

Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte
München 2014, Heft 1

Das Faustbuch in den konfessionellen Konflikten des 16. Jahrhunderts

Jan-Dirk Müller

Vorgetragen in der Sitzung vom 11. Januar 2013



Bayerische
Akademie der Wissenschaften

ISSN 0342 5991

ISBN 978 3 7696 1666 8

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 2014

Satz/Layout: a.visus, München

Druck und Bindung: Tutte Druckerei & Verlagsservice GmbH

Vertrieb: Verlag C. H. Beck, München

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

www.badw.de

www.badw.de/publikationen/index.html

Inhalt

1. Das Faustbuch von 1587	5
1.1 Faust, Faustus und das Faustbuch von 1587	5
1.2 Faustus in seiner Zeit: Überlegungen der Forschung	9
1.3 Teleologie vs. «Pluralisierung und Autorität»	15
2. Konfessionelle Konflikte	19
2.1 Lutherische Tendenzschrift	19
2.2 Lutheraner und Philippisten	20
2.3 Konfessionelle Begradigung: Faustus im katholischen Ingolstadt	27
2.4 Eine katholische oder eine überkonfessionelle Streitschrift?	31
3. Soziale Ordnung	34
3.1 Evangelische Lebensform	34
3.2 Alternative Lebensformen	38
3.3 Hexenverfolgung	42
3.4 Das Leiden des Subjekts an der kollektiven Norm	46
4. Wissenschaft	48
4.1 Verteufeltes Wissen	48
4.2 Enthierarchisierung von Wissen und Wissenschaft	53
4.3 Teufliche Empirie	55
4.4 Korrekturen	57
5. Fazit	61

Akademie der Wissenschaften

Veröffentlichungen/Backlist..... 63

1. Das Faustbuch von 1587

1.1 Faust, Faustus und das Faustbuch von 1587

Faust und das Faustische gehören – oder gehörten mindestens lange Zeit – zum Kern des deutschen Selbstverständnisses. Wenn es auch kaum zählbare Adaptationen des Stoffes zwischen der *Historia* von 1587 bis zu Thomas Mann 1947 gibt, dann steht doch im Zentrum das riesige Drama Goethes.¹ Um dessen geistesgeschichtliche Bedeutung für jenes Selbstverständnis zu beschreiben, ist es nicht nötig, die immer subtileren Erkenntnisse der Goethe-Philologie auszubreiten. Man kann sich vielmehr auf einige *idées reçues* beschränken, auch wenn deren Gültigkeit von jener Philologie nicht nur differenziert, sondern in einigen Punkten geradezu in Frage gestellt wurden.

Es sind grosso modo zwei Vorstellungen, die sich mit der Faustgestalt verbinden: Erstens gilt Faust als Symbolfigur für den Aufbruch des Menschen in die Neuzeit: für eine von der Dominanz der mittelalterlichen Theologie sich befreiende Wissenschaft, die erkennen will, was die Natur ‹im Innersten zusammenhält›; für eine technische Beherrschung der Natur, die Berge versetzt und Flüsse umleitet; für eine traditionale Ordnungen sprengende Politik und Wirtschaft (ich erinnere ans Papiergeld), schließlich für eine von bürgerlicher Moral sich emanzipierende Erotik (Gretchen, Helena).

Zweitens und nur scheinbar im Kontrast dazu steht Faust für die Nachtseiten dieses Prozesses, für die Gefährdung durch die Auflösung traditionaler Bindungen, für die Zerstörungen in ihrem Gefolge. Der

1 Johann Wolfgang Goethe: Faust. I Texte, hg. v. Albrecht Schöne; II Kommentare von Albrecht Schöne (Sämtliche Werke I, 7/1 u. 2. Bibliothek deutscher Klassiker 114), Frankfurt 1999.

Aufbruch in die Neuzeit ist dämonisch infiziert, aus der Enge der gotischen Studierstube bricht der Doktor mit Hilfe des Teufels aus und hinterläßt eine Spur der Zerstörung, privat, politisch, ökonomisch. Dieser Aspekt schiebt sich mit der Krise der Moderne in den Vordergrund. In Thomas Manns *Doktor Faustus*² ist er verbunden mit einer Kritik an Faustus als nationalem Heros, als Repräsentant eines Deutschtums, das im Nationalsozialismus und in den Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs unterging.

Ich will es bei diesen allgemeinen Tendenzen belassen, denn uns sollen die frühneuzeitlichen Wurzeln dieses Mythos beschäftigen: die Faustsage und das Faustbuch von 1587, die *Historia von D. Johann Fausten*.³ Für diese ist der zweite, aus der Krise der Moderne geborene Aspekt noch nebensächlich; doch entlehnt Thomas Manns Diagnose der Krise dem alten Faustbuch ihre Sprache und ihre Metaphorik. Die Magie, im alten Faustbuch noch buchstäblich als Hexerei zu verstehen, wird zum Inbegriff der Gefährdung des Künstlers, eng geführt mit der Katastrophe Deutschlands. Sie ist auch Metapher für die hybride Bindungslosigkeit des auf seine eigenen Kräfte vertrauenden, nur den eigenen Gesetzen verpflichteten Menschen.

-
- 2 Thomas Mann: *Doktor Faustus*. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde. Hg. u. textkritisch durchgesehen von Ruprecht Wimmer unter Mitarbeit von Stephan Stachorski (Große kommentierte Frankfurter Ausgabe 10.1), Frankfurt 2007; dazu Kommentar von Ruprecht Wimmer unter Mitarbeit von Stephan Stachorski (ebd. 10.2), Frankfurt 2007.
- 3 Das Faustbuch wird nacheinander mit jeweils einfachen Seitenangaben zitiert nach: Romane des 15. u. 16. Jahrhunderts. Melusine; Hug Schapler (1500); Hug Schapler (1537); Fortunatus; Wickram, Knabenspiegel; Faustbuch. Nach den Erstdrucken hg. mit Kommentar und Einführung von Jan-Dirk Müller, Frankfurt 1990 sowie nach: *Historia von D. Johann Fausten*. Text des Druckes von 1587. Kritische Ausgabe. Mit den Zusätzen der Wolfenbütteler Handschrift und der zeitgenössischen Drucke. Hg. v. Stephan Füssel u. Hans Joachim Kreutzer (RUB 1516), Stuttgart 1988. – Der Druck von 1587 muß nicht, wie lange Zeit angenommen, deutlich jünger sein als die Wolfenbütteler Handschrift (Das Faustbuch nach der Wolfenbütteler Handschrift. Hg. u. neubearbeitet von H. G. Haile, 2. verb. Auflage, Heidelberg 1995). Dies haben kodikologische Untersuchungen von Stephan Füssel ergeben («Eine erschrecklich geschicht ordentlich verfasst»). Nürnberg und der Faust-Stoff, MVGN 80 (1993), S. 161–179, bes. S. 167–170). Beide Texte hängen vermutlich von derselben Vorlage ab. Eine Priorität der Handschrift ist nicht erweisbar.

Als Symbolfigur für die sich aus mittelalterlicher Gebundenheit befreiende Menschheit scheint der Held der *Historia* von 1587 allerdings auch wenig geeignet, eher für das Gegenteil.⁴ Erzählt wird nicht von Befreiung, sondern von Versklavung durch den Pakt mit dem Teufel, der dem Teufelsbündler nichts einbringt als angstmachende Schreckensbilder der Hölle, einen Krimskrums an Wissen über die Natur, sinnlos-hektische Reisen durch die bekannte Welt und darüber hinaus ein paar alberne Zauberkunststückchen, dazu aber die Isolation aus allen menschlichen Bindungen und am Ende ausweglose Verzweiflung und gräßliche Verstümmelung durch den Teufel.

Hinter Faustus steht eine historische Figur,⁵ deren Vorname wahrscheinlich Georg war, ein Scharlatan zweifelhafter Herkunft, von dem seit Anfang des Jahrhunderts allerlei Geschichten erzählt wurden.⁶ Er schmeichelte sich bei einigen Großen der Zeit ein, wurde mehrfach aber auch als Betrüger entlarvt und fortgejagt; die Reformatoren sprachen von ihm mit Abscheu; über seinen Tod durch den Teufel wurde

4 Barbara Könnker: Faust-Konzeption und Teufelspakt im Volksbuch von 1587, in: Festschrift für Gottfried Weber, hg. v. Heinz Otto Burger u. Klaus von See, Berlin–Zürich 1967, S. 159–213. Könnker plädiert entschieden dagegen, den Faustus des 16. Jahrhunderts als prä-goetheschen Wissenstitan zu sehen und arbeitet die vielfältige Abhängigkeit von Luthers Theologie heraus.

5 Günther Mahal: Faust. Die Spuren eines geheimnisvollen Lebens, Reinbek bei Hamburg 1995; ders.: Johann Georg Faust (1478–1541). Annäherungen an einen berühmten Unbekannten, Mühlacker-Mühlhausen 2013; Frank Baron: Doctor Faustus. From History to Legend 1978; ders.: Faustus. Geschichte, Sage, Dichtung, München 1978; ders.: Who was the Historical Faustus. Interpretation an Overlooked Source, *Daphnis* 18 (1989), S. 297–302. Lt. Baron hieß Faustus eigentlich Georg Helmstetter und stammte aus Helmstadt bei Heidelberg; *Faustus* war ein Appellativ. Günther Mahal tritt für den Vornamen Johann und den Geburtsort Knittlingen in Württemberg ein. Die nicht sehr zahlreichen Quellen für das Leben des Faustus werden bei den beiden Autoren ausführlich diskutiert. Auf beiden Seiten bleiben einige Unsicherheiten. Aus den Quellen geht hervor, daß der historische Faustus sich eher am Rande der Gelehrtensozietät bewegte, von dieser als Außenseiter betrachtet wurde und auch mehrfach mit der Obrigkeit in Konflikt geriet. Demgegenüber sucht Mahal, teils mit gewagten Spekulationen, ein positives Bild von dem Magier als universalem Gelehrten zu zeichnen (vgl. künftig meine Rezension zu Mahal, 2013, in *Arbitrium* 2014). Zur Stoffgeschichte zusammenfassend vgl. auch Hans Hennig: Das Faust-Buch von 1587: seine Entstehung, seine Quellen, seine Wirkung, in: H. H.: Faust-Variationen. Beiträge zur Editionsgeschichte vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, München u.a. 1993, S. 51–82.

6 Vgl. die vom Drucker Spies gezeichnete Vorrede des Faustbuchs (Anm. 3), S. 833 bzw. S. 5.

gemunkelt. Das Faustbuch beansprucht, die vielen Gerüchte, die über diesen Faustus im Umlauf waren, zusammenzufassen und endlich auf die sichere Grundlage einer dokumentarisch belegten *Historia* zu stellen. Tatsächlich aber wählt der Verfasser unter den Geschichten, die man sich über Faustus erzählte, sehr entschieden aus. Er übernimmt aus den Quellen, die er benutzt, häufig nicht die Geschichten, die von Faustus handeln, sondern überträgt Anekdoten über andere Zauberer auf seinen Helden. Vor allem weicht er von anderen Berichten, was Faustus' Herkunft, Wirkungsorte und Ende betrifft, signifikant ab, verschiebt den Schwerpunkt weg vom Schadenszauber und versetzt Faustus in ein anderes soziales Milieu als die Faustsage.⁷ Dieser bewußte Umgang mit den Quellen bedeutet, daß man das Faustbuch bei allen Unebenheiten, die die Forschung herausgearbeitet hat, als einen durchdachten Entwurf mit präzisen Wirkungsabsichten betrachten muß und nicht als schlampige Kompilation heterogener Teile. Aus diesem Grund ist es sinnvoll, nach seiner Position in zeitgenössischen Diskussionen über Wissenschaft, Sozialordnung und konfessionelle Auseinandersetzungen zu fragen.

Das Faustbuch scheint einen Nerv der Zeit getroffen zu haben. Es ist ein Best- und Longseller. In kürzester Zeit wurde es mehrfach nachgedruckt, zuerst von Spies, der den Erstdruck besorgt hatte, zusammen mit Wendel Homm, dann von anderen Druckern, vor allem von Spies' Frankfurter Konkurrenten Nicolaus Basse.⁸ Am erfolgreichsten auf dem Markt war die sog. C-Reihe, die zuerst 1587 (C¹) in einer um ein Leipzig- und fünf Erfurtkapitel erweiterten Version erschien.⁹ Noch

7 Marina Münkler: Narrative Ambiguität. Die Faustbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts (Historische Semantik 15), Göttingen 2011, S. 51–60. Die ältere Forschung nahm einen Dreischritt Historie – Sage – Dichtung an. Münkler hat dieses Modell insofern kritisiert, als die Dichtung nicht einfach als Ordnung und Summe einer Sage verstanden werden kann, wie dies die Vorrede des Drucks von 1587 suggeriert (S. 57f.).

8 Zur Druckgeschichte Hans Henning: Beiträge zur Druckgeschichte der Faust- und Wagnerbücher des 16. und 17. Jahrhunderts (Beiträge zur deutschen Klassik 16), Weimar 1963; darin besonders: Die Druckgeschichte der *Historia* von D. Fausten unter Berücksichtigung von zwei bisher unbekannt gebliebenen Ausgaben aus den Jahren 1587 und 1593, S. 9–52; vgl. Frank Baron: Faustus on Trial. The Origins of Johann Spies's «*Historia*» in an Age of Witch Hunting (Frühe Neuzeit 9), Tübingen 1992, S. 67–75.

9 Die C-Fassung liegt nach dem Druck von 1589 (C^{2a}) in einer modernen Ausgabe vor: *Historia von D. Johann Fausti*. Kritische Ausgabe der jüngeren

vor dem Jahrhundertende gibt es eine Fortsetzung, das Wagnerbuch (1593),¹⁰ und eine dreibändige Bearbeitung mit aufwendigem Kommentar von Georg Rudolf Widmann.¹¹ Weitere Bearbeitungen gab es in anderen Sprachen und im 17. und 18. Jahrhundert bis hin zu Lessings und Goethes Faust-Dichtungen.

1.2

Faustus in seiner Zeit: Überlegungen der Forschung

Das alles weist auf ein Faszinationspotential der Gestalt in der Frühen Neuzeit, das die *Historia* nur schwer erklären kann. Warum hatte das schlichte Warnexempel eine solche Resonanz? War es wirklich die Lehre, das schaudervolle Schildern der Gefahren teuflischer Verstrickung, die den Erfolg erklärt? Oder war es das, wovor gewarnt werden sollte? Unterließ der Verfasser seine eigene Absicht?¹² Sogar die *Vorred an den Christlichen Leser* rechnet offenbar mit einer Faszination, die die frommen Mahnungen konterkariert, denn sie gibt vor, sie habe die von Faustus verwendeten *formae coniurationum* lieber weggelassen, um niemanden in die Versuchung zu führen, selbst zu zaubern (S. 841 bzw. 12). Die Bemerkung entspricht gewiß auch der Strategie, der Geschichte historische Glaubwürdigkeit zu verschaffen (die Zaubersprüche – es gab sie wirklich!). Sie unterstreicht aber zugleich den Versuch, den Leser vor jedem kleinen Schritt ab vom rechten Wege zu bewahren.

Version von 1589, hg. v. Peter Philipp Riedl (Bibliothek seltener Texte in Studienausgaben 11), Berlin 2006; zu den Abweichungen dieser Fassung vgl. S. 138–199 sowie Peter Philipp Riedl: Nützliches Erschrecken. Die ältesten Versionen der Faust-Historia und das Verhältnis von prodesse und delectare in der Literatur der Frühen Neuzeit, *Daphnis* 32 (2003), S. 523–555, zur Druckgeschichte S. 526f.

- 10 Das Wagnerbuch von 1593. Bd. I Faksimiledruck des Exemplars der Bayerischen Staatsbibliothek München, Signatur Rar. 798. Bd. II Zeilenkommentar, Nachwort und Register, hg. v. Günther Mahal und Martin Ehrenfeuchter, Tübingen / Basel 2005.
- 11 Georg Rudolf Widmann: Warhaftige Historie von den gewrelichen vnd abschewlichen Sünden und Lastern auch von vielen wunderbarlichen und seltzamen ebentheurn: So D. Iohannes Faustus Ein weitberuffener Schwartzkünstler vnd Ertzzäuberer [...] getrieben. [...] Hamburg 1599, 3 Teile (Digitalisiertes Exemplar der StUB Göttingen; vgl. den Faksimile-Druck Schwäbisch Hall 1978). Die Widmung an den Grafen von Hohenlohe ist auf den 12.9. 1599 in Schwäbisch Hall datiert.
- 12 Baron (Anm. 8), S. 52–57; Münkler (Anm. 7), S. 45f.

Wirkungsabsicht und Anlage bzw. Inhalte der *Historia* scheinen in keinem vernünftigen Verhältnis zu stehen. Warum Faustus' unermüdliche Fragen nach Himmel und Hölle, wenn der Teufel sie doch nur teils läppisch, teils falsch beantwortet? Muß *en détail* der Wust an Wissen mitgeteilt werden, mit dem der Teufel Faustus zufrieden zu stellen versucht? Wieso belegen die harmlosen Schwänke die Gefährlichkeit von Teufel und Zauberern? Was qualifiziert die *Historia* zum Erfolgsbuch? Warum wird es anfangs immer wieder erweitert und später mehrfach bearbeitet? Warum gibt es zwei Fortsetzungen? Warum beobachtet die Obrigkeit mißtrauisch den Erfolg, nimmt den Besitz des Faustbuchs bei Hexenverfolgungen als verdächtiges Indiz?¹³

Im Schlepptau der Goethe-Philologie hat die Forschung nach den Gründen dieser Faszination gefragt. Zwei Hauptrichtungen lassen sich unterscheiden: Man entdeckt im Helden der *Historia* Züge, die, wenn auch mehr oder weniger versteckt, auf Goethes Protagonisten vorausweisen, oder man liest den Text als protestantisches Erbauungsbuch und konstatiert umgekehrt den riesigen Abstand, der den Faustus der *Historia* von der nach-aufklärerischen Symbolfigur menschlicher Größe und Gefährdung trennt. Beide Male sind die Rollen klar verteilt: Faustus steht für den Aufbruch zu etwas Neuem, sein Scheitern für die beharrenden Kräfte, die die Entfaltung des Neuen behindern. Das eine Mal kann man die Faszination mit den ersten Spuren des Neuen erklären, das andere Mal mit der Furcht vor den Entwicklungen, für die der Magier steht.

Beide Interpretationen können sich auf den Text stützen. In Faustus sind zwei Motive miteinander verknüpft: Wißbegierde und Teufelsverfallenheit. Das Faustbuch verwandelt den Scharlatan in einen Universitätslehrer. Faustus gehört zur Elite der gelehrten Zunft, ist *eins gantz gelernigen vnd geschwinden Kopffs/zum studiern qualificirt vnd geneigt*. Er legt glänzende Universitätsexamen ab, in denen er alle Kommilitonen übertrifft, und wird *zum Doctor Theologiae* promoviert. Dadurch wird der Pakt mit dem Teufel allerdings umso verhängnisvoller:

*Daneben hat er auch einen thummen / vnsinnigen vnnd hoffertigen
Kopff gehabt / wie man jn denn allezeit den Speculierer genennet hat /*

13 Julius Schwering: Amadis und Faustbuch in den Hexenprozessen, *ZfdPh* 51 (1926), 106–116.

*Ist zur bösen Gesellschaft gerahten / hat die H. Schrifft ein
weil hinder die Tür / vnnd vnter die banck gelegt / ruch vnd
Gottloß gelebt (wie denn diese Historia hernach gnugam gibt)
Aber es ist ein wahr Sprichwort: was zum Teuffel wil / das läßt
sich nicht auffhalten / noch jm wehren. (S. 844 bzw. 14)*

Um immer mehr zu wissen, beschwört Faustus den Teufel und wird mit seiner Hilfe zum Zauberer.

Die *Historia* denunziert Faustus' Wißbegierde als gottferne *curiositas*, die Zeichen menschlicher *superbia* (*hoffertig*) ist.¹⁴ Diese sündige *curiositas* hat schon Augustinus als Ablenkung von der Orientierung auf Gott gebrandmarkt. *Curiositas* ist unauflöslich mit einer anderen Todsünde, *cupiditas*, sinnlichem, vor allem sexuellem Begehren, verknüpft. Faustus' Bemühungen um Wissen gehen mit sexuellen Ausschweifungen einher, die diese Bemühungen zusätzlich disqualifizieren (von Unzucht mit vielen Frauen statt einer christlichen Ehe über die Rekordleistungen im Harem des Sultans bis hin zur Buhlschaft mit der schönen Helena).

Um beide sündigen Ziele zu erreichen, schließt Faustus nun außerdem noch einen Pakt mit dem Teufel. Im Teufelspakt wird sein Abfall von Gott aktenkundig. Als Teufelsbündler ist er zur Hölle bestimmt. Anders als seine mittelalterlichen Vorgänger kann er sich aus dem Pakt mit dem Teufel nicht lösen, weil seine Reue allein nicht ausreicht, er an Gottes Gnade zweifelt, die auch dem ärgsten Sünder verzeiht, und seinen Glauben nicht unbedingt auf Gott setzt. Sein Untergang beweist

14 Zu dieser Tradition André Labhardt: *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, *Museum Helveticum* 17 (1960), S. 206–224; Hans Blumenberg: *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (stw 24), Frankfurt 1973; Heiko A. Obermann: *Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall* (Theologische Studien 113), Zürich 1974; Jan-Dirk Müller: *Curiositas* und *erfahrung* der Welt im frühen Prozaroman. In: *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Symposium Wolfenbüttel 1981, hg. v. Ludger Grenzmann u. Karl Stackmann (Germanistische Symposien, Berichtsbände V), Stuttgart 1984, S. 252–271, hier S. 252; ders.: *Erfahrung zwischen Heilssorge, Selbsterkenntnis und Entdeckung des Kosmos*. *Daphnis* 15 (1986), S. 307–342; hier S. 313–316; Gunther Bös: *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin*, Paderborn 1995; Barbara Vinken: *Art. Curiositas/Neugierde*, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch [...]* hg. v. Karlheinz Barck, Stuttgart 2000, Bd. I, S. 794–813. Die jüngere Diskussion zusammenfassend Münkler (Anm. 7), S. 228–236.

Luthers Lehre: Rechtfertigung ist *sola fide* möglich; ohne den Glauben ist seine Reue vergeblich.¹⁵

Faustus' *curiositas* und ihre orthodoxiekonforme Bestrafung kann nun auf zweierlei Weise gelesen werden, als Vorbereitung oder als Verzögerung dessen, was kommt. Das Faustbuch scheint Hohlform, «Negativ» dessen, was noch kommt oder was man unbedingt abwehren will. Wir haben einen Text vor uns, dessen manifeste Intention, wenn man dem anonymen Druck, und vor allem seinen Paratexten, glaubt, in Spannung steht zu seiner tatsächlichen Wirkung und vor allem zu seiner späteren Rezeptionsgeschichte. Nicht zuletzt in deren Kenntnis sind viele Interpreten der ersten Spur gefolgt. Man las den Text gewissermaßen gegen den Strich, um zu erkennen: Das Faustbuch erzählt das erste Mal die Geschichte von einem Menschen, der die Grenzen menschlichen Wissens und menschlicher Handlungsmöglichkeiten sprengen will, nicht nur Verbotenes wissen, sondern auch Unmögliches erfahren will.¹⁶ Allerdings scheinen Ziele und Formen dieses Wissens noch ganz unausgebildet. Ernst Bloch hat von einer «Wunschform der Technik, die man nicht hat» gesprochen, die «eigentlich» noch nicht zur Verfügung steht und sich erst noch mühsam, Schritt für Schritt, verwirklichen muß.¹⁷ Trotzdem scheint in all dem ein Potential zu stecken, das erst spätere Adaptationen entfaltet, das aber offenbar schon auf die zeitgenössischen Leser als Faszinosum wirkte. In diese Richtung könnte auch sein selbstbewußter Umgang mit Potentaten und Herrschaftsständen deuten, auf einen neuen Typus von Politik und Wirtschaft, die fachkundige Beratung brauchen. Nach dem *ius talionis* – Auge um Auge, Zahn um Zahn – klebt, wenn ihn endlich der Teufel geholt hat, sein Hirn an der Wand, und die Augen liegen herausgerissen

-
- 15 Es ist nahezu Konsens der Forschung, daß der Untergang des Faustus «protestantisch», nämlich aus seiner Ablehnung der lutherischen Rechtfertigungslehre zu erklären ist (vgl. etwa Erich Schmidt: Faust und Luther, in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 25 [1896], S. 567–591; Könniker [Anm. 4] sowie ältere Arbeiten zusammenfassend Romy Brüggemann: Die Angst vor dem Bösen. Codierungen des *malum* in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Narren-, Teufel- und Teufelbündlerliteratur [Epistemata 695], Würzburg 2010, S. 203f.).
- 16 Charakteristisch die Kapitelüberschrift «Auf dem Weg zur Moderne» bei Brüggemann (Anm. 15) S. 219.
- 17 Ernst Bloch: Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance, Frankfurt 1972, S. 16.

am Boden herum (S. 978 bzw. 122f.). Es sind die Organe, mit denen er gesündigt hat, indem er mit dem Verstand in religiöse Geheimnisse einzudringen suchte und mit den Augen die Welt zu erkennen suchte und sich ihren sinnlichen Reizen hingab: ein Opfer der Gegenaufklärung.

Von dieser Auffassung ist die Forschung in den letzten Jahrzehnten eher abgerückt. Die *Historia* bestärkt ein strikt von der Religion dominiertes Weltbild. Sie will mit der Geschichte des Doktors vor dem Abfall eines Gelehrten von der Orthodoxie warnen, da diese stracks zum Teufel führe. Ungemein lärmig inszeniert sie ihre frommen Mahnungen, auf Deutsch und Latein, mit Bibelsprüchen und Sprichwortwissen, in Paratexten und Marginalien, in theoretischen Exkursen und drastischer Handlung. Unangesehen, was im Folgenden dann erzählt wird, ist der *Vorred an den Christlichen Leser* zufolge Zauberei die radikalste Form des Abfalls von Gott, ist *Abgötterey vnd Götzendienst* (S. 836 bzw. 8), ist Rebellion gegen die göttliche Allmacht und damit gegen die von Gott gesetzte Sozialordnung. Faustus' Wißbegierde hat wenig mit dem Aufbruch der neuen Wissenschaften zu tun. Sein Wissensdrang gilt nicht verborgenen Kräften der Natur, sondern ist Neugier, wie es in der Hölle aussieht, und Sensationslust in einer zum Kuriositätenkabinett heruntergekommenen Welt. Und sein Umgang mit den Mächtigen antizipiert nicht einen neuen Typus des politisch verantwortlichen Gelehrten, sondern zeigt den Intellektuellen nur noch in der Rolle eines Spaßmachers für die Herrschaftsstände.¹⁸

Faustus ist kein Intellektueller, sondern ein Zauberer. Dieser Faustus gehört ins Zeitalter der Hexenverfolgung. Vor allem der amerikanische Literaturwissenschaftler Frank Baron hat diesen Zusammenhang herausgearbeitet¹⁹ und wahrscheinlich gemacht, daß der Erstdruck der

18 Könniker (Anm. 4); Schmidt (Anm. 15).

19 Frank Baron: Die Hexenprozesse und die Entstehung des Faustbuchs, in: Das Faustbuch von 1587. Provokation und Wirkung, hg. v. Richard Auernheimer u. Frank Baron, München 1991, S. 59–73; ders.: (Anm. 8), S. 127–146; vgl; Gerhild Scholz Williams: Faust as Witch. Transformations of the Faust Legend in Early Modern Texts, in: *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, hg. v. Barbara Mahlmann-Bauer, Wiesbaden 2004, S. 215–231; Maria E. Müller: Poiesis und Hexerei. Zur *Historia* von D. Johann Fausten, in: *Die «Historia von D. Johann Fausten (1587). Ein wissenschaftliches Symposium anlässlich des 400jährigen Buchjubiläums [...]* Hg. u. mit einem Nachwort von Günther Mahal,

Historia durch die Diskussion über die Hexenverfolgung angeregt wurde, wie sie sich in Augustin Lercheimers *Christlich bedencken von Zauberey* (1585) findet, einer Schrift, die nachweislich großen Einfluß auf die *Historia* ausgeübt hat.²⁰ Das *bedencken* nimmt zwar auch das verderbliche Wirken des Teufels an, wendet sich aber gegen die grundlegende Denunziation harmloser alter Frauen als Hexen. Lercheimer mahnte bei der Hexenverfolgung zur Zurückhaltung und forderte dazu auf, zwischen den ungebildeten Frauen und gelehrten Zauberern und Teufelsbündlern wie Faustus zu unterscheiden; diese, nicht die Hexen müßten von der Obrigkeit verfolgt werden. Mit dieser Ansicht stand Lercheimer nicht allein.²¹

Faustus wäre in dieser Perspektive weniger der Vorläufer des Goetheschen Faust als eine Figur der Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Fraktionen blinden Aberglaubens. Ein Problem ist allerdings, daß diese Diskussion im Faustbuch keine Rolle spielt. Die Hexenverfolgung kommt im Faustbuch nicht vor. Hinzukommt, daß für Lercheimer Faustus kein ernst zu nehmender Gelehrter ist, sondern ein Dunkelmann, ein Scharlatan, der mit dem Teufel im Bunde steht. Barons Beobachtung macht jedoch auf die gemeinsame Basis in der zeitgenössischen Furcht vor dem Teufel aufmerksam. Auch das *Faust-*

Vaihingen (Enz) 1988, S. 75–92; Gerhild Scholz Williams / Alexander Schwarz: Existentielle Vergeblichkeit. Verträge in der Melusine, im Eulenspiegel und im Dr. Faustus, Berlin 2003; kritisch hierzu Münkler (Anm. 7). S. 199f.; 212–221.

- 20 Frank Baron: The Faustbuch's Indebtedness to Augustin Lercheimer [i.e. Hermann Witekind] and Wittenberg Sources, in: *Daphnis* 14 (1985), S. 517–545. Das kann jetzt überprüft werden durch die Edition der Erstausgabe des *Christlich bedencken* von 1585: Hermann Witekinds *Christlich bedencken* und die Entstehung des Faustbuchs von 1587, herausgegeben von Frank Baron. In Verbindung mit einer kritischen Edition des Textes von 1585 von Benedikt Sommer, Berlin 2009 (Studium litterarum 17). Auf Lercheimer geht z.B. die Nachricht vom Teufelspakt zurück (Baron [ebd.], S. IX). Das Werk wurde zuvor nur in der erweiterten Ausgabe von 1597 von der Faustbuch-Forschung beachtet, wegen der Kritik, die Lercheimer an der *Historia* übt (Carl Binz: Augustin Lercheimer [Professor H. Witekind in Heidelberg] und seine Schrift wider den Hexenwahn. Lebensgeschichtliches und Abdruck der letzten vom Verfasser besorgten Ausgabe von 1597, Straßburg 1888).
- 21 Eine ähnliche Stoßrichtung gegen die männlichen Hexenmeister hat Johannes Wierus »*De praestigijs daemonum*« (zuerst Basel 1568); vgl. zur Diskussion über die den Hexen zugeschriebenen Schadenszauber Otto Ulbricht: Sozialkritik und »Verchristlichung«. Witekind und sein *Christlich bedencken*, in: Witekind (Anm. 20), S. 123–159, bes. S. 125–130; vgl. (ebd.), Baron S. VII–XXV.

buch sucht den Glauben an die Ubiquität teuflischer Machenschaften zu schüren, wie sie hinter dem Hexenwahn steht. Beide Male soll die Furcht bewältigt werden durch die Eliminierung derer, die als Abweichler erscheinen und deshalb vermutlich mit dem Teufel im Bunde stehen. Was im einen Fall das Strafrecht leisten soll, besorgt im anderen der Teufel selber. Der soziale Körper wird von teuflischer Kontamination gereinigt. Im Faustbuch wie in der Hexenverfolgung begegnet man also reaktionären Kräften, die beim Aufbruch in die Moderne überwunden werden müssen.

Diesen Versuchen ist gemeinsam, daß sie das Faustbuch in seinem historischen Kontext verstehen wollen. Man ist zwar davon abgekommen, wie noch in den 1930er Jahren das 16. Jahrhundert als ›Faustisches Jahrhundert‹ zu beschreiben, in dem in der mal genialischen, mal gefährdeten Gestalt des Magiers sich die dunklen Kräfte eines deutschen ›Sonderwegs‹ materialisieren,²² aber ohne Zweifel erzählt der Roman von einer Konfiguration, in der sich viele, teils gegenläufigen Tendenzen der Zeit überkreuzen.

1.3

Teleologie vs. ›Pluralisierung und Autorität‹

Faustus scheint sich in beiden Perspektiven geradezu als Musterfall einer teleologischen Geschichtsbetrachtung zu eignen, einer Geschichtsbetrachtung, die nach Vorstufen von und Widerständen gegen das, was der Fall ist, fragt: Was ist vom faustischen Streben ›schon‹ erkennbar? Was ist ›noch nicht‹ vorhanden? Welche Elemente weisen voraus auf das, was kommt? Und welche Elemente stehen dem im Gegenteil entgegen? Ist Faustus die Karikatur des neuen Menschen, die im Negativexempel seine Umrisse ahnen läßt, oder ist er ein Exempel frühneuzeitlichen Obskurantismus? Sprengt er den mittelalterlichen Kanon des Wissens, in dem alles sich dem Primat der Theologie unterzuordnen hatte, und löst er sich aus traditionellen Lebensformen, oder steht er für einen abgelebten Typus des Gelehrten, der unfähig ist, sich in die ent-

22 Ein Spätling dieser Auffassung ist der Sammelband *The Faustian Century, German Literature and Culture in the Age of Luther and Faustus*. Hg. v. J. M. van der Laan u. Andrew Weeks, Rochester 2013; die Gestalt des Magiers ist überfordert, wenn man sie zum Repräsentanten der gesamten Epoche erklärt; vgl. künftig meine Rezension in *Arbitrium* 2014..

stehende bürgerliche Gesellschaft zu integrieren? Kommt Faustus gewissermaßen ein Jahrhundert zu früh, oder ist er der späte Repräsentant einer dämonengläubigen Zeit, der das Opfer der Orthodoxie wird, die ihn zur Hölle fahren läßt?

Die Rollenverteilung zwischen fortschrittlichen und reaktionären Kräften scheint jedenfalls klar, und genau hier liegt das Problem. Die neuere Geschichtswissenschaft hat gelernt, solch eindeutigen Oppositionen und den damit verbundenen teleologischen Annahmen zu mißtrauen. Ich möchte daher hier eine andere Lesart vorschlagen, möchte Faustus nicht von später erreichten Positionen aus beurteilen, sondern fragen, wie sich in der Konstellation des Faustbuchs krisenhafte Entwicklungen des 16. Jahrhunderts verdichten, die beide Seiten, sowohl den Titelhelden wie seine Gegner betreffen. Vieles, was als Ankündigung oder Verhinderung eines Späteren verstanden wurde, erscheint dann in neuem Licht.

Ich stütze mich auf Überlegungen, wie sie im Münchner Sonderforschungsbereich 573 «Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit» angestellt wurden.²³ Ziel des SFB war eine nicht-teleologische Geschichte der Frühen Neuzeit, die die Verklammerung gegenläufiger Tendenzen darstellt. Das Konzept richtete sich gegen den Entwurf der Frühen Neuzeit als Vorgeschichte der Moderne (etwa Pluralisierung als Vorgeschichte des modernen Pluralismus), der Kräfte der Beharrung (Autorität) entgegenwirken. Es richtete sich insofern auch gegen die Sortierung gegenstrebigter historischer Prozesse in «Fortschritt» bzw. «Rückschritt». Bewußt kombinierte der Titel «Pluralisierung und Autorität» einen auf Dynamik gerichteten mit einem auf Statik zielenden Begriff. Die üblichen Epochenkonzepte der Frühen Neuzeit fassen diese als eine Art Vorgeschichte der Moderne auf. In ihnen dominieren

23 Der SFB 573 arbeitete von 1999–2011. Die folgenden Ausführungen paraphrasieren Gedanken aus den Präambeln der Anträge zum SFB, an deren Ausarbeitung ich beteiligt war (Ludwig-Maximilians-Universität München. Sonderforschungsbereich 573. Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit [15.–17. Jahrhundert]); vgl. hierzu mein Vorwort zu dem Sammelband *Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit (Pluralisierung und Autorität 21)*, Berlin 2010, S. V–XII sowie die allgemeineren Überlegungen (Jan-Dirk Müller: *Die Frühe Neuzeit in der Literaturgeschichtsschreibung*, in: *Entdeckung der frühen Neuzeit. Konstruktionen einer Epoche der Literatur- und Sprachgeschichte seit 1750*, hg. v. Marcel Lepper u. Dirk Werle, Stuttgart 2011, S. 16–32).

deshalb Metaphern der Bewegung, der Öffnung, der Pluralisierung, wie dies dem Selbstverständnis der Moderne als einer pluralen, prinzipiell zukunfts offenen und funktional ausdifferenzierten Welt entspricht. Den Pluralisierungs- und Öffnungsprozessen wirken aber Autorisierungs- und Schließungsprozesse entgegen, die sie behindern. Demgegenüber faßte der SFB die beiden Leitbegriffe nicht als oppositiv auf (Pluralisierung als Summe der auf Innovation gerichtete «Kräfte der Bewegung» vs. Autorität als diese hindernde «Kräfte der Beharrung»). Vielmehr untersuchte er, wie historische Prozesse in beider Verklammerung vorangetrieben werden. Pluralisierungen erfordern einen erhöhten Abstimmungsbedarf und provozieren damit autoritative Setzungen, die sie begrenzen, bündeln, ihnen eine Richtung vorzugeben suchen. Diese autoritativen Setzungen sind selbst plural und stimulieren ihrerseits wieder neue Pluralisierungen.

Auf das Faustbuch übertragen bedeutet dies, daß die Verteilung von «alt» und «neu», von «nach vorne weisend» und «rückwärtsgewandt» neu zu bedenken ist. Nicht allein Faustus repräsentiert Kräfte des Neuen, die die Autorität der Orthodoxie erfolgreich bekämpft, sondern diese ist selbst Ergebnis von Pluralisierungsprozessen und fördert sie durch die Weise, in der sie auf Faustus reagiert. Umgekehrt sind auch in Faustus Lebens- und Wissensformen konfiguriert, die sich jenen Tendenzen widersetzen. Die These der folgenden Überlegungen wird deshalb sein, daß gerade jene Kräfte, die Faustus' Aufbruch in die Moderne entgegenzustehen scheinen, in manchen Hinsichten diejenigen sind, die diesen Aufbruch vorantreiben, daß die traditionellen Autoritäten, an denen Faustus scheitert, tatsächlich Produkt der Entwicklungen sind, die sie in Faustus bekämpfen. Dagegen ist Faustus auch Repräsentant von Konstellationen, über die jene Entwicklungen hinwegschreiten.

Dies soll auf den drei Feldern Konfessionalisierung, soziale Ordnung und Wissenschaft dargestellt werden. Die Verklammerung von und Spannung zwischen gegenläufigen Entwicklungen soll zunächst am Erstdruck des Faustbuchs (A) nachgewiesen werden. Aber man darf diesen nicht isolieren. Es gehört angesichts seines kompilatorischen Charakters zu den Eigenschaften dieses Texttyps, gleichartige Texte aller Art anzuziehen. Die Anlage des Faustbuchs war von Anfang an offen für Erweiterungen. Diese Möglichkeit wurde vor allem bei den Zaubergeschichten genutzt, so schon in der C-Fassung, besonders

exzessiv dann später bei Georg Rudolf Widmann. Die Erweiterungen orientieren sich aber primär an den einzelnen Elementen des Textes, deren Reihe sie fortsetzen und nehmen nur eingeschränkt Rücksicht auf die Gesamtkonzeption. Die Nachdrucke und Bearbeitungen können daher die klare Ausrichtung des ursprünglichen Textes verwässern, vor allem jedoch den Blick freigeben auf die latenten Spannungen, versteckten Widersprüche und unausgewiesenen Voraussetzungen der Problemanordnung und auf die unzulänglichen Versuche der *Historia*, sie zu beherrschen.

2. Konfessionelle Konflikte

2.1 Lutherische Tendenzschrift

Bei der *Historia* handelt es sich um eine protestantische Tendenzschrift, die ihren von der Orthodoxie abgefallenen Helden seiner verdienten Strafe zuführt. Die Orthodoxie siegt über die Bestrebungen, die im Titelhelden angelegt sind. Aber welche Orthodoxie? Indem es die lutherische ist,²⁴ ist die konfessionelle Spaltung unausgesprochen vorausgesetzt. Die konfessionelle Spaltung ist ein Phänomen frühneuzeitlicher Pluralisierung von Wahrheitsinstanzen. Von dieser Pluralisierung darf freilich im *Faustbuch* nirgends die Rede sein. Das *Faustbuch* tut so, als gebe es nur eine einzige, unangefochtene Autorität, die lutherische nämlich, und als verstoße Faustus gegen deren unbezweifelbare Geltung. Der Text ist durchsetzt mit Anspielungen auf das *sola-fide*-Prinzip und die lutherische Gnadenlehre; Marginalien belehren den Leser unablässig, was er zu tun hat; es gibt eine satirische Episode im päpstlichen Rom mit einem fressenden und schwachsinnigen Papst, deren Polemik in einer ähnlich gebauten über das Sündenbabel des islamischen Istanbul ihre Entsprechung findet. Und es tritt sogar ein gottseliger alter Mann auf, der als Repräsentant lutherischer Orthodoxie Faustus vergeblich vor dem Absturz bewahren will.

Die Autorität, die Faustus' Leben verurteilt, spricht stets mit einer Stimme, als gäbe es nur diese eine Position, aber das trifft in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts *de facto* nicht zu. Der Text dementiert seine eigenen Voraussetzungen. Die konfessionelle Pluralisierung wird geleugnet und eine Autorität behauptet, die nur noch für einen Teil spricht, dafür aber umso brutaler den Abweichler verfolgt. Nun ver-

24 Schmidt (Anm. 15); Baron (Anm. 8), bes. S. 9–91.

steht sich das Luthertum des 16. Jahrhunderts tatsächlich gerade nicht als eine Konfession unter anderen, sondern als die einzig angemessene Interpretation göttlicher, jederzeit und überall gültiger Wahrheit – nur daß diese Wahrheit mit dem gleichen Anspruch anderer Konfessionen konkurriert. Für jede dieser Konfessionen gilt es, die eigene Wahrheit durchzusetzen. Das ist in den Kämpfen der ersten Jahrhunderthälfte gescheitert. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 hat deshalb das Prinzip *Cuius regio, eius religio* eingeführt. Es hatte zur Folge, daß der faktischen Pluralität in der Außenperspektive eine rigide Gleichschaltung im Inneren entspricht. Diese Situation ist im Faustbuch vorausgesetzt. Der frühneuzeitliche Staat bemüht sich, Abweichler zur Raison zu bringen und widrigenfalls mindestens zu vertreiben. Gerade jene Autorität, die den wißbegierigen Doktor zum schrecklichen Untergang verurteilt, ist also Produkt eines doppelten Modernisierungsschubs, nämlich der Entthronung universaler Autoritäten und der Stabilisierung partialer Autoritäten im frühmodernen Staat, die zwar in den einzelnen Territorien konkurrieren, in jedem einzelnen aber den homogenen Untertanenverband anstreben.

2.2

Lutheraner und Philippisten

Die Differenz zwischen Außen- und Binnensicht hat zur Folge, daß sich an diesen Text mit scheinbar so eindeutiger Tendenz eine Diskussion darüber anknüpft, welche der – faktisch nebeneinander bestehenden – Autoritäten tatsächlich als die gültige anzusehen ist. Im Hintergrund des Faustbuchs und seiner Rezeption sind Spuren inner- und transkonfessioneller Auseinandersetzungen erkennbar. Streit entzündet sich schon an einem kuriosen Detail, dem Geburtsort des Faustus. Was den Geburtsort des historischen Faustus angeht, so gibt es eine Kontroverse zwischen Günter Mahal und Frank Baron, ob es sich eher um das Württembergische Knittlingen oder Helmstadt bei Heidelberg handelt.²⁵ Die Kontroverse, die manchmal mit kuriosen Argumenten geführt wird,²⁶ kann hier offenbleiben. Entscheidend ist nämlich, daß

25 Vgl. die in Anm. 5 zitierten Untersuchungen.

26 Hübsch ist Mahals Formulierung: «wegen der für Knittlingen angeführten Indizien scheint es mir naheliegend, Faust dort geboren sein zu lassen, wo

in den historischen Quellen nie wie in der *Historia A* (1587) der Ort *Rod/bey Weinmar* (S. 842 bzw. 13) oder wie in *C* (1589) *Rod bey Jena/Weinmarischer Herrschafft zuständig* (S. 11), eine Ortschaft also in einem kursächsischen Territorium, genannt ist und daß die Faustsage zwar von einem Aufenthalt des Faustus in Wittenberg weiß, nichts aber davon, daß Faustus aus dem Kernland der Reformation stammt, nichts von seiner Wittenberger Verwandtschaft (*grosse Freundschaft*), von dem Wittenberger Bürger, seinem *Vetter*, der seine Ausbildung finanziert, und von seinem Studium an der führenden Universität des Protestantismus. Wittenberg (oder Jena) ist eine Erfindung des Faustbuchs. Das steht in seltsamem Kontrast zu dem Umstand, daß Faustus ausgerechnet an seiner verstockten Ablehnung der lutherischen Gnadentlehre scheitern wird, die er doch kennen mußte.

Augustin Lercheimer, der Verfasser des *Christlich bedencken* (1585) wirft in den Neuausgaben seines Werks (1593 und 1597) dem Verfasser vor, Faustus' Biographie nach Wittenberg verpflanzt zu haben, um die Reformation Luthers und Melanchthons mit dem Erzzauberer in Verbindung zu bringen und damit den Reformatoren die Teufelskarriere eines Studenten ihrer Universität anzuhängen; er habe damit *fürnemlich die Schule vnd kirche zu Wittemberg geschmehet vnd verleumdet*. Es sei eine infame Lüge, *daß der Faust sey bey Weimar vnnd Jena geboren / zu Wittenberg erzogen instituiert Magister artium vnd Doctor Theologiae gemacht*.²⁷ Das könne jeder sehen, der die Örtlichkeit kennt, denn der Verfasser habe keine Ahnung von der Topographie der Stadt, in der Faustus keineswegs haushäbig, d. h. Bürger, gewesen sei. Er stamme aus *Knütling, ligt in Wirtemberger lande an der Pfälzischen Grenze* und sei auch in *Wirtemberg, nicht bey Wittenberg zu Kimlich, da kein dorff des namens nirgent ist*, vom Teufel geholt worden. Zweck sei, *die wolverdiente hochrhümliche schule / die selige Männer Lutherum Philippum vnd andere dermaßen zu schenden: darumm daß ich auch etwan da studiert habe*.²⁸ Faustus fällt also von der Theologie ausgerechnet dort ab, wo die wahre Autorität reformatorischer Rechtgläubigkeit zuhause sein sollte, in Wittenberg.

heute ein Spezialmuseum und ein Archiv dem berühmtesten Sohn der Stadt gewidmet ist» (Mahal 2013 [Anm. 5], S. 60).

27 Lercheimer/Binz 1597/ 1888 (Anm. 20), S. 41.

28 Lercheimer/Binz 1597/ 1888 (Anm. 20), S. 42f.

Das ist in der Tat auffällig. Lercheimers Kritik stimmt mit anderen Quellen überein. Johannes Manlius, der vor allem Informationen Melanchthons verwendet, nennt Kundling, *paruum oppidum, patriae meae uicinum*, als Faustus' Geburtsort. Faustus studierte im für seine mathematischen Studien berühmten und deshalb für magische Künste verschrieenen Krakau und wurde in Württemberg vom Teufel geholt. Das ist eine schlüssige Karriere. Seine Verbindung mit Wittenberg ist kurz und wenig erfolgreich: *in hoc oppido Vuittenberga euasit, cum optimus princeps dux Ioannes dedisset mandata de illo capiendo.*²⁹ In der Stadt Luthers und Melanchthons kann er nicht reüssieren. Anlässlich dieses Aufenthalts hatte Lercheimer schon 1585 vom Versuch Melanchthons berichtet, den *vnzüchtige[n] teuflisch bub[e] Faust* von seinem üblen Treiben abzubringen. Faustus habe als Antwort Drohungen gegen den *Herrn Philippus* ausgestoßen, doch vergeblich versucht, ihm zu schaden. Er fügt dann noch die Geschichte eines weiteren Bekehrungsversuchs durch einen frommen alten Mann an; diesem kann der Magier gleichfalls nichts anhaben.³⁰ Von diesen Bekehrungsversuchen bleibt in der *Historia* nur der zweite, nicht der Melanchthons. Wurde sein Name bewußt getilgt?³¹ Jedenfalls regt sich Lercheimer darüber auf:

*Daß man in solcher Vniversitet einen solchen, den Melanthon ein scheidhaus vieler teufel pflag zu nennen, sollte zum Magister, ich geschweige zum Doctor theologiae gemacht haben, welches dem grad vnd ehren titul ein ewige schmach vnd schand flecke were, wer glaubet das?*³²

-
- 29 *Locorum communium collectanea* [...] pleraque tum ex Lectionibus D. Philippi Melanchthonis, tum ex doctissimorum uirorum relationibus excerpta, Basel 1563, S. 43f., nach: Die Faustsplitter in der Literatur des sechzehnten bis achtzehnten Jahrhunderts nach den ältesten Quellen, hg. v. Alexander Tille, Weimar 1898; S. 15f.; vgl. dort auch die dt. Übersetzung (1566), S. 19; dieselbe Nachricht in Andreas Hondorffs *Promptuarium exemplorum* (1568), ebd. S. 21. Die beiden dt. Texte sind abgedruckt bei Füssel / Kreutzer (Anm. 3), S. 272f.
- 30 *Christlich bedencken* 1585 (Anm. 20), S. 36f.; Lercheimer/ Binz 1597/ 1888 (Anm. 20), S. 85f.
- 31 Vgl. Michael Grünbaum: Melanchthons Verschwinden im Faustbuch, in: Witekind (Anm. 20), S. 191–199, hier, S. 191.
- 32 Lercheimer/ Binz 1597/ 1888 (Anm. 20), S. 42.

Lercheimers Empörung führt auf einen verdeckten Subtext der Historia, auf den zuerst Frank Baron aufmerksam gemacht hat und der im Folgenden kurz referiert werden soll.³³

Hinter dem Pseudonym Augustin Lercheimer steckt der Heidelberger Professor Hermann Witekind (1522–1603), der ein Pseudonym vermutlich wählte, um sich in einer so brisanten Angelegenheit wie der Hexenverfolgung nicht in Gefahr zu bringen.³⁴ Witekind (urspr: Wilcken) hatte tatsächlich, wie er sagt, in Wittenberg studiert, aber er wurde dort nach Luthers Tod 1547/48 immatrikuliert, war also vor allem Schüler Melanchthons.³⁵

Durch Lercheimers Polemik gerät das Faustbuch in die innerprotestantische Auseinandersetzung um die rechte Lehre Luthers. Wittenberg war in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht mehr so sehr die Stadt Luthers, als die Melanchthons. Nach Luthers Tod hatten sich dessen orthodoxe Anhänger vom melanchthonischen Flügel, der in Wittenberg nach wie vor dominierte, abgespalten und eine eigene Universität gegründet, die Universität Jena. Der Streit verschärfte sich noch nach Melanchthons Tod 1560. Melanchthon und seine Gefolgsleute galten einigen als Verräter der Sache Luthers, während sie selbst sich als treue Anhänger der Reformation verstanden. Die «Philippisten» standen im Ruch des Kryptocalvinismus, d.h. der verdeckten Übernahme von Positionen der Reformierten.³⁶ Der Calvinismus galt als die radikale und gefährliche Spielart der Reformation, in deren Bekämpfung Katholiken und Lutheraner sich einig waren. Innerhalb des Protestantismus gab es heftige Auseinandersetzungen, manchmal mit strengen Sanktionen gegen innerkonfessionelle Gegner.

Hintergrund der Polemik Witekinds sind konfessionelle Auseinandersetzungen innerhalb der Kurpfalz. Lercheimer-Witekind war ein Anhänger des «philippistischen», nicht des orthodox lutherischen Flügels

33 Baron (Anm. 8); ders.: in seiner Einleitung zur Ausgabe des *Christlich bedencken* (Anm. 20), passim; ders.: *Indebtedness* (Anm. 20), S. 542.

34 Benedikt Sommer: Hermann Witekind (Pseudonym: Augustin Lercheimer), der Autor des *Bedenckens*, in: Witekind (Anm. 20), S. 111–122; vgl. ebd., Baron S. XII; zu Lercheimer-Witekinds Biographie auch Münkler (Anm. 7), S. 50.

35 Sommer (Anm. 34), S. 112; vgl. *Christlich bedencken 1585* (Anm. 20), S. 34: *Diß zu bewehren / wil ich erzehlen was ich von dem frommen hochgelerten Herrn Philipp Melanchthon / neben anderen viel hundert studenten / gehört habe.*

36 Barbara [Mahlmann]-Bauer: Philipp Melanchthon, in: *Deutsche Dichter der Frühen Neuzeit*, hg. v. Stephan Füssel, Berlin 1993, S. 428–463; hier S. 442–447.

der Reformation.³⁷ Mit Kurfürst Ludwig VI. hatten kurzzeitig die Lutheraner die Macht in Heidelberg übernommen. Während des lutherischen Intermezzos hatte Witekind 1579 im Gefolge Pfalzgrafs Johann Kasimir, dem Bruder Ludwigs VI., zusammen mit anderen Professoren der Universität Heidelberg verlassen, weil sie sich weigerten, die luthersche Konkordienformel zu unterschreiben. Sie waren nach Neustadt an der Weinstraße gegangen, wo zeitweise sogar eine mit Heidelberg konkurrierende Hohe Schule, das Casimirianum, entstand. Nach dem Tod des Kurfürsten 1583 kehrte die Gruppe um Johann Kasimir triumphal nach Heidelberg zurück. 1584 wurde Witekind wieder als Professor an die Universität, jetzt in Mathematik, berufen. Heidelberg wurde von da an in den Jahren vor dem Dreißigjährigen Krieg Schritt für Schritt der Vorort zunächst des ›philippistischen‹, dann des reformierten Flügels des Protestantismus, bis dieser durch die Niederlage des Winterkönigs und Heidelberger Kurfürsten Friedrich V. am Weißen Berg weitgehend eliminiert wurde; aber das ist eine andere Geschichte. Zunächst hatten 1583 die Gegner des lutherischen Flügels gesiegt.

1587 wurde das Faustbuch in Frankfurt am Main gedruckt. Der Drucker Johann Spies hatte während der Regierungszeit Ludwigs VI. seine Tätigkeit nach Heidelberg verlegt und sein Druckprogramm ganz in den Dienst des Kurfürsten, seiner Rechtsreformen und der von ihm geförderten lutherischen Reformation (Druck des Konkordienbuchs!) gestellt. Auch als er nach dem Ende des lutherischen Zwischenspiels nach Frankfurt zurückgekehrt war, druckte er ganz überwiegend orthodox lutherische Schriften.³⁸ Seine Gegnerschaft zu den neuen Machthabern in Heidelberg war bekannt und dauerte fort, wie ein Rechtsstreit mit dem kurfürstlichen Rat Fabian von Dohna zeigt, einem führenden Calvinisten und Gegner der Lutheraner in Heidelberg.³⁹ Ausdrücklich kritisierte Spies Melanchthon.⁴⁰ Es ist schon möglich, daß Faustus'

37 Sommer (Anm. 35), S. 115 zählt ihn zu den gemäßigten Philippisten; zu den Auseinandersetzungen Baron (Anm. 8), S. 25–50.

38 Zu Spies Baron (Anm. 8), S. 192–209; Füßel (Anm. 3), S. 177–179.

39 Baron (Anm. 8), S. 65–67.

40 Baron zitiert Spies' Vorwort (1592) zu Johannes Mattheus' Traktat über die Frage, ob Melanchthons Abendmahlslehre zwischen der Luthers und Calvins stehe. Spies führt aus, zu Lebzeiten Luthers habe es Melanchthon nie gewagt, von Luthers Lehre abzuweichen, doch zeige Mattheus, *Philippum vel tandem a Lutheri doctrina secessionem fecisse* (Anm. 8), S. 143.

angeblicher Geburtsort, seine vielfältigen Beziehungen zu Wittenberg sowie ein Studium dortselbst den Anhängern Melanchthons eins auswaschen sollte. In Heidelberg jedenfalls faßte Lercheimer-Witekind das so auf; er suchte Wittenberg von dem Magier freizuhalten, Immerhin war Faustus mit Hilfe Herzog Johanns aus Wittenberg vertrieben worden; Melanchthon hatte ihn als Teufelsbündler erkannt. Umso empörender, daß die *Historia* ihm nicht einmal den (scheiternden) Bekehrungsversuch gönnte.⁴¹

Die komplexe konfessionelle Gemengelage vor dem Dreißigjährigen Krieg kann ich hier nicht darstellen. Ich möchte mich auf die Konsequenzen für das Faustbuch beschränken und dabei Barons These etwas modifizieren. Natürlich ist das Faustbuch nicht explizit Medium innerkonfessioneller Streitigkeiten.⁴² Lercheimer-Witekind's Polemik gegen das Faustbuch vermeidet jede Spitze gegen Luther. Luthers Autorität ist auf beiden Seiten unangefochten. Insofern wird zwar Melanchthon herausgestellt, Luther aber keineswegs abgewertet. Es ist unübersehbar, daß es Lercheimer-Witekind vor allem um die Universität Melanchthons geht und daß es vor allem Melanchthon ist, der von jeder Verbindung mit Faustus fern gehalten werden soll. Seine Kritik zeigt, wie blank die Nerven lagen, wenn er schon im Namen Wittenberg eine Sottise gegen Melanchthon witterte.

41 Münkler (Anm. 7), S. 56 meint, daß der «gescheiterte Bekehrungsversuch» Melanchthons einem lutherischen Verfasser doch hochwillkommen gewesen sein müßte, sofern ihm an antiphilippistischen Tendenzen gelegen war. Doch würde dies eine offene Kontroverse voraussetzen. Auch geht es dem Faustbuch um den Nachweis, daß jemand wie Faustus nicht bekehrt, sondern nur eliminiert werden kann. Eine erfolgreiche Missionierung würde dieser Intention geradezu widersprechen. Am Teufelsbündler scheitern alle Bekehrungsversuche; der Teufel kann zwar den Reformatoren selbst nichts anhaben, aber er bleibt die furchtbare unbezwingliche Macht, die die Christenheit bedroht. Auch Luther berichtet von leeren Drohungen des Faustus mit dem Teufel gegen ihn (Tischreden. 6 Bde. Weimarer Ausgabe, Weimar 1912–1921, Nr. 1059 u. 3601), und wie an Luther werden auch an Melanchthon Faustus' teuflische Künste zuschanden.

42 Münkler (Anm. 7), S. 56 hat Barons These bezweifelt angesichts der Tatsache, daß der Verfasser neben Luthers Tischreden Texte von Milichius, Weier und Lercheimer, die «der philippistischen Fraktion zugerechnet werden» müssen, benutzt, daß das Faustbuch ein «streng gnesiolutheranischer Text» sei (S. 83). Das ist es sicher nicht, denn für eine ideologische Differenzierung war der Stoff ungeeignet. Wohl zeigt die Rezeption, daß die scheinbar unanfechtbare Autorität, an der Faustus scheitert, Risse hat.

Die Reaktion war gewiß durch die aufgeladene Heidelberger Situation bedingt,⁴³ andernorts mochten Lerchenheimers Monita unbeachtet bleiben. Die *Historia* von 1587 ist, wie spätere Erweiterungs- und Bearbeitungsmöglichkeiten zeigen, keine Tendenzschrift für einzelne protestantische Fraktionen. Aber aus einzelnen Suggestionen lassen sich Schlüsse ziehen: indem nur Luther genannt wird, so daß ein zeitgenössischer Leser den Namen Melanchthon vermißt, und indem 1587 eher Melanchthon als Luther mit der Universität Wittenberg identifiziert werden kann, erscheint die unangefochtene Autorität Wittenbergs nicht mehr so eindeutig. Lercheimer-Witekinds Kritik zeigt, wie die scheinbar monolithische Autorität, die in der *Historia* Faustus verdammt, sich sogleich selbst als in sich vielfältig und umstritten erweist. Mitten im Zentrum orthodoxer Autorität sind die Kräfte ihrer Zersetzung angesiedelt.

Der subkutane konfessionelle Streit hat auch noch an einer anderen Stelle Spuren hinterlassen: Zwei Zauberkunststücke vollbringt Faustus im Dienst des Fürsten von Anhalt.⁴⁴ Die Fürsten von Anhalt sind aber Anhänger der reformierten Konfession; so sympathisiert schon Joachim Ernst (gest. 1586) mit den Hugenotten; unter seinen Söhnen wird nach längerem Streit über die lutherische Konkordienformel 1596 die reformierte Konfession eingeführt. Neben dem katholischen Kaiser den kalvinistischen Fürsten von Anhalt als Kunden des Faustus darzustellen, würde wieder zu Spies' Parteinahme für das orthodoxe Luthertum sprechen.

43 Baron, Witekind (Anm. 20), S. XXV; Grünbaum (Anm. 31), S. 199, 191.

44 Zur konfessionellen Stellung Anhalts Baron (Anm. 8), S. 29, 105f. – Lercheimer-Witekind hat auch in diesem Punkt dem Verfasser einen Fehler nachzuweisen versucht: Die beiden Schwänke sprechen abwechselnd vom Fürsten bzw. Grafen von Anhalt. Der erste hat «Fürst» in der Überschrift, spricht dann aber vom *Grafen von Anhalt / so jetzundt Fürsten seind* (S. 937 bzw. 89) und wechselt dann zwischen beiden Titeln; im zweiten Schwank steht nur Graf. Lercheimer-Witekind moniert, daß die Grafen *nun über 500 jar* Fürsten seien (Lercheimer / Binz [Anm. 20] S. 41). Die Titeldiskussion sollte vermutlich den Eindruck historischer Exaktheit, den die *Historia* zu erwecken sucht, unterminieren.

2.3

Konfessionelle Begrädigung:
Faustus im katholischen Ingolstadt

Die Gefahr, daß die Verbindung des Faustus mit Wittenberg der protestantischen Sache schaden konnte, erkannte Georg Rudolf Widmann, ein Lutheraner aus Hohenlohe, in seiner 1599 in Hamburg erschienenen, um viele Zaubergeschichten erweiterten Bearbeitung des *Faustbuch*.⁴⁵ Eine Auseinandersetzung zwischen Philippisten und Lutheranern gibt es bei ihm nicht mehr. Stattdessen stellt er der *Historia* eine *Erzählung / was D. Luther von D. Fausto gehalten hab* voraus.⁴⁶ Widmann überträgt teils weitere Geschichten von Zauberern auf Faustus, teils führt er sie als Parallelfälle an. Jedem einzelnen Kapitel sind längliche Belehrungen (*Erinnerungen*) für den frommen Leser angehängt. Die Didaxe überwuchert die Erzählung von Faustus' Vita, die manchmal der Belehrung nur einzelne Stichworte liefert.⁴⁷ Die Erinnerungen enthalten weitere Zauberer-, Gespenster- und Teufelsgeschichten, langatmige Ausführungen zur Dämonologie und vor allem reichlich antikatholische Polemik.

Widmann kennt den Druck von 1587⁴⁸ und polemisiert ausdrücklich gegen ihn. Vor allem kappt er die Verbindungen des Magiers mit der Reformation. Geboren ist Faustus nicht in *Rod/bey Weimar* (so ausdrücklich noch einmal eine Marginalie), sondern in der *Marck Sont-*

45 Die folgenden Zitate nach dem Anm. 11 zitierten Druck; zur Identität Widmanns Münkler (Anm. 7), S. 167f. Ein durchgehender Vergleich mit dem *Faustbuch* von 1587 steht noch aus; zahlreiche Hinweise finden sich bei Münkler.

46 Unpaginiert, I, S. +r bis +4v.

47 So thematisiert etwa die *Erinnerung* nach dem ersten Kapitel ausschließlich das Problem der Erziehung, fordert zum Schutz der *lieben Jugendt* vor bösen Einflüssen auf und warnt davor, sich vom Teufel Schritt für Schritt in Zauberei verstricken zu lassen (I, S. 4–7). Das 2. Kapitel erzählt knapp, wie Faustus durch *Wolleben vnd Müssiggang* zur Zauberei verleitet wird (eine Seite: I, S. 7f.); es folgt eine langatmige *Erinnerung von dem Müssiggang* mit Zitaten aus antiken Klassikern (lateinisch und deutsch), Kirchenvätern, einem zeit-genössischen Gelehrten wie Erasmus (I, S. 8–12). Und so geht es weiter.

48 Er zitiert es ausdrücklich in der unpaginierten Vorrede I, Bl. () 3v. Die *Historia* rausche *wunderlich daher* und enthalte nicht alle Geschichten von Faustus.

wedel; er stammt mithin *auß der Graffschaft Anhalt*.⁴⁹ Damit verstärkt er ausdrücklich Spies' versteckte Attacke auf eines der wenigen reformierten Territorien im Reich. Faustus wuchs zwar wie in der *Historia* in Wittenberg auf, von einem reichen Vetter gefördert, doch gab dieser ihn zum Studieren ins katholische Ingolstadt, an die spätere Jesuitenuniversität, wo er seine Studien erfolgreich abschließt. Geburts- und Studienort müssen bei frommen Lutheranern Entsetzen auslösen; zur calvinistischen Herkunft kommen katholische Greuel.

*Als aber domals das alt Bápstisch wesen noch im gang war /
vnd man hin vnd wieder viel segensprechen vnd ander abergläubisch
thun vnd Abgötterey treib / beliebte solchs dem Fausto vberauß ser.*

Damit es auch jeder versteht, verkündet eine Marginalie: *Im Bapstthumb ist man mit viel Zauberey vmbgangen* (I, S. 2). Das wird bei jeder Gelegenheit wiederholt. Vor allem auf das Mönchtum hat es Widmann abgesehen. Häufiger noch als im Druck von 1587 nimmt der Teufel die Gestalt eines Mönchs an, denn das Mönchswesen ist Inbegriff papistischer Verworfenheit und Teufelsverfallenheit.⁵⁰ Sehr viele Päpste waren selbst Teufelsbündler.⁵¹

Im jesuitischen Umkreis Ingolstadts mußte aus protestantischer Sicht die Entwicklung zum Magier und Teufelsbündler geradezu zwangsläufig erfolgen. In seinen Kommentaren betont Widmann immer wieder den Zusammenhang von *Bapstthumb* und Zauberei. Er polemisiert gegen den Kaiser und die Spanier, durch die der Teufel wegen der *erkenntniß des Euangelii* ein Blutbad in Deutschland anrichten wollte, und befürchtet eine katholische Allianz, eine *Bápstliche*

49 I, S. 1 Das bestätigt wieder das anticalvinistische Ressentiment des lutherischen Faustus. (zu den Grafen von Anhalt vgl. Anm. 44).

50 I, S. 58, 61, 63, 77, 80–82. Widmann erzählt eine Geschichte vom Ursprung der Mönche: der Teufel ist ihr Schöpfer, indem er das *Fiat* des Schöpfergottes zu *Fuat* verdirbt und sein mißlungenes Geschöpf beauftragt: *gehe hin in alle Welt / vnd betreug Landt vnd Leute*, was denn auch bei den Großen der Welt geschehen ist. Auch Rübezahl hat Mönchsgestalt, was Widmann erlaubt, zu allerlei anderen Verlarvungen teuflischer Dämonen (*Meerwunder*) überzugehen. Selbst Faustus zweifelt, wenn der Teufel das ehrwürdige Gewand und heiligmäßige Leben der Mönche preist (I, S. 87f.). Was wirklich der Fall ist, sagt eine Marginalie: *Múnche vnd Landsknechte sind gleich* (S. 88). Ähnliches bestätigen Anekdoten aus der Geschichte der Orden (I, S. 91–94).

51 I, S. 62–70. Den Greuelmärchen über die Päpste folgen solche über die Juden (I, S. 71–77): Die Feindbilder protestantischer Rechtschaffenheit sind nahezu austauschbar.

Liga, die *Christi kirche in Teutschland bald vmbkehren wolle* (*Erinnerung* zum 9. Kapitel, I, S. 48). In Ingolstadt werden Faustus die Bücher der Hl. Schrift (*sola scriptura!*) überwiegend verboten, dagegen darf er die *grewliche Abgötterey* der Messe hören (I, S. 125). Auch wird gegen das Fegefeuer und die Legenden polemisiert (I, S. 126). Immer wieder wird Luther zitiert: als Mahner zu christlichem Leben, als theologische Autorität, als Bekämpfer des Teufels.

Damit ist die Welt der Orthodoxie wieder in Ordnung; kein Reformator wird beschädigt; der gegen Luthers Rechtfertigungslehre aufbegehrende Doktor findet als verblendeter Katholik seine gerechte Strafe. Widmann beseitigt eine mögliche Irritation, die die protestantische Botschaft gefährden konnte. Die Auskünfte des Teufels in den Disputationen konfrontiert er in den *Erinnerungen* mit ausführlichen Darlegungen der orthodoxen Lehre. Das Gewicht verschiebt sich auf die Biographie eines Sünders. Widmann ordnet die Kapitel neu, so daß die Vita nicht mehr in einzelne, nur lose miteinander verknüpfte Rubriken zerfällt, sondern theologische, naturkundliche und schwankhafte Episoden sich in Faustus' Lebensgeschichte abwechseln. Diese ist Gegenbild eines gottgefälligen evangelischen Lebens. Um dies zu betonen, schickt Widmann den (gegenüber der *Historia* erweiterten) zehn Disputationen über das Wesen der Hölle und der Geister Beschreibungen von Faustus' wilden Ausschweifungen voraus.

Der Preis für diese Vereindeutigung ist freilich, daß die Autorität, die Faustus verdammt, in offener Konkurrenz mit anderen Autoritäten steht. Diese Autorität erscheint damit eindeutig als parteilich. Sie kann sich als absolute nur behaupten, indem sie ihre Konkurrenten buchstäblich verteufelt. Bei Widmann ist die Welt klar; gefährdet ist nur die andere Seite. Aber es ist eine zerrissene Welt, in der widerstreitende Kräfte um die Hegemonie ringen. Das Faustbuch wird zur reinen lutherischen Kampfschrift, mit langatmigen frommen Kommentaren, die sagen, wo der Doktor gegen diese, wo gegen jene Norm verstößt, buchgeschichtlich übrigens ein krasser Mißerfolg.

2.4

Eine katholische oder eine überkonfessionelle Streitschrift?

Notieren wir noch, daß einige Forscher, allerdings mit wenig Zustimmung, versucht haben, das Faustbuch als eine katholische Tendenzschrift zu lesen,⁵² dann zeichnet sich als Ergebnis ab, daß der Text trotz aller Bemühungen keine eindeutige Antwort auf die Pluralisierung von Wahrheitsinstanzen in der Frühen Neuzeit enthält. Der äußeren Infragestellung von deren Autorität begegnet der Verfasser der *Historia* von 1587 mit einer rigiden Option für eine von ihnen, das Luthertum. Zwar steht die konfessionelle Spaltung im Hintergrund, aber sie wird zwecks einer eindeutigen Bestätigung von Autorität geleugnet. Schon früh wurde diese Tendenz abgeschwächt. So kürzt ein Druck der B-Reihe antikatholische Ausfälle.⁵³

Die C-Reihe der *Historia* verunklärt die konfessionelle Position, indem sie anderwärts überliefertes Material über Faustus aufnimmt. Sie läßt nämlich dem Bekehrungsversuch des frommen alten Mannes einen weiteren durch einen Mönch in Erfurt vorausgehen.⁵⁴ Auch diesen Versuch weist Faustus zurück, womit seine Ausweisung aus der Stadt motiviert wird. Der Name des Mönchs wird mit *D. Klinge* angegeben. Es handelt sich um einen bekannten Barfüßermönch, der im überwiegend protestantischen Erfurt eine Sonderstellung genoß. Erfurt gehört zum Territorium des Erzbischofs von Mainz. Der Franziskaner Dr. Klinge konnte «nach dem Übertritt Erfurts zur Reformation als einziger katholischer Geistlicher weiterhin Gottesdienste» halten «und seit 1528 wieder öffentlich predigen».⁵⁵ Der Mönch bietet an, falls Faustus sich

52 Eugen Wolff: *Faust und Luther. Ein Beitrag zur Entstehung der Faust-Dichtung*, Halle/S. 1912; hierzu Füssel (Anm. 3), S. 165f.

53 Der Druck B2, den Peter Amelung gefunden hat, eliminiert antikatholische Passagen bei Faustus' Besuchen in Rom bzw. in Köln. Amelung vermutet die Bearbeitung durch einen katholischen Drucker (Peter Amelung: *Ein unbekanntes Faust-Buch von 1588*, in: *Gutenberg-Jahrbuch* 63 [1988], S. 177–182).

54 *Historia*, C (Anm. 9), S. 91–93; erst nach einem Schwank mit vier Zauberern folgt hier S. 94–96 der Bekehrungsversuch des alten Manns; hierzu Riedl: *Erschrecken* (Anm. 9), S. 544f.; vgl. Müller (Anm. 3), S. 1360–1362 bzw. Füssel (Anm. 3), S. 162f.

55 Riedl im Kommentar zur *Historia C* (Anm. 9), S. 187.

bekehrt: *so wollen wir auch Meß für euch halten in unserem Closter/ das jhr wol solt des Teuffels los werden* (S.93).

Das ist kaum mit den Mahnungen des Faustbuchs von 1587 zu vereinbaren. Zwar ist der Mönch nicht eindeutig als konfessioneller Gegner gezeichnet, denn er ist auch mit den Reformatoren *D. Luthern und D. Langen wol bekandt* (S.92), und seine Mahnung bedient sich, wie man festgestellt hat, «eines durchaus protestantischen Arguments»,⁵⁶ aber er gehört zu dem Stand, den die *Historia* durchgehend verteufelt. Die Einführung dieser Gestalt gibt Rätsel auf. Auch wenn man bei der Aufnahme von Zusatzkapiteln einen gewissen Stoffzwang annimmt, wäre eine unauffällige Korrektur leicht möglich gewesen, so wie der Verfasser der *Historia* ja aus der Wittenberger Faustus-Überlieferung Melanchthon problemlos herauseskamotierte. Ein handlungslogischer Grund für den Zusatz entfällt gleichfalls: Um Faustus aus Erfurt zu entfernen, bedurfte es kaum eines eigenen Kapitels, denn um Ortswechsel kümmert sich die *Historia* auch sonst kaum. So liegt eine andere Überlegung nahe: Vielleicht sollte der Magier gewissermaßen überkonfessionell ausgeschlossen werden. Deshalb muß ihn auch ein Katholik abmahnen, der andererseits kein Protestantenfresser sein darf. Das Kapitel hat die Funktion, mittels der Gestalt des *D. Klinge* krasse konfessionelle Gegensätze abzuschleifen: Allenfalls könnte man sagen, daß der katholische Bekehrungsversuch noch erfolgloser ist als der des gottesfürchtigen und schriftkundigen alten Mannes im Faustbuch von 1587, indem Faustus hier nicht einmal vorübergehend an Umkehr denkt. Trotzdem, anders als in der ursprünglichen Fassung erscheint Faustus als Paria aller Konfessionen.⁵⁷

Noch an einer anderen Stelle schwächt die C-Version die eindeutig lutherische Deutung von Faustus' Schuld ab. Eine Marginalie zur *Oratio Fausti ad studiosos* nennt Faustus' Reue *Judas rew* (S.976 bzw. 121), denn sie basiert nur auf der Angst vor dem Teufel und vor den Qualen der Hölle. Luther hat diese «Furchtreue» (*atritio*) verworfen, die das Konzil von Trient ausdrücklich, wenn auch als weniger vollkommenes

56 Riedl im Kommentar zur *Historia C* (Anm. 9), S.188.

57 In diese Richtung weisen auch die der C-Fassung angehängten lateinischen Distichen, die – ohne jede konfessionelle Färbung – grundsätzlich die Überschreitung der der menschlichen Wissenschaft von Gott gesetzten Grenzen anprangern (*Historia C* [Anm. 9], S.118f.).

Mittel der Umkehr, anerkannte.⁵⁸ Während Faustus sich in seiner Rede einen guten und bösen Christen zugleich nennt, stellt die Glosse autoritativ klar: Er ist böse und verdammt. Diese Marginalie nun fehlt in C.⁵⁹ Ihr Fortfallen könnte als Versuch einer konfessionellen Entschärfung gelten.

Lassen sich auf der einen Seite verdeckt innerkonfessionelle Spannungen in Lercheimer-Witekinds Polemik ausmachen, so könnten umgekehrt in der Kompromißgestalt des D. Klinge und in kleinen weiteren Retuschen konfessionelle Gegensätze neutralisiert werden. Damit aber würde die klare ideologische Ausrichtung schon in der frühen Rezeptionsgeschichte des Textes unterlaufen: Gegen den Magier und Teufelsbündler wird eine Einheitsfront aufgebaut, wie sie tatsächlich seit langem nicht mehr besteht.

Natürlich läßt sich Faustus auch für antiprotestantische Polemik instrumentalisieren. In einem Jesuitendrama werden die zuletzt doch noch geretteten katholischen Teufelsbündler dem heillos verdamnten, weil lutherischen Faustus gegenübergestellt. Wenn der *Historia* zufolge Faustus seinen Untergang besiegelt, weil er dem lutherischen Prinzip der Heiligung *sola fide* keinen Glauben schenkt, ist es in Georg Bernardts *Theophilus cilix* (1621) Faustus' Unfähigkeit zu tätiger Reue der Grund, die ihm jeden Weg zur Rettung verbaut. Für den lutherischen Faustus wäre das keine Alternative, da Luther zufolge nur der Glaube, keine Werke den Menschen rechtfertigen können. Wo im Faustbuch, Luthers Lehre *«De servo arbitrio»* gemäß, *Vernunfft vnd freyer Will* – oder mit noch eindeutigerer Wertung – *Vernunfft / Mutwill / Vermessenheit vnnd freyer Will* (S. 967f. bzw. 114) Faustus zum Bund mit dem Teufel verführt haben und an seiner Verdammnis schuld sind, könnten ihn in katholischer Lesart die Einsicht in seine Verfehlung und der Wille zur Umkehr retten. Auch wenn die Reue des Theophilus, der Gegenfigur zu Faustus, «Furchtreue», also unvollkommen bleibt, wird sie ihn dank der Vermittlung Marias vor der Hölle bewahren.⁶⁰

58 Vgl. Maximilian Benz: Faustus infaustissimus. Kontroverstheologisches aus der Hölle des Jesuitendramas, DVJS 87 (2013), S. 299–322; hier S. 307–309. Benz wertet die Marginalie folglich als «gnesiolutherisch».

59 *Historia C* (Anm. 9), S. 110; vgl. Riedl (Anm. 9), S. 198.

60 Benz (Anm. 58); bes. S. 307–312.

Münkler schließt aus den mehr oder minder zaghaften Versuchen konfessioneller Neutralisierungen und Umbesetzungen: «In der Konsequenz würde das bedeuten, daß die Konfessionalisierung für die Rezeption der *Historia* sehr viel weniger bedeutsam sein könnte als bislang angenommen».⁶¹ Mir scheint eher, daß es auf Dauer nicht gelingen konnte, die faktisch längst eingetretene konfessionelle Pluralisierung von Wahrheitsinstanzen auszublenden und die Position einer einzigen Konfession als die einzig gültige zu behaupten. Wenn der Erstdruck relativ eindeutig die lutherische Rechtfertigungslehre zur Grundlage hat und vielleicht sogar im innerkonfessionellen Streit einige Pfeile gegen philippistische Abweichler verschießt, dann erweisen sich mit dem raschen Erfolg auf dem Markt allzu plakative Polemiken, wenn sie dem Verkaufserfolg entgegenstehen könnten, möglicherweise als hinderlich und werden mindestens an den Rändern reduziert. Das Faustbuch und erst recht die Faustgestalt entziehen sich autoritativen Schließungsversuchen. Aus den kontroversen Deutungsmöglichkeiten einer und derselben Geschichte ergibt sich, daß die autoritative Eliminierung eines Faustus bereits die dezentrierte moderne Welt voraussetzt, deren Teilsysteme im Interesse ihres universalen Geltungsanspruchs den Dissidenten nicht dulden können. Während de facto unterschiedliche Wahrheitsinstanzen miteinander konkurrieren, sucht jede sich als einzige zu behaupten und entsprechend ihre Normen nach innen rücksichtslos durchzusetzen.

61 Münkler (Anm. 7), S.160. Wie die Faustus- wie die Amadis-Rezeption zeigen, sind Teufelsfurcht und Verteufelung von Magiern übrkonfessionell.

3. Soziale Ordnung

3.1 Evangelische Lebensform

Das Exempel vom Teufelsbündler, der zuletzt seine gerechte Strafe erhält, indem ihn der Teufel holt, scheint völlig ohne einen profanen sozialen Kontext auszukommen: Verbrechen und Strafe sind allein theologisch begründet. Doch verliert sich dieser Anschein bei näherem Zusehen. Gott und der Teufel sind nämlich beide gemeinsam Agenten eines sozialen Wandels im Sinne zeitgenössischer Sozialdisziplinierung. Ihm verleihen sie Autorität.

Faustus bricht aus einer traditionellen, durch Eltern und Verwandte repräsentierten Lebensform aus: diese werden ausdrücklich von der Schuld an seiner Fehlentwicklung entlastet (S. 842 bzw. 13f.). Folgt man dem Faustbuch, dann könnte ihn einzig eine christliche Ehe aus den Fängen des Teufels befreien. Das bedeutet für ihn aber keineswegs Rückkehr in die Lebensverhältnisse, die er hinter sich gelassen hat. Die die bürgerliche Kleinfamilie begründende Ehe wird von der Reformation als gottgefällige Lebensform *par excellence* propagiert. Sie wird in der Frühen Neuzeit zur Basis der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft und löst andere Formen von Sozialität ab.⁶² Im Faustbuch wird sie als allein legitime gegen alle anderen Formen von Sozialbeziehungen aufgeboten.

62 Das lässt sich etwa in Jörg Wickrams Historie *Von guten und bösen Nachbarn* beobachten, in der nachbarschaftliche Verbindungen in familiäre überführt werden, um den Einzelnen gegen eine feindliche und unüberschaubare Welt zu stabilisieren; hierzu Jan-Dirk Müller: Frühbürgerliche Privatheit und altständische Gemeinschaft. Zu Jörg Wickrams Historie «Von Guoten und Boesen Nachbarn», IASL 5 (1980), S. 1–32.

Um die Ehe ins rechte Licht zu setzen, riskiert der Erzähler sogar einen Widerspruch: Luther hatte die Ehe als genuin christliche Lebensform auch für Priester gerechtfertigt, weil er den Sexualtrieb als zur menschlichen Natur gehörig betrachtete und dessen Versklavung durch katholische Zölibatsforderungen nur der Ausschweifung und der Heuchelei Vorschub leisteten. Die Ehe soll die menschliche Sexualität ordnen. Sexuelles Begehren führt, getreu der lutherischen Ehelehre, aus einem quasi «natürliche[m] Impuls» zum Ehwunsch.⁶³ Von einer solchen Ordnung kann bei Faustus und seinem zügellosen Sexualtrieb nicht die Rede sein. Was bei Luther als Mittel gegen die verderbte menschliche Natur dient, soll bei Faustus dieser Natur freie Bahn machen. Faustus lebt *im Epicurischen Leben Tag vnd Nacht*, denn es *stach jhn seine Aphrodisia* (S. 860 bzw. 27). Er will ausgerechnet, um sexuelle Ausschweifung auszuleben, sich verheiraten. Einen solchen Wunsch erfüllt ihm der Teufel besser, der *ein feind deß Ehelichen stands / so Gott geordnet vnnd eingesetzt hat* ist und der die Ehe daher um jeden Preis und mit der Inszenierung gräßlichen Spuks verhindern muß, denn sie widerspreche dem Gelöbniß des Faustus, *Gott vnd allen Menschen feind zu seyn* (S. 861 bzw. 27f.). Integration in die menschliche Gesellschaft ist an die Ehe gebunden. Jenseits der Ehe gibt es nur anarchische Libertinage.

Daß die Ehe Inbegriff sämtlicher Sozialbeziehungen ist, ist allerdings keineswegs selbstverständlich, wie Widmanns Faustus zeigt. Zwar ist Widmanns emphatisches Lob der Ehe als Weg zum Heil sogar noch stärker, aber er relativiert sie als einzige Form menschlicher Sozialität: Der 5. Artikel, den der Teufel Faustus zu unterschreiben zwingt, lautet nicht mehr

daß er sich nicht wölle verführen lassen / so jhne etliche wölle bekehren (Faustbuch 1587, S. 852 bzw. 20), sondern *Den Ehestand sol er hassen / sich in keinen Ehestandt einlassen / noch verehelichen* (Widmann, I, S. 41).

Wie grewlich hat der Teuffel vnd der Bapst gewüet / da der theure Mann Gottes Doct. Martinus Luther seliger ist auffgestanden / vnd hat den Ehestandt gebillich / vnd den Celibat als Godtloß vnd vnchristlich verdampft. Da er auch eine Nonnen die vom Adel war / Catharinam von Born / auß dem Closter genommen / vnd jhm verehlichen lassen / da war bey den Papisten eitel mordio vnd zetergeschrey (I, S. 54).

63 Münkler (Anm. 7), S. 288f.; Zitat 289.

Noch drastischer wird die Ehelosigkeit verdammt.⁶⁴ Als Libertin ist Faustus natürlich gleich bereit, der Ehe abzuschwören; er wolle sich mit *Concubinen* helfen (I, S. 42). Um diese Lasterhaftigkeit zu unterstreichen, wiederholt Widmann Faustus' eine Absage an die Ehe als das *werck des höchsten* im 2. Teil noch einmal (II, S. 124f.).⁶⁵

Aber Widmann verabsolutiert die Ehe nicht nicht als die einzige Form legitimer Sozialität. Aus diesem Grund lehnt sich Faustus gegen die Bestimmung des Paktes *allen Menschen feind zuseyn*, sofern darunter auch *freuwde vnd kurtzweil [...]. mit guten freunden vnd geselschaften* fallen; er habe *die beywonung der Leut jeder zeit geliebt* (I, S. 42f.). Auf diese Einrede antwortet der Teufel nicht; sie bleibt blindes Motiv; der Pakt wird trotzdem geschlossen.⁶⁶ Der Fortgang aber zeigt, daß Faustus diese Form der Geselligkeit weiter pflegen darf. Ohne sich über die Konsequenzen klar zu werden, beseitigt Widmann die privilegierte Stellung der Sozialform Ehe als einziger Gegenhalt gegen anarchische Libertinage.

Faustus muß sich also mit dem Verzicht auf die Ehe abfinden. Der Teufel schafft Ersatz, indem er ihm alle Frauen, die ihm *in dieser Statt / oder anderßwo* gefallen (S. 862 bzw. 29) – offenbar ohne Rücksicht auf ihren sozialen Status und ob verheiratet oder nicht – zuführt. Das bedeutet aber, daß Faustus' zügelloses Begehren mit Hilfe des Teufels jedwede gesellschaftliche Ordnung zerstört, indem er sich beliebig alle fremden Frauen aneignet.⁶⁷ Mit seinem anarchischen Sexualtrieb ist er

64 Die dazu gehörige *Erinnerung* häuft Greuel auf Greuel bei den Feinden des Ehestandes, Moslems, Ketzerbewegungen, Katholiken: Inzest, Onanie, Homosexualität, Vielweiberei, Abtreibungen (I, S. 51–58). Besonders polemisiert wird gegen den *vnfletigen Celibat vnd eheloß Leben / darauß vil vngeheures ding kommen ist* (I, S. 53) und die Verfolgung des Ehestands durch die *Papisten*, die sogar verheiratete Geistliche hinrichten lassen und *Hurerey* und *Sodomitische Sünde vnd vnzucht* der Eheschließung vorziehen (I, S. 56). Widmann weiß: *Der Ehelosen Clöster sind Mördergruben* (I, S. 56).

65 Das geschieht nach einem fürstlichen Festmahl am Weißen Sonntag, das die Beschwörung der schönen Helena nur in einer kurzen Nebenbemerkung erwähnt. Wieder ist der vorausgehende Ehwunsch Folge des Umstandes, daß Faustus *Epicurisch* lebt. Die dazu gehörige *Erinnerung* gilt in ihrem ersten Teil Epikur und denen, die die Auferstehung leugnen und beschwört im zweiten wieder Promiskuität, Ehebruch und Zölibat und weist die in der *Eheteuffel*-Literatur üblichen Reden über die Beschwerden des Ehestandes als teuflische Einflüsterungen zurück (II, S. 129–134).

66 Vgl. Münkler (Anm. 7), S. 269.

67 Es wird nicht mit letzter Deutlichkeit klar, ob er jene Frauen tatsächlich

Widerpart frühneuzeitlicher Sozialdisziplinierung, zumal er sich der dominierenden Sozialform der Zukunft verweigert.⁶⁸

Leben außerhalb der Ehe ist asozial. Adlige Geschlechtermythologie wird parodiert, in der am Kopf festgewachsenen Helmzier eines Freiherrn, vor allem aber in Faustus' Prokreativität. Ausgerechnet im Harem des Sultans, des Feindes der Christenheit schlechthin, vollbringt er Rekordleistungen und verspricht dabei, *[e]s würde auß seinem Samen ein groß Volck vnd streitbare Helden entspringen* (S. 913f. bzw. 69). *[I]n seinem 19. vnd 20. Jahre* beginnt er einen seltsamen Sextourismus:

Dann er fuhr inn viel KÖnigreich mit seinem Geist / darmit er alle Weibsbilder sehen möchte / deren er 7. zuwegen brachte / zwo Niederländerin / eine Vngerin / eine Engländerin / zwo Schwäbin / vnd ein Fränckin / die ein Außbundt deß Lands waren / mit denselbigen Teuffelischen Weibern triebe er Vnkeuscheit / biß an sein Ende. (S. 962 bzw. 109)

Die Amouren in globalem Maßstab mit unterschiedlichen Nationen zeigen, wie Faustus sich über alle Sozialordnungen hinwegsetzt. Wenn er *in seinem letzten Jahre* dann doch endlich in einer bürgerlichen Kleinfamilie mit der schönen Helena landet, kann das nur sexuelle Ausschweifung und Blendwerk sein. Helena schenkt ihm sogar einen Sohn: *Als er aber hernach vmb sein leben kame / verschwanden zugleich mit jm Mutter vnd Kindt* (S. 963 bzw. 110). Faustus kann nicht wirklich Vater werden.⁶⁹

Das beleuchtet von anderer Seite noch einmal Widmanns Bearbeitung. Die Libertinage des Magiers könnte schließlich auch attraktiv erscheinen. Diese Gefahr ist zu bannen. Im Sinne einer bürgerlichen

besitzt oder ob seine sexuellen Eskapaden bloßes Blendwerk sind und Faustus tatsächlich immer nur mit dem Teufel *Vnzucht triebe*, der immer eine andere Gestalt annimmt (vgl. Münkler [Anm. 7], S. 215–217). Aber darauf scheint es gar nicht anzukommen. Es ist bezeichnend, daß in der Rezeptionsgeschichte beide Möglichkeiten zum Zuge kommen. Die *Historia C* (Anm. 9) stellt klar, daß es immer der *Teufel selbst* ist, dem Faustus beiwohnt. Umgekehrt verfügt im *«English Faustbook»* (nach Münkler [Anm. 7], S. 216) Faustus über *any woman in the whole city*, greift also in die Besitzrechte anderer Männer ein.

68 Zum Begriff Gerhard Oestreich: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, vor allem den 2. Abschnitt S. 157–197.

69 Das unterscheidet ihn signifikant von Widmanns Faustus und seiner Sorge für den *«Sohn»* und Erben Waeger.

Moralordnung kürzt Widmann deshalb der Dezenz wegen die sexuellen Partien, alles was *züchtige oren vnnd hertzen betrüben mücht* stark (*Vorrede an den Christlichen Leser*, I, Bl. () 3v). Auch Faustus' Liebschaft mit der schönen Helena wird fast vollständig *auß hochbedencklichen Christlichen vrsachen* gestrichen (II, S.135). Jenseits bürgerlicher Wohlständigkeit darf es nichts mehr geben.

3.2

Alternative Lebensformen

Wie der lutherische Protestantismus als der einzige Weg zum Heil ausgegeben wird, so die bürgerliche Familie als einzig gültige Lebensform. Bürgerliche Sozialität wird im Bild der frommen *Nachbawr* beschworen, der Faustus in seine *Behausung* einlädt und vergeblich von seinem gottlosen Leben abbringen will. Hier geht es bescheiden zu, im Gegensatz zum adligen Prassen: Der Nachbar bittet seinen Gast für die *geringe Malzeit* um Entschuldigung (S.913 bzw. 101), bevor er seine frommen Ermahnungen beginnt.

Das ist das Gegenbild zu dem, was man sonst von Faustus' und seiner Freß- und Saufkumpanen Leben erfährt. Der Teufel stiehlt das, womit Faustus seine Gäste bewirtet. Um *Lust vnd Begierdt* der schwangere Fürstin von Anhalt zu büßen, bringt er ihr Obst im Winter, entgegen dem natürlichen Ablauf der Jahreszeiten⁷⁰, aus fernen Ländern. Höhepunkt ist ein Gelage, das Faustus für den Grafen von Anhalt in einem Zauberschloß gibt. Das Schloß ist von Fischwässern und einem Tiergarten, teils mit fremdartigen Tieren, umgeben, wie dies in der höfischen Kultur des 16. Jahrhunderts Mode ist. Beim *Königlich mal* werden immer neun Gerichte gleichzeitig aufgetragen, von *heymischen Thieren* sowie *von Wild / Vögeln / Fischen vnnd anderm*. Um eine Vorstellung von dem immensen Reichtum zu geben, nennt der Verfasser neun eßbare Haustiere und deutet an, daß es noch mehr waren (*etc.*), dann Wild (fünf Sorten), Fische (fünfzehn Namen *vnd dergleichen*) sowie achtzehn Vogelarten *etc.* Er fügt noch eine Liste mit Weinen hinzu, von dem *bey hundert Kanten* dastehen: *Niderländer / Burgunder / Brabänder /*

70 Mehrfach hebt die *Historia* auf die *Lust [vnd Begierdt]* der Gräfin ab, der Faustus damit Befriedigung verschafft (S.937 bzw. 89); wieder steht *cupiditas* im Hintergrund.

Coblentzer / Crabatischer usw. (S.940 bzw. 91), insgesamt neunzehn Sorten. Er gibt die Listen teils in alphabetischer Reihenfolge. Sie fußen z.T. auf dem seit 1536 mehrfach aufgelegten Wörterbuch des Petrus Dasypodius.⁷¹ Man darf darin nicht ein weiteres Beispiel für die öde Kompilationstechnik des Verfassers sehen. Es handelt sich um einen Frontalangriff auf weniger frugale Lebensformen, denn schlimmer als durch solch leiernde Aufzählung kann man den abundanten Genuß von Essen und Trinken nicht diskreditieren.

Die Pointe aber ist: was man zu genießen meint, ist nichtig. Der Graf hat danach nicht das Gefühl, *daß sie etwas gessen oder getruncken sollten haben / so öd waren sie* (S.941 bzw. 91f.). Man wird trotz der gargantuesken Menge der Speisen nicht satt. Die Sau Epikurs bleibt ewig hungrig. Der Gegenentwurf zu einem einfachen, gottseligen Leben ist leer. Phantasiert wird ein Leben außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft – meist mit adligen Teilnehmern oder Studenten –, das aber statt des Gefühls der Fülle das des Mangels hervorruft. Der Mangel wird meist zwar erst nachträglich bemerkt, zunächst lockt die Fülle: der Wein, das üppige Gelage. Doch in der Todesstunde wird das grausam bestraft. Dem Leser aber wird unablässig eingehämmert, daß Sinnengenuß bloße Illusion ist.⁷²

Faustus weigert sich, in die Formation einzutreten, die sich im Deutschland der Frühen Neuzeit bis zur Aufklärung durchsetzen wird, eine Formation, die auf der Einheit von Tugend, protestantischer Konfession und Bürgertum beruht und die sich nach oben gegen den Adel und nach unten gegen die Bauern abgrenzt. Faustus hat es – sieht man von dem scheiternden Gespräch mit dem frommen Nachbarn ab – überwiegend mit dem Hof, dem Adel einerseits und den Bauern, Wirtshausbesuchern und sozialen Randgruppen andererseits zu tun. Diese werden durchweg satirisch dargestellt. Zwar ist es richtig, daß im Faustbuch das ganze Spektrum der frühneuzeitlichen Gesellschaft vertreten ist, vom Kaiser bis zum Outcast,⁷³ aber es erscheint in einer einseitigen,

71 Dictionarium latino Germanicum et vice versa Germanico latinum; vgl. Füssel/Kreutzer (Anm. 3), Quellentext 41 (S.264): die Liste der Fische und Vögel.

72 Brüggemann (Anm. 15), S.212.

73 Hans Hennig: Gesellschaftliche Gruppen im Faust-Buch. Zu einem sozialen Aspekt der «Historia» von 1587, in: Faust-Variationen (Anm. 5), S.83–92, bes. S.91. Aber ein Bild der frühneuzeitlichen Gesellschaft, wie es die DDR-

verzerrten Perspektive Eine Ordnung ist in Faustus' Sozialbeziehungen nicht zu erkennen.⁷⁴ Faustus' soziale Mobilität ist Zeichen einer wurzellosen Existenz, die kein Ruhe und keinen Halt in der bürgerlichen Gesellschaft findet.

Diese Tendenz verstärkt sich in der Rezeptionsgeschichte. Bei Widmann verweigert sich Faustus der zunehmend verbindlichen Norm eines bürgerlichen Arbeitsethos. In dieser Hinsicht ist er eine Gestalt von gestern; die Zukunft gehört der Gegenseite. Zwar war Faustus schon immer mehr als zur Arbeit zu *sündigen* geneigt und hatte zu *panckethieren vnd in anderen Wollüsten sich zu stecken* angefangen. Doch hatte er zunächst noch ernsthaft und eifrig studiert, den Müßiggang gehaßt und *alles, was er zu schaffen gehabt / mit sonderlichem ernste verrichtet*. Das ändert sich erst, wenn er eine Erbschaft antritt, die Gelderwerb überflüssig macht, so daß er, sich anzustrengen, keine Lust mehr hat (I, S. 8). Das hat eine seltsame Konsequenz: Indem Faustus aus der angestammten Gruppe, in der man zu arbeiten hat, ausscheidet, scheidet er aus jedweder Sozialität aus: War er vorher *gesellig*, so hat er jetzt sich der *gesellschaftt entschlagen*, mit der Folge, daß er andere Gesellschaft, die der Teufel nämlich und ihrer Spießgesellen, suchte (S. 8). Hier stehen sich die Denunziation einer Gestalt und die Denunziation einer Lebensform im Wege.⁷⁵ Indem er als reicher Erbe aus der einzigen ihm gemäßen *gesellschaftt* herausfällt, wird Faustus a-sozial. Ausscheiden aus der bürgerlichen Lebensform ist gleichbedeutend mit Ausscheiden aus der menschlichen Gesellschaft generell.

Germanistik gerne gehabt hätte, ergibt sich daraus nicht. Die Bauern des Faustbuchs erfüllen das traditionelle Stereotyp und haben nichts mit dem Bild des Bauern im Bauernkrieg zu tun. Sie erscheinen ausschließlich als Objekte von Faustus' Zauberschwänken. Das ist ähnlich mit den Adligen (vgl. auch Baron [Anm. 8], S. 104f.), wenn sie nicht Faustus' Publikum bilden. Einzig die Gelehrten, die Faustus in wissenschaftlichen Fragen konsultieren, scheinen aus diesem Rahmen herauszufallen. Anders aber als die mit Faustus zechenden und fressenden Magister und Studenten bleiben sie Einzelfiguren.

- 74 Das verdeutlicht wieder ein Vergleich mit den B-Drucken, die Faustus Sozialkontakte ständisch-hierarchisch ordnen, so daß Faustus' Lebenskurve eine Abwärtsbewegung vollführt, von Fürsten und Adel hinab zu Outcasts (Münkler, Anm. 7, S. 158f.). B orientiert sich also weiter an einer intakten Ständegesellschaft, die die Historia sonst aufgegeben hat.
- 75 Das widerspricht dem oben zitierten Wunsch des Faustus nach geselligem Beisammensein mit seinesgleichen: Zeichen, wie Widmann die unterschiedlichen Implikationen seiner Versuchsanordnung nicht beherrscht.

Das muß kaschiert werden. Faustus muß ein bürgerliches Erwerbsleben mindestens vortäuschen. Es ist ausgerechnet der Teufel, der ihm dazu rät und, als Faustus, ihm zu folgen, vernachlässigt, selbst dafür sorgt, Faustus zu einer Tätigkeit animiert und sogar dafür sorgt, daß er sich auch in der Kirche sehen läßt (I, S. 274f.). Trotzdem macht Faustus sich verdächtig, weil man nicht sieht, woher er die Mittel für seine *schwelgerey* und besonders seine Spielsucht nimmt; der Teufel muß versprechen, ihm auf unsolide Weise Geld zu beibringen (14. Kapitel): Deutlicher noch als die *Historia* von 1587 muß er dem Teufelsbündler, dessen Ziel allein *fressen / sauffen / spielen / dantzen vnd springen* ist (I, S. 112), den Schein einer bürgerlichen Existenz verschaffen. Charakteristischerweise gibt es für Leute wie Faustus nur einen angemessenen Ort der Ausschweifung: den Hof. Ein alter Fürst gibt seinen Leuten den Rat: *fresset / saufft / spielet / huret / vnd thut alles das jhr wollet*. Nur eines will der Fürst nicht akzeptieren: *allein werdt nicht Lutherisch* (I, S. 113).

Die Kreise, in denen Faustus verkehrt, werden offenbar nicht als Teil einer reputierlichen Gesellschaft betrachtet. Es sind Juden, Zauberer, Viehhändler, Bauern: Randgruppen der Ständegesellschaft, außerhalb bürgerlicher Ehrbarkeit. Vor allem aber lebt Faustus im Kreis von Studenten und Magistern; sie bezeichnet er als seine vertrauten Freunde. Dieser Umgang erregt den Argwohn der Nachbarschaft:

*Ein Christlicher frommer Gottesförchtiger Artzt / vnd Liebhaber
der H. Schrift / auch ein Nachbawr deß D. Fausti / Als er sahe /
daß viel Studenten jren Auß vnd Eingang / als ein schlüpf-
winckel / darinnen der Teuffel mit seinem Anhang / vnd nit Gott
mit seinen lieben Engeln wohneten / bey dem Fausto hetten /
Name er jme für / D. Faustum von seinem Teuffelischen Gottlosen
wesen vnd fürnemmen abzumahnen (S. 952f. bzw. 101)*

Als Grund für den Verdacht, daß Faustus *ein rechter Ketzer vnd Teuffel* sei, wird also angegeben, daß verdächtige Subjekte bei ihm aus- und eingehen. Faustus steht unter Beobachtung. Auf der einen Seite die bescheidene bürgerliche Behausung, Ort frommer evangelischer Mahnung, auf der anderen Seite Faustus' Haus, dessen Besucher vermuten lassen, daß es ein *schlüpfwinckel* des Teufels ist.

Die Studenten sind dem Nachbarn unheimlich. Universitätsangehörige waren im Mittelalter nicht in die ständische Ordnung integriert; die Universität war dank päpstlicher Privilegien exempt; sie hatte eine

eigene Jurisdiktion, eigene Statuten und Rechte; die Universität war eine besondere Gemeinschaft innerhalb der Ständegesellschaft. Im *Faustbuch* gibt es solch eine halb-geistliche Korporation natürlich nicht mehr, aber es handelt sich auch noch nicht bloß um eine besondere Alterskohorte der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist eine problematische Gruppe, die sich offenbar so wenig wie Faustus in die frühneuzeitliche Ordnung einfügt. Vom Studium ist keine Rede, nur von unkontrollierten Begierden, vor allem Ausschweifungen bei Gastmählern und Trinkgelagen, die niemand bezahlen muß, weil der Teufel für alles Notwendige sorgt. Studenten begleiten Faustus in der Nacht seines Sterbens und sind Zeugen seines schrecklichen Todes. Wenn dieser Tod die Kontrafaktur eines Legendentodes ist,⁷⁶ dann parodieren die Studenten und Magister die Jünger, die den Heiligen auf seinem letzten Weg begleiten. Die Studenten sind wie alles außerhalb der entstehenden bürgerlichen Ordnung gefährdet.

3.3 Hexenverfolgung

Ein scheinbar naheliegendes Phänomen hat in der Geschichte des Magiers und Teufelsbündlers überraschenderweise keinen Platz: die Hexenverfolgung. Doch auch hier gilt, daß sie – als der grausamste Aspekt frühneuzeitlicher Sozialdisziplinierung – allenthalben im Hintergrund steht. Allerdings scheint mir wichtiger als die Absicht, in Faustus selbst eine Art Hexe anzuprangern und in ihm einen bestimmten Typus von Hexenmeister, den gelehrten Zauberer anzuklagen,⁷⁷ strukturelle Übereinstimmungen im sozialen und anthropologischen Konzept. Das *Faustbuch* bedient den Aberglauben der Zeit: Es gibt Zauberei, und der Teufel hat überall seine Hand im Spiel. Die *Historia* rechtfertigt durch ihre vielfältigen Beglaubigungsstrategien die Hexenverfolgung, ohne diese selbst thematisieren zu müssen, indem Faustus, noch bevor die Obrigkeit einschreiten kann, vom Teufel geholt wird. An seinem Ende kann jeder sehen, worauf es hinausläuft, wenn man sich mit dem

76 Friedrich Ohly: *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 207, Opladen 1976.

77 Williams: *Witch* (Anm. 18); Baron (Anm. 8) sowie die übrigen in Anm. 18 verzeichneten Untersuchungen.

Teufel einläßt, und daß die Obrigkeit nur ausführt, was Gottes eigener Wille ist.

Die Hexenverfolgung ist in der Geschichte der frühneuzeitlichen Gesellschaft ein ambivalenter Prozeß, keinesfalls nur ein Rückfall ins finstere Mittelalter und eine Willkürjustiz. Ihre Voraussetzungen sind widersprüchlich Sie tritt an, magische Praktiken zu bekämpfen, setzt aber deren Wirksamkeit voraus und schafft insofern erst den Tatbestand, den sie unterdrücken will. Funktionieren kann sie nur im Zusammenwirken von obrigkeitlicher Exekutivgewalt und nachbarlicher Denunziation. Sie setzt also gegenüber dem Mittelalter eine engere soziale Verdichtung voraus. Indem sie maximale soziale Integration und Kontrolle durchzusetzen versucht, ist sie gewissermaßen die Nachtseite obrigkeitlicher Regulierung im frühneuzeitlichen Territorialstaat. Sie gilt Abweichlern, sucht aber die Abweichung Fall für Fall durch Anwendung avancierter, genau protokollierter prozessualer Verfahren zu erhärten. Sie bemüht sich um Beweisstücke. Der Inquisitionsprozeß sucht dafür geeignete Mittel einzusetzen, darunter eben auch die Folter.

Die Verurteilung stützt sich in den Hexenprozessen auf unablässige Verhöre. Die Hexenverfolgung produziert dadurch eine unübersehbare Menge von Ego-Dokumenten, die freilich meist von den Befragern formuliert wurden und insofern gerade nicht authentisch sind. Trotz der grausamen Umstände konnte die moderne Geschichtsforschung damit trotzdem im Hexenprozeß einen Generator von Individualität erkennen.⁷⁸ Das Faustbuch nun enthält eine ganze Reihe der Beweismittel, um die sich die Hexenprozesse bemühen. An erster Stelle überliefert es, wonach die Inquisitoren verzweifelt suchten: das Dokument mit dem Teufelspakt, sicherheitshalber gleich zwei Pakte, in schriftlicher Form und eigenhändig unterschrieben. Der Pakt ist in der Rezeption des Faustmythos zunehmend metaphorisiert worden, als die unvermeidliche Verstrickung menschlicher Wissenschafts- und Technikgläubigkeit, deren Ergebnisse die Grundlagen menschlicher Existenz zerstören können. Eine solche metaphorische Bedeutung hat der Teufelspakt hier noch nicht. Er ist geglaubte Realität und juristisch

78 Brüggemann (Anm. 15), S. 221–229 geht unter dem Stichwort «ichzentrierte Gebärde» den – vom lutherischen Konzept her diskreditierten – Individualisierungstendenzen nach.

eindeutiges Beweisstück. Er macht Irrationalität rational überprüfbar. Der Teufelspakt ist Teil der Juridifizierung des neuzeitlichen Staats. Im Faustbuch werden diese Beweisstücke unter Ausschluß der durchaus noch zeittypischen Folter, der auch damals schon manchmal als fragwürdig kritisierten Kehrseite der Inquisition,⁷⁹ gewonnen. Ohne daß das gesagt werden müßte, setzt das Faustbuch den juridifizierten frühneuzeitlichen Territorialstaat voraus.

Das Faustbuch nimmt den Hexenverfolgern aber nicht nur das Bemühen um Beweise für den Bund mit dem Teufel ab. Es behauptet auch, die ganze Lebensgeschichte des Erzzauberers auf Ego-Dokumente zu gründen. Es enthält neben dem zweifachen Pakt, Briefe, eigenhändige Berichte von Reisen, die Faustus mit Hilfe des Teufels durchführt, eine Paraphrase seines Testaments und seine *Weheklag*, in der er seine Schuld bekennt, schließlich seine Abschiedsrede an die Studenten, alles Dokumente, die – so die Fiktion – nach seinem Tod aufgefunden werden. Faustus schreibt diese Texte nicht unter Druck; sie entstehen, sieht man vom zweiten Pakt ab, spontan und sind desto glaubwürdiger. Das Faustbuch liefert genau jene Texte, die die Hexenverfolger herauszupressen suchen. Faustus ist nicht das nach allen Seiten sich ausbildende Individuum der Klassik, auch nicht dessen rudimentäre Vorform, wohl aber das moderne Rechtssubjekt, das die strafrechtlichen Diskurse des frühneuzeitlichen Staates hervorbringen.

Was mittels der aufgefundenen Dokumente eindeutig Argumente der Hexenverfolgung zu unterstützen scheint, stellt freilich in Wirklichkeit deren vorgeschobene Ziele in Frage, denn was wird durch Faustus' Selbstzeugnisse eigentlich bewiesen? Die Hexenprozesse werden gegen Sozialschädlinge geführt,⁸⁰ die eliminiert werden sollen. Die moderne Forschung hat dies als Vorwand kritisiert; tatsächlich gehe es darum, Abweichendes unter obrigkeitliche Kontrolle zu bringen. Eben dies bestätigt das Faustbuch indirekt. Charakteristischerweise eliminiert der Verfasser-Kompilator nämlich alle Geschichten, in denen der Faustsage zufolge Faustus Schadenszauber verübt.⁸¹ Das unterscheidet Faustus durchaus von anderen gelehrten Magiern, die hingerichtet

79 So kritisieren sowohl Lercheimer-Witekind wie Wierus, daß die Folter falsche Geständnisse produziert; vgl. Ulbricht (Anm. 21), S. 134f.

80 Ulbricht (Anm. 21), S. 126f.

81 Münkler (Anm. 7), S. 60; 110; 218–221; Brüggemann (Anm. 15), S. 209.

werden, wie z.B. der Trierer Dr. Flade; das nährt Zweifel, daß es dem Verfasser wirklich um die Anklage dieses Typus ging.⁸² Faustus spielt allenfalls Bauern, Edelleuten, dem Hof, dem Erzbischof von Salzburg ein paar Streiche. Wo er jemanden schädigt, geschieht mindestens nicht dauerhaft.⁸³ Faustus ist Illusionist, der imaginäre Gastmähler vortäuschen kann, er führt seine Partner an der Nase herum, macht leere adlige Präntention lächerlich oder bestraft sogar Übeltäter wie die Frankfurter Zauberer. Es kann also nicht Schadenszauber sein, der die Sanktionen des Himmels rechtfertigt. Übrig bleibt der Vorwurf der Rebellion gegen Gott, das *crimen laesae maiestatis*.⁸⁴ Diese Rebellion macht ihn zum Outlaw schlechthin.

Durch seinen Umgang mit verdächtigen Subjekten ist Faustus Objekt nachbarschaftlicher Nachforschung und Besorgnis. Wenn jemand sich obrigkeitlicher Kontrolle und mitmenschlicher Anteilnahme entzieht, dann ruft das die Gemeinschaft auf den Plan. Der vergebliche Bekehrungsversuch des alten Mannes scheint weit entfernt von dem, was die Hexenverfolgungen an Denunziation erzählen. Trotzdem, die Situation ist vergleichbar; der Nachbar denunziert zwar nicht, wie dort üblich, aber er beobachtet und warnt. Er weiß vom Abfall des Faustus von Gott, wie die kirchlichen Instanzen das durch ihre Informanten zu wissen glauben, und wie diese eröffnet er ihm die Möglichkeit, seine Seele zu retten; aus biblischen Exempeln beweist er, daß ihm trotz allem noch der Weg zu Gottes *Gnad vnd verzeihung* offen stehe (S. 953 bzw. 102). Der Teufel kann Faustus mittels der Drohung, ihn gleich zu zerreißen, bewegen, einen zweiten Pakt zu unterschreiben. Auch dies entspricht den Hexenprozessen: Die Rettung der Seele setzt die Zerstörung des Körpers im Tod (wenn nötig, auf dem Scheiterhaufen) voraus. Der Einsicht in diesem Zusammenhang verschließt sich Faustus.

82 Baron (Anm. 8), S. 58f.

83 Das ändert sich z.T. in späteren Ausgaben, etwa der B-Reihe, die den Schwänken der *Historia* andere, in denen Faustus hinterhältig und boshaft agiert, hinzufügt.

84 Münkler (Anm. 7), S. 218. Auch in den Hexenverfolgungen verschiebt sich zwischen 15. und 17. Jahrhundert die Bedeutung des Schadenszaubers zugunsten der Verbindung mit dem Teufel (vgl. Richard van Dülmen: Die Dienerin des Bösen. Zum Hexenbild in der Frühen Neuzeit, Zs. F. hist. Forschung 18 [1991], S. 385–398).

3.4

Das Leiden des Subjekts an der kollektiven Norm

Das Hervortreiben von Ich-Äußerungen, wie sie die Rechtspraxis erzwingt und die *Historia* imaginiert, läßt sich freilich nicht limitieren. Indem das Faustbuch das Rechtssubjekt dingfest zu machen sucht, lenkt es den Blick auf den Menschen, der als Abweichler gebrandmarkt werden soll. Wie die Ego-Dokumente der Hexenverfolgung, wenn auch unterdrückt, den Delinquenten erlauben, sich zu artikulieren, so ist auch im Faustbuch das Ich nicht nur als Rechtssubjekt zu haben. Die Dokumente gehen in ihrem Beweischarakter für den Pakt mit dem Teufel nicht auf. Die Reiseberichte sind zwar nur möglich, weil Faustus sich mit dem Teufel eingelassen hat, aber sie geben doch auch vor, die Reisen authentisch wiederzugeben, und schließen sich damit einer prominenten Gattung der Frühen Neuzeit zur Artikulation von Ich-Erfahrung an, der exponentiell wachsenden Reiseliteratur. Erst recht sprengen die Dokumente von Faustus' Todesfurcht und Reue die didaktische Funktion des Negativexempels. Gegen Schluß schlägt der Roman um, Faustus' Ende ist nicht nur fürchterlich, sondern auch mitleiderregend. Was in seinen Ich-Äußerungen preisgegeben wird, enthält etwas Überschüssiges. Sicherlich, Faustus' Ende verleiht dem Rezipienten (und keineswegs nur dem katholischen)⁸⁵ die schadenfrohe Gewißheit, daß der Teufel schon den Richtigen holt, und es liefert Hexenverfolgern den unumstößlichen Beweis, daß sie richtig handeln, aber es gibt auch Einblick in die Seele eines leidenden Menschen. Das Pathos in der *Weheklage* und der *Oratio [...] ad Studiosos* geht nicht darin auf, den frommen Leser darüber zu beruhigen, daß sich ein zur Hölle Verdammter elend fühlt; es ist Ausdruck auswegloser Verzweiflung. Charakteristischerweise fehlt in C die Marginalie *Judas Rew* zu Faustus' Bemerkung in der *Oratio*, er sei ein guter und ein böser Christ. Die Reue wird nicht autoritativ im Sinne orthodoxer *correctness* relativiert (C S.10).

Schon dieser winzige Eingriff zeigt, daß es sich bei dieser Interpretation nicht um eine a-historische Fehldeutung im Lichte der späteren Karriere der Symbolfigur Faust handelt, sondern daß sie so deutlich schon im ersten Entwurf der Figur angelegt ist, daß ein Widmann dage-

85 Mit solcher Schadenfreude muß man auch bei Anhängern anderer Konfessionen rechnen (Benz [Anm. 54], S. 312f.).

gen angehen muß. Faustus' Tod soll fromme Befriedigung, nicht Unbehagen erzeugen, denn er ist der Todsünde der *desperatio* schuldig. Er bleibt ein *verzweifelter / verstockter vnd hartnäckiger Mensch / beharret steiff in seinem fürnemen. Das nemlich die Seligkeit an jhm sey gantz vnd gar verlohren* (III, S.97) sei.

Er will, besonders verwerflich, sogar Hand an sich legen. Das sollte genügen, um ihn verdammenswert erscheinen zu lassen. Doch Widmann konfrontiert Faustus' Klagen obendrein mit orthodoxen Gegenvorstellungen (was der Logik der Handlungsführung nicht bekommt). Seine Schüler distanzieren sich ausdrücklich von ihm. Einer hält ihm eine mehr als zwanzigseitige (!) *Gegenantwort* (III, S.116–137) entgegen, in der er ihm in nicht weniger als dreizehn Artikeln das ganze Ausmaß seiner Vergehen vorhält. Am Ende folgt trotzdem ein letztes Mal die vergebliche Mahnung: Obwohl *ewer Hertze gegen GOtt verstopfft und keine zuuersicht / liebe / trawe / noch glaube zu Gott [...] mehr bey euch ist* (III, S.125), solle er auf Gottes Verzeihung vertrauen (III, S.136f.). Doch Faustus bleibt, auch wo das Ende sich nähert, *vnbußfertig* (III, S.133), ist ein Exempel *aller gottlosen rew* (III, S.142). Ihm gelingt es nicht, doch noch zu glauben (III, S.149), und er bringt die Worte der Umkehr, die ihm ein Theologe vorspricht, nicht mehr über die Lippen. So bleibt die *Gegenantwort* ein funktionsloser Fremdkörper. Sie richtet sich an die Leser, nicht an den Helden, und soll jeden Ansatz zur *compassio* blockieren.

Ausgerechnet die den Willen und die Vernunft des Einzelnen geißelnde Orthoxie treibt deren erschütternde Artikulation hervor. Was als schlüssiger Beweis ewiger Verdammenswürdigkeit gemeint war, schlägt in ein Zeugnis eines verzweifelten Subjekts um. Das Protokoll eines Schuldbekenntnisses, wie es die Hexenprozesse zu erzwingen suchen und notfalls fälschen, wird hier zum fiktionalen Protokoll des Leidens; *desperatio* ist nicht mehr nur ein theologischer Tatbestand, der die ewige Verdammnis nach sich zieht, sondern eine psychische Verfassung. In der noch unvollkommenen Form des Romans können Züge am Objekt der Verfolgung in den Blick kommen, die die Hexenprozesse sonst konsequent ausblenden. An Faustus' verdientem Untergang besteht kein Zweifel, aber es ist der Untergang eines leidenden Menschen, der Empathie weckt. Widmann witterte diese Gefahr und suchte durch seine Zusätze solch unerwünschte Folgerungen abzuwehren.

4. Wissenschaft

4.1 Verteufeltes Wissen

Auch in der Auseinandersetzung über Ziele und Grenzen menschlichen Wissens sind die Rollen keineswegs eindeutig verteilt. Berühmt sind die pathetische Worte der *Historia* über Faustus' Forscherdrang: *name an sich Adlers Flügel / wolte alle Gründe am Himmel vnd Erden erforschen* (S. 845 bzw. 15). Freilich wird dieses große Vorhaben, in dem sich Faustus' *superbia* entlarvt, heruntergebrochen auf viele kleine Unternehmungen in denen der Teufel die wichtigste Rolle spielt und bei denen ein Wust von Wissen angehäuft wird. Das Wissen, das Faustus dem Teufel verdankt, ist den Preis, den er dafür zahlt, nicht wert.⁸⁶ Manches davon kann man schon im 400 Jahre alten *Lucidarius* nachlesen, und anderes ist so verwirrt, daß der praktische Nutzen zweifelhaft scheint. Es ist ziemlich gleichgültig, ob der Verfasser bewußt schlampig und fehlerhaft abschrieb oder nur unter extremem Zeitdruck stand, ob der Leser die Schriften als erkennen sollte, die die *Historia* verballhornt, und ob das teils veraltete Wissen in weiten Teilen der Leserschaft noch

86 Jan-Dirk Müller: Ausverkauf menschlichen Wissens. Zu den Faustbüchern des 16. Jahrhunderts. In: *Literatur, Artes und Philosophie*, hg. v. Walter Haug u. Burghart Wachinger, Tübingen 1992 (*Fortuna vitrea* 7), S. 163–194.; anders Uwe Ruberg: Zur narrativen Integration enzyklopädischer Texte am Beispiel des Faustbuchs von 1587, in: *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung*. Hg. v. Franz M. Eybl, Wolfgang Harms, Hans-Henrik Krummacher u. Werner Welzig, Tübingen 1995, S. 64–80. Ruberg sieht in den Unstimmigkeiten und Lücken nicht eine Konsequenz der Konzeption, sondern eher zeittypische Nachlässigkeit (vgl. S. 69–72). Rubergs Überlegungen wären plausibel, wenn Faustus nicht durch seine Wißbegier und das vom Teufel bereitgestellte Wissen diskreditiert werden sollte.

4. Wissen und Wissenschaft

für aktuell gehalten wurde,⁸⁷ entscheidend ist, daß es direkt oder indirekt vom Teufel stammt und daß es deshalb als wertloser Tand erscheinen soll, für den Faustus den überhöhten Preis ewiger Verdammnis zu zahlen hat. Wenn das Faustbuch in der Tradition enzyklopädischen Erzählens steht,⁸⁸ dann ist es dessen Ziel diametral entgegengesetzt. Hier soll nämlich nicht Wissen – etwa an eine ungelehrte Leserschaft – vermittelt, sondern von diesem Wissen soll, da es vom Teufel kommt, der Leser abgeschreckt werden.

Damit geraten Wissen und Wissenschaft in gefährliche Nähe zur Zauberei. Legitimes und Illegitimes werden nämlich in der *Historia* von 1587 unter dem gleichen Rubrum zusammengefaßt. Faustus gibt die Theologie auf; er legt ›die Bibel unter die Bank‹ (S. 844 bzw 14)⁸⁹ – das ist im Eingangsmonolog von Goethes Faust noch präsent. Aber anders als dort gibt es neben der Theologie gar keine legitime Wissenschaft, ob unzulänglich oder nicht. Statt bei der Theologie zu bleiben, so heißt es denunziatorisch, habe Faustus magische Künste und *sich mit Chaldeischen / Persischen / Arabischen / vnd Griechischen Worten / figuris, characteribus, coniurationibus, incantationibus* beschäftigt und *Dardaniae artes, Nigromantiae, carmina, veneficium, vaticinium, incantatio* studiert (S. 844 bzw. 14). Giftmischerei, Wahrsagerei, *carmina*, hier wohl als Zaubersprüche zu verstehen – die Stoßrichtung scheint klar. Es geht Faustus um eine magisch infizierte Wissenschaft.

Allerdings – und damit wird die Aufzählung zweideutig – stecken in dieser Wissenschaft andere, durchaus renommierte Disziplinen. Faustus *wolte sich hernacher keinen Theologum mehr nennen lassen / ward ein Weltmensch / nandte sich ein D. Medicinae, ward ein*

87 Ruberg (Anm. 80), S. 68; 72f.; vgl. Münkler (Anm. 7), S. 73; 106f.

88 Vgl. den Sammelband, in dem Rubergs Aufsatz erschien. Den ›enzyklopädischen‹ Zuschnitte des Wissens teilt das Faustbuch mit vielen spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Romanen (vgl. Mathias Herweg: Wege zur Verbindlichkeit. Studien zum deutschen Roman um 1300 [Imagines Medii aevi 25], Wiesbaden 2010, S. 220–333; ders.: ›Verwilderter Roman‹ und enzyklopädische Erzählen als Perspektiven vormoderner Gattungstransformation, in: Imagines Medii aevi. Internationale Beiträge zur Mittelalterforschung, hg. v. Horst Brunner u.a. [Imagines Medii aevi 29], Wiesbaden 2012, S. 77–90).

89 Er ist damit Antipode Luthers: Die Bibel unter der Bank wieder hervorgeholt zu haben, ist eine übliche Formulierung, um die Leistung Luthers zu feiern (vgl. Müller [Anm. 3], Kommentar, S. 1369).

*Astrologus vnnnd Mathematicus, vnd zum Glimpff ward er ein Artzt/
half erstlich vielen Leuten mit der Artzeney / mit Kräutern /
Wurtzeln / Wassern/ Tráncken / Recepten vnd Clistiern / darneben
ohne Ruhm war er Redsprechig / in der göttlichen Schrifft wol
erfahren* (S. 844f. bzw. 15).

Genannt werden also die wichtigsten Universitätsdisziplinen mit Ausnahme von Jura. Zunächst die Artistenfakultät: *redsprechig* würde ich mit ›rhetorisch beschlagen‹ übersetzen, gemeint wäre also die Rhetorik. Auch *carmina* heißen nicht nur Zaubersprüche, sondern eben auch Gedichte; so ist auch die Poetik vertreten. Faustus beherrscht mithin das Trivium. Das Quadrivium ist durch Astrologie (damals von der Astronomie nicht klar geschieden) und Mathematik (wohl statt Arithmetik) repräsentiert. Von den höheren Fakultäten ist neben der Theologie nur die Medizin vertreten, in der Faustus sogar praktiziert.

Die Verbindung zur Artistenfakultät wird in den hinzugefügten Kapiteln der C-Reihe, den sog. Erfurter Zusatzkapiteln, verstärkt. Das Bild des Gelehrten wird gemäß seiner zeitgenössisch üblichen, d. h. humanistischen Erscheinungsform komplettiert.⁹⁰ Faustus liest an der Universität klassische Literatur. Er beschäftigt sich mit dem, womit sich reputierliche Gelehrte auch beschäftigen, mit den Schriften des Homer, Plautus, Terenz. Allerdings sind die Mittel, mit denen er dies tut, wieder dubios. Sie diskreditieren damit die Ziele, die ihn mit anderen Gelehrten verbinden.

Faustus konkretisiert als Altphilologe das rhetorisch-pädagogische Prinzip des ›Vor-Augen-stellens‹ (*enargeia*), indem er die homerischen Helden leibhaftig vor den Studenten erscheinen läßt. Ihm gelingt es, *derselben Personen / Gestalt vnd Gesichte den Studenten* derart zu beschreiben, daß sie die antiken Figuren leibhaftig zu sehen wünschen. Faustus verspricht das; die Sensation lockt mehr Hörer als sonst jemals an. Tatsächlich erscheinen die Helden, doch auch *der grewliche Riese Polyphemus*, der, scheinbar lüstern nach Menschenfleisch, die Studenten in Schrecken setzt, bis Faustus ihn hinausweist. Die Hörer sind beeindruckt, doch sie *begerten fortan kein solch Gesichte mehr von jhme /*

90 Riedl (Anm. 9), S. 206 sieht darin eine Aufwertung des Humanismus, «dessen Absichten, Inhalte, Methoden und Ansprüche entschieden gegenüber dem Zauberspek, den Faustus auch hier wieder veranstaltet,» jedoch abgegrenzt werden. Die Kapitel finden sich bereits im ersten Druck der C-Reihe von 1587.

weil sie erfahren / was für Gefahr hiebey zu fürchten (S.1353 bzw. 1354). Die Lektion ist klar: *Die demonstratio ad oculos* ist ein rhetorisches Verfahren, das die Kunst des Redners zeigt; Faustus beherrscht sie besser als alle anderen, und zwar in wörtlichem Sinne. Doch ist sie nur mit illegitimen Mitteln erreichbar und lebensgefährlich. Was in legitimer Wissenschaft seinen Platz haben mag, erscheint in magischer Pervertierung.

Noch spektakulärer ist es, wenn Faustus aus den verlorenen Komödien des Plautus und Terenz zitieren kann, und sogar anbietet, sie wieder zu beschaffen (*ans Licht bringen*). Angeblich verlorene oder scheinbar unrettbar verderbte Texte der Antike (*ans Licht zu bringen*) ist das Ziel eines jeden humanistischen Philologen. Faustus will das freilich nicht *lege artis*, mit den Mitteln der Philologie, tun, sondern indem er den Teufel veranlaßt, die bei einem Schiffsunglück verlorenen Komödien vom Grund des Meeres, heraufzuholen, wenigstens für kurze Zeit. Jedoch

wolte man sie denn je lenger haben oder behalten / kōndte man viel Studenten / Notarien vnd Schreiber vber setzen / vnd in einem Hui dieselben alle abschreiben lassen / so kōndte man sie hernach stets / nit weniger als die andern / so jtz noch vorhanden / haben vnd lesen (S.1355 bzw. 156)

Damit könnte Faustus etwas präsentieren, was keiner vor ihm konnte, was aber der Traum der rekonstruierenden Philologie des Humanismus ist: antike Schriften, die durch die Unbill der Zeiten verloren gegangen sind, der gelehrten Welt wieder zur Verfügung zu stellen.

In der Reaktion der politischen und theologischen Autoritäten auf diesen Vorschlag tritt die Magie als Bedingung des Gelingens in den Hintergrund, dafür zeichnen sich andere Ressentiments ab. Die *Herren Theologen vnd fürnembsten des Raths* befinden nämlich:

Denn man sonsten gnugsam Autores vnnnd gute Bücher hette / daraus die Jugend die rechte artige Lateinische Sprache lernen möchte / vnd stünde zubefahren / der böse Geist möchte in die neu erfundenen allerley Giff vnd ärgerliche Exempel mit einschieben / das also mer Schaden als Frommen daraus erwachsen kōnndte. Derwegen bleibt es noch diese Stunde bey den Comödien Terentii vnnnd Plauti, die man bißher gehabt / vnd sind die verlornen an jhrem Ort / da sie der Teuffel hingefurt oder verstackt hat / blieben / das also D. Faustus hierinnen kein Meisterstück hat beweisen können. (S.1355 bzw. 156)

Das Argument hat zwei Teile: Einmal grenzt sich hier wieder eine obrigkeitlich sanktionierte humanistische Philologie von den magischen Künsten des Faustus ab: Faustus ist zwar allen anderen Gelehrten überlegen (er kennt Sentenzen aus verlorenen antiken Schriften!), aber die Überlegenheit ist teuer erkauft und gefährlich. Die etablierte Wissenschaft verfällt nicht der Versuchung, den Horizont des Wissens um jeden Preis auszudehnen. Unterschwellig ist aber noch eine zweite Reserve spürbar, und zwar gegen den Geltungsanspruch der heidnischen Antike und humanistischer Wissenschaft. Deren Bildungswert wird nämlich bloß auf die Sprachausbildung reduziert. Von antiken Schriften hat man, sagen die Theologen, genug und braucht nicht noch mehr. Es entspricht dem altsprachlichen Curriculum, daß die Komödiendichter als Muster umgangssprachlicher Kommunikation dienen, aber dazu reichen die vorhandenen Texte. Im übrigen beargwöhnt man, was die Texte an Contrebande beinhalten könnten. Wieder sind es die Theologen, die die notwendigen Schranken setzen. Die beiden Erfurter Kapitel werten insofern zwar ein Stück weit die Reputation des Faustus auf,⁹¹ aber bestätigen zugleich auch wieder, indem erlaubte und unerlaubte Künste vermischt werden, orthodoxe Ressentiments gegen die «Gelehrten, die Verkehrten».⁹²

91 Aus diesem Grund scheint die Annahme des gleichen Verfassers für die beiden Versionen unwahrscheinlich (zur Diskussion auch Riedl in *Historia*, Anm. 16, S. 207).

92 So lautet ein zeitgenössisches Sprichwort. Es hat zwei Stoßrichtungen: gegen die gelehrten Theologen, die die Religiosität des einfachen Volks zu dominieren suchen, aber auch gegen die Gelehrten und ihren Dünkel gegenüber dem Rest der Bevölkerung allgemein (vgl. Carlos Gilly: Das Sprichwort «Die Gelehrten die Verkehrten» oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di Antonio Rotondò, Florenz 1991, S. 227–375). Die zweite Tendenz drückt ein Text von Daniel Sudermann aus, abgedruckt ebenfalls bei Carlos Gilly: Über zwei Sebastian Franck zugeschriebene Reimdichtungen. Stammen «Die Gelehrten, die Verkehrten» und «Von Glaubenszwang» tatsächlich von Franck, in: Sebastian Franck (1499–1542), hg. v. Jan-Dirk Müller (Wolfenbütteler Forschungen 56), Wiesbaden 1993, S. 223–238; hier S. 228–230.

4.2

Enthierarchisierung von Wissen und Wissenschaft

Indem die *Historia* von 1587 offenbar kein Interesse hat, zwischen erlaubten und unerlaubten Künsten zu trennen, wirft sie etablierte Universitätswissenschaften in einen Topf mit Wissensformen, deren soziale Anerkennung umstritten ist. Die Grenze ist allerdings auch sonst schwer zu ziehen.⁹³ Es überwiegen unter Faustus' Interessen (nimmt man die erst in der C-Reihe hinzugekommenen Erfurter Kapitel aus, die Fremdkörper bleiben) im weiteren Sinne naturwissenschaftliche Disziplinen, darunter die an den Universitäten wohletablierten wie Medizin, Astronomie und Mathematik. Indem all dies in die Nähe zur Zauberei gerückt wird, entfällt die Differenz zu weniger anerkannten, nicht eindeutig wissenschaftlichen Praktiken, den *carmina* im Sinne von Zaubersprüchen, der astrologisch fundierten Wahrsagerei, der Heilkunde alter Weiblein. Der Angriff auf alles Wissen, das nicht theologisch ist, lenkt den Blick auf die Vielzahl der Erkenntnisfelder, die von den traditionellen Universitätswissenschaften nicht bearbeitet werden. Indem das Faustbuch sie mit den Universitätswissenschaften gleichsetzt, wertet es sie im Verhältnis zu ihnen auf.

Man kann das an der Heilkunde sehen. Faustus nennt sich nicht nur *D. Medicinae*, sondern wird auch *zum Glimpff*, d. h. zur Tarnung, um eine bürgerliche Existenz vorzutäuschen, Arzt, und ist dabei offenbar erfolgreich. Sein Praktizieren als Arzt meint eine Heilkunst, die im Gegensatz zur Universitätswissenschaft nicht aus theoretischen Annahmen über den Menschen abgeleitet ist, sondern aus dem erfahrenen Umgang mit Krankheiten. Diese Heilkunst wird von den gelehrten Medizинern verachtet; ihre Ausübung verlangt kein Studium; auch alte Frauen beherrschen sie. Mit ihren Kräutern, Tränken und Klistieren gehört sie in die Nähe der Hexerei und ist daher ein besonders lohnendes Ziel frommer Polemik. Es ist aber genau dieser Teil der Heilkunst, dem

93 Vgl. Helen Watanabe O'Kelly: Exploring the 'Three-Fold-World'. Faust as Alchemist, Astrologer and Magician, in: *The Faustian Century. German Literature and Culture in the Age of Luther and Faustus*, hg. v. J. M. van Laan u. Andrew Weeks, Rochester, NY 2013, S. 241–255. Watanabe-O'Kelly hat gezeigt, wie die Felder, auf denen Faustus agiert, ins Wissenssystem der Zeit passen, wie aber der Erzähler dazu tendiert, die Grenzen zwischen Magie und Wissenschaft zu verwischen.

seit dem 16. Jahrhundert – zunächst auf dem Gebiet der Chirurgie und Wundarznei, der Alchemie und Pharmakologie – die größten Fortschritte zu verdanken sind. In Paracelsus hat sie einen prominenten Vertreter, und so ist es nur konsequent, wenn in einer Fortsetzung des Faustbuchs, im Wagnerbuch von 1593, Paracelsus selbst auftritt.⁹⁴ Angesichts der oft grotesken Irrtümer und Quacksalbereien dieser Heilkunst – sie sind eins der beliebtesten Komödienthemen der Frühen Neuzeit – mag die Kritik an ihr berechtigt sein, doch *in the long run* wird sie sich gegenüber der empiriefeindlichen traditionellen Universitätsmedizin durchsetzen.

Ähnlich steht die weiße Magie am Anfang der Geschichte der Chemie: Vertreter der schwarzen Magie suchten sich durch die Nachbarschaft zu ihr ehrlich zu machen und so dem obrigkeitlichen Zugriff zu entziehen. Außerdem profitierten der Geltungsanspruch und die Versprechungen, mit denen Vertreter der weißen Magie um Unterstützung bei Fürsten und sonstigen Geldgebern warben, von den Wunderdingen, die die schwarze Magie in Aussicht stellte.

Auch im Komplex Astrologie-Astronomie überlagern sich Wissenschaft und verbotene Künste. Als eine Disziplin des Quadriviums sind sie im Universitätskanon verankert, und gerade der Kreis um Melanchthon hat sie als Wissenschaft betrieben.⁹⁵ Der Kalendermacher Faustus stützt sich nicht wie diese auf Theorie, sondern auf das, was er vom Teufel erfährt, und ist damit erfolgreich. Vom Teufel hat er auch seine Urteile über die Sterne oder das Wetter. Manchmal wird die dämonische Kontamination dieses Wissens einfach «vergessen», etwa wenn Faustus von Kollegen als Experte für Kometen, Planeten oder meteorologische Phänomene konsultiert wird. Die Erklärungen, die er gibt, sind ganz überwiegend Unsinn, aber die Fragen, die sie zu beantworten vorgeben, zielen auf eben die Erkenntnisse, die die Wissenschaft erst noch erarbeiten muß, und sie gründen sie nicht auf die universitäre Theorie.

Die Enthierarchisierung von Wissen läßt sich auch an der Verwendung älterer Wissensliteratur beobachten. Das Faustbuch schreibt große Teile der Städte-Beschreibungen in der Schedelschen Weltchronik ab,

94 Wagnerbuch (Anm. 10), Bd. I, S. 117–119.

95 Claudia Brosseder : Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen, Berlin 2004. In der polemischen Verknüpfung von Astrologie und Magie könnte sich eine weitere Invektive gegen Melanchthon verstecken (Münkler [Anm. 7], S. 107).

um Faustus' Reisen mit Material zu füllen. Dabei besucht, scheinbar unnötigerweise, Faustus die Städte in der Reihenfolge der Schedelschen Weltchronik, was für ihn kein Problem ist, weil er ja dank seinen teuflischen Ressourcen nicht auf einen ökonomisch vernünftigen Reiseplan achten muß. Die Schedelsche Weltchronik ordnete aber die Städte nach Alter und Würde. Diese Anordnung wird als Reiseroute interpretiert, und so muß Faustus in wildem Zickzack durch Europa rasen. Damit wird eine sinnvolle ‹vertikale› (hierarchische) Ordnung zu einer sinnlosen ‹horizontalen›. Diese Umpolung ist in religiöser Perspektive konsequent; denn Reisen soll als sinnloser Bewegungstaukel abgewertet werden. Unübersehbar wird das, wenn Faustus von ferne das irdische Paradies sieht, aber hören muß, daß er nicht dahin gelangen kann. Die Absicht des Verfassers ist es, die Gleichgültigkeit dieses Wissensstoffs gegenüber den allein erstrebenswerten religiösen Zielen zu demonstrieren. Damit dokumentiert er zugleich die Ablösung älterer Erkenntnisinteressen: Städte sind nicht mehr durch ihren Platz in der Schöpfungsgeschichte, sondern als Punkte auf der Landkarte definiert. Was auf den ersten Blick in der Benutzung der Schedelschen Weltchronik mit der Bequemlichkeit des Abschreibers erklärbar scheint, impliziert zugleich eine Nivellierung des Wissenswerten. Wieder trifft man auf die gleiche Struktur: Pluralisierende Zersetzung der traditionellen Ordnung und als Antwort darauf die autoritative Verwerfung des Wissensgebiets insgesamt.

4.3

Teuflische Empirie

Indem das Faustbuch die Autorität alle Wissenschaft, die nicht dem Glauben dient, verwirft und als dämonische Rebellion gegen Gott denunziert, rücken magische Praktiken mit Verfahren empirischer Erkenntnis zusammen, die, anfangs noch außerhalb des Kreises etablierter Disziplinen stehend, tatsächlich den immensen Erkenntnisfortschritt neuzeitlicher Wissenschaften fördern. Auf der Oberfläche limitiert die Orthodoxie die Pluralisierung des Wissens. Tatsächlich rückt sie aber gerade dadurch Wissensformen und Wissensinhalte in den Blick, die bis dahin unterhalb des etablierten wissenschaftlichen Kanons waren. Diese Bewegung hat ihre genaue Entsprechung in Francis Bacons Versuch, in seiner *Instauratio magna* menschlichen Wissens den engen

Zirkel der Buchwissenschaften und ihrer Traditionen zu überschreiten. Es ist die Gleichmacherei autoritativer Verurteilung, die die Pluralität des Verurteilten hervortreibt. Entwertung schlägt in Valorisierung um.

Die Alternative zum Bibelstudium wird *die Elementa [...]* *speculieren* genannt (S. 854 bzw. 22). Möglicherweise steckt in dieser Formulierung ein Versuch, Empirie ins Spiel zu bringen.⁹⁶ *Speculieren* scheint eher die Selbstbewegung des Denkens zu meinen, doch richten soll es sich auf das Konkreteste, die *Elementa*.

In der Erzählung davon, wie Faustus Wissen erwirbt, herrschen Metaphern der Bewegung vor: Um zu erkennen, muß sich der Mensch aufmachen und selbst beobachten; es geht um eine rudimentäre Empirie, im wörtlichen Sinne *erfarung*.⁹⁷ Der Teufel jagt Faustus durch die Länder der bekannten Welt und entführt ihn sogar in die Höhen des Himmels und die Tiefen der Hölle (oder gibt jedenfalls vor, das zu tun), so daß Faustus die Welt zu *erfahren*, und das heißt nach dem Sprachgebrauch der Zeit «selbst zu sehen», glaubt.

Die Valorisierung von *erfarung* kehrt noch einmal in ungewöhnlichem Kontext wieder. Der Verfasser gesteht seinem Helden zu, *ein guter Astronomus oder Astrologus* zu sein (S. 881 bzw. 44), der gute Kalender und zutreffende Prognosen (*Practicken*) verfaßte, die ihm unter den *Mathematicis* hohes Lob verschafft hätten. Der Grund von deren Zuverlässigkeit liegt aber nicht in exakteren Berechnungen, um die sich die universitäre *ars* bemüht, sondern darin, daß es der Teufel ist, der Faustus mit Informationen versorgt. Was der Teufel mitbringt, ist Erfahrung in der Beobachtung des Himmels. Faustus weiß und kann mehr als *etliche[] Vnerfahrnen Astrologen* (S. 882 bzw. 44), weil der Teufel das ideale Subjekt von Empirie ist.⁹⁸ Zwar handelt es sich, wie

96 Riedl sieht in der Formulierung eine Hinwendung zur «Empirie, dem Wesen der Dinge und Grundlagen des Wissens». «Eine säkulare Naturwissenschaft, die sich von der göttlichen Offenbarung emanzipiert, ist in der Perspektive der orthodox-protestantischen Grundtendenz [...] ein Irrweg» (Anm. 9, S. 146).

97 Erfahrung wird wörtlich als *er-faren* verstanden; zu diesem Metaphernkomplex Müller: *curiositas* bzw. Erfahrung (Anm. 14); vgl. Udo Friedrich: Wahrnehmung – Experiment – Erinnerung. Erfahrung und Topik in Prosaromanen der Frühen Neuzeit, *Das Mittelalter 17* (2012), S. 75–94.

98 Zum Folgenden schon Müller *curiositas* (Anm. 14), S. 262. Die C-Reihe spielt jedoch die Naturerkenntnis in den menschlichen Bereich religiös angeleiteter Prognostik hinüber: *Wie denn der Teuffel aus langer Erfah-*

der theologisch versierte Teufel weiß, bei den Vorgängen am Himmel um *verborgene Werck GOTtes*, die die Menschen in ihren Ursachen nicht ergründen können, aber das heißt nicht, daß man sie nicht erfolgreich beobachten kann. Am besten beobachtet der Teufel. Die Teufel sind *alte vnnd erfahrne Geister; als diejenigen, die vor alten Zeiten / so 5. oder 600 jar erlebt / solche Kunst gründlich erfahren vnnd begriffen haben*, sind sie zuverlässig und deshalb, anders als *alle Junge vnd Vnerfahrne Astrologi*, die *ihre Practica nach gutem Wohn vnd Gutdünken* machen (S. 883 bzw. 45), durch jahrhundertelange Beobachtung zu validen Aussagen über die Sterne und ihren Einfluß auf die Welt gelangt. Im Teufel wird Erfahrung auf Dauer gestellt, in ihm wird ein nicht an die Spanne des menschlichen Lebens gebundenes Erfahrungssubjekt entworfen. Damit wird ein Problem neuzeitlicher Wissenschaft gelöst: Das Subjekt der Wissenschaft ist nicht der einzelne Forscher, sondern die Forschergemeinschaft. Diese Lösung wird aber zugleich als magisch denunziert. könnte eine weitere Spitze gegen die Gruppe um Melanchthon versteckt sein.

So ergibt sich das Paradox: Indem diese Empirie als teuflisch denunziert wird, ist vorausgesetzt, daß es sie als Basis eines neuen Wissenschaftskonzepts gibt.

4.4 Korrekturen

Aus der Perspektive des 16. Jahrhunderts ist der Zusammenhang der Universitätswissenschaften mit Zauberei absurd. Jene Wissenschaften haben sich seit den Anfängen der europäischen Universitäten im 12. Jahrhundert längst etabliert und gegeneinander ausdifferenziert. Zwar gibt es gelegentlich Polemiken zwischen ihren Vertretern – vor allem die lukrativeren wie Medizin und Jura werden als allzu gewinnorientiert angegriffen –, doch an ihrer Berechtigung besteht kein Zweifel, wenn auch über ihnen allen die Theologie thront. Es gibt einen Kosmos von Wissenschaften, die theoretisch allesamt *ancillae theologiae* sein sollten. Indem das Faustbuch allein auf der Theologie besteht und alles andere in die Nähe der Zauberei rückt, setzt es implizit voraus, daß

rung der Natur / vnd aus sündlichen leben der Menschen / viel zukünftiger Zornstraffen GOTtes zuvor sehen kann ([Anm. 9], S. 37f.).

dieser Kosmos, ein hierarchisch strukturiertes Wissenschaftssystem, zerbrochen ist. Der Ausschluß aller Wissenschaften, denen sich der *Weltmensch* zuwendet, ist der verzweifelte Versuch, eine immer bedrohlichere Pluralisierung einzudämmen. Die Emanzipation von Wissen und Wissenschaft soll gewaltsam terminiert werden. Dieser Kampf ist längst verloren.

Die in der Problemanordnung sich abzeichnende Tendenz ist eine Minderheitsposition. Die jüngere Forschung hat nachgewiesen, daß der Aufstieg der modernen Naturwissenschaften «nicht das Resultat einer ›Säkularisierung‹ im Sinne einer Abkehr von der Religion» sei und folglich nicht «als emanzipatorische[r] Kampf gegen die obskurantistische Theologie» zu verstehen ist, sondern ursprünglich gerade zum Nachweis des Wirken Gottes in der Natur erfolgte und zur Unterstützung der Theologie vorangetrieben wurde.⁹⁹ Dies geschieht freilich wieder überwiegend im Umkreis der reformierten Theologie. Das Faustbuch stemmt sich dieser Allianz entgegen.

Doch ist klar, daß die am Erstdruck ablesbare Tendenz nicht durchzuhalten ist. Schon in der C-Reihe wird sie abgeschwächt, indem Faustus als anerkannter Universitätslehrer erscheint. Veraltete Wissensinhalte nach dem *Elucidarius*, wie sie die Wissenschaft blamieren könnten, werden beseitigt¹⁰⁰ In die gleiche Richtung weisen die lateinischen Distichen, die dem Druck von 1589 beigegeben sind. Schon ihre Diktion weicht von der ressentimentgeladenen Tendenz des Faustbuchs von 1587 ab. Ihr mythologischer Aufputz des christlichen Gehalts entspricht der zeitgenössischen «Symbiose von Humanismus und Theologie».¹⁰¹ Auch die Benennung von Faustus' Vergehen stellt Wissenschaft nicht grundsätzlich in Frage. Es sind es nicht die *sanctae artes*, der *vigor ingenii* oder der *lepor eloquii*, die Faustus zugrunde richten, sondern die schlechte Gesellschaft, die ihn teuflischen (›dardanischen‹) Studien zutrieb (*Historia C*, S.118f.). Die etablierten Tradi-

99 Amos Funkenstein: *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the 17th Century*, Princeton 1986; Peter Harrison: *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, Cambridge 1998; Dieter Groh: *Göttliche Weltökonomie. Perspektiven der Wissenschaftlichen Revolution vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Berlin 2010. Die beiden Zitate stammen aus Björn Quirings Rezension zu Dieter Groh, *Arbitrium* 31 (2013), S. 305f.

100 Riedl (Anm. 9), S. 157f., 171.

101 Riedl (Anm. 9), S. 134; vgl. zusammenfassend ebd., S. 206f.

tionswissenschaften nämlich respektieren das *curiositas*-Verbot, denn es ohne Zweifel gibt Dinge, *Quas homini non est addidicisse datum* (V. 24). Grundsätzlich aber wird die *ars*, soweit sie auf den Menschen gerichtet ist, nicht verworfen, sondern am Maß des Menschen orientiert:

*Et quam suspiras cunque artem, gnothi seauton,
Nec maiora tuis viribus aggreditor.* (V. 31f.)

(Und welche Kunst du auch anstrebst, erkenne dich selbst
und strebe nicht an, was deine Kräfte übersteigt.)

Erst recht konnten sich Bearbeitungen wie die von Widmann und später Pfitzer mit dem absoluten Verdikt nicht zufrieden geben und haben sich bemüht, legitime Formen des Wissens von demjenigen abzugrenzen, das Faustus mittels der Magie gewinnt. So bejaht Widmann schon in der Vorrede, unter Berufung auf Philosophen und Naturkundige, das dem Menschen angeborenen Erkenntnisstreben. Er sucht zwischen den einzelnen Wissenschaften nach Legitimität und Ertrag zu scheiden. Ausführlich korrigiert er die Lehre des Teufels von der Erschaffung der Welt (I, S. 252–257). Er macht Faustus zum angesehenen Doktor der Medizin und fährt fort: *war sonsten neben den Theologen in grossem lob vnd werdt / als er seine Theologiam fleissig vnd wol gestudieret hatte*. Faustus' Übergang vom Theologie- zum Medizinstudium bedeutet an sich noch keinen Abfall von Gott. Faustus begründet ihn damit, daß ihm dieses Studium besser liege, und Widmann läßt den Wechsel unkommentiert (I, S. 3f.). Widmanns *Erinnerungen* enthalten zu den verschiedenen Künsten, verbotenen wie erlaubten, die Faustus ausübt, die orthodoxe Lehre, die keineswegs Wissenschaft generell verwirft. Er nimmt etwa Faustus' Erfolge als Astrologe zum Anlaß, gestützt auf theologische Autoritäten, Grenzen und Reichweite der Astrologie im Verhältnis zur Astronomie zu bestimmen (I, S. 209–227), oder sagt, was der Christ über Wahrsagerei zu denken habe (I, S. 227–238).

Der Grund für Faustus' Scheitern ist ein anderer: Faustus ist kein ernst zu nehmender Wissenschaftler.¹⁰² Er ließ sich nicht an den *hohen treflichen Künsten* begnügen, sondern wollte sich teuflische Geister untertan machen, um mit Hilfe des Teufels ein ausschweifendes

102 Das zeigt schon seine Bibliothek. Sie ist keine wirkliche Gelehrtenbibliothek, sondern setzt sich aus *Tituli zur Schwartzkunst*, aus jüdischen und heidnischen Schriften und Werken zu katholischen Sakramenten und Riten zusammen (I, S. 12–14).

Leben führen zu können (III, S.112). Widmann verschiebt das Gewicht von der *curiositas* auf die *cupiditas/ concupiscentia*, indem er von seinem lasterhaften Leben erzählt.¹⁰³ Deswegen ist Faustus verdammt, obwohl er doch dank seinem *ingenium* ein guter Theologe, Jurist und Mediziner war. Die folgende *Erinnerung* führt viele Beispiele auf, wie andere ihre von Gott verliehenen Gaben auf richtige Weise genutzt haben (III, S. 67–69).

Da er die Wissenschaft gegen den Pseudo-Wissenschaftler retten will, läßt er das krause Zeug, das Faustus vom Teufel an naturkundlichem Wissen erfährt, als *ungereumbt* weg:

*Ich sollte mit den disputationibus so noch vorhanden /
fortgeschritten haben / als vom lauff / vrsprung vnd zier des
Himmels / vom Winter vnnd Sommer / von Cometen Sternen /
vnd Donner / vnd was da mehr sein mag / welches ich für
gar kindisch geachtet / das der Geist des Doctor Fausti /
so schwach vnd vngereumbt sollte geredt haben / sintemahl der
Geist der beste Astrologus ist / vnnd vnder dem Himmel vnd
Lufft sein wohnung hat / vnd ein erfahrner Meister des Himmels.
Es sol aber / wenn ich von der Astrologia in diesem Buch werde
meldung thun / dennoch etwas mit angezeigt werden /
wil also zu der Histori / vnd was für geschichten ich mehr
gefunden / einen anfang machen (I, S.198).¹⁰⁴*

Die frommen Mahnungen sollten nicht durch eindeutig reaktionäre Positionen beschädigt werden.

103 I, S. 7–12; III, S. 15, 112–114; 128f. u.ö.

104 Münkler (Anm. 7), S. 170 hat darauf aufmerksam gemacht, daß er einen ganzen Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis ausklammert: «Ausgeschieden ist der Bereich der sinnlichen Erfahrung [...]; die Darstellung von Faust als naturkundigem Gelehrten»; vgl. S. 168–172 zu Auslassungen und Ergänzungen. Auch die Fahrt zum Gestirn und die Reisen durch Europa sind fortgelassen: *ein theil auch solcher geschicht geringlich vnd leppisch sind* (II, S. 135). Es wäre zu überlegen, ob dies mit seiner eng lutherischen Position zusammenhängt.

5. Fazit

Konsequenter als die ergänzten späteren Ausgaben und die Bearbeitungen zeigt die *Historia* von 1587, wie die vermeintlichen Kräfte der Beharrung, die sich Faustus entgegenstellen, selbst von den Prozessen zersetzt sind, als deren Repräsentanten man im allgemein nur die Titelfigur ansieht.

Die Autorität der Orthodoxie, die Faustus zur Hölle verdammt, ist Produkt der Konfessionalisierung, d.h. der Infragestellung einer universalen Wahrheitsinstanz, repräsentiert in der einen christlichen Kirche. Diese Autorität ist keineswegs unangefochten und gerät sogleich in den interkonfessionellen Disput, innerhalb des protestantischen Lagers, aber auch darüber hinaus.

Die einzig gültige Lebensform, die Faustus' haltlose Existenz retten könnte, ist nicht die des Gelehrten in der hierarchisch geordneten frühneuzeitlichen Ständegesellschaft (die im Gegenteil ihrerseits nur im satirischen Zerrbild der Gefährdung durch Magie erscheint), sondern eine Formation, die diese Gesellschaft zu überwinden sich anschickt: die protestantische, auf Arbeit beruhende bürgerliche Kleinfamilie. Der Druck zunehmender sozialer Kontrolle durch kollektive Normen, der den Abweichler stigmatisiert und zur Hölle verdammt (und deren schaurige Erscheinungsform die Hexenprozesse sind), schafft auf der einen Seite das moderne Rechtssubjekt und treibt damit auf der anderen Seite ihr Gegenteil hervor, verleiht dem Abweichler eine individuelle Stimme.

Das Wissen, dem sich Faustus verschreibt und das diskreditiert werden soll, verwischt die Grenzen zwischen traditionellen und neuen Wissenschaften, verbotenen und erlaubten Künsten und ist insofern Indikator für den wissenschaftlichen Umbruch, der sich in der Frühen Neuzeit vollzieht. Im Entwurf teuflisch infizierter Erfahrungswissenschaften stecken Maximen neuzeitlicher wissenschaftlicher Erkenntnis.

Die Gemengelage zwischen alt und neu kehrt auch in der ästhetischen Verfaßtheit des Textes entgegen. Man hat der *Historia* nämlich als ästhetischen Mangel vorgeworfen, daß sie die Biographie des Magiers in Rubriken gliedert: Streben nach religiöser Erkenntnis, dann nach naturkundlicher, dann Zauberschwänke, dann Untergang eines Wüstlings. Die Rubrizierung spiegelt den Umstand, daß eine einheitliche Perspektive der Vita mißlingt, weil die unterschiedlichen Diskurse, an denen Faustus teilhat, sich nicht in einer Synthese verbinden lassen. Grenzüberschreitungen sind in die verschiedensten Richtungen möglich und jede für sich mobilisiert ihre eigenen autoritativen Gegenkräfte. Die Anlage setzt also die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Geltungssysteme voraus. Indem in der Rezeptionsgeschichte an jedem der Teile angebaut werden kann, zerfallen mit der Figur des Helden die Autoritäten, die ihn sanktionieren sollen.

Das Faustbuch scheint reaktionär, all das ‹noch nicht› zu sein, was Goethes Tragödie auszeichnet. Interessant sind jedoch weniger die rudimentären Vorstufen und Keime von dem, was kommen wird, als die Versuche, sie zu unterdrücken. Sie lassen sich unschwer mit Tendenzen frühneuzeitlicher Religionsgeschichte, Gesellschaftsbildung und Wissenschaftsgeschichte in Zusammenhang bringen. Sie bringen allererst heraus, was alles wert ist, bekämpft zu werden. Indem unaufhörlich gesagt wird, was nicht sein darf, wird erzählt, was längst der Fall ist.

SITZUNGSBERICHTE

2004

- 978 3 7696 1625 5 Heft 1:
Hose Martin, **Poesie aus der Schule.**
Überlegungen zur spätgriechischen Dichtung.
37 S., brosch., € 5,00
- 978 3 7696 1626 2 Heft 2:
Schieffer Rudolf, **Neues von der Kaiserkrönung
Karl des Großen.** 25 S., brosch., € 5,00
- 978 3 7696 1627 9 Heft 3:
Landau Peter, **Die Lex Baiuvariorum. Entstehungs-
zeit, Entstehungsort und Charakter von Bayerns
ältester Rechts- und Geschichtsquelle.**
51 S., brosch., € 5,00

978 3 7696 1628 6 Heft 4:
Ziegler Walter, **Hitler und Bayern. Beobachtungen
zu ihrem Verhältnis.** 108 S., brosch., € 11,00

978 3 7696 1629 3 Heft 5:
Willoweit Dietmar, **Standesungleiche Ehen des
regierenden hohen Adels in der neuzeitlichen
deutschen Rechtsgeschichte.** 197 S., brosch., € 19,50

978 3 7696 1630 9 Heft 6:
Weipert Reinhard, **«Ein Unglück kommt selten
allein». Vier arabische Synonymensammlungen
zum Wortfeld dahiya.** (Beiträge zur Lexikogra-
phie des Klassischen Arabisch Nr. 16). 240 S.,
brosch., € 27,00

978 3 7696 1631 6 Heft 7:
Stotz Peter, **Alte Sprache – neues Lied. Formen
christlicher Rede im lateinischen Mittelalter.**
48 S., brosch., € 5,00

2005

- 978 3 7696 1632 3 Heft 1:
Nörr Dieter, **Römisches Recht: Geschichte
und Geschichten. Der Fall Arescusa et alii**
(Dig.19.1.43 sq.). 140 S., brosch., (vergriffen)
- 978 3 7696 1633 0 Heft 2:
Ballwieser Wolfgang, **Bilanzrecht zwischen
Wettbewerb und Regulierung. Eine ökonomi-
sche Analyse.** 37 S., brosch., € 5,00
- 978 3 7696 1634 7 Heft 3:
Kunitzsch Paul, **Zur Geschichte der «arabischen»
Ziffern.** 39 S., brosch., € 5,00
- 978 3 7696 1635 4 Heft 4:
Ritter Gerhard A., **Föderalismus und Parla-
mentarismus in Deutschland in Geschichte
und Gegenwart.** 66 S., brosch., € 5,00
(Vergriffen. Download)

978 3 7696 1636 1 Heft 5:
Stephens Anthony, **Die Grenzen überschwärmen.**
Zur Problematik der Zeit in Kleists Penthesilea.
36 S., brosch., € 5,00

2006

978 3 7696 1637 8 Heft 1:
Göllner Theodor, **Die psalmodische Tradition
bei Monteverdi und Schütz.**
30 S., brosch., € 5,00

978 3 7696 0960 8 Heft 2:
Bollée Willem, **Gone to the dogs in ancient
India.** 135 S., brosch., € 14,00

978 3 7696 1638 5 Heft 3:
Hübner Wolfgang, **Crater Liberi. Himmels-
pforten und Tierkreis.** 69 S., brosch., € 8,00

978 3 7696 1639 2 Heft 4:
Maier Hans, **Die Kabinettsregierung.**
Entstehung, Wirkungsweise, aktuelle Probleme.
30 S., brosch., € 5,00

978 3 7696 1640 8 Heft 5:
Höfele Andreas, **Shakespeare und die Ver-
lockungen der Biographie.**
60 S., brosch., € 12,00

2007

978 3 7696 1641 5 Heft 1:
Ziegler Rolf, **The Kula Ring of Bronislaw
Malinowski. A Simulation of the Co-Evolution
of an Economic and Ceremonial Exchange
System.** 125 S., brosch.,
(vergriffen, Download)

978 3 7696 1642 2 Heft 2:
Landau Peter, **Goethes verlorene juristische
Dissertation und ihre Quellen. Versuch einer
Rekonstruktion.** 42 S., brosch., € 7,00

978 3 7696 1643 9 Heft 3:
Hofmann Hasso, **Verfassungsgeschichte als
Phänomenologie des Rechts.** 28 S., brosch.,
€ 5,00

978 3 7696 1644 6 Heft 4:
Oettinger Norbert, **Gab es einen Trojanischen
Krieg? Zur griechischen und anatolischen
Überlieferung.** 28 S., brosch., € 5,00

2008

978 3 7696 1645 3 Heft 1:
Wenz Gunther, **Friedrich Immanuel Niet-
hammer (1766–1848). Theologe, Religionsphiloso-
ph, Schulreformer und Kirchenorganisator.**
114 S., brosch., € 12,00

Veröffentlichungen/Backlist

- 978 3 7696 1646 0 Heft 2:
Moulines C. Ulises, **Die Entstehung der Wissenschaftstheorie als interdisziplinäres Fach (1885–1914)**. 20 S., brosch., € 5,00
- 978 3 7696 1647 7 Heft 3:
Pfothenhauer Helmut, **Unveröffentlichtes von Jean Paul. Die Vorarbeiten zum ›Leben Fibels‹**. 41 S., brosch., € 5,00
- 978 3 7696 1648 4 Heft 4:
Ullmann Manfred, **Lexikalische Probleme im Sinnbezirk Hyäne** (Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch Nr. 17). 40 S., brosch., € 6,00
- 2009**
- 978 3 7696 1649 1 Heft 1:
Konrad Ulrich, **Zusammenfassung des Lebens und der Kunst. Das Siegfried-Idyll von Richard Wagner**. 32 S., brosch., € 6,00
- 978 3 7696 1650 7 Heft 2:
Hose Martin, **Euripides als Anthropologe**. 71 S., brosch., EUR 10,00
- 978 3 7696 1651 4 Heft 3:
Weipert Reinhard, **Altarabischer Sprachwitz: Abu 'Alqama und die Kunst, sich kompliziert auszudrücken** (Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch Nr. 18). 181 S., brosch., € 22,00
- 978 3 7696 1652 1 Heft 4:
Birus Hendrik, **Le temps présent est l'arche du Seigneur. Zum Verhältnis von Gegenwart, Geschichte und Ewigkeit beim späten Goethe**. 31 S., brosch., € 5,00
- 2010**
- 978 3 7696 1653 8 Heft 1:
Manfred Ullmann, **Die Conclusio a minori ad maius im Arabischen** (Beiträge des Klassischen Arabisch Nr. 19). 31 S., brosch., € 5,00
- 978 3 7696 1654 5 Heft 2:
Detlef Liebs, **Hofjuristen der römischen Kaiser bis Justinian**. 213 S., brosch., € 23,00
- 978 3 7696 1655 2 Heft 3:
Peter Thiergen, **Aufrechter Gang und liegendes Sein. Zu einem deutsch-russischen Kontrastbild**. 99 S., brosch., € 11,00
- 2011**
- 978 3 7696 1656 9 Heft 1:
Paul Kunitzsch, **Richard Lorch, Theodosius, De habitationibus. Arabic and Medieval Latin Translations**. 95 S., brosch., € 10,00
- 978 3 7696 1657 6 Heft 2:
Gunther Wenz, **Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Zum Streit Jacobis mit Schelling 1811/12**. 115 S., brosch., € 12,00
- 978 3 7696 1658 3 Heft 3:
Peter Landau, **Der Archipoeta – Deutschlands erster Dichterjurist. Neues zur Identifizierung des Politischen Poeten der Barbarossazeit**. 45 S., brosch., € 5,00
- 978 3 7696 1659 0 Heft 4:
Peter Schreiner, Ernst Vogt (Hrsg.), **Karl Krumbacher. Leben und Werk**. 147 S., brosch., € 17,00
- 2012**
- 978 3 7696 1661 3 Heft 1:
Rainer Warning, **Ästhetisches Grenzgängertum. Marcel Proust und Thomas Mann**. 103 S., brosch., € 11,00
- 978 3 7696 1662 0 Heft 2:
Annegret Heitmann, **Henrik Ibsens dramatische Methode**. 40 S., brosch., € 6,00
- 978 3 7696 1663 7 Heft 3:
Wolfgang Ballwieser, **Unternehmensbewertung zwischen Fakten und Fiktionen**. 44 S., brosch., € 7,00
- 2013**
- 978 3 7696 1664 4 Heft 1:
Bernd Schünemann, **Vom Tempel zum Marktplatz. Die wahre Natur der Urteilsabsprache im Strafprozess**. 40 S., brosch., € 7,00
- 978 3 7696 1665 1 Heft 2:
Hartmut Bobzin, **Ließ ein Papst den Koran verbrennen? Mutmaßungen zum Venezianischer Korandruck von 1537/38**. 48 S., brosch., € 8,00