

Gründe erzählen

Aitiologische Narrationen von Ursprung, Gründung und Gegenwart

Nr. 4

Hans Jürgen Scheuer

Ursprung der Torheit aus
dem Wissen. Das Lalebuch
von 1597 in der Tradition
der Utopie und Uchronie



Credit: Staatliche Museen zu Berlin, Nationalgalerie / Andres KilgerPublic Domain Mark 1.0

Forschungsgruppe 5323

Aitiologien – Figuren und Funktionen begründenden
Erzählens in Wissenschaft und Literatur

Essay-Reihe der DFG-Forschungsgruppe 5323: Aitiologien – Figuren und Funktionen begründenden Erzählens in Wissenschaft und Literatur

„Gründe erzählen“ ist eine Essay-Reihe der Forschungsgruppe Aitiologien (FOR 5323), die an der Freien Universität Berlin angesiedelt ist (in Kooperation mit der Humboldt-Universität zu Berlin, der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und dem Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung). Herausgegeben wird die Reihe von Prof. Dr. Eva Marlene Hausteiner, Prof. Dr. Andrew James Johnston, Prof. Dr. Wolfram Keller, Jan-Peer Hartmann und Marina Solntseva.

Die Beiträge sind auf der Webseite der Forschungsgruppe frei zugänglich und kostenfrei abrufbar: <https://www.aitiologie.de/index.html>

Die Veröffentlichung eines Beitrages als Preprint in der Reihe ist kein Ausschlussgrund für eine anschließende Publikation in einem anderen Format.

Die Texte dieser Publikation werden unter der Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0) veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>



Zitationsangabe für diesen Beitrag:

Hans Jürgen Scheuer: Ursprung der Torheit aus dem Wissen. Das Lalebuch von 1597 in der Tradition der Utopie und Uchronie, Essay-Reihe der FOR 5323 „Aitiologien“, Nr. 4, Freie Universität Berlin
Stable URL online: https://www.aitiologie.de/publikationen-Neu/essay-reihe-gruende-erzaehlen/gruende-erzaehlen-Nr_4/index.html

Diese Publikation wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)

DFG-Forschungsgruppe 5323
Aitiologien – Figuren und Funktionen begründenden
Erzählens in Wissenschaft und Literatur
Sprecherin: Prof. Dr. Susanne Gödde
Freie Universität Berlin
Institut für Religionswissenschaft
Fabeckstraße 23-25
D – 14195 Berlin
E-Mail: susanne.goedde@fu-berlin.de

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft

Ursprung der Torheit aus dem Wissen. Das *Lalebuch* von 1597 in der Tradition der Utopie und Uchronie

Hans Jürgen Scheuer

I.

Woher der Mensch das Vermögen hat zu denken, zu unterscheiden und über Gut und Böse zu urteilen, dürften wir alle wissen. Der zweite Schöpfungsbericht im Buch Genesis hat es uns ja längst in Form einer Aitiologie plausibel erklärt. Der Biss Evas und Adams in die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntnis öffnete den Protoplasten die Augen und pflanzte ihnen Scham ins Gemüt, als sie sich ihrer Nacktheit bewusst wurden. Daraufhin bedeckten sie ihre Blöße mit einem Schurz aus Feigenblättern, bevor sie Gott mit einem dauerhaften Kleid aus Tierhäuten versah. In der Perspektive christlicher Theologie kompensiert der Schöpfer so, was sein Geschöpf durch Sündhaftigkeit verspielt zu haben scheint: Das Gnadenkleid, das Adam und Eva davor schützte, ihre auf Fortzeugung angelegte, mithin endliche Natur wahrzunehmen, wird durch Hüllen, erst pflanzliche, dann tierische, verborgen, um durch das neue Kleid hindurch die bis dahin unerkannte Kreatürlichkeit markiert hervortreten zu lassen. Eine perfekte Paradoxie: Die Nacktheit wird zum Objekt der Erkenntnis allererst durch das darüber gezogene *sekundäre* Kleid. Es gibt ein Bild der Sterblichkeit ab, das entweder den Wiedergewinn der paradiesischen Nacktheit als Gnade einer *restitutio in integrum* in Aussicht stellt oder den völligen Entzug des Gnadenkleides als ewige Strafe androht.

Ob die Aitiologie von Genesis 2–3 tatsächlich als gnadentheologisches Exempel angelegt ist, lässt sich freilich mit Fug bezweifeln. Die entsprechende Deutung geht bekanntlich auf Paulus und im Anschluss an Röm 5,12–21 auf Augustinus zurück, basierend auf einem typologischen Auslegungsschema, das den Paradiesbericht mit dem Kreuzestod Jesu verspannt. Dadurch präfiguriert der alte Adam den neuen Adam, dessen Opfer als Menschen- und Gottessohn erst durch die Annahme einer primären, von Generation zu Generation vererbten Urschuld (des *peccatum originale*) im Sinne eines universalen Erlösungsgeschehens deutbar wird: Kreuzigung und Auferstehung lassen sich so zugleich als Konsequenzen *und* als Voraussetzungen einer dezidierten Auslegung des Paradiesmythos verstehen. Allerdings ergeben sich aus jener theologischen Abstraktion unvermeidliche Paradoxien: Warum hat der Schöpfer, als er für sein vornehmstes Geschöpf den Paradiesgarten anpflanzte, jenen mit einem

Tabu belegt? Wie konnte der Teufel Eva und Adam verführen? Wusste Gott denn nichts von der Anwesenheit der Schlange in Eden oder hat er sie gar selbst präpariert? Beide Möglichkeiten rücken den Schöpfergott in ein bedenkliches Zwielficht. Denn entweder wäre er nicht allwissend und allmächtig oder er hätte die Krone seiner Schöpfung absichtlich in Versuchung geführt – mit Heinrich Heine gesprochen: „Ach, das wäre niederträchtig!“

Die apokryphe Überlieferung der vermutlich im 2. Jhd. entstandenen *Vita Adae et Evae* reagiert auf solche Zweifel mit dem Versuch, den Mythos von seiner Deutung als Urszene der Sünde zu entlasten, indem er eine Serie von vier Sündenfällen nach dem Paradiesverlust ansetzt bzw. vor die Anlage des Gartens verschiebt. Mit einem solchen Manöver trägt die *Vita* dem Umstand Rechnung, dass jede Aitiologie nur deswegen vom Ursprung erzählen kann, weil sie selbst sekundär ist und insofern den angenommenen Ursprung erst im Zuge ihres Erklärens nachträglich konfiguriert. Daraus leitet sie ab, dass der zweite Schöpfungsbericht auf das Unausgesprochene des ersten rekurriert und mythisch auf dessen implizite Rätselfrage antwortet, was denn eigentlich unter der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu verstehen sei, von der es in Gen 1,26 f. heißt:

²⁶ Dann sprach Gott: „Laßt uns Menschen machen nach unserm Bilde, uns ähnlich, die da herrschen sollen über die Fische im Meer und über die Vögel des Himmels, über das (zahme) Vieh und über alle (wilden) Landtiere und über alles Gewürm, das auf dem Erdboden kriecht!“ ²⁷ Da schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde: nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie.

In apokrypher Relation zum Genesis-Bericht lässt nun die *Vita* Luzifer erklären, warum er Adam und Eva von Beginn an in unversöhnlicher Feindschaft verbunden ist: Nicht Hybris habe ihn einst in Widerspruch zu seinem Gott und in die Hölle gebracht, sondern die Absolutheit seiner Treue. Als Gott nämlich sämtliche Engel dazu aufgefordert habe, sein perfektes Geschöpf, den Menschen, kniefällig – wie Gott, den Herrn, selbst – anzubeten, habe er, der perfekte Engel, solche Bevorzugung des Geschöpfs vor seinem Schöpfer verweigern müssen. Nur wegen seines Ungehorsams aus bedingungsloser Loyalität sei er verstoßen worden.

Das hat Folgen für die Erkenntnis dessen, was im Garten Eden geschah. Denn eben jene Loyalität rückt die Intervention der Schlange in ein völlig anderes Licht: Die Verführerin, die Eva im Paradies den Wunsch einflüstert, wie Gott zu sein, ist gar keine Verführerin, sondern

Medium kluger Deutung.¹ Sie hat lediglich den für Luzifer fatalen Befehl des Schöpfers, sein Geschöpf *sicut Deus* zu verehren, auf dessen Kreatur rückübertragen: *Eritis sicut Deus* („ihr werdet sein wie Gott“) artikuliert nichts Anderes als das Versprechen, das dem göttlichen Schöpfungsplan selbst wesentlich ist. Die Schlange hat im Paradies schlicht das Wort Gottes wiederholt und es an die Protoplasten im Klartext weitergegeben: Deren Gottesebenbildlichkeit besteht zu einem Teil eben genau in der Fähigkeit zu unterscheiden. Nach der ersten Kostprobe vom Baum der Erkenntnis fehlt jetzt nur noch der andere Teil: der Griff nach dem zweiten Paradiesbaum, um das ursprüngliche Schöpfungsprogramm zu vollenden: der Zugang zum Baum des (ewigen) Lebens. Er ist den Menschen durch den Paradiesverlust bis ans Ende der irdischen Geschichte verwehrt. Damit deckt das Apokryphon im Fall Luzifers das Prinzip des Aitions vom Ursprung des menschlichen Denkens, Sinnens und Trachtens auf: Es handelt sich um die Operation einer rekursiven Regelanwendung durch Einführen einer epistemischen Unterscheidung (*scientes bonum et malum*), wo zuvor völlige Ungeschiedenheit unbewusst vorwaltete. Von Fall zu Fall wird fortan die Differenz bestätigt, von der das Prädikat „wie Gott“ sich herschreibt: Jeder *lapsus* des Menschen reproduziert paradoxerweise ein neuerliches „*sicut deus*“. Deshalb ist der Mensch anders als Luzifer nicht rettungslos verloren, sondern kann weiterhin auf eine Rückkehr ins Paradies hoffen, wo der Baum des Lebens auf ihn wartet. Denn die Qualität der Gottesebenbildlichkeit aller Adamiten besteht darin, dass sie gerade durch ihre Schwäche, sich gegen das Tabu *anders* entscheiden zu können, das durch Luzifers Sturz lädierte Schöpfungswerk im Erlösungswerk Gottes zu stabilisieren und weltimmanent bis zum Jüngsten Tag fortzupflanzen vermögen.²

II.

Nach diesem mit freundlicher Hilfe eines Apokryphons durchgeführten aitiologischen Vorspiel drängt sich eine Anschlussfrage auf: Wenn es sich mit dem Ursprung des bewussten Wissens so subtil und ausgeklügelt verhält, woher kommt dann eigentlich die menschliche Dummheit? In der jüdischen Erzähltradition bestätigt Adams erste eigenständige Tat, die Vergabe von Namen an alle Lebewesen, was Gott den protestierenden Engeln entgegenhielt: „Dies Geschöpf wird mehr Weisheit besitzen als ihr.“ Und weiter heißt es nach Louis Ginzbergs Sammlung der *Legenden der Juden*:

¹ Vgl. Peter Schäfer, *Die Schlange war klug. Antike Schöpfungsmythen und die Grundlagen des westlichen Denkens*, München 2022, S. 27–81.

² Zur apokryphen Version des Engelssturzes durch absolute Loyalität gegenüber Gott vgl. Niklas Luhmann, „Sthenographie und Euryalistik“, in: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt am Main 1991, S. 58–82.

Adam aber war ein Prophet, und daher diese Entfaltung tiefer Weisheit. Die Namen der Tiere sind nicht das Einzige, das die künftigen Geschlechter ihm verdanken, denn alle Künste rühren von ihm her, besonders aber die Schreibkunst, die wir ihm verdanken. Wie die Namen der Tiere und die Künste von Adam herrühren, so hängt auch die Bewohnung der Erde von ihm ab; Gott nämlich zeigte Adam die ganze Erde und derselbe bestimmte die Plätze, welche später von den Menschen bewohnt werden sollten und welche nicht.³

Wer aber wie Adam, der prototypische Mensch, alles wüsste, der stieße unweigerlich auf den blinden Fleck seines Wissens: Er wüsste nämlich nicht, was Nicht-Wissen ist, ja, schlimmer noch, er könnte sein eigenes Nicht-Wissen nicht einmal wissen und erkennen. Wo immer daher enzyklopädische Systeme das menschliche Wissen in seiner Gesamtheit kartographieren wollen, klappt irgendwo im Raum und irgendwann in der Zeit unvorhersehbar ein Loch. Genau an dieser Stelle des ungewussten Nicht-Wissens siedelt die menschliche Torheit.

Wie aber kommt sie dorthin und wohin soll sich der wissende Mensch wenden, um seine Wissenslücke zu erkennen? Dazu haben Platon und seine Sprechermaske, der Experte des Nicht-Wissens Sokrates, eine eigene Wissenspoetik entwickelt, mit der sie die – später kynisch-menippeisch radikalisierte – Tradition der Utopie und der Uchronie begründeten. Beide literarische Formen entwerfen – wie ihre Blaupause, der Atlantismythos als Fortsetzung der *Politeia* – gleichnishaft Ethik und Politik, Ökonomie und Ökologie des Weltwissens. Dazu führen beide Formen die örtliche und die zeitliche Bestimmtheit der Diskurse satirisch durch die Negation von Ort und Zeit hindurch. Das tun sie freilich nicht in symmetrischer Entsprechung:

- Utopien sind Schlusssteine von Topiken. Sie geben den Bogen- oder Gewölbearchitekturen der Wissenssysteme halt, indem sie in die Lücken des positiven Wissens eingepasst werden. Als narrative Exempla bilden sie tragende Elemente in der epistemischen Gesamtstruktur, um so das Nicht-Wissen im Sinne des Sokratischen „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ operationalisierbar zu machen. Sie visieren die Ordnung der Dinge und ihre Benennung an und machen die Bedingung und Grenze des Wissens in der unüberbrückbaren Kluft zwischen *res* und *verba* sichtbar. Durch Darstellung jener Kluft geben sie der Umwertung aller geltenden realistischen oder nominalistischen

³ Siehe Louis Ginzberg, *Die Legenden der Juden*, hrsg. v. Andreas Kilcher und Joanna Nowotny, Berlin 2022, S. 141f.

Zuschreibungen und Bewertungen dadurch Raum, dass sie im Rahmen eines topographischen Polis-Modells Argumente, Formeln, imaginäre Verdichtungen und intensive Affektbesetzungen um das leere Zentrum des Wissens anordnen.

- Insofern das Sokratisch-Platonische Polis-Modell die epistemischen Voraussetzungen der Diskurse in Bewegung zeigen soll, bedienen sich Utopien auch historiographischer Darstellungsweisen. Uchronien sind jedoch keine bloße Spielart des negierten Topos, als ginge es lediglich darum, die Topik in eine Chronik zu übersetzen, indem der „Nicht-Ort“ fiktiv in eine „Nicht-Zeit“ verschoben würde. Der Angriff der uchronistischen Zeitdarstellung auf das temporal gemessene und gereichte positive Wissen fällt nämlich wesentlich radikaler aus. Denn er suspendiert offene oder verborgene Ursache- und Wirkungsketten, wie die Denkmuster der Chronologie und Genealogie, der Typologie oder Analogie sie anbieten, stellt also Kausalität und Finalität, Konstanz und Irreversibilität wissenserzeugender Verknüpfungen und Intentionen zur Disposition. Damit entzieht die Uchronie jeder deterministischen oder teleologischen Darstellung des Wissens den Boden, indem sie Geschehenes im Namen seiner nicht verwirklichten *potentia* umschreibt oder, befreit von ihren physischen, biologischen oder psychologischen Fesseln, ins Kontingente oder gar ins Unmögliche umlenkt. So öffnet sie die von ihr beschriebenen Abläufe *post* und *contra factum* einer anderen Ökonomie: der grundstürzenden Invertibilität und Reversibilität des Faktischen.

Utopie und Uchronie verharren jedoch nicht einfach in der Negation allgemein anerkannter Orts- und Zeitverhältnisse des Wissens. Sie tendieren gleichzeitig in die gegenläufige Richtung: Auf der Basis jenes phonetischen Wortspiels, das als erster Thomas More in seiner *Utopia* (1516) spielte, neigen sie der gesteigerten Affirmation in Form von *Eutopie* bzw. *Euchronie* zu. Im Anschluss und in radikaliserender Fortschreibung der *Utopia* zeigen die Schwänke um die narrenfreie Polis Laleburch, von der das *Lalebuch* von 1597 erzählt, wie das Wissen des Nicht-Wissens in Aktion sich darstellen lässt und gegen das von allen Gewusste abzuwägen ist.

Die Stadt Laleburch ist über dem von uns ins Visier genommenen Loch, über der Lücke im System des Wissens gebaut. Sie wölbt sich, wie ich im Folgenden vorführen möchte, über der Leerstelle der Epistemologie, wo sie deren unausweichlichen Einsturz gerade noch einmal in der Schwebe hält – oder, besser gesagt, *hielt*. Denn wie die *Histori* des *Lalebuchs* zu wissen gibt, liegt sie am Anfang wie am Ende ihres Berichts – streng genommen also: immer schon – in Ruinen: „als ein alte Mauer / welche eines Gebewes / so vor Jaren da gestanden / Anzeigung

gebe“.⁴ Als Ort des Nicht-Wissens und Nicht-Ort *allen* Wissens formiert Laleburg den leergeräumten Schauplatz einer närrischen Bürgerschaft, die sich nach dem Untergang ihrer Polis in der ganzen Welt zerstreut habe. Seither ist die Dummheit eine globale Erscheinung:

Ist also der Namen vnnd Stammen der Lalen zu Laleburg hiemit abgangen / vnd gar außgeloschen: doch ist jhr Thorheit vnd Narrey (welches das beste) vbergeblieben / vnnd vielleicht mir vnd dir auch ein guter theil darvon worden. Wer weist obs nicht wahr ist? (S. 139)

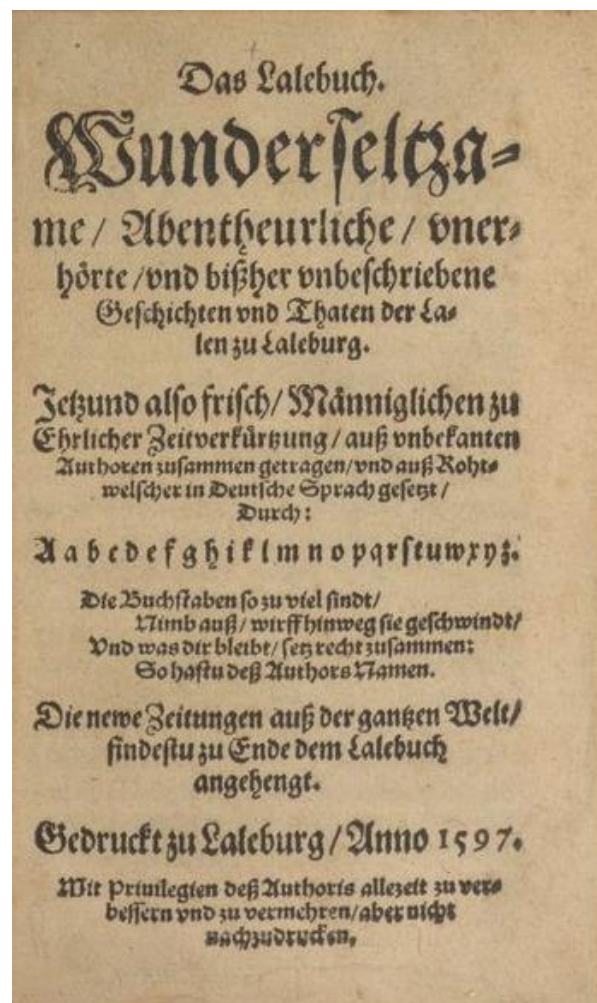


Abb. 1: Titelblatt des *Lalebuchs* (1597), Sammlung des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg (<https://dlib.gnm.de/item/N217/7/jpg/600>). Public Domain.

⁴ Siehe Stefan Ertz (Hg.), *Das Lalebuch*, nach dem Druck von 1597 mit den Abweichungen des Schiltbürgerbuchs von 1598 und zwölf Holzschnitten von 1680, Stuttgart 1998; Zitat: S. 7. Ein digitales Faksimile der Erstausgabe aus der Sammlung des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg findet sich hier: <https://dlib.gnm.de/item/N217> (zuletzt abgerufen am 31.07.2025).

Im Erstdruck des *Lalebuchs* beginnt das Rätsel- und Fragespiel um die Wahrheit jenes Aitions schon auf dem Titelblatt (Abb. 1), wo sich der Verfasser *Aabcdefghijklmnopqrstuvwxyz* nennt. Damit reißt er ein erstes Loch an einer Systemstelle des vormodernen Wissens auf. Denn wo eigentlich die *causa efficiens*, der Urheber der Schrift, zu nennen wäre, damit sich ihr Ort in der Totalität des Wissens namentlich aufrufen und auffinden ließe, bietet das *Lalebuch* nur einen Satz von Buchstaben, eben jene *litterae*, aus denen es selbst als Druckerzeugnis zur Gänze zusammengesetzt ist. Die anschließenden Verse –

Die Buchstaben so zu viel sindt /
Nimb auß / wirff hinweg sie geschwindt /
Vnd was dir bleibt / setz recht zusammen:
So hastu deß Authors Namen.

– geben jedoch einem jeden gelehrten Leser der Zeit einen Fingerzeig, wo die Urheberschaft des *Lalebuchs* eigentlich zu verorten wäre: Thomas Morus hatte seinem „*Libellus vere aureus*“ ein ähnliches, *more geometrico* verfremdetes Alphabet mit auf den Weg gegeben – das *Vtopensium Alphabetum*. Sitz des Verfassernamens, der auf die *causa efficiens* des Werks hinweist, sind also die *elementa* des Drucks, die zugleich die *causa materialis* des Werks darstellen. Da dieser Umstand jedem einzelnen Element desselben, Letter für Letter, zu entnehmen ist, macht das Buch durch seine *causa formalis* von vornherein klar, wo es selbst seinen Sitz im System des Wissens ansiedeln möchte: Seine *causa finalis* liegt im Bereich der Utopien. Über die vier genannten Ursachen wäre im Stil eines klassischen *accessus* bezeichnet, dass die Funktion des Druckwerks darin besteht, ein Wissen zweiter Ordnung darzustellen, indem es seine Autorität, Materialität, Formalität und Finalität selbst zum Gegenstand macht: Sein Erzählen will zugleich das erzählte Wissen ausstellen und kommentieren.

Was das genau bedeuten mag, zeichnet sich im anschließenden „Eyngang in diese Histori“ ab, wenn von genanntem *Aabcdef / etc.* ein Ich abgespalten wird, das sich als Erzähler und Gewährsmann der Geschichten von den Lalen umständlich einführt:

Im Jahr von der Auffrichtung vnd Bestellung deß Großmächtigen vnnd weitläufftigen Königreichs Vtopien / 753. Als der grosse Reichstag zu Vthen in der Haupt-Statt angangen / vnnd derowegen auß allen vmbgelegenen Landt vnnd Herrschafften / so wol als auß dem gantzen Königreich / ein vnzahl Menschen / Geistlich vnd Weltlich / sich dahin verfüget hatten / bester Hoffnung / es würde da was mercklichs außgericht werden: Kame auch selbst eigner Person dahin / Vdeys der Vtopische Keyser /

vorhabens dem Reichstag selbst bey zu wohnen / vnd mit seinem Beywesen Sicherheit zuverschaffen vnd gute Ordnung zu erhalten. Mit jm aber kam auch dahin ein grosse Meng / so wol Edel als Vnedel / hohes vnd nidern Standts: vnd vnter denselben war auch ein Aabedef / etc. derwegen mitgereyset / so wol der Reichsversammlung bey zuwohnen / als wegen Diensten / damit ich meinem Herrn verpflichtet vnd verhafftet gewesen. (S. 5)

Treibt der Bericht zunächst großen rhetorischen Aufwand, um an den Duktus der Atlantis-Fiktion bzw. einer Chronik *ab urbe condita* anzuknüpfen, so entspringt das Ich einem überraschenden Bruch mit der historiographischen Konvention. Es setzt durch sein unvermitteltes Eintreten in die Chronik schon syntaktisch und syntagmatisch die Suggestion eines Traditions- und Wissensstroms außer Kraft. Es perforiert ihn. Das Ich des *Lalebuchs* spricht aus einem solchen Loch heraus. Es bezeichnet die Artikulationsstelle, aus der dringt, was sonst keinen Ort hätte:

1. die Erzählungen, die ihm ein „Schiffmann“ von der Laleburg und ihren verschwundenen Bewohnern zum Besten gibt „ohn alle Ordnung / nur wie sie jhm zugeflogen“. Sie seien im Nachhinein von ihm, dem Erzähler, aufgezeichnet und „in ein Ordnung gebracht“ (S. 9) worden, und zwar nach Maßgabe von
2. Urkunden, die er „nachmals in einer alten Bibliotheca [...] verzeichnet gefunden: Da doch die Exemplaria so alt / vnd von Würmen also zurstochen gewesen / dz ich mehrertheils errathen müssen / etliches gar nit lesen können.“ (S. 9) Wenig später, im ersten Kapitel, ist gar die Rede davon, dass alle lalischen „Geschrifften vnd Geschichtsregister inn der vngewhren Brunst / da Laleburg sampt allem was darinnen / darunter auch jhre Chronicken gewesen / verbrunnen seien“ (S. 11), also keinerlei historische Zeugnisse für die Existenz jener Stadt überdauert hätten. Was den Erzähler wiederum nicht daran hindert, noch später aus ihnen zu zitieren und sie
3. aus dem Rothwelschen zu übersetzen, jener Gaunersprache, die bekanntlich gar keine Schriftsprache ist. Wie ohnehin
4. das Ich selbst ja nur vorhanden ist als ein *locus* oder τόπος, der allein durch die Kombination der Buchstaben i-c-h aus dem Alphabet und seiner drucktechnisch vermehrten Letternmenge exemplarisch, keineswegs aber axiomatisch oder substantiell herausgehoben ist.

Zur Konstruktion jenes Nicht-Orts, von dem aus die unlesbare oder nie geschriebene Historia Laleburs erzählt wird, gehört die Bestimmung interner und externer Topoi, die ein Erzählen *ab origine* ausstellen und nach den Regeln der dialektischen Kunst, d. h. auf der Basis von Plausibilität, doch ohne jede unumstößliche Evidenz, ausdifferenzieren. Die Herkunft der Lalen wird rein formal aus zwei konsensfähigen Leitsätzen, sogenannten *ἐνδοξα*, abgeleitet, die freilich in auseinanderstrebende Richtungen weisen und auch sprachlich in einer Weise eingeführt werden, die jeder schulmäßigen Präsentation zuwiderläuft: Der erste Obersatz „Aus Gleichem folgt Gleiches“ wird in Form von Reimspruchwörtern durchdekliniert; der entgegengesetzte Obersatz „*Contrariorum sind ja contraria consequentia*“ ist ein Cicero-Zitat in gebrochenem Latein (Cic. Tusc. V,51,17). Die Ursprungsfiktion der Lalen wird nach jenen Maximen durch eine Liste von *loci* hindurchgeführt, die einerseits ihre Argumente *de genere* (1), *de nomine* (2), *de causa efficiente* (3), *de adiunctis* (4) und *de contingentibus* (5) erzeugen: Das genealogische Muster (1) lässt erwarten, dass Kinder ihren Eltern nachschlagen („Eltern wie die geartet sind / Also sind gmeinlich jhre Kind“, S. 10). Von ihrem Namen her (2), der sich etymologisch vom griechischen *λαλεῖν* – „sprechen“, aber auch „schwätzen“ und „lallen“ – herschreiben soll, kann die Linie ihrer Abstammung angeblich bis zu den sieben *weysen Meystern* der Griechen (3) zurückverfolgt werden. Ihre übermäßige Klugheit, die sie auf dem Feld der Politik geltend machen, ist freilich Ursache des Undanks ihrer Landsleute. Die Lalen werden ostrakisiert, aus ihrer Heimat verbannt und gründen hinter Kallicut im Reich Utopien eine neue Polis. Von dort verbreitet sich der Ruf der ihnen nachgesagten Weisheit (4), so dass sie sich bald wieder an der Seite der Mächtigen finden – mit Rückwirkungen auf ihr Verhalten: „warumb sollte dann der / so sich zu Guten vnd Weysen gesellet / nicht auch Gut vnnd Weyse werden?“ (S. 17) Sie sind aufgrund solcher Berührungsassoziation (5) als Ratgeber an allen Höfen der Welt gefragt. Durch die ständigen Auslandseinsätze vernachlässigen sie freilich ihren eigenen Staat, und hier beginnen nun – andererseits – diejenigen Argumente, die statt der Ähnlichkeit (*similia*) dem Widerstreit (*repugnantia*) entspringen. Die allein gelassenen Lale-Frauen zwingen nämlich ihre Männer unter der Drohung, ihnen Kuckuckskinder auszuhecken, nach Hause zurück. Denn offensichtlich gilt der Topos *de oppositis* (6): „Dienst / geben bösen Lohn.“ (S. 19) Heimgekehrt, berufen die Lale-Männer daher eine Ratsversammlung ein, die eine Lösung für das Problem finden soll, wie der „gemeine nutz“ Laleburs (sprich: die *res publica* oder der *commonwealth*, der um des *bonum commune* willen besteht) vor dem Eindringen äußerer Ansprüche abgeschottet und das Gleichgewicht zwischen kleiner und großer Ökonomie wiederhergestellt werden könne. Denn „wa kein Weyb ist / da hat der Mann kein kleine Haushaltung; vnd wa der Mann kein kleine Haushaltung hat / da ist er in der

grossen Haushaltung schon geschlagen.“ (S. 20) Das intrinsische Argument *de toto et partibus* (7) liegt für alle Ratsherren auf der Hand: „Wa ein Mann ist / aber kein Weyb // Daselbst ist ein Haupt ohne Leyb. // Vnd wa ein Weyb ist ohne Mann // Da ist der Leyb / kein Haupt daran.“ In der Manier eines geschulten Topikers leitet ein alter Lale die schließlich einvernehmlich gebilligte Lösung aus dem allgemein akzeptierten Grundsatz ab, dass aus Gegensätzlichem Gegensätzliches folge:

Sintemal jhr aller hohe Weyßheit vnnd grosser verstand die einige vrsach were / vmb welcher willen sie von Hause abgefordert / vnnd hin vnd her beschickt wurden / damit man sich jhres Rhates gebrauchen könne: vnd aber in dem sie abwesend jhr Nutz nicht gefürdet wurde / jhnen auch kein speck (wie man sagt) darvon inn der Kuchen wachsen thete: So beduncke jhn (nach vermög vnd eygenschafft widerwertiger dingen) dz aller beste zusein: demnach die einige Weyßheit allein vrsach were jres abwesens / so wurde im gegentheil die Thorheit oder Narrey sie beschirmen / wider die so sie biß dahin von Hause abgefordert hetten. Wie man nun sie zuvor jrer Weyßheit halben abgefordert / vnd in frembde Land berüfft hette: also wurde man sie von wegen der Aberwitz vnd Thorheit daheymen lassen. (S. 29f.)

Damit vollendet der weise Lale den siebenteiligen Topos-Katalog, der die Exposition des *Lalebuchs* bildet: ein Kondensat aus den schulmäßigen achtundzwanzig bzw. fünfundzwanzig Topoi, die Boethius bzw. Rudolph Agricola aus den gut dreihundert Argumentationsörtern des Aristoteles herausdestilliert haben – eine noch einmal stärkere Reduktion, die das ursprüngliche Prinzip aller Topik – das *in utramque partem disserere* eines Problems – jedoch weiter durchscheinen lässt. Seine Empfehlung verbindet der Ratsherr mit einer Warnung davor,

1. dass gerade die Weisesten besonders tauglich dazu sind, einen Narren zu *verwesen* und zu *vertreten*, also etwa in *Comedien* darzustellen, und
2. dass ein solches Spiel leicht auch misslingen könne, wenn man sich nicht genau auf den „rechten griff“ verstünde, so dass man am Ende „gar zum Thoren wirt / vnd ein Narr bleibt sein lebenslang /weil der Guckug behelt sein Gesang / die Glock jren klang /vnd der Krebs seinen gang.“ (S. 30)

Lange Zeit herrschte in der Forschung deshalb die Meinung vor, dass die nachfolgenden Geschichten von den „wunderbarnarrseltzamabenthewrlichsten bossen“, wie sie die Lalen nach ihrem Beschluss treiben, genau eine solche Befürchtung bewahrheiteten. Erst agieren sie unter

einer Maske von „Aberwitz vnd Thorheit“, dann wird die Dummheit zur Gewohnheit und schließlich zur zweiten Natur, als wäre das *Lalebuch* eine Art negativer Entwicklungsroman eines Kollektivs zur Narrheit herabsinkender Intellektueller. Dagegen hat zu Recht Gerd Dicke in seinem Aufsatz über die „Episteme auf dem Prüfstand lalischer Logik“ Einspruch erhoben, indem er von Boethius’ Kommentar zu Ciceros *Topica* aus nachwies, dass „der für alle Lalen konsensfähige Rat, sich dem *malum* der Torheit zuzuwenden, um alles wieder zum Guten zu richten, der überhaupt dümmste“ gewesen sei, „den man geben kann“.⁵ Mit der Klugheit der Lalen sei es also von Anfang an nicht weit her, von einer Entwicklung könne gar keine Rede sein. Doch geht das Erzählen im *Lalebuch* darin auf, Exempla dafür aneinanderzureihen, dass die „Utopier des ‚Lalebuchs‘ [...] sich die simple binäre Logik [des *argumentum e contrario*] zur Handlungsmaxime“ machen? Ist daraus wirklich zu schließen, das *Lalebuch* verzerre den „topischen Denkhaitus ins Lächerliche“ und münde „in einer ‚Klimax des Absurden‘ letztlich in die Dystopie“?

Übersehen würde in einer solchen Deutung, dass der Ratschluss der Lalen selbst ein gelehrtes Zitat darstellt. Es wird einem humanistisch gebildeten Leser der Zeit gewiss nicht entgangen sein. Die Idee, die eigene Weisheit durch *dissimulatio* zu verstellen, ist nämlich Platons Dialog „Protagoras“ entnommen. Dort spricht Sokrates über Kreter und Spartaner (das heißt: über die notorischen Lügner und die wortkargen rustikalen Antipoden der urbanen Athener) als den beispielhaften Exponenten griechischer Philosophie:

[D]ie älteste und meiste Philosophie unter den Hellenen ist in Kreta und Lakedaimon. Auch die meisten Sophisten sind dort zu Lande, aber sie verleugnen es und stellen sich unwissend [*σχηματίζονται ἀμαθεῖς εἶναι*], damit sie nicht bekannt dafür werden, daß sie die übrigen Hellenen an Weisheit übertreffen. [...] Daß ich aber dies alles mit Wahrheit sage, und die Lakedaimonier auch zur Philosophie und zum Reden am besten unterrichtet sind, das könnt ihr hieraus abnehmen: Wenn sich jemand auch mit dem schlechtesten Lakedaimonier einläßt, wird er finden, daß dieser sich lange Zeit in seinen Reden ganz schlecht zeigt, hernach aber, wo es sich trifft im Gespräch, schießt er auf ihn ein tüchtiges, ganz kurzes und zusammengedrängtes Wort wie ein gewaltiger Bogenschütze [*ἐνέβαλεν ῥῆμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής*], so daß, wer mit ihm spricht, nicht besser als ein Kind gegen ihn erscheint.

⁵ Siehe Gerd Dicke, „Morus und Moros – ‚Utopia‘ und ‚Lalebuch‘. Episteme auf dem Prüfstand lalischer Logik“, in: Beate Kellner, Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider (Hg.), *Erzählen und Episteme. Literatur im 16. Jahrhundert, Frühe Neuzeit* 136, Berlin/Boston 2011, S. 197–224, hier: S. 213.

Eben dieses nun haben sowohl von den Neuen einige eingesehen als auch von den Alten, daß das Lakonisieren weit mehr in der Liebe zur Weisheit besteht als in der Liebe zu den Leibesübungen, wohl wissend, daß solche Sprüche reden zu können nur dem vollkommen Unterrichteten [τελέως πεπαιδευμένον] gegeben ist. (Pl. Prot. 342a–343b)⁶

Übertragen auf die Lalen als Nachfahren der Sieben Weisen bedeutet das: Ihr Wahnsinn hat Methode und Geschichte. Ihre Verstellung trägt die Züge vollendeter Weisheit, insofern sie sich in kurzen, nützlichen und gut merkbaren Sprüchen äußert – daher die Vorliebe der Lalebürger für Sprichwörter, *Rhyme*, *Rhätterschen*, *Beyspiele*, *schwencke* und dergleichen brachylogische Formen lakämonischer Denk- und Sprachdisziplin,⁷ deren gelehrige Schüler sie sind. Wenn aber das *Lalebuch* sein Ziel darin hat, die Vollendung des Wissens in bauerlicher Lakonie und spartanischer Kargheit zu präsentieren und seine Leser mit dem offenbaren Geheimnis desselben vertraut zu machen, dann wird es darauf ankommen, das Sprechen, Handeln und Urteilen der Nachbarn Utopias genau zu betrachten, statt es schlechthin zu verlachen. Zwar konfrontieren uns sämtliche Episoden des *Lalebuchs* in Serie mit intellektuellen Fehlleistungen, die den Eindruck einer Habitualisierung des angenommenen Narrentums der Lalen zu bestärken scheinen. Sie künden aber – wie schon die Herleitung ihres Ursprungs aus einer kühnen Abbrüchigkeit der gesamten Topik-Tradition von der Antike bis in den Humanismus belegt – zugleich in dem Maße von einer methodischen Kompetenz, ja Subtilität und Versiertheit, in dem sie sich als Exempel des elementaren Weltwissens und der religiösen Intelligenz aller Lalen in aller Herren Länder deuten lassen. Denn die lalische Torheit erspringt – wie später bei ihren Nachfahren Bouvard und Pécuchet –, wann immer Wissen generierende und Wissen systemisch ordnende und sichernde Verfahren auf die Welt angewandt werden. Im spielerischen Modus von Utopie und Uchronie präsentiert uns das *Lalebuch* so Exempel unserer eigenen *docta ignorantia* und weist uns am Beispiel des Ursprungs der Lalen und ihrer Episteme auf eine kaum beachtete Implikation der Wissensgeschichte hin: auf die Komik der Aitiologie.⁸

⁶ Siehe Platon, „Protagoras“, in: Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck (Hg.), *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Apologie, Kriton, Protagoras, Ion, Hippias II, Charmides, Laches, Euthyphron, Gorgias, Briefe*, übers. v. Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, Hamburg 1957, S. 49–96, hier: S. 79f.

⁷ Vgl. Andreas Bässler, „Die Funktion des Rätsels im ‚Lalebuch‘ (1597)“, in: *Daphnis* 26 (1997), S. 53–84 sowie ebd., *Sprichwortbild und Sprichwortschwank. Zum illustrativen und narrativen Potential von Metaphern in der deutschsprachigen Literatur um 1500*, Quellen und Forschungen 261, Berlin/New York 2003, S. 293–324.

⁸ Zur vertiefenden Lektüre des *Lalebuchs* im Kontext von Utopie und menippeischer Satire vgl. Hans Jürgen Scheuer, *Der urbane Trickster. Eine vormoderne Figur zwischen elementarem Weltwissen und religiöser Intelligenz*, Berlin 2024, S. 199–265.

Literatur

Bässler, Andreas, „Die Funktion des Rätsels im ‚Lalebuch‘ (1597)“, in: *Daphnis* 26 (1997), S. 53–84.

Bässler, Andreas, *Sprichwortbild und Sprichwortschwank. Zum illustrativen und narrativen Potential von Metaphern in der deutschsprachigen Literatur um 1500*, Quellen und Forschungen 261, Berlin/New York 2003.

Dicke, Gerd, „Morus und Moros – ‚Utopia‘ und ‚Lalebuch‘. Episteme auf dem Prüfstand lalischer Logik“, in: Beate Kellner, Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider (Hg.), *Erzählen und Episteme. Literatur im 16. Jahrhundert*, Frühe Neuzeit 136, Berlin/Boston 2011, S. 197–224.

Ertz, Stefan (Hg.), *Das Lalebuch*, nach dem Druck von 1597 mit den Abweichungen des Schiltbürgerbuchs von 1598 und zwölf Holzschnitten von 1680, Stuttgart 1998.

Ginzberg, Louis, *Die Legenden der Juden*, hrsg. v. Andreas Kilcher und Joanna Nowotny, Berlin 2022.

Luhmann, Niklas, „Sthenographie und Euryalistik“, in: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt am Main 1991, S. 58–82.

Platon, „Protagoras“, in: Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck (Hg.), *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Apologie, Kriton, Protagoras, Ion, Hippias II, Charmides, Laches, Euthyphron, Gorgias, Briefe*, übers. v. Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, Hamburg 1957, S. 49–96.

Schäfer, Peter, *Die Schlange war klug. Antike Schöpfungsmythen und die Grundlagen des westlichen Denkens*, München 2022.

Scheuer, Hans Jürgen, *Der urbane Trickster. Eine vormoderne Figur zwischen elementarem Weltwissen und religiöser Intelligenz*, Berlin 2024.