

## Faust und die Dinge

Zur Fragmentierung und Verdinglichung in der  
*Historia von D. Johann Fausten* (1587)

### I. Die Hölle und die *res*

Die Hölle ist – nimmt man Hieronymus Boschs Triptychon *Der Garten der Lüste* (um 1500) und darin insbesondere die ›Musikalische Hölle‹ in den Blick – vor allem ein Ort der unheilvollen Dinge.<sup>1</sup> Diese stehen in Boschs Darstellung allerdings nicht lediglich symbolisch für Laster und Sündhaftigkeit, sondern setzen zugleich die Strafen für diese Sünden ebenso verstörend wie ästhetisch in Szene. Gezeigt werden Dinge, die mit menschlichen Kör-

---

<sup>1</sup> Mit Blick auf die historische Verortung des *Faustbuchs* im 16. Jahrhundert und die Beschreibung der teuflischen Intervention auf die materielle Kultur in der Immanenz möchte ich im Folgenden die verwendeten Begriffe in theoretischer Hinsicht weniger aufladen, als es in den derzeitigen Debatten zur ›Kultur der Dinge‹ geschieht. ›Dinge‹ sollen im Folgenden als *res* aufgefasst werden. Diese werden durch die *vox* (den Wortklang) »in die Sprache gerufen[ ]« und durch die *verba* benannt. Jedes dieser *res* »deutet weiter auf einen höheren Sinn [...], hat eine *significatio*, eine *be-zeichnunge*, eine Bedeutung. Man unterscheidet also eine zweifache Bedeutung, einmal vom Wortklang zum Ding, von der *vox* zur *res*, und eine höhere, an das Ding gebundene, die vom Ding wieder auf ein Höheres weist.« Anders als die *verba*, deren Bedeutung sich auf eine begrenzt, haben die *res* so viele Bedeutungen wie sie Eigenschaften aufweisen (Friedrich Ohly: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 89 [1958/59], S. 1–23, hier S. 4). Materie wird im Folgenden als »[S]toff, woraus irgend etwas verfertigt wird«, als »substantia« verstanden (Deutsches Wörterbuch. Hg. von Jacob und Wilhelm Grimm. Fotomechanischer Nachdruck der Erstausgabe 1854–1984. Bd. 23. München 1991, Sp. 1751). »Zur materiellen Kultur gehören alle berührbaren und sichtbaren Dinge, die den Menschen umgeben, wobei der Umgang mit diesen Dingen eine hervorgehobene Rolle spielt« (Hans Peter Hahn: Materielle Kultur. Eine Einführung. 2. Aufl., Berlin 2014, S. 19). Mit dem Begriff ›Objekt‹ möchte ich in diesem Beitrag lediglich den Gegensatz von Subjekt und Objekt markieren und damit unterschiedliche Bezugnahmen und Wahrnehmungen von jemandem/etwas als Subjekt oder Objekt beschreibbar machen sowie die über diese Kategorisierung etablierten Bezüge zwischen Mensch und Mensch bzw. Mensch und Ding. Insofern können zu Objekten, »[s]ofern es [solche] sind, die unsere Umwelt konstituieren, [...] auch andere Lebewesen und selbst Menschen gezählt werden« (Karl-Heinz Kohl: Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München 2003, S. 120). Wichtig ist mir dabei die Verortung des Selbst über die Auseinandersetzung mit den Objekten, über die die eigene Wahrnehmung und auch der eigene Status bestätigt oder verunsichert werden kann. Eine allgemeine Auseinandersetzung mit Theorien, in denen die Subjekt-Objekt-Dichotomie unterlaufen wird (u.a. von Latour und Serres), kann an dieser Stelle nicht stattfinden.

pern oder Fragmenten (etwa Köpfen) hybride Konstellationen eingehen und destruktiv auf die menschlichen Teile einzuwirken scheinen. Die Dinge selbst übersteigen ihre materielle Dinglichkeit dabei so weit, dass ihr Gebrauchswert völlig verzerrt oder ganz aufgegeben und eine Referenz auf die Realität veruneindeutigt wird. Der Betrachter kann insofern nicht nur an manchen Stellen kaum erfassen, ob es sich um Menschliches oder Dingliches handelt, auch wird deren ontologischer Status als belebt oder unbelebt verunklärt.<sup>2</sup> Das Charakteristikum der Hölle ließe sich ausgehend von dieser Darstellung demnach als ein diabolisches Spiel mit der Materie beschreiben, in dem nicht nur die Grenze zwischen Menschen und Dingen zu verschwimmen scheint, sondern über die Fragmentierung der Körper auch die Vorstellung von der Vollkommenheit und Ganzheit des Menschen zerstört wird – dieser wird zur bloßen Materie, über die verfügt werden kann.

Was den Menschen in diese Hölle bringt, beschreibt die 1587 erschienene *Historia von D. Johann Fausten*.<sup>3</sup> Es ist, wie im Folgenden gezeigt werden soll, das Begehren, über die Dinge und das Materielle zu herrschen. Dabei wird sich erweisen, wie der Teufel nicht nur die Konzentration auf die Oberfläche der Dinge befördert, sondern auch, wie er die Verunsicherung der Relation von *verba* und *res* sowie die Veruneindeutigung der Relation der *res* zur Realität einsetzt, um der Seele des Protagonisten habhaft zu werden. Dem sogenannten Schwankteil sowie dem Schluss der *Historia* soll hierbei besondere Aufmerksamkeit zukommen: Mit Blick auf das Ende des Teufelsbündlers, dessen zerstörter Körper in einem Schlusstableau dinghaft auf dem Mist ausgestellt wird, dessen Biographie aber über das kreatürliche Leben hinaus zugleich in einem Objekt gebannt wird, nämlich im *Faustbuch*,

---

<sup>2</sup> Siehe hierzu die Abbildungen in Stefan Fischer: Jheronimus Bosch. Das vollständige Werk. Köln 2013, S. 143–153.

<sup>3</sup> Doktor Faustus wurde im 16. Jahrhundert als historische Figur ernstgenommen; für die *Historia* kann demnach ebenfalls eine Rezeption als historisches Werk angenommen werden. Die Frage, um wen es sich bei dem historischen Faust gehandelt hat, ist für diese Untersuchung nicht von Belang, insofern sei hier nur auf die Edition der *Historia* von Stephan Füssel/Hans Joachim Kreuzer (Hg.): *Historia von D. Johann Fausten*. Text des Druckes von 1587. Kritische Ausgabe. Mit den Zusatztexten der Wolfenbütteler Handschrift und der zeitgenössischen Drucke. Stuttgart 1988, sowie auf den Kommentar von Jan-Dirk Müller in: *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten. Hg. von Dems. Frankfurt a.M. 1990, S. 1319–1430, hier S. 1329–1334 verwiesen, die den Kenntnisstand kompakt zusammenfassen. Zur Druckgeschichte siehe Hans Henning: *Beiträge zur Druckgeschichte der Faust- und Wagnerbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Weimar 1963. Zu der bis heute nicht zweifelsfrei beantworteten Frage nach dem Verfasser der *Historia* siehe Müller: Stellenkommentar, S. 1323f.

könnte man von der *Historia D. Johann Fausten* pointiert sogar als von einer Geschichte der Verdinglichung sprechen.

## II. *Res* und *verba* – Teuflische Veruneindeutigungen

Der Fokus der Geschichte des Faustus liegt zu Beginn, nach einer kurzen Verortung der Geschehnisse und einer »Entschuldigung der Eltern Doct. Fausti« (842, Marginalie),<sup>4</sup> zunächst auf dem zentralen Objekt des protestantischen Glaubens, der Bibel<sup>5</sup> sowie auf Faustus' ambivalent beschriebener intellektueller Exzeptionalität, die sich in der gegensätzlichen Attribuierung des zentralen menschlichen Körperteils, des Kopfes, zeigt:

Als D. Faust eins gantz gelernigen vnd geschwinden Kopffs / zum studiern qualificiert vnd geneigt war / ist er hernach in seinem *Examine* von den *Rectoribus* so weit kommen / daß man jn in dem Magistrat examiniert / vnd neben jm auch 16. *Magistros*, denen er ist im Gehöre / Fragen vnd Geschickligkeit obgelegen vnd gesieget / Also / daß er seinen Theil gnugsam studiert hat / war als *Doctor Theologiae*. Daneben hat er auch einen thummen / vnsinnigen vnd hoffertigen Kopff gehabt / wie man jn denn allezeit den Speculierer genennet hat / Jst zur bösen Gesellschaft gerahten / hat die H. Schrift ein weil hinder die Thür vnd vnter die Banck gelegt [...]. (843.23–844.8)

Diese Darstellung, in der Faustus über die Heilige Schrift nicht zuletzt aufgrund seines »vnsinnigen vnd hoffertigen Kopf[es]« als bloßes Objekt zu verfügen glaubt, verweist nicht nur metaphorisch auf die Abkehr vom christlichen Glauben. Denn die Formulierung, die eine zweifache Verrückung und Neupositionierung des Objekts »hinder« und »vnter« markiert, zeigt überdies, dass Faustus die übergeordnete Position der Heiligen Schrift verkennt: Diese dient als Garant einer gesicherten stabilen Verbindung von *verba* und *res*, einer unhinterfragbaren Wahrheit durch die göttliche Autorität der Schrift, und verweist zugleich auf die göttliche Ordnung. Dieses stabile Zeichensystem gibt Faustus im ersten Teil<sup>6</sup> der *Historia* auf und verlässt

<sup>4</sup> Faustbuch. In: Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten. Hg. von Jan-Dirk Müller. Frankfurt a.M. 1990, S. 829–986. Alle weiteren Zitate folgen dieser Ausgabe. Der Text wird abgekürzt mit *Historia*.

<sup>5</sup> Zum konfessionspolitischen Rahmen siehe zuletzt Jan-Dirk Müller: Das Faustbuch in den konfessionellen Konflikten des 16. Jahrhunderts: vorgetragen in der Sitzung vom 11. Januar 2013. München 2014.

<sup>6</sup> Die 68 Kapitel der *Historia* werden in vier Teilen präsentiert, die sowohl auf dem Titelblatt als auch im Text selbst mit Überschriften markiert werden: 1–17 Herkunft, Studium,

sich nun stattdessen auf andere ›instabile‹ Zeichensysteme und das Erlernen ihrer Lesarten: auf magische Bilder und Symbole sowie die Nigromantie, die aus Leichnamen ›lesen‹ will, und auf die Schriften aus dem Grab des Magiers Demokrit von Abderas. Alle diese Zeichensysteme können, wie der Text präsent macht, aber gerade nichts sichern, schon gar keine Erkenntnis. Das Lesen dieser Zeichen bringt keinen Erkenntnisgewinn, sondern eine grundlegende Verunsicherung bezüglich der Relation von *verba* und *res*, die schließlich zum Teufel, dem Lügengeist, führt – also zur radikalisierten Verkörperung dieser Verunsicherung. Die Forschung hat bereits gezeigt, dass der Teufel bzw. einer seiner Geister, Mephostophiles, im ersten Teil der *Historia* jedoch nicht nur Lügen erzählt, sondern unter dem Anschein von lehrhaften Disputationen »Bruchstücke aus dem zeitgenössischen Thesaurus des Wißbaren«<sup>7</sup> vermittelt, für die er »in Narrationen Zusammenhänge fingiert: Disputation, Fiktion und Lüge werden enggeführt.«<sup>8</sup> Prekär ist also nicht nur die Lüge; da nicht alles erlogen ist, wird vielmehr ununterscheidbar, ob es sich um Lügen oder die Wahrheit handelt.<sup>9</sup> Die präsentierten Wissens Elemente werden aus ihrer ursprünglichen Ordnung herausgebrochen, werden vom Geist falsch oder schief präsentiert und bleiben zudem untereinander unabgestimmt. Jan-Dirk Müller hat herausgearbeitet, dass das *Faustbuch* dabei selbst geringste »Ansprüche auf Kohärenz und Konsistenz [unterschreitet]«.<sup>10</sup> Statt einer Einheit entsteht auf diese Weise ein

---

Abfall von Gott, Teufelspakt; 18–32 Fragen zur Kosmologie, Fahrten in die Hölle, zu den Gestirnen, durch die Welt; 33–59 Zauberei in verschiedenen sozialen Kontexten; 60–68 Testament, Wehklagen, Abschied von den Freunden, grausames Ende. Auf diese Einteilung beziehen sich die folgenden Ausführungen. Die Wolfenbütteler Handschrift (W) zeigt eine abweichende Unterteilung in drei Teile, der erste umfasst Kapitel 1–17, der zweite 18–33, der dritte Teil beginnt mit Kapitel 34.

<sup>7</sup> Jan-Dirk Müller: Ausverkauf menschlichen Wissens. Zu den Faustbüchern des 16. Jahrhunderts. In: Burghart Wachinger/Walter Haug (Hg.): *Literatur, Artes und Philosophie*. Tübingen 1992, S. 163–194, hier S. 193. Müllers Studien konzentrieren sich auf den epistemischen Aspekt der *Historia* sowie die *curiositas*. Siehe auch Ders.: ›Curiositas‹ und ›erfarung‹ der Welt im frühen deutschen Prosaroman. In: Ludger Grenzmann/Karl Stackmann (Hg.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Symposium Wolfenbüttel 1981. Stuttgart 1984, S. 252–271. Meine Ausführungen können an Müllers Beobachtung der Zertrümmerung, Brechung und Zerstörung von Wissens Elementen anknüpfen, verschieben den Fokus aber auf Dinge und Verdinglichung.

<sup>8</sup> Annette Gerok-Reiter: Tradition und Transformation. Polyphone Wissensfigurationen in der ›Historia von D. Johann Fausten‹. In: *Kulturpoetik* 11 (2011), S. 1–20, hier S. 7.

<sup>9</sup> Dies erklärt, weshalb der Herausgeber der *Historia* etwa über Marginalien die Rezeption des Textes zu steuern versucht: »Teuffel du leugst / Gottes Wort lert anders hievon« (887, Marginalie).

<sup>10</sup> Müller: Ausverkauf, S. 179.

»Schuttberg disparater Wissenstrümmen«,<sup>11</sup> zusammenmontiert zu einer diabolischen ›Ordnung‹, die zwar an der Oberfläche einen Zusammenhang suggerieren kann, im Kern jedoch grundlegende Modi der Herstellung von Ordnung (Zeit, Raum, Hierarchien, Grade, Ränge etc.) verunsichert. Dies lässt sich nicht nur in den Disputationen erkennen, in denen etwa in der Präsentation der transzendenten Ordnungen, Himmel (als Rangordnung der Engelscharen nach der *Schedelschen Weltchronik*)<sup>12</sup> und Hölle (als Regiment der Teufel nach dem *Elucidarius*),<sup>13</sup> Hierarchien falsch wiedergegeben, verwechselt oder unkenntlich gemacht werden und ordnungsstiftende Modi damit *ad absurdum* geführt werden. Ebenso lässt sich für die Reisen durch die Welt im zweiten Teil der *Historia* feststellen,

daß die vorgeblich spontan gewählte Reiseroute zunächst sich an Schedel anlehnt, der die Städte nach Alter und – davon abgeleitet – Rang anordnete. Diese zugleich hierarchische und weltgeschichtliche Ordnung wird auf eine horizontale Bewegung im Raum übertragen [...].<sup>14</sup>

Im weiteren Verlauf wird die Systematik der Schedel'schen *Weltchronik* gänzlich außer Kraft gesetzt. Die Verunsicherung von ordnenden Modi wird zudem durch die Aufgabe eines auslegenden Zugangs zu den Dingen ergänzt. Sämtliche Dinge, die Faustus vom Teufel vor Augen geführt werden, werden von ihm lediglich oberflächlich und affektiv als Unterhaltung oder Schrecken aufgefasst. Somit hat er nicht nur das Buch der Bücher *ad acta* gelegt, sondern er nimmt auch die *res* in der Welt nur noch sinnlich wahr und gerade nicht als Elemente des »ein[en] Buch[es], geschrieben vom Finger Gottes«. <sup>15</sup> So erkennt er auch nicht mehr, dass »[n]icht nur die Worte, sondern auch die Dinge [...] Bedeutung [haben]. Jedes Ding ist also zugleich Bedeutetes (›significatum‹) und Bedeutendes (›significans‹).«<sup>16</sup> Eben dies wird vom Teufel überblendet; erkennbar für den Leser wird dies etwa auf der (Traum-)Reise in die Hölle. Faustus erblickt auf dem Weg in die Tiefe verschiedene hybride Wesen, deren Symbolik er aber nicht versteht: »begegnete

<sup>11</sup> Ebd., S. 179f.

<sup>12</sup> *Historia*, 863.17–863.30. Vgl. zur Konfusion dieser Ordnung Müller: Ausverkauf, S. 186f.

<sup>13</sup> *Historia*, 849.13–850.2. Vgl. zur Problematik der unterbleibenden eschatologischen Auslegung der Namen der verschiedenen Teufel Müller: Ausverkauf, S. 183.

<sup>14</sup> Ebd., S. 182.

<sup>15</sup> Hugo von St. Viktor: *Didascalicon* 7,3 MPL 176, Sp. 814 B: »Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei«. Vgl. hierzu Ohly: Sinn.

<sup>16</sup> Friedrich Ohly: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt 1977, S. 4f.

D. Fausto in dem ein grosser fliegender Hirsch / mit grossen Hörnern vnd Zincken / der wolte Doct. Faustum in die Klufft hinab stürzten / darob er sehr erschracke. Aber die drey vorfliegende Würme vertrieben den Hirsch« (893.6–893.10).<sup>17</sup> So glaubt er, eine Interaktion beobachtet zu haben, in der ihn die Würmer vor dem fliegenden Hirsch und damit vor einem Sturz aus seinem Flug-Sessel in die bodenlose Tiefe der Hölle gerettet haben.<sup>18</sup> Doch erweist sich dies als Irrtum – denn die »Retter« sind Figuren des Teufels, die sich um Faust streiten, und stehen für verschiedene Laster, etwa die *invidia*.<sup>19</sup> Fausts teuflisch gelenkte Perspektive ist somit gerade nicht mehr die »Perspektive im wahrsten Sinne, indem sie durch das Sichtbare auf das Unsichtbare, durch das Significans auf das Significatum hindurchschaut.«<sup>20</sup> Indem er die Bedeutung der höllischen Tiere, der *res*,<sup>21</sup> als Laster ausblendet und sie lediglich an der Oberfläche als Retter vor dem Höllensturz wahrnimmt, befördert Faustus gerade selbst seinen Weg nach unten. Nur die Abkehr vom Laster (das zuvor jedoch als solches erkannt werden muss) und der alleinige Glaube an Gott könnten diesen Sturz aufhalten. Wer die *res* lediglich an der Oberfläche wahrnimmt, ohne den dahinter liegenden Sinn zu erkennen, kann – das zeigt das *Faustbuch* eindringlich – leicht getäuscht werden. Und so ist die Wahrnehmung Fausts in der Hölle auch völlig verkehrt: Er spürt »kein Hitze« (892.26), die Höllenmusik erlebt er als »Instrumenta / deren Klang gantz lieblich war« (892.29) und zusätzliches Blendwerk lenkt ihn ab (vgl. 894.7–894.10). Wurde im ersten Teil der *Historia* der Bezug der *verba* zu den *res* gelockert und teuflisch (um)arrangiert, wird im zweiten Teil gar eine Verunsicherung der Relation der *res* zur Realität greifbar.<sup>22</sup> So kann Faustus

<sup>17</sup> Dass es sich hier vermutlich wiederum nur um Gaukelei handelt, wird in 895.27f. angedeutet: »Weil er nu seithero auff dem Sessel geschlaffen«. Der zeitliche Bezug (ab wann Faustus geschlafen hat) wird aber nicht zweifelsfrei aufgelöst.

<sup>18</sup> Vgl. Müller: Stellenkommentar, S. 1399.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 1399f.

<sup>20</sup> Ohly: Sinn, S. 11: »Die Bedeutung des Dinges aber ist durch Gott gesetzt. Durch das Wort spricht der Mensch zum Menschen, und das Wort Gottes in den Dingen gilt es zu verstehen: ›Voces ex humana, res ex divina institutione significant. Sicut enim homo per voces alteri, sic Deus per creaturas voluntatem suam indicat‹ (PL 177, 375C).«

<sup>21</sup> Nach Hugo von St. Viktor gehören zu den *res* im engeren Sinne Tiere, Pflanzen und Mineralien. Vgl. Hugo von St. Viktor: *De scripturis et scriptoribus sacris*, cap. 14, MPL 175, 20 D-21 A.

<sup>22</sup> Die Höllenfahrt führt zwar zum Aufschreiben der Erlebnisse, doch nicht zur Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit oder zur Buße. Hierzu und zu der gänzlich anderen Gestaltung der Höllenfahrt in der Visionsliteratur siehe die wichtige Studie von Walter Haug: *Der Teufelspakt vor Goethe oder Wie der Umgang mit dem Bösen als ›felix culpa‹ zu Beginn der Neuzeit in die Krise gerät*. In: DVjs 75 (2001), S. 185–215; sowie Doris Walch-Paul:

schließlich nicht einmal mehr mit Bestimmtheit sagen, ob er überhaupt in der Hölle gewesen ist oder dies nur geträumt hat. Der Text stellt über die Formulierungen ›als wenn‹ und Erzählerkommentare vielmehr immer wieder aus, dass Faustus vom Teufel ›verblendet‹ wird: »Darnach ließ der Teuffel sich an / als wann der Waldt voller Teuffel were / [...] bald darnach erschienen / als wann nichts denn lauter Wågen da weren [...]« (846.19–846.23); »[d]a wirdt gewißlich der Teuffel in die Faust gelacht haben [...]« (846.5). Eben diese teuflischen Veruneindeutigungen werden mit dem Pakt besiegelt: Fausts Begehren konkretisiert sich hier darin, über die *res* und die Materialität zu herrschen<sup>23</sup> und somit die kreatürlichen Grenzen zu überwinden.<sup>24</sup> So möchte er »kein Mensch [...] seyn, sondern ein Leibhafftiger Teuffel / oder ein Glied darvon« (851.14–851.16); der erste Artikel des Vertrages fordert dementsprechend, »daß er auch ein Geschicklichkeit / Form vnmnd Gestalt eines Geistes möchte an sich haben vnd bekommen« (851.17–851.19).<sup>25</sup> Dies scheint sich bereits mit der Beschreibung des Strebens nach oben und der Überwindung seiner menschlichen Grenzen, die sich direkt an seine Abkehr von der Bibel anschließt, anzudeuten: Faustus »name an

---

Trugbilder – Gegenbilder. Zur Deutung der ›Historia von D. Johann Fausten‹. In: Trude Ehlert (Hg.): *Chevaliers errants, demoiselles et l'Autre: höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter*. Festschrift für Xenja von Ertzdorff zum 65. Geburtstag. Göttingen 1998, S. 83–99, hier bes. S. 88–93.

<sup>23</sup> Siehe hierzu auch die Definition der Zauberei im *Theatrum Diabolorum*: »Eigentlich aber ist diß zäuberey / wenn die Menschen ein Creatur vnd Geschöpff Gottes anders brauchen / vnd ein ander wirkung darinn suchen / denns Gott verordnet hat / [...] / das geschicht durch eitel wirkung deß Teuffels« (Sigmund Feyerabend [Hg.]: *Theatrum Diabolorum: Das ist: Warhafftige eigentliche und kurzte Beschreibung Allerley grewlicher, schrecklicher vnd abschewlicher Laster, so in diesen letzten, schweren vnd bösen Zeiten, an allen orten vnd enden fast bräuchlich, auch grausamlich im schwang gehen [...]*. Franckfurt am Mayn 1575).

<sup>24</sup> Der erste Entwurf des Teufelspaktes legt den Schwerpunkt auf Erforschen und Wissen sowie die Einforderung der vollen Wahrheit in den Antworten des Geistes. Darauf war Mephistophiles nicht eingegangen (vgl. *Historia*, 848f.). Ich konzentriere mich im Folgenden auf die Bedingungen des tatsächlich besiegelten Teufelspaktes.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Barbara Könnker: *Faust-Konzeption und Teufelspakt im Volksbuch von 1587*. In: Heinz Otto Burger/Klaus von See (Hg.): *Festschrift Gottfried Weber*. Bad Homburg v.d.H. u.a. 1967, S. 159–213, hier S. 180: »Faust möchte also teilhaben an den besonderen Fähigkeiten der Dämonen, an ihren magisch-zauberischen Künsten und vor allem an ihrer Macht über Dinge und Menschen. Daß das etwas anderes ist als ›Forschertitanismus‹, dem das Wissen Selbstzweck, Selbstbestätigung und Bedürfnis an sich ist, braucht nicht noch einmal betont zu werden.« Im Hintergrund dieser These steht die lutherische Sünden- und Gnadenlehre. Siehe hierzu die berechtigte Kritik an der These Könnkers bei Müller: *Ausverkauf*, S. 165.

sich Adlers Flügel« (845.15f.).<sup>26</sup> Doch diese Abkehr vom Glauben, der Bibel und der göttlichen Ordnung, die ihm zur Macht über die Materie verhelfen soll, führt auch zur Ablösung von der sichernden Relation von *verba* und *res*. Faustus, der über die Materie und die *res* Macht erlangen will, gerät selbst in eine Verunsicherung bezüglich der *res* und deren Status, die zuvor die göttliche Ordnung und damit den Platz des Menschen in der Welt sicherten. So fällt Faustus nicht nur vom Glauben ab, sondern fällt regelrecht aus der Ordnung heraus ins Bodenlose. Trotz der räumlichen Erhöhung durch den Teufel und der (vorgeblichen) Entgrenzung der Materie erfährt der Teufelsbündler weder etwas von Gehalt noch erhält er eine überblickende, ordnende Sicht. Faustus wird lediglich durch Diabolisches verblendet, was zu weiterer Verunsicherung und zur Verstärkung des Begehrens, Macht zu erlangen und über die Materie zu herrschen, führt.

Er erhält gerade keine überblickende, ordnende Sicht, sondern wird lediglich durch Diabolisches verblendet, was zu weiterer Verunsicherung und zur Verstärkung des Begehrens, Macht zu erlangen und über die Materie zu herrschen, führt.

### III. Der ›Schwankteik‹ – Fragmentierungen und Hybridisierungen

Wurden im ersten und zweiten Teil der *Historia* grundlegende semiotische Systeme verunsichert, ist nun eine Radikalisierung dieser Tendenzen festzustellen. Dabei führt der Text vor, wie der dargestellte Bezug der *res* auf die Wirklichkeit so weit verunsichert wird, dass auch die Zuschreibung von Handlungsmacht verunklart wird: Hatte Faustus bislang vor allem als Beobachter fungiert, wird ihm im dritten Teil der *Historia* vorgegaukelt, er selbst habe Macht, über Menschen und Dinge zu verfügen.<sup>27</sup> Der Protagonist tritt dabei im Gegensatz zu den zwei ersten Teilen der *Historia* nun in locker aneinandergereihten schwankhaften Episoden auf, die allerhand vom Teufel unterstützte Zaubereien präsentieren und die auf den ersten Blick ohne Zusammenhang, austauschbar, zum Teil gar beliebig wirken mögen.<sup>28</sup> Bei genauerem Hinsehen zeigt sich indessen, dass die Episoden

<sup>26</sup> Auch Müller: ›Curiositas‹, S. 261, spricht von der »Begrenzung des Wissens durch menschliche Kreatürlichkeit«.

<sup>27</sup> So konzentriert er sich zwar nicht mehr auf die Hölle und das Begehren, mehr über sie zu erfahren, doch bewegt er sich in seinem Begehren nach mehr und mehr Dingen immer noch geradewegs auf die Hölle zu.

<sup>28</sup> Dies mag der Grund dafür sein, dass dieser Teil erst spät in den Fokus der Forschung



eine gemeinsame Tendenz aufweisen: Sie zeichnen sich vor allem durch die Präsentation von Dinglichkeit und einer Verdinglichung aus. Dies wird etwa in der Episode deutlich, in der Faustus am Aschermittwoch ein Fest ausrichtet, auf dem er eine unglaubliche Auswahl aller erdenklichen Speisen und Getränke kredenzt:

Von heymischen Thiern (wie es dann D. Faustus alles erzelete) setzte er auff / von Ochsen / Büffeln / Böcken / Rindern / Kälbern / Hämeln / Lämmern / Schafen / Schweinen / etc. Von wilden Thiern gab er zu essen / Gembsen / Hasen / Hirschen / Reh / Wild / etc. Von Vischen gab er Aal / Barben / Bersing / Bickling / Bolchen / Aschen / Forell / Hecht / Karpffen / Krebs / Moschel / Neunaugen / Platteissen / Salmen / Schleyen vnd dergleichen. Von Vögeln ließ er aufftragen / Capaunen / Dauch Enten / Wildenten / Tauben / Phasanen / Auhrhanen / Jndianisch Gockel / vnd sonst Hünner / Rebhünner / Haselhünner / Lerchen / Crambetsvögel: Pfawen / Reiger / Schwanen / Straussen / Trappen / Wachteln / etc. Von Weinen waren da / Niederländer / Burgunder / Brabänder / Coblentzer / Crabatisher / Elsässer / Engelländer / Frantzösische / Rheinische / Spanische / Holänder / Lützelburger / Vngarischer / Osterreichischer / Windische / Wirtzburger oder Francken Wein / Rheinfall vnd Maluasier / in summa von allerley Wein / daß bey hundert Kanten da herumb stunden. Solch herrlich Malhzeit nam der Grafe mit Gnaden an / zog nach dem essen wider gen Hof / vnd dauchte sie nit / daß sie etwas gessen oder getruncken solten haben / so öd waren sie. (940.16– 941.10)<sup>29</sup>

---

gerückt ist. Nachdem Könneker: Faust-Konzeption, S. 199, konstatierte, dass der zweite und dritte Teil »[f]ür die Analyse der Faustkonzeption im Volksbuch [...] ohne Belang [sind] und [...] übergangen werden [können]«, wurde er erst von Maria E. Müller im Hinblick auf die Figurenkonzeption des Faustus, der »als Melancholiker bestimmt wird von einer Polarität, die ihn in seinem Denken und Handeln auf extreme Gegensätze festlegt [...]«, erklärt. »Dieser Widersprüchlichkeit entsprechen die unterschiedlichen Gestaltungsprinzipien im Rahmen- und Schwankteil« (Maria E. Müller: Der andere Faust. Melancholie und Individualität in der ›Historia von D. Johann Fausten‹. In: DVjs 60 [1986], S. 572–608). Marina Münkler unterzog den ›Schwankteil‹ einer genauen erzähltechnischen Analyse und arbeitete heraus, dass »[i]n diesen Teilen [...] der Figur weitgehend die Innenseite der Selbstreflexivität wie auch die Hinwendung zu einem kommunikativen Gegenüber [fehlt]. Faust geht hier auf in besinnungs- und beziehungslosem Agieren« (Marina Münkler: Höllenangst und Gewissensqual. Gründe und Abgründe der Selbstsorge in der ›Historia von D. Johann Fausten‹. In: ZfG Neue Folge 14 [2004], S. 249–264, hier S. 263). An diese Beobachtungen schließt meine Analyse direkt an. Die möglicherweise unbeachtete Beliebtheit des Schwankteils, der schon aus diesem Grund nicht vernachlässigt werden sollte, zeigt sich in der Erweiterung dieses Teils in der Wolfenbütteler Handschrift W sowie der Erfurter Fassung (C-Reihe) (1589). Die zusätzlichen Kapitel sind in Müller: Stellenkommentar, S. 1348–1362, abgedruckt.

<sup>29</sup> Die Speisen werden nach den alphabetisch gelisteten Anhängen »Nomina Aquatiliun, seu Piscium« und »Volatiliun vel Avium Nomina« zum Wörterbuch des Dasypodius aufgeführt, die Weine nach den Listen der Landschaften. Vgl. Marina Münkler: Narrative Ambiguität. Die Faustbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts. Göttingen 2011, S. 77.

Einerseits kann Faust über die Speisenvielfalt<sup>30</sup> einen höheren gesellschaftlichen Status evozieren,<sup>31</sup> andererseits erweist sich das Gelage wiederum als Gaukelei. Die Nahrungsmittel stiften zwar temporär Gemeinschaft, doch gegen jedwede Ordnung; weder verweist die überbordende Vielfalt auf ein Speisewunder noch hat die nahrhafte Speise Substanz (etwa im Sinne von geistiger Nahrung). Die Speisen sind ebenso »öd« wie die Mägen der Gäste. Dies verweist auch auf eine zentrale, dem Teufel mangelnde Fähigkeit: Der Teufel selbst kann nichts erschaffen, er kann lediglich Waren herbeischaffen; der Text stellt die Machtlosigkeit des Teufels im Hinblick darauf denn auch mehrfach aus: »Jn Summa / es war alles gestolne vnd entlehnete Wahr / vnd war also ein gar erbare / ja Gottlose Behausung vnd Narung / Wie Christus der HERR durch Johannem / den Teuffel auch einen Dieb vnd Mörder nennet / der er auch ist« (860.11–860.15).<sup>32</sup> Nicht nur bleibt das Erschaffen Gott vorbehalten, auch scheint immer wieder die destruktive Kraft des Teuflischen auf, die sich gerade als Gegensatz zum Hervorbringen erweist: »Darnach name D. Faustus einen Hafen oder zehen / stellte die mitten in die Stuben / die huben alle an zutantzen / vnd an einander zustossen / daß sie sich alle zertrümmerten / vnd vndereinander zerschmetterten / welches ein groß Gelächter am Tisch gabe« (944.27–945.2).<sup>33</sup> Doch bezieht sich das Verfügen über die Materie und die damit verbundene destruktive Kraft im »Schwankteil«<sup>34</sup> nicht lediglich auf unbelebte Dinge, vielmehr richtet sie sich auch auf Menschen, so etwa in der Episode »D. Faustus zauberte einem Rit-

---

Siehe hierzu den Quellentext für die Beschreibung in der Ausgabe von Füßel/Kreutzer: *Historia*, S. 264 (Nr. 41).

<sup>30</sup> »Konsumtionsmittel dienen [...] nicht nur der Ernährung, sondern lassen sich auch dazu verwenden, soziale Beziehungen und Hierarchien zum Ausdruck zu bringen« (Karl-Heinz Kohl: *Dinge*, S. 123).

<sup>31</sup> »Die kommunikative Bedeutung der Dinge läßt sie zu Mitteln der sozialen Distinktion werden. Die Gegenstände, mit denen sich eine bestimmte Person umgibt, geben Auskunft über ihre soziale Gruppenzugehörigkeit« (ebd., S. 130). Siehe hierzu auch Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1987.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von Johann Weyer: *De praestigiis Daemonum. Von Teuffelsgespenst, Zauberern vnd Gifftbereytern / Schwartzkünstlern / Hexen vnd Unholden, darzu irer Straff / auch von Bezauberten vnd wie jhnen zuhelffen sey [...]. Getruckt zu Franckfurt am Mayn / durch Nicolaum Basseum 1586*, S. 106.

<sup>33</sup> Das Vanitas-Motiv des zerbrechenden Geschirrs wird hier gerade nicht von der feiernden Gemeinschaft erkannt, sondern lediglich als Unterhaltung aufgefasst.

<sup>34</sup> Zur Problematik dieser Bezeichnung siehe Marina Münkler: *Semantische Kohärenz, narrative Inkohärenz? Zum Problem der narrativen Strukturen und der Erzählformen in der »Historia von D. Johann Fausten«*. In: Beate Kellner/Jan-Dirk Müller/Peter Strohschneider (Hg.): *Erzählen und Episteme. Literatur im 16. Jahrhundert*. Berlin/New York 2011,

ter ein Hirsch Gewicht auff sein Kopff« (926.9f.). Der Ritterschwank selbst nimmt sich dabei oberflächlich betrachtet als scherzhafter Schabernack ohne Folgen aus, niemand wird verletzt; in der erzählten Welt führt der Zauber lediglich zum Verlachen des Ritters:

Da sihet nun Faustus hinüber in der Ritter Losament / einen schlaffendt vnter dem Fenster liegen (denn es denselben Tag gar heiß war) die Person aber so entschlaffen / hab ich mit Namen nicht nennen wöllen / dess es ein Ritter vnd geborner Freyherr war / ob nun wol diese Abentherer jm zum spott gerecht / so halff doch der Geist *Mephostophiles* seinem Herrn fleissig / vnd treuwlich darzu / vnd zauberte jhm also schlaffendt / vnter dem Fenster ligend / ein Hirschgewicht vff den Kopff. Als er nu erwachte / vnd den Kopff vnter dem Fenster neigende / empfandt er die Schalckheit / wem war aber banger dann dem guten Herrn. Dann die Fenster waren verschlossen / vnd kondte er mit seinem Hirschgewicht weder hindersich / noch für sich / welches der Kayser warname / darüber lacht / vnd jm wol gefallen liesse / biß endlich D. Faustus jhm die Zauberey widerumb auflösete. (926.15–927.2)

Die Episode ist jedoch vor allem wichtig, weil sie das Paradigma sämtlicher Schwänke vorführt: Immer geht es um verschiedene Varianten der Hybridisierung<sup>35</sup> von Mensch und Ding und damit einhergehend eine zunehmende Verdinglichung<sup>36</sup> und Fragmentierung des Menschlichen.<sup>37</sup> So wird der

---

S. 91–123, hier S. 114–116, die aufgrund der Quellenlage – sämtliche schwankhafte Erzählungen stammen aus Exempelsammlungen – von einem Exempel-Teil spricht.

<sup>35</sup> Gemäß der mittelalterlichen ikonographischen Tradition wird der Teufel ebenfalls als Hybrid von verschiedenen Tieren und menschlichen Anteilen präsentiert. Vgl. hierzu Beate Brenk: Art. »Teufel«. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Hg. von Engelbert Kirschbaum u.a. Bd. 4. Rom u.a. 1972, Sp. 295–300.

<sup>36</sup> Ich beziehe mich hier auf eine allgemeine Definition von Rahel Jaeggi und Titus Stahl: »Wenn mit dem Vorgang des Verdinglichens gemeint ist, etwas wie ein bloßes Objekt zu behandeln, dann scheint es nicht mehr als folgerichtig, dass nur solche Entitäten verdinglicht werden können, die wesentlich keinen Dingcharakter haben. Die Gefahr der Verdinglichung würde demnach vor allem Lebewesen betreffen, die, auf ihr materielles Sein reduziert, zu Objekten der Willkür eines anderen werden« (Rahel Jaeggi/Titus Stahl: Schwerpunkt Verdinglichung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59/5 [2011], S. 697–700, hier S. 698).

<sup>37</sup> Dass die Episode wenig später in leicht abgewandelter Form nochmals wiederholt wird, »Von einem Versammelten Kriegßheer wider den Freyherrn / so Doctor Faustus an deß Keyser Hoff ein Hirschgewicht auff den Kopff gezaubert hatte / in seinem 19. Jahr« (960.1–960.4), stellt diese Funktion deutlich heraus. Die von Münkler: Ambiguität, S. 97, bereits herausgehobene Verknüpfung der Episoden des Schwankteils »durch metaphorische Ähnlichkeit«, »sie zeigen Faustus als Zauberer, der vorwiegend mit Hilfe von Sinnestäuschungen seine soziale Umgebung täuscht und dabei positiv oder negativ beeindruckt«, kann damit spezifiziert werden.

schlafende, unbewegte, aber dennoch belebte Körper des Ritters von Faust lediglich als verfügbares Objekt wahrgenommen, das mit einem unbelebten Ding, einem Hirschgeweih, verbunden wird, und zwar so, dass der Körper seine Bewegungsfähigkeit verliert (»vnd kondte er mit seinem Hirschgewicht weder hindersich / noch für sich«). Der Zauber, der zu einer Verbindung von belebter und unbelebter Materie (von Beseeltem und Unbeseeltem) führt, bringt damit ein hybrides Objekt ohne jegliche Handlungsmacht hervor. Dieser teuflische Eingriff in die Schöpfung stellt nicht nur die ontologische Differenz zwischen (aktivem, handelndem) Subjekt und (passivem) Objekt in Frage, sondern richtet sich wider die göttliche Ordnung.<sup>38</sup> Der Entzug der Handlungsmacht über den eigenen Körper, den der Ritter erleiden muss, wird hier lediglich temporär gestaltet, doch deutet Faust in einem weiteren Zauber bereits eine Verstetigung an, wenn er dem Ritter und seinem Gefolge sodann für einen Monat Ziegenhörner an die Stirn zaubert und seine Gegner damit stigmatisiert (vgl. 927.24ff.). Auch im Hinblick auf die Zeichen – die Hörner – wird eine Verunsicherung im semiotischen System greifbar, denn die Hörner-Zeichen stehen für eine moralische Verfehlung, die im Text selbst gar nicht gezeigt oder erzählt wird. Vielmehr scheint die »straff« gerade nicht an Moral oder göttliches Wirken gebunden, sondern an die Rache (vgl. 927.3) des Faustus.<sup>39</sup>

Diese Entkoppelung zeigt sich in radikaler Art und Weise auch in einer weiteren schwankhaften Episode, in der Faustus einen ihm auf einem Heuwagen entgegenfahrenden Bauern auf die Probe stellen will, nämlich »ob auch ein Gütigkeit bey jhme zufinden were« (949.29f.). Als der Bauer Faust nicht auf dem Wagen aufsitzen lässt – darin soll sich laut Faustus die Güte zeigen –, zerstört Faustus den Heuwagen des Bauern, indem er den Wagen fragmentiert: »Drauff sprangen die Räder in die Lufft hinweg [...]«. Der Bauer »masse jhme solches für ein sondere Straff GOTTes zu / der Vndanckbarkeit halb« (950.12f.). Als er um Verzeihung fleht, »erbarmete« sich Faustus (950.20). Der Erzähler fügt mit Blick auf den Bauern hinzu: »also traff

---

38 In einer anderen Variante zeigt sich die Tendenz zur Hybridisierung auch an Faust selbst, wenn er sich vorgeblich ein Fuder Heu »einverleibt«: »D. Faustus verblendet jn hierauff nicht anderst / denn daß der Bauwer meynete / er hette ein Maul so groß als ein Zuber / vnd fraß vnd verschlang am ersten die Pferd / darnach das Häw vnd den Wagen« (928.23–928.27).

39 Wie Münkler: Semantische Kohärenz, S. 115f., bereits hervorgehoben hat, wird an dieser Stelle der Erzähler/Herausgeber, der den Namen des Ritters über eine Marginalie preisgibt und sich damit ebenfalls am Spott über den Verzauberten beteiligt, in dieses teuflische Wirken miteinbezogen.

Vntrew jhren eygen Herrn« (951.3f.). Wie Marina Münkler festgestellt hat, ignoriert

[d]er Verfasser der *Historia* [...] hier zumindest partiell, dass Faustus als moralische Instanz nicht fungieren kann, und setzt ihn in die Systemstelle des moralischen Belehrers ein – das funktioniert aber nur dann, wenn das System der Religion vom Code der Moral punktuell entbunden wird.<sup>40</sup>

Damit zeigt sich die Tendenz zu einer Fragmentierung nicht nur im ersten und zweiten Teil der *Historia*, auch im ›Schwankteil‹ wird Ganzheit gebrochen und zerstört. Dies bezieht sich allerdings nicht nur auf die *res*, wie den Heuwagen, oder die *verba* in religiösen und moralischen Diskursen. In besonderer Weise bezieht sie sich auf die menschliche Ganzheit; denn ebenso wie Faustus den Wagen des Bauern zerbricht, fragmentiert er sich auch selbst und treibt somit seine eigene Verdinglichung, die Verfügbarkeit des Teufels über ihn, weiter voran. So wird berichtet, »[w]ie D. Faustus Gelt von einem Jüden entlehnet / vnd demselbigen seinen Fuß zu Pfand geben / den er jhm selbst / in deß Juden beyseyn / abgesâget« (932.3–932.5). Das Absägen des Beins als Form von Fragmentierung erweist sich wiederum als Gaukelei;<sup>41</sup> doch markiert die vorgebliche Amputation die willentliche Infragestellung der – diesmal auf den eigenen Körper bezogenen – menschlichen Ganzheit in ihrer präsupponierten Vollkommenheit. Faustus glaubt währenddessen, völlige Handlungsmacht über die Materie zu besitzen, während er lediglich als Glied des Teufels agiert.<sup>42</sup> Dies hat bereits Barbara Könneker festgestellt: »Faust selbst ist kaum mehr als eine Marionette, die von seiner

<sup>40</sup> »Eine ähnliche Entbindung des Systems der Religion vom Code der Moral zeigt sich in dem Kapitel, in dem Faustus am Kaiserhof einem Ritter ein Hirschgeweih auf den Kopf zaubert« (ebd., S. 118).

<sup>41</sup> Dieser Betrug, mit dem Faustus zu mehr Geld gelangen will, schafft ebenfalls paradigmatische Verknüpfungen innerhalb des dritten Teils: »D. Faustus betruget einen Roßtäuscher (934.15; Faustus verkauft ein Pferd, das aber nur aus Stroh besteht); »D. Faustus verkauffte 5. Sâw / eine vmb 6. Fl.«, diese werden zu »lauter Strohwisch« (937.9). Mit dem Stroh wird das Nichtige, Wertlose und Eitle (vgl. DWb 19, Sp. 1643) markiert.

<sup>42</sup> Ich kann an dieser Stelle nicht auf die Bedeutung des Geldes in der *Historia* eingehen, doch könnte mit Blick auf die teuflische Strategie und die erkennbare Verschiebung innerhalb der Schwankreihe auf das ökonomische Moment dieses ebenfalls als funktional gewertet werden. Mit Luhmann könnte man von einer »diabolischen Universalisierung« durch das Geld sprechen: »[Das Geld] ist diabolisches Medium insofern, als es alle anderen Werte auf der Ebene des Codes neutralisiert und in den inferioren Status der Gründe für Zahlungen bzw. Nichtzahlungen abschiebt« (Niklas Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1988, S. 245).

Hand gelenkt wird.«<sup>43</sup> Denn mit den nur augenscheinlich Faust zuzuordnenden, aber eigentlich teuflisch angeleiteten und ausgeführten Handlungen, verschleiert der Teufel auch die eigentlichen Machtverhältnisse – statt mehr Macht hat Faust immer weniger Macht, denn statt sich auf seine Seele und den Glauben zu konzentrieren, konzentriert er sich auf die Körperlichkeit und die vermeintliche Macht über die Materie.<sup>44</sup> Dieser zunehmende Machtverlust und die Preisgabe seiner selbst als Glied des Teufels spiegelt sich im ›Schwankteil‹ mehrfach wider, indem ausgestellt wird, wie Faustus sukzessive die Integrität der körperlichen Substanz – auch seine eigene – durch Hybridisierung mit Dingen und durch Fragmentierung aufgibt, bevor er schließlich selbst vom Teufel zerbrochen und zerstört werden wird. Auf eben dieses nahende Ende verweist auch die Auseinandersetzung Fausts mit seinesgleichen, Teufelsbündnern, am Höhepunkt des teuflischen Spiels mit der Materie. Faustus trifft auf »[...] 4. Zauberer [ ] / so einander die Köpff abgehawen / vnd widerumb auffgesetzt hatten [...]« (951.5f.):

Auff dem Tisch aber hatten sie ein Glaß Hafen / mit distilliertem Wasser / Da einer vnder jhnen der fürnembste Zauberer war / der war jhr Nachrichter / der zauberte dem ersten ein Lilien in den Hafen / die grünete daher / vnd nannte sie Wurtzel deß Lebens / darauff richtet er den ersten / ließ den Kopff barbieren / vnd satzte jhme hernach denselben wider auff / alsbald verschwande die Lilien / vnnnd hatte er seinen Kopff wider gantz / das thet er auch dem andern vnnnd dritten gleicher gestalt [...]. (951.18–951.28)

Der Wille, als Einziger Macht über die Materie zu erhalten, geht so weit, dass Faustus der Blume<sup>45</sup> den Kopf abschlägt und somit den Zauberer tötet.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Barbara Könnker: Faust-Konzeption, S. 183.

<sup>44</sup> Insofern kann ich im dritten Teil weder »die Selbstbemächtigung des Zauberers [Faustus] erkennen« (Münkler: Narrative Ambiguität, S. 110) noch mit Brüggemann eine Spannung zwischen Ermächtigung und Entmachtung: »Tatsächliches Handlungspotenzial und das Faust in der theatralen Aufführungssituation zugestandene Vermögen bilden eine unüberbrückbare Spannung, denn Faust ist Knecht, Schöpfer und kurzzeitiger Beherrscher des Teufels zugleich« (Romy Brüggemann: Die Angst vor dem Bösen: Codierungen des ›malum‹ in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Narren-, Teufel- und Teufelsbündnerliteratur. Würzburg 2010, S. 237). Meines Erachtens hat Faustus an keiner Stelle tatsächliche Macht oder beherrscht den Teufel.

<sup>45</sup> Angespielt werden könnte hier einerseits auf »eine vorchristl.-heidn. Bedeutungsdimension [...], in der die L[lilie], die eine zaubermächtige Wirkung hat, eine die Alltagsrealität kontrastierende numinose Kraft symbolisiert« (Markus Reitzenstein: Art. »Lilie«. In: Günther Butzer/Joachim Jacob [Hg.]: Metzler Lexikon der literarischen Symbole. 2. Aufl., Stuttgart 2012, S. 245–247, hier S. 246). Zu denken ist auch an einen blasphemischen Akt: »Ur-

Da geht D. Faustus zum Tisch / da der Hafen vnnnd Lilien stunden / nimbt ein  
Messer / hawet auff die Blumen dar / vnd schlitzet den Blumen stengel vonein-  
ander / dessen niemandt gewahr worden / Als nun die Zauberer den Schaden  
sahen / ward jre Kunst zu nicht / vnd kundten jrem Gesellen den Kopff nicht  
mehr ansetzen. Muste also der böß Mensch in Sünden sterben vnd verderben /  
wie dann der Teuffel allen seinen Dienern letztlich solchen Lohn gibt / vnd sie  
also abfertigt [...]. (952.9– 952.19)

Aus der bislang unter dem Anschein von ›Schabernack‹ durchgespielten Entdifferenzierung zwischen Ding und Mensch, der Verbindung von beseelter und unbeseelter Materie sowie dem leichtfertigen Spiel mit dem Status des Menschen als Ebenbild Gottes wird nun tödlicher Ernst. Indem Faustus glaubt, hier seinen Machtanspruch in Gänze ausgespielt zu haben und damit seine Alleinherrschaft zu verteidigen, ist er nicht nur am Höhepunkt seiner Sündhaftigkeit angekommen, sondern er verweist zugleich auf sein eigenes Ende – die völlige Entmachtung.<sup>47</sup> Dabei kann Faustus, der hier scheinbar souverän mit Materialität und äußerem Anschein spielt, gerade nicht erkennen, dass mit ihm selbst ebenso verfahren werden wird: Er greift seinem eigenen Tod voraus, der ebenfalls mit einer Fragmentierung einhergehen wird.<sup>48</sup> Dieses radikal desintegrierende Ende von Faustus scheint

---

sprünglich – als Abzeichen des Königs und Hohepriesters – eine einmalige und absolute Symbolform, die unverwechselbar ist und nur dem Oberhaupt des Volkes allein zukommt als Zeichen der von ihm verliehenen Autorität, als Verwalter und Verwirklicher der diesem Volke erwiesenen Offenbarung [...]« (Zeev Goldmann: Das Symbol der Lilie. In: Archiv für Kulturgeschichte 57 [1975], S. 247–299, hier S. 298). Entgegen dieser Zeichenhaftigkeit wird sie nun für Handlungen wider die göttliche Ordnung eingesetzt. Nicht zuletzt wird mit ihr auch der Tod symbolisiert.

<sup>46</sup> »Im AT gilt der K. des Menschen durch seine Ausrichtung auf den Himmel als würdigstes Organ des Menschen.« Weiter führt Schröder aus: »Die Todesart des Köpfens durchzieht die Lit. [ebenfalls] als Symbol für die Vernichtung von Herrschaft« (Berenike Schröder: Art. »Kopf«. In: Günther Butzer/Joachim Jacob [Hg.]: Metzler Lexikon der literarischen Symbole. 2. Aufl., Stuttgart 2012, S. 222–223, hier S. 222).

<sup>47</sup> »Die Serialität der Schwänke steht somit zugleich für den Verlust der personalen Identität des Protagonisten« (Münkler: Höllenangst, S. 261).

<sup>48</sup> Nur andeuten kann ich an dieser Stelle die paradigmatischen Beziehungen innerhalb des Textes über das Motiv des Kopfes: »Als nun die Studenten einander ansahen / gedäuchte einen jeglichen / er hette keinen Kopf / giengen also in etliche Häuser / darob die Leute sehr erschracken. Als nun die Herrn / bey welchen sie das Küchlein geholet / zu Tisch gesetzt / da hatten sie jren schein widerumb / vnd kennete man sie darauff alsbald. Baldt darnach verenderten sie sich widerumb / vnd hatten natürliche Eselsköpff vnd Oren [...]« (945.25–33). »Sie [die Affen, Anm. d. Verf.] satzten dem Fausto ein gebraten Kalbskopff für / als jhn nun die der Studenten einer erlegen wolt / fieng der Kalbskopff an Menschlich zuschreyen / Mordio / helffio / Oh weh / was zeuhest du mich / daß sie darob erschracken /

über die Erzähltechnik der Schwankreihe formal unterstützt zu werden: In der disruptiven Lockerung des erzählerischen Gesamtzusammenhangs über kaum mehr syntagmatisch miteinander verknüpfte Episoden führt der dritte Teil der *Historia* die desintegrierende Tendenz des Textes, die sich bereits in den ›Wissenstrümmern‹ des ersten und zweiten Teiles zeigte, dort aber teuflisch verdeckt wurde, weiter aus.<sup>49</sup> So scheint der oftmals festgestellte Bruch innerhalb der *Historia* mit dem Beginn des Schwankteils, der im Gegensatz zur syntagmatischen Präsentation des Lebenslaufs nurmehr paradigmatische Verbindungen schafft, gerade kein konzeptueller Bruch zu sein; vielmehr könnte der paradigmatische ›Schwankteil‹ erzähltechnisch die fortschreitende Brechung und damit einhergehende Verdinglichung Fausts gleichsam widerspiegeln.

#### IV. Der Schluss: Verdinglichung

Mit dem Ende der Schwankreihe endet auch die Anhäufung von Dingen. Der vierte und letzte Teil der *Historia* hebt nur noch zwei Dinge hervor, einmal das »Stundglaß« (966.24), das Faust nun unablässig an die verrinnende Zeit bis zu seinem Ende erinnert, und den »Johanns trunck zum Abschied« (975.17f.), der statt üppiger Speisen auf dem letzten Treffen mit den Studenten gereicht wird. Dabei wechselt die Perspektive des Textes in die interne Fokalisation und konzentriert sich auf die Introspektion Fausts, der sich nun unablässig seine nahende Strafe vor Augen führt und darüber in Verzweiflung gerät. Doch trotz des Aufscheinens von Subjektivität in den Wehklagen<sup>50</sup> bleiben »Selbstreflexivität und Selbstverurteilung unauflöslich

---

vnd dann wider anfiengen zu lachen / verzehrten also den Kalbskopff [...]« (946.16–22). Zu denken ist auch an das Hirschgeweih, das auf den Kopf des Ritters gezaubert wird. Über den Kopf wird auf diese Weise der ›Schwankteil‹ auch mit dem ersten Teil, in dem Fausts schneller, aber dummer Kopf beschrieben wird, sowie mit dem letzten Teil, der den zerstörten Kopf zeigt, verknüpft.

<sup>49</sup> Auch Müller: Stellenkommentar, S. 1347, spricht von der »zunehmenden Dissoziation der ›Historia‹«. Eben diese Fragmentierung – der Teufel kann lediglich (heraus-)brechen, Teile stehlen und von einem Ort an den anderen bewegen, dabei aber immer nur destruktiv wirken – könnte man als das grundlegende Charakteristikum des Teuflischen im *Faustbuch* ansetzen: In gleicher Weise wie der Teufel im ersten und zweiten Teil Bruchstücke aus Quellen und Diskursen präsentiert, so bricht er im zweiten Teil die Perspektive des Menschen und verblendet Faust; ebenso besteht die Fahrt durch die Welt lediglich aus unzusammenhängenden Teilen ausgeschlachteter Quellen.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von Müller: *Das Faustbuch*, S. 46f.



ineinander verschlungen«.<sup>51</sup> Faust kann sich selbst nicht retten, er hat seinen Status als menschliches Subjekt bereits leichtfertig aufgegeben und seine Fragmentierung anerkannt. So spricht er in seinen Monologen bereits einzelne Teile seines Körpers an: »Ach jhr Glieder / vnnd du noch gesunder Leib / Vernunfft vnd Seel [...]« (967.18–967.20); nach einem letzten Treffen mit seinen Studenten wird er schließlich vom Teufel geholt.

Der Schluss stellt dieses Ende mit der Zurschaustellung des fragmentierten Körpers sowie seiner Transformation in ein nutzloses unbelebtes Ding in aller Deutlichkeit aus:<sup>52</sup>

Als es nun Tag ward [...] sind sie in die Stuben gegangen / darinnen D. Faustus gewesen war / sie sahen aber keinen Faustum mehr [...]. Letzlich aber funden sie seinen Leib herausen bey dem Mist ligen / welcher greulich anzusehen war / dann jhme der Kopff vnnd alle Glieder schlotterten. (978.18–978.32)

Wo Faustus zu Lebezeiten versucht hatte, in verschiedenen ihm nicht zustehenden sozialen Kontexten (Adel, Vatikan etc.) zu agieren, wird er nun aus allen diesen Kontexten herausgelöst und dort positioniert, wo der Abfall der Gesellschaft landet.<sup>53</sup> Faust verfügt über keine Identität mehr, seine Leib-Seele-Einheit ist aufgelöst; sein menschlicher Körper verweist nicht mehr auf Ganzheit und Vollkommenheit. Und so bleiben auch von dem, was ihn zum Menschen erhob, was aber zugleich seine größte Schwäche darstellte, dem Kopf, lediglich Masse sowie einzelne Teile übrig, die von den Studenten am Morgen entdeckt werden:

[...] sie sahen aber keinen Faustum mehr / vnd nichts / dann die Stuben voller Bluts gesprützet / Das Hirn klebte an der Wandt / weil jn der Teuffel von einer Wandt zur andern geschlagen hatte. Es lagen auch seine Augen vnd etliche Zäen allda / ein greulich vnd erschrecklich Spektackel. (978.21–978.27)<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Münkler: Narrative Ambiguität, S. 113.

<sup>52</sup> Dies hat auch Münkler gesehen: »An dieser Stelle widmet der Erzähler Fausts Körper bemerkenswert große Mühe: Bis dahin steht eher Fausts Seelenleben im Mittelpunkt, aber während die Seele am Ende sang- und klanglos verschwindet, wird der gemarterte Körper als zerstörte Hülle eindringlich beschrieben« (ebd., S. 92).

<sup>53</sup> Man könnte an dieser Stelle pointieren: Der Ab-Fall von Gott macht Faustus selbst zum Abfall.

<sup>54</sup> Die Bedeutung der Körperteile Kopf, Augen und Zähne hat Ohly als Exekution des *ius talionis* erläutert: Faust »sündigte und sühnte mit dem Kopf« und mit dessen Teilen; die Augen stehen für das unerlaubte Sehen und Streben, die Zähne für das gotteslästerliche Sprechen (Friedrich Ohly: Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld. In: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, Vorträge G 207. Opladen 1976, S. 98–116, hier S. 103).

Wo Faustus am Beginn der *Historia* die Macht über die Materie begehrte, wird er am Ende selbst zur unbelebten Materie, über die verfügt werden kann.

Während der Körper selbst verdinglicht und dabei seine Nutzlosigkeit ausgestellt wird, führt der Text jedoch noch eine andere Form von Verdinglichung vor: Fausts Leben wird in einer Biographie, im sogenannten *Faustbuch* zusammengefügt.<sup>55</sup> Diese Form von Verdinglichung erhält nun jedoch eine Um- bzw. eine Aufwertung, denn für sie wird ein Nutzen als warnendes Exempel reklamiert.<sup>56</sup> So arbeitet Faustus bereits zu Lebzeiten an der Verschriftung von Teilen seiner Lebensgeschichte, die er für die Nachwelt zurücklässt:

Diese Historiam vnd Geschicht / was er in der Helle vnd Verblendung gesehen / hat er / Doct. Faustus / selbs auffgeschrieben / vnd ist nach seinem Todt solch schreiben in einem Zettel / seiner eigenen Handschrift / vnnnd in einem Buch verschlossen liegendt / hinder jm gefunden worden. (896.11–896.16)

DJese Geschicht [von der Fahrt zu den Gestirnen] hat man auch bey jm funden / so mit seiner eygen Handt concipiert vnd auffgezeichnet worden / welches er seinem guten Gesellen einem *Ionae Victori, Medico* zu Leiptzig / zugeschrieben [...]. (896.17–896.22)

Sie fanden auch diese deß Fausti Historiam auffgezeichnet / vnd von jhme beschrieben / wie hievor gemeldt / alles ohn sein Ende / welches von obgemeldten Studenten vnd Magistris hinzu gethan / vnnnd was sein Famulus auffgezeichnet [...]. (979.3–979.8)

Bei der letzten Zusammenkunft mit seinen Studenten gibt er zudem seine Lebensgeschichte als warnendes Beispiel aus und verweist damit implizit bereits auf die Hoffnung, nach seinem Tod zumindest über das Buch als Negativ-Exempel wirken zu können: »vnd laßt euch mein greuwlich End euwer Lebtag ein fürbildt vnd erjnnernung seyn / daß jr wöllet Gott vor Augen haben« (975.28–975.30). Doch ist dieses zurückgelassene Exempel nicht unproblematisch, denn die im *Faustbuch* gesammelten Dokumente entstammen u.a. der »eygen Handt« des Faustus, der Hand, mit der er den Pakt unterzeichnete, der Hand, mit der er teuflische Handlungen ausführte. Und eben dieser Bund mit dem Teufel ist mit dem Tod des Faustus nicht

<sup>55</sup> Insofern trifft der in der Forschung häufig verwendete Begriff ›Faustbuch‹ im Sinne einer in einem Objekt zusammengeführten Biographie des Faustus literaliter zu.

<sup>56</sup> Diese hinterlassenen Schriftstücke haben im *Faustbuch* dabei den gleichen Wahrheitsanspruch wie die von Faustus hinterlassenen Dinge, etwa die aus dem Vatikan gestohlenen Silberwaren: »Solchs Silbergeschirr hat man nach seinem Abschiedt hinder jhm gefunden« (905.28–905.30).

aufgelöst, sondern wird ebenso wie die vom Teufel gestohlenen Waren (etwa das »Silbergeschirr / was er von Höfen zu wegen gebracht«; 964.29f.) sowie Fausts Büchern und Schriften an seinen Diener Christoph Wagner, den er »seinen Son nannte« (964.17), vererbt.<sup>57</sup> In einem direkten Besitzerwechsel werden somit die teuflischen Gaben Fausts an Wagner weitergegeben, auf diese Weise aber bereits die Verschreibung Wagners an den Teufel dinghaft initiiert und der Teufelspakt fortgesetzt:

Da begerte der Famulus seine Geschicklichkeit. Darauff jme Faustus antwortet:  
 Meine Bücher belangend / sind dir dieselbigen vorhin verschaffet / jedoch daß du  
 sie nicht an Tag kommen wöllest lassen / Sondern deinen Nutzen darmit schaffen /  
 fleissig darinnen studieren. (965.15–965.20)

Wird hier die Weiterführung des Paktes zunächst lediglich markiert, wird im Folgenden ein direkter Zusammenhang zur Verschriftlichung der Lebensgeschichte von Faustus präsentiert. Denn speziell für dieses Vorhaben läßt Faustus einen weiteren Geist erscheinen:

Darneben bitte ich / daß du meine Kunst / Thaten / vnd was ich getrieben habe /  
 nicht offenbarest / biß ich Todt bin / alsdenn wöllest es aufzeichnen / zusammen  
 schreiben / vnnnd in eine Historiam transferiren / darzu dir dein Geist vnd Au-  
 werhan helffen wirt / was dir vergessen ist / das wirt er dich wider erjnnern /  
 denn man wirt solche mein Geschichte von dir haben wöllen. (966.11–966.19)

Diese Abfassung des Buches unter teuflischem Einfluss muss als neuralgischer Punkt des angeblichen Nutzens gewertet werden:<sup>58</sup> So soll das Buch ja gerade normativ wirken und Handlungen auszulösen und somit als dinghafte Biographie Fausts über den Tod des Leibes hinaus als Exempel fungieren. Doch ist die tatsächliche Wirkung auf den Leser kaum zu kontrollieren, denn das *Faustbuch* muss aufgrund seines Wahrheitsanspruches im Hinblick

<sup>57</sup> Die Weiterführung des Paktes wird unterstrichen durch den Bericht über Faustus als Wiedergänger: »D. Faustus erschiene auch seinem Famulo lebhaftig bey Nacht / vnd offenbarte ihm viel heimlicher ding« (979.13–979.15). Die Fortsetzung der *Historia*, die Geschichte des Christoph Wagner, erscheint 1593: Ander theil Doctor Johan Fausti Historien / darin beschriben ist Christophori Wageners / Fausti gewesenenen Discipels auffgerichteter Pact mit dem Teuffel [...].

<sup>58</sup> Dazu bereits Hartmut Böhme: »Denn es kann nicht mehr ausgeschlossen werden, daß das Faust-Buch womöglich mit Hilfe des Teufels als sekundierendem Autor und Memorialkundigen geschrieben wurde. Auch hinsichtlich der Literatur dürfen wir nicht sicher sein, ob sie nicht magisches Teufelswerk ist« (Hartmut Böhme: *Der Affe und die Magie in der ›Historia von D. Johann Fausten‹*. In: Werner Röcke [Hg.]: *Thomas Mann – Doktor Faustus 1947–1997*. 2. Aufl., Bern 2004, S. 109–143, hier S. 122).

auf die Lebensgeschichte Fausts alles Vorgefallene verzeichnen, also auch alles Teuflische. Eben dies wird in Ansätzen vom Herausgeber als prekär erkannt und sogleich gebannt. In der Vorrede an den christlichen Leser berichtet er davon, die Teufelsbeschwörungen Fausts, die unmittelbar performativ auf den Leser wirken könnten, getilgt zu haben:<sup>59</sup>

Damit auch niemandt durch diese Historien zu Fürwitz vnd Nachfolge möcht gereitzt werden / sind mit fleiß vmbgangen vnd außgelassen worden die *formae coniurationum*, vnnnd was sonst darin ärgerlich seyn möchte / vnd allein das gesetzt / was jederman zur Warnung vnnnd Besserung dienen mag. (841.10–15)

Nimmt man allerdings die Verdinglichung des Faustus ernst, der seine Existenz und seine Lebensgeschichte über den Tod hinaus im *Faustbuch* sichern lässt, indem er mit der Zusammenfügung seiner fragmentierten Biographie aus Zetteln und Briefen gleichsam selbst wieder zusammengefügt wird, könnte damit eine Wirkung des Buches einhergehen, die gerade nicht durch den Herausgeber Johann Spieß beabsichtigt war. Inwiefern nämlich das *Faustbuch* als Verdinglichung des Teufelsbündlers (oder sogar des Teufels selbst?) das zu Beginn »vnter die Banck« gelegte heilige Buch, die Bibel, mit dem von ihm behaupteten Wahrheitsanspruch und der (wiederum) stabilen Relation von *res* und *verba*, wieder ins Recht setzt oder doch teuflisch subvertieren könnte, bleibt ungewiss. Und so könnte man sich an dieser Stelle fragen, ob der Teufel tatsächlich zwischen den Buchdeckeln der *Historia* in einem Exempel gebannt wurde oder gerade über das Buch diabolische Wirkung auf den Leser entfalten könnte.

---

<sup>59</sup> Mir geht es hier um die biographische Sicherung über den Tod hinaus (*memoria*) und die damit verbundene Wirkung, nicht um eine ›Objektbiographie‹ des Buches an sich. Dieser Ansatz scheint mir aufgrund seiner Anthropomorphisierung und der Annahme einer Autonomie und Intention des Objekts hier nicht ohne argumentative Schieflagen anzuwenden zu sein. Vgl. zu diesem Ansatz u.a. Janet Hoskins: *Biographical Objects. How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York/London 1998.