

ERICH KÖHLER

Die Abtei Thélème und die Einheit des Rabelais'schen
Werks

Sonderdruck

aus

RABELAIS

Seiten 296—314

Die Abtei Thélème
und die Einheit des Rabelais'schen Werks

von

ERICH KOHLER

1973

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

DIE ABTEI THÉLÈME UND DIE EINHEIT DES RABELAIS'SCHEN WERKS¹

VON ERICH KÖHLER

Der fünfteilige Romanzyklus des François Rabelais erschien zwischen 1532 und 1564, in einer Zeitspanne also, innerhalb deren das Band zwischen Humanismus und Reformation endgültig entzwei geschnitten wurde. Als Rabelais die ersten beiden Bücher herausgab (1532 und 1534), war noch keineswegs abzusehen, daß die reformatorischen Bestrebungen in einen neuen, den soeben gewonnenen individuellen Spielraum wieder bedrohenden Dogmatismus umschlagen würden; Rabelais war noch nicht von Calvin verdammt worden, sein gepriesener Meister Erasmus hatte freilich bereits mit Luther gebrochen. Der Rabelais der späteren Jahre stand zwischen zwei Feuern – was sehr wörtlich und materiell zu nehmen ist –, und als er nach zwölfjährigem Schweigen sein Werk mit dem ›Tiers Livre‹ (1546) fortsetzte, war eine große Hoffnung zu Ende gegangen. Thema, Ton und Komposition sind verändert, und es scheint ein aussichtsloses Unterfangen zu sein, die gleichwohl spürbare Einheit des Gesamtwerks fassen zu wollen, eine Einheit, die, wie es scheint, eher von einem durch den Wandel der Verhältnisse verdeckten und modifizierten Ziel als von den episodischen und strukturellen Gegebenheiten des Werks her in den Griff zu bekommen ist.

Die Forschung hat von jeher in der berühmten Episode von der Errichtung der Abtei Thélème, dem Entwurf einer idealen menschlichen Gemeinschaft, ein oder das Kernstück des Gesamt-

¹ Öffentliche Antrittsvorlesung, gehalten am 28. 1. 1959 an der Universität Heidelberg; gedruckt mit Ergänzung der Zitate und mit Anmerkungen. – Zitiert wird nach der Rabelais-Ausgabe von Jean Plattard, Paris 1946–1948 (Les Textes Français).

werks, das mehr oder weniger verrätselte weltanschauliche Glaubensbekenntnis des Autors gesehen, ohne indessen das Verhältnis dieser Episode zum Ganzen zu präzisieren. Jahrzehntelang vorgebrachter Tiefsinnigkeiten müde, will der letzte Herausgeber der Thélème-Kapitel, Raoul Morçay, in ihnen nur ein geistreiches Spiel des Autors, ein im Grunde unverbindliches « poème de la renaissance » sehen², und ein sonst recht ernster Forscher, der Belgier Fernand Desonay, erklärt sie zum genialen Ulk³.

Bei diesem Erkenntnisverzicht – und um einen solchen handelt es sich – ist verkannt, in welchem Ausmaß gerade bei Rabelais die Weisheit sich im Gewande der Narrheit, der Ernst sich im Gelächter verbirgt, und diese Verkleidung ganz im Sinne der Erasmischen *Stultitia* zum Wesen selbst gehört. Die Sprache Rabelais' selbst, ungeachtet ihrer Exzesse, sollte warnen. Diese lexikographische und syntaktische Orgie, welche die Sprache nach allen Richtungen auf ihre schöpferische Kraft auszumessen und zu erproben scheint, diese unaufhörliche, vor nichts zurückschreckende Stilmischung, ist ein exemplarischer Spezialfall des literarischen Ausdrucks für eine neue Synthese von Geist und Körper, der Befreiung des auf die natürliche Perfektibilität des Individuums vertrauenden Denkens aus den Fesseln einer fremd gewordenen Vorstellungswelt.

Diese sprachliche Eruption mit ihren alle traditionelle Rhetorik aus- und überspielenden Größenverschiebungen steht in engem Zusammenhang mit der Überdimensionalität der Romanfiguren, die freilich ebensowenig durch das ganze Werk durchgehalten wird

² L'Abbaye de Thélème, publiée par Raoul Morçay. (Textes Littéraires Français) Genève – Lille 1942.

³ En relisant l'Abbaye de Thélème, in: François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort, 1553–1953, Genève – Lille 1953. – Daß man die Gestalt des Jean des Entommeurs, den ja Gargantua mit der Errichtung einer Abtei « a son devis » für seine Dienste belohnt, als Argument gegen den Ernst der Thélème-Kapitel werten müsse – wie Morçay und Desonay meinen – will uns nicht einleuchten. Daß Frère Jean trotz seiner Bildungsverachtung mit seinem Aktionsdrang und seinem Vertrauen in die Natur durchaus einem Aspekt des Rabelais'schen Humanismus entspricht, hat Jean Plattard schon 1910 betont: L'œuvre de Rabelais, Paris 1910, S. 46 ff.

wie der unbeschwerte Optimismus der ersten Bücher. Die Präzision ungeheuerlicher Zahlenangaben nimmt der Vulgarität die Schärfe; auch das Unanständige wird so monumental, daß es das Obszöne mit dem Aussprechen selbst vertilgt. Diese Riesen mit ihren ins fast Astronomische vergrößerten Lebensäußerungen und -bedürfnissen, von denen die Sprache gleichsam mitgerissen wird, enthüllen ihren Sinn im Gesamtwerk als überaus anschauliche Konkretisierung der geistigen Emanzipation von einer Welt, die im Gelächter am schnellsten zusammenstürzt und in diesem Gelächter zugleich eine neue Wahrheit gebiert. Die Aufforderung zum richtigen Verständnis, die Rabelais seinem Roman vorstellt, gipfelt in den Versen:

Mieux est de ris que de larmes excripre,
Pour ce que rire est le propre de l'homme.

Das Lachen ist das Eigenste des Menschen, ist das Wesen des Humanen, und darum kann die Manifestation des Rabelais'schen Humanismus die Form einer fortgesetzten Provozierung des Gelächters annehmen. In der Abtei Thélème ist dieses Lachen zu jener idyllischen Serenität und Harmonie herabgedämpft, auf deren Ebene für Johan Huizinga der Mediceerkreis, Erasmus, Thomas Morus, Montaigne und Rabelais zusammenrücken⁴. Solche Feststellungen lassen Erklärungen, die den in Heiterkeit geborgenen Ernst der Abtei Thélème in unverbindliches Spiel verflüchtigen, als abwegig erscheinen. Um uns andererseits nicht in Spekulationen zu verlieren, wollen wir versuchen, Rabelais' ideales Wunschbild im geistigen Koordinatensystem der geschichtlichen Kräfte des 16. Jahrhunderts zu situieren.

Die Thélème-Kapitel bilden den abschließenden Höhepunkt des 1534 erschienenen ›Gargantua‹-Buches, das in der Chronologie der Handlung den 1. Teil des Gesamtwerkes bildet. Den 2. Teil, den ›Pantagruel‹, hatte Rabelais zwei Jahre vorher veröffentlicht. Im 30. Kapitel dieses zuerst verfaßten Buches wird im Verlauf einer furchtbaren Riesenschlacht dem Epistemon der

⁴ J. Huizinga, *Europäischer Humanismus: Erasmus*. Hamburg (ro-wohlts deutsche enzyklopädie) 1958, S. 93.

Kopf abgeschlagen. Ausgerechnet der Erzfilou Panurge vollzieht das Lazarus-Wunder der Wiedererweckung, und wie der Held der mittelalterlichen Lazarusversionen erzählt jetzt auch Epistemon von seinen Erlebnissen im Jenseits. Vom Himmel ist dabei allerdings nicht die Rede, sondern von einer Unterwelt, in der Hölle und Elysium sich verbinden. Die Teufel sind nach dieser Schilderung ganz vergnügliche Burschen, welche die Verdammten recht glimpflich behandeln. Besonders aufgefallen ist Epistemon aber, daß im Jenseits alle sozialen Verhältnisse sich umgekehrt haben: die großen Herren dieser Welt müssen dort ihr tägliches Brot sehr sauer verdienen, während die Philosophen und die Armen ihre Stelle einnehmen. Aeneas betätigt sich als Müller, Papst Alexander als Rattenfänger, Kleopatra verkauft Zwiebeln. Den Diogenes dagegen traf Epistemon, als er, königlich geschmückt, gerade Alexander den Großen verprügelte, weil dieser seine Schuhe nicht schön genug geputzt hatte. Den Philosophen Epiktet fand er zechend und tanzend, « *vestu gualantement à la françoise, sous une belle ramée, avec force Damoizelles* ». (Pantagruel XXX)

Der Vergleich mit den sicheren und möglichen Quellen Rabelais', Lukian, ›Aucassin und Nicolette‹ u. a., ergibt, daß Rabelais das Matthäus-Wort (23, 12) von den eigenmächtig Erhöhten, die erniedrigt werden und umgekehrt, sehr originell verwendet hat.⁵ Von der Gleichheit aller im Tode war im ganzen Mittelalter tröstlich die Rede gewesen, von einer Umkehrung der sozialen Verhältnisse aber hatte niemand gesprochen. Um diese letztere darzustellen, mußte Rabelais auf den Himmel verzichten und die Hölle als eine Stätte der Feste und Liebe gestalten, die schon der Held der mittelalterlichen Chantefable ›Aucassin und Nicolette‹ dem langweiligen Himmel vorgezogen hatte. Aus dem alten Topos von der „verkehrten Welt“ hat Rabelais hier einen Ernst gemacht, der in den komischen Vollzug der Auflösung der alten Feudalordnung die Parodie auf den Wunderglauben einbezieht

⁵ Die beste literarhistorische Erklärung dieses Kapitels, auf die wir uns stützen, bietet Manfred Bambeck, Epistemons Unterweltsbericht im 30. Kapitel des ›Pantagruel‹. in: *Études Rabelaisiennes I*, Genève 1956, S. 28 ff.

und durch die vergleichsweise ewige und gerechte Ordnung der Unterwelt die „verkehrte“ Diesseitswelt korrigiert.

Jene gerechtere Ordnung ist auch die natürlichere. Hätte die Umstülpung der irdischen Rangordnung nicht einen – wenn auch sehr humanen – Strafvollzug bedingt, dann würde dieser lustige Hades mit seiner « *abondance de vin et de viande* », seinen Tänzen, Spielen und Liebesfreuden ziemlich genau den sich ergänzenden Wunschvorstellungen von Irdischem Paradies, Goldenem Zeitalter und Arkadien entsprechen. Epistemons Unterweltsschilderung ist die erste, noch polemisch gefesselte Rabelais'sche Projektion eines humanistischen Wunschtraums, dessen Zukunft hier noch in einem immer jenseitig bleibenden unterweltlichen Utopia verborgen ist. Die zweite Projektion ist die Abtei Thélème. In der ersten, jenseitigen, ist das Schicksal noch in Strafe und Belohnung reflektiert; in der zweiten, irdisch gedachten, ist es außer Kraft gesetzt.

So wie das Jenseits des Epistemon-Berichts aus dem Gegensatz zur Ordnung der Oberwelt lebt, so das Bild Thélèmes aus der Umkehrung des mönchischen Daseins. Bezeichnend ist, daß Rabelais dabei wesentliche Elemente der Schilderungen des Venus- und des Minervatempels durch den älteren Dichter Jean Lemaire de Belges zu einer Synthese von idyllischem Glück und Bildung verschmolzen hat.⁶ Thélème ist ein Anti-Kloster, eine « *religion au contraire de toutes aultres* » (Garg. LII).⁷ Es hat keine Mauern, weil Mauern Neid und Intrigen hervorrufen. Es gibt keine Uhr, weil, wie Gargantua sagt, es ein Wahnwitz ist, sich nach dem Glockenschlag zu richten anstatt nach dem Diktat von Einsicht und Vernunft. Weil in Klöstern nur Krüppel, Häßliche, Dummköpfe und Kranke zu finden sind und die beiden Geschlechter

⁶ S. R. Lebègue, Rabelais et les grands rhétoriciens. In: *Les Lettres Romanes XII* (1958) S. 9 ff.

⁷ Für nicht unwesentliche Einzelheiten scheint Rabelais sich an Dante orientiert zu haben; s. Walter Pabst, Die Pforte von Thélème und Dantes Höllentor. In *Wissensch. Zeitschr. d. Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Jg. 5 (1955/56), *Gesellsch.- u. sprachwiss. Reihe H. 2/3* (Festschr. f. E. von Jan), S. 325–328.

immer getrennt sind, was zu heimlichen Übertretungen führt, deshalb dürfen in Thélème nur die Schönen, Gebildeten und Gesunden wohnen, und zwar sowohl Frauen wie Männer. Jeder Thelemite verfügt über eine Wohnung mit allem Komfort, einschließlich eines Betraums; eine Kirche hat Thélème nicht, es gibt also auch keine Messe.⁸ Gargantua, der Gründer, hat für alles gesorgt: für ausgesuchte Nahrung, kostbare Kleidung und Schmuck, Diener, Turnier- und Reitplätze, Theater, Bäder, Lustgarten und für Räume, in denen die Herren sich einer kosmetischen Behandlung mit exquisiten Parfümen unterziehen, bevor sie den Damen ihren Besuch abstatten. Die riesige Bibliothek ist gemäß den sechs Sprachen Griechisch, Latein, Hebräisch, Französisch, Toskanisch, Spanisch auf sechs Stockwerken eines Trakts dieses Schlosses untergebracht, dessen genaue Beschreibung leicht die Ähnlichkeit mit den Schlössern von Bonnavet, Chambord und Chantilly erkennen läßt. Jedem Bewohner steht es frei, Thélème zu verlassen wann er will.

So ist die Abtei Thélème in allem das Gegenstück zum Kloster. Die Thelemiten leben nicht « par loix, statuz ou reigles, mais selon leur vouloir et franc arbitre » (Garg. LVII). Es gibt nur eine einzige Regel, die alle Regeln aufhebt: *Fay ce que voudras*, „Tu was du willst“. Wie aber kann – so erhebt sich die Frage – das individualistische „Tu was du willst“ zur Grundlage eines vollkommenen Gemeinschaftslebens werden? Wie verträgt sich die unbegrenzte Freiheit des einzelnen mit absoluter gesellschaftlicher Harmonie? Rabelais durfte glauben, hier ganz konsequent verfahren zu sein. Das Leben der Thelemiten ist frei von jeglichem Utilitarismus, sie tun nichts, als sich selbst in völliger Freiheit zu entfalten, und diese Entfaltung ist der Inhalt ihrer Freiheit⁹.

Thélème bedarf keines Oberhauptes, keiner Verwaltung, keiner Disziplin, denn jeder handelt freiwillig richtig. Der einzelne tut

⁸ Vgl. dazu A. Lefranc, *Œuvres de François Rabelais*. Éd. crit. p. p. A. L., t. I, Paris 1912, Introduction, p. XXVI.

⁹ Dieser Aspekt ist sehr gut herausgearbeitet von Rita Falke, *Persönliche Freiheit und die Utopien*. Diss. Hamburg 1954 (Masch.-Schr.) S. 81 ff.

von sich aus, was auch allen anderen recht ist; er gerät nicht in einen Widerspruch zur Ordnung der Gemeinschaft, weil sein Tun selbst diese Ordnung erzeugt. Das einzige Gesetz ist die Freiheit vom Gesetz. Der freie Wille allein konstituiert die Norm, die als Norm dann für das Bewußtsein inexistent ist. Das *Fay ce que voudras* ist die einzige Regel, in welcher die Regel als solche aufgehoben ist. Und Rabelais' Abtei Thélème ist die einzige Utopie, in welcher das Glück des Menschen nicht dekretiert wird.

In der Kongruenz von Pflicht und Neigung, die für alle gilt, werden die Inhalte der Individualwillen identisch. Freiwillig – « par leur franc vouloir » – haben die Damen sich auf die gleiche, freilich überaus kostbare Kleidung geeinigt – was viel heißen will –, und freiwillig ziehen die Herren an, was die Damen jeweils wünschen. Wenn ein Thelemit sagt: « allons à l'esbat es champs », dann gehen alle sich im Freien vergnügen; sagt einer « jouons » oder « beuvons », dann spielen oder trinken sogleich alle gemeinsam.

Ein solches Maß an Übereinstimmung, auch von Körper und Geist, und nicht nur im Individuum, sondern auch der Individuen untereinander, ist selbst im Bereich der Fiktion logisch nicht mehr zu begründen. Diese prästabilisierte Harmonie kann nur von einer besonderen, im humanistischen Weltbild beschlossenen Anthropologie aus als möglich erscheinen. Die Thelemiten haben « par nature un instinct et aguillon qui tousjours les pousse à faictz vertueux et retire de vice, lequel ilz nommoient honneur » (Garg. LVII). Welche Überzeugung dahinter steht, wird durch ein von Jean Plattard angezogenes Wort des Erasmus deutlich: „Naturam apello docilitatem et propensionem, penitus insitam, ad res honestas.“¹⁰ Die menschliche Natur ist virtuelle Tugend. Der Wille des so veranlagten Individuums – « vouloir et franc arbitre » – befindet sich, sofern er nicht gestört ist, in voller Übereinstimmung mit der Triebgesamtheit, der Gegensatz von Affekt und Norm ist aufgehoben, *natura* und *lex* sind identisch; anders gesagt, die Problematik der *lex naturalis* hat hier ihre optimistische humanistische Lösung gefunden. Thomas von Aquin hatte den augustini-

¹⁰ Jean Plattard, François Rabelais, Paris 1932, S. 195.

schen Dualismus von göttlich verordnetem Gesetz und sündiger Natur in der Analogie von mittelalterlicher Gesellschaftsordnung und im Menschen wirkender göttlicher Ratio aufgehoben; die Natur selbst partizipiert am Gesetz. Aber mit dem Verfall der mittelalterlichen Welt, mit der Ablösung der erbständischen durch eine berufsständische Gesellschaftsordnung mit dem Aufkommen des Manufakturkapitalismus wird die Kluft zwischen Natur und Gesetz wieder aufgerissen.¹¹ Da die aufgebrochene Welt in ihrer Unordnung nicht als „natürlich“ begriffen werden kann, sondern als fremd und verderbt erscheint, bezieht die Reformation, speziell der Calvinismus, das Wesen der Menschen mit in diesen Bereich der Konkupiszenz ein. Über den Abgrund hilft nur – für ganz wenige – die Gnade eines zum Deus absconditus gewordenen Gottes. Der Bruch der Humanisten mit den Reformatoren erfolgt durch die Weigerung, diese Konsequenz mitzuvollziehen. Da indessen auch für die Humanisten Ordnung und Sinn aus der Gesellschaft selbst nicht mehr abzulesen waren, mußte die Möglichkeit harmonischen Daseins im Individuum gesucht werden. Der Optimismus war nur noch im Glauben an die Perfektibilität des Individuums möglich. Dieses Vertrauen in die menschliche Natur konnte keine deutlichere Formulierung finden als in der Harmoniegewißheit der Gemeinschaft von Thélème. Natur und Gesetz fallen hier zusammen, sind nicht nur analog, sondern identisch. Die Affinität zum stoischen Naturgesetzbegriff, der Übereinstimmung zwischen Natur und menschlicher Vernunft, ist bei Rabelais evident.¹² Und so wie die stoische Anthropologie eine solche des Widerstands gegen das Schicksal ist, so meint auch der Pantagruelismus das heitere, überlegene Bestehen inmitten einer widerwärtigen Welt: « certaine gayeté d'esprit conficte en mespris des choses fortuites » (Prolog zum ›Quart Livre‹).

¹¹ Über die geschichtlichen Bedingungen für den Wandel des Naturgesetzbegriffs s. Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris 1934, S. 15 ff.

¹² Zu den stoischen Gedanken bei Rabelais vgl. M. A. Screech, *Some stoic elements in Rabelais's religious thought (the will-destiny-active virtue)*, in: *Études Rabelaisiennes I*, Genève 1956, S. 73–97.

Die Thelemiten freilich bedürfen im Gegensatz zu den anderen Figuren Rabelais' der Ataraxie nicht: die freie Entfaltung ihres Wesens ist gegen das positive Recht und seine Unordnung gewordene Ordnung abgeschirmt. Weil die Gesellschaft und ihre Institutionen naturwidrig sind – Rabelais' unaufhörliche Satire läßt daran keinen Zweifel – kann sich die menschliche Natur nur in einem Reservat in Reinheit entfalten. Jede Art von Zwang und Unterwerfung verfälscht das auf die Tugend gerichtete Naturgesetz im Herzen durch die natürliche Reaktion gegen das Verbotene:

Iceulx, quand par vile subjection et contraincte sont deprimez et asserviz, detournent la noble affection, par laquelle à vertu franchement tendoient, à deposer et enfraindre ce joug de servitude; car nous entreprenoms tous-jours choses defendues et convoitons ce que nous est denié. (Garg. LVII)

Die Freiheit ist der sicherste Schutz vor der Verderbnis. Wer sind nun diejenigen, die in Thélème vor der Verfälschung ihrer Natur durch die Welt bewahrt werden? Daß es sich bei der Abtei Thélème gerade auch um eine Einrichtung zum Schutz vor den herrschenden Institutionen handelt, wird zumindest im Hinblick auf eine der drei Kategorien von Menschen ganz klar, die in Thélème aufgenommen werden. Die Inschrift über der großen Pforte von Thélème fordert die Anhänger des Heiligen Evangeliums zum Eintritt auf und verspricht ihnen « *refuge et bastille* » gegen die « *ennemys de la sainte parolle* » (Garg. LIV). Gemeint sind die Träger der reformatorischen Bestrebungen der Zeit und die Vertreter eines christlichen Humanismus, die sich – wie Erasmus – wenig später von Luthertum und Calvinismus distanzieren müssen. Im Jahre 1534 konnte Rabelais noch die Überzeugung hegen, daß zwischen den protestantischen Strömungen und dem quasi-deistisch geläuterten Epikuräismus humanistischer Prägung kein Widerspruch bestand. Die „Evangelischen“, die in Thélème die « *Loy Profonde* » begründen, führen dort offenbar das gleiche Leben wie die edlen Ritter und die Damen von hohem Stand, die außer ihnen die Abtei bevölkern.¹³ Aber sie sind schutz-

¹³ Nirgends ist von einem Unterschied irgendwelcher Art die Rede. Es ist überdies wohl kein Zufall, daß die Doppelstrophe der Inschrift, die

bedürftiger als jene. Das in der Forschung sehr umstrittene, von Rabelais dem zeitgenössischen Dichter Mellin de Saint-Gelais entlehnte, aber von ihm selbst erweiterte Enigma, das die Thélème-Episode und damit auch den ›Gargantua‹ beschließt, nimmt das Thema der Verfolgung der wahren Lehre wieder auf. Dieses – sicherlich ernst zu nehmende¹⁴ – Enigma, das eine Entsprechung in einem den ›Gargantua‹ einleitenden Gedicht hat, stellt die Ideal-konstruktion Thélème in die Wirklichkeit der Geschichte zurück. Als ausgespartes Wunschbild *und* Zufluchtsort ist sie der Welt zugleich entrückt und mit ihr konfrontiert.

Aufgenommen werden in Thélème allein die « gens libres, bien nez, bien instructz » (Garg. LVII), und die « beaulx, bien formez et bien naturez » (Garg. LIII). Zu ihnen gehören also die „Evangelischen“, unter denen wir auch jene Bildungsaristokratie mit zu verstehen haben, zu welcher der Autor sich selber zählte. Daß Rabelais für die übrigen den Geburtsadel fordert, bedarf einer Erklärung.

Der Tugendtrieb der unverfälschten menschlichen Natur heißt bei den Thelemiten – wie wir uns erinnern – *honneur* – „Ehre“. Jacob Burckhardt hat, als er Rabelais als Kronzeugen für einen neuen Ehrbegriff der Renaissance heranzog¹⁵, völlig übersehen, in welch starkem Maße hier noch mittelalterliche Vorstellungen nachwirken. *Honneur* ist in Thélème mit *los* und *deduictz* verbunden, mit Grundbegriffen der höfischen Literatur des Mittelalters also. Die Benennung *preud'hom* für den Thelemiten weist auf die reife mittelalterliche Konzeption eines Gesinnungsadels,

sich an die Vertreter des « Saint Evangile » richtet, weder am Anfang noch am Schluß steht, sondern von den Aufforderungen an die « nobles chevaliers » und die « dames de hault paraige » eingerahmt wird.

¹⁴ S. zuletzt Émile V. Telle, *Thélème et le paulinisme matrimonial érasmien : le sens de l'Enigme en Prophétie* (Gargantua, Chap. LVIII), in: François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort, s. 104–119; und M. A. Screech, *The Sense of Rabelais's Enigme en Prophétie* (Gargantua LVIII). A Clue to Rabelais's Evangelical Reactions to the Persecutions of 1534. In: *Bibl. d'Humanisme et Renaissance. Travaux et documents*. XVIII (1956) S. 392–404.

¹⁵ Die Kultur der Renaissance, VI, Leipzig 1904⁹, II, S. 155.

der sich zwar am Geburtsadel orientiert, ihn aber nicht notwendig verlangt. Im Rabelais'schen *honneur* verbinden sich der ritterliche Humanismus des Mittelalters und der Naturbegriff der Renaissance. Das Postulat des Geburtsadels ist bei Rabelais – nicht wesentlich anders als bei Castiglione, den er vermutlich gekannt hat – eine zusätzliche, traditionalistische Legitimation der Elite, die Rabelais in seinem Wunschreich ansiedelt.

Das nach allen Seiten im Sinne von Gargantuas berühmtem Erziehungsprogramm entwickelte und vervollkommnete Individuum ist die einzige Norm für eine harmonische Gemeinschaft, die darum auch auf solche Individuen beschränkt ist. Das Glück der Thelemiten ist das Glück eines Auswahlmenschentums, das einerseits das Wesen der menschlichen Natur überhaupt zu erfüllen beansprucht, und doch andererseits das Gros der Menschen notwendig ausschließt. Damit aber tut Rabelais im profanen Bereich im Grunde nichts anderes als die Reformatoren, voran Calvin, auf dem religiösen Gebiet: nur ganz wenige sind auserwählt, und es bleibt völlig im Dunkeln, *wer* sie auserwählt. Der Ratschluß der Natur, die doch für die Menschheit gilt, bleibt so undurchschaubar und willkürlich in seiner Gnadenverteilung wie der Deus absconditus.

Diese Analogie war weder Rabelais' Absicht, noch wurde sie ihm bewußt. Aber ein echter Schriftsteller kann sich den Antagonismen der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entziehen, selbst wenn ihre Hereinnahme in das Werk seine subjektiven Ziele widerlegt. Die schlechte Wirklichkeit des 16. Jahrhunderts mit den gleichwohl in ihr enthaltenen optimistischen Erwartungen der Humanisten, die den Entwurf Thélèmes provozierte, trägt ihre Widersprüche noch in die Idealkonstruktion selbst hinein, die sie überwinden sollte.

Es ergibt sich dabei der über Rabelais' Werk hinaus zum Nachdenken zwingende paradoxe Tatbestand, daß die human gedachte Elite die Humanität in Frage stellt. Aus Thélème ist nicht nur alles Volk, sondern es sind auch alle Kranken ausgeschlossen, überhaupt alle Stiefkinder der Natur. Und neben Mönchen, Juristen und Wucherern wird auch den Eifersüchtigen der Zugang verwehrt. Dieser letztere Umstand führt uns zu

einem weiteren Indiz für die konkrete geschichtliche Bedingtheit dieses Wunschbilds: die Liebe, oder vielmehr die Absenz der Liebe. Die Harmonie der Individualwillen wird mit dem Verzicht auf die Liebe erkaufte; es ist dies zugleich das deutlichste unter den nur indirekten Zeugnissen dafür, daß es in Thélème keinen Privatbesitz gibt. Die Beziehungen zwischen den edlen Damen und Herren von Thélème beschränken sich auf « *devotion et amytié* » (Garg. LVII). Zwar dürfen die Thelemiten als Antimönche grundsätzlich verheiratet sein, praktisch aber ist eine Ehe bei ihnen ausgeschlossen: das Eintrittsalter ist bei Frauen auf 10 bis 15, für Männer auf 12 bis 18 Jahre begrenzt (Garg. LIII). Wer heiraten will, muß Thélème verlassen.¹⁶ Rabelais wußte, daß die Liebe den Menschen vereinzelt und der Gemeinschaft entfremdet. Mit der ausdrücklichen Ausschließung der Ehemänner in Gestalt ihrer von der Minnedichtung und vom Rosenroman übernommenen Personifikationen als *Jaloux* und *Dangier* schützt er Thélème vor jeder egoistischen Privatisierung der Beziehungen. Diese Verbannung der Liebe aus einer idealen Gemeinschaft, die für ausgewählte Menschen ein irdisches Paradies vorwegnimmt, erscheint erst recht befremdlich, wenn man die zeitgenössische Bukolik zum Vergleich heranzieht. Der sich im Wunschbild des Goldenen Zeitalters verdichtenden Sehnsucht nach Freiheit vom Gesetz hatte Sannazaro in seiner ›Arcadia‹ von 1502 mit der vollen Liebesfreiheit seiner Schäfer sinnfälligen Ausdruck gegeben. Tasso wird in seinem ›Aminta‹ (1573) diesen Wesenszug des neuen Arkadien auf die Formel eines die Gebote der Natura erfüllenden „Erlaubt ist, was gefällt“ bringen.¹⁷ Rabelais' „Tu was du willst“ meint

¹⁶ « ... quand le temps venu estoit que aulcun d'icelle abbaye, ou à la requeste de ses parens, ou pour aultres causes, voulust issir hors, avecques soy il emmenoit une des dames, celle laquelle l'auroit prins pour son devot, et estoient ensemble mariez, et, si bien avoient vescu à Thélème en devotion et amytié, encore mieulx la continuoient ilz en mariaige; d'autant se entreaymoient ilz à la fin de leurs jours comme le premier de leurs nopces ». (Garg. LVII)

¹⁷ Vgl. zu diesen Zusammenhängen den wichtigen Aufsatz von Hellmuth Petriconi, Das neue Arkadien, in: Antike und Abendland III (1948) S. 187–200.

inhaltlich genau dasselbe. Wenn er trotzdem die Liebe aus Thélème verbannt, so gesteht er stillschweigend eine ganz wesentliche Einschränkung des *Fay ce que voudras* ein. Dieser Widerspruch würde sich nur auflösen, wenn man die Liebe zur Sünde wider die Natur erklärte, ein Gedanke, den wir Rabelais auf keinen Fall unterstellen dürfen. Wie in jeder großen Dichtung faßt auch hier die Liebesproblematik mehr als nur das persönliche Verhältnis beliebiger Menschen. In die scheinbare Unwesentlichkeit dieser Beschränkung des „Tu was du willst“ ist das ganze Dementi eingegangen, das die Wirklichkeit der von ihr hervorgerufenen Idealkonstruktion entgegenhält. Die Aufdeckung dieses Sachverhalts tut der literarischen und geistesgeschichtlichen Bedeutung dieses erstaunlichen Manifests humanistischer Gesinnung keinen Abbruch, sondern bestätigt sie nur, indem sie ihren tiefen historischen Wahrheitsgehalt und ihre künstlerische Problematik enthüllt.

Die optimistischen Erwartungen, die in Thélème zu einem bildungsfreudigen Arkadien ohne Schäfer gediehen und in den Rätselgedichten, die den ›Gargantua‹ eröffnen und beschließen, als konkrete Hoffnungen anklingen, sollten nur wenige Tage nach dem Erscheinen dieses Buches grausam zerstört werden. Die Affäre der kirchenfeindlichen Anschläge im Oktober 1534 bestimmte Franz I. endgültig zu einer entschieden reformationsfeindlichen Politik. Angesichts der Trennung von Reformation und Humanismus und der Leugnung der Willensfreiheit durch die Reformatoren mußte der Zukunftstraum von der Realisierung einer harmonischen Gesellschaft von frei ihrer Natur folgenden Menschen sich alsbald als Illusion darstellen. Zwölf Jahre nach dem ›Gargantua‹ greift Rabelais die Frage der autonomen Lebensgestaltung wieder auf. Diesmal aber, der veränderten Situation gemäß, als Problem der Dialektik von Willensfreiheit und Determination.

Zu Beginn des ›Tiers Livre‹ kommt Panurge auf den Gedanken, zu heiraten, aber der Zweifel, ob seine Ehe auch glücklich sein werde, läßt ihn zu keinem Entschluß kommen. Damit ist das Thema angeschlagen, das nicht nur das ganze dritte Buch beherrscht, sondern auch noch durch das vierte und fünfte bis zum Abschluß des ganzen Werks durchgeführt wird. Mit dem Problem:

soll Panurge heiraten oder nicht, nimmt Rabelais an der erneut aktuell gewordenen, in der ersten Jahrhunderthälfte zu einer Flut von Traktaten, Satiren und Apologien führenden Diskussion der Frauen- und Ehefrage teil. Rabelais läßt an den Frauen und an der Ehe scheinbar kein gutes Haar. Die *communis opinio* sieht hier den Geist der Satire walten und beruft sich auf den viel bemühten 'esprit gaulois', wenn sie nicht gar im Gefolge des verdienstvollen Rabelaisforschers Abel Lefranc die Entstehung des 'Tiers Livre' überhaupt erst aus Rabelais' Begierde, in die Polemik um die Ehe einzugreifen, erklärt.¹⁸

Eine solche Deutung ist indessen mehr als bedenklich. Wie verträgt sich der Umstand, daß Rabelais die Thelemiten sich in allen Dingen nach dem Willen der Damen richten läßt – « tout estoit fait selon l'arbitre des dames » – mit seiner vermeintlichen Misogynie? Und wie konnte Rabelais es wagen, das 'Tiers Livre' ausgerechnet der frommen Margarete von Angoulême, Königin von Navarra und Schwester Franz I., zu widmen? Die Antwort kann nur die sein, daß Rabelais die 'querelle des femmes' als Stoff für ein allgemeineres Thema verwendete, als erzählerisches Material, dessen Aktualität zu nutzen sein gutes Recht war. Die Relevanz des tieferen Problems verleiht auch dem Stoff eine epische Substanz, die mit der Befragung aller erdenklichen Autoritäten, wie Panurges eheliche Zukunft aussehen würde, und schließlich mit der Reise zum Orakel der „göttlichen Flasche“ die Elemente einer Romanfabel erhält.

¹⁸ « Subissant la contagion commune aux penseurs et aux écrivains, vers 1545, Rabelais n'a plus d'attention que pour les énigmes redoutables du sexe féminin et du mariage; il ne songe qu'à faire entendre sa voix dans le concert général. » (Œuvres de François Rabelais, éd. crit. p. p. Abel Lefranc, t. I, Paris 1912, Introduction, p. LII). – Das Verhältnis Rabelais' zu den frauenfeindlichen Schriften untersuchte zuletzt mit erheblichen Korrekturen an der bisherigen Auffassung M. A. Screech, Rabelais, de Billon and Erasmus (A re-examination of Rabelais's attitude to woman), in: *Bibl. d'Humanisme et Renaissance*, t. XIII, S. 241–65; ders., A further Study of Rabelais's Position in the 'Querelle des femmes' (Rabelais-Vives-Bouchard-Tiraqueau), in: *François Rabelais. Ouvrage p. p. le quatrième centenaire de sa mort*, S. 131–146.

Worum es in Wahrheit geht, ist bereits zu Beginn angedeutet. Dem von tausend Zweifeln geplagten Panurge gibt Pantagruel zur Antwort:

« N'estes vous asceuré de votre vouloir? Le point principal y gist. Tout le reste est fortuit, et dependant des fatales dispositions du ciel. » (III, x)

Die Ehe kann, so heißt es weiter, zu paradiesischen Freuden, aber auch ins größte Unglück führen. Sie ist ein Abenteuer, in welches der einmal Entschlossene sich mit verbundenen Augen, gesenktem Kopf und sich Gott anempfehlend hineinstürzen muß.

Die zahllosen Versuche Pantagruels und seiner Freunde, Panurges Schicksal im voraus zu ergründen, schlagen alle fehl. Die sibyllinische Antwort des Dichters Raminagrobis deutet Pantagruel indessen wieder im Sinne seiner ersten Stellungnahme:

« Encores n'ay je veu response que plus me plaise. Il [Raminagrobis] veult dire qu'en l'entreprise de mariage chascun doit estre arbitre de ses propres pensées, et de soy mesmes conseil prendre. Telle a tousjours esté mon opinion, et autant vous en dis la premiere foys que m'en parlastes. » (III, xxix)

Panurge aber will in die Zukunft sehen. Als letzte Hoffnung verbleibt das Orakel der « Dive Bouteille », zu dem unsere Helden nach abenteuerlicher Fahrt gegen Ende des fünften und letzten Buches gelangen. Das Orakel der in einem Tempel unter der Erde befindlichen „Göttlichen Flasche“ gibt Panurge die langersehnte Antwort. Sie lautet: « Trinch » – „Trinke“! – Die Priesterin Bacbuc erläutert den überraschenden Spruch: « soyez vous-mesmes interpretes de vostre entreprinse » (V, XLV). Panurge begreift, befeuert vom genossenen Wein, auf seine Weise, was gemeint ist: er wird heiraten, weil er es will. Und wieder erinnert Pantagruel ihn daran, daß er ihm zu Anfang das gleiche gesagt hat. Warum also überhaupt die vielen Konsultationen und die weite Reise? Den Schlüssel liefern die Worte Bacbucs: nicht das Lachen – so werden die von dem grotesken Humor irreführten Leser zusammen mit den Helden jetzt belehrt – ist in Wirklichkeit das Eigenste des Menschen, sondern das Trinken des Weins der Wahrheit: « pouvoir il a d'emplir l'ame de toute verité, tout savoir

et philosophie ». Die weite Reise Pantagruels und seiner Freunde erweist sich als Allegorie der Wahrheitssuche. Der Weise soll handeln wie die Weisen der Antike, die noch genug zu erforschen übriggelassen haben: « parfaire le chemin de la connoissance divine », « chasse de sapience », « (estimer) deux choses necessaires, guyde de Dieu et compagnie d'hommes » (V, xvii).

Das Buch endet mit dem Aufruf zur Wissenschaft, zur fortschreitenden Erforschung der Wahrheit¹⁹, die des Menschen würdigste, ja gottgegebene Aufgabe ist.

Welcher Zusammenhang besteht nun zwischen diesem echt humanistischen Aufruf und dem Problem des Panurge? Panurges später Entschluß, gemäß dem Orakelspruch seinem Willen zu folgen und selbst den Sinn des eigenen Tuns zu interpretieren, wird von der Entscheidung des ganzen Buchs impliziert. Die spezielle Streitfrage des „an nubendum sit vel non“ erweist sich damit als vordergründig, als romanhafte Verkleidung und als Demonstrationsmittel des wirklichen Themas. Damit das persönliche Problem Panurges die lange Sucherreise überhaupt erst ermöglichen und die tiefere Fragestellung instrumentieren konnte, mußte der Figur Panurges ein Quantum an Feigheit, Unentschlossenheit und Hartnäckigkeit beigegeben werden, von dem das zweite Buch – der ›Pantagruel‹ noch nichts ahnen ließ.²⁰ Der auffällige Charakterwandel Panurges und seine Protagonistenrolle in den Büchern III bis V erklärt sich aus dem inneren Zwang, dem Heiratsproblem genügend Substanz für Anlaß und Durchführung einer extensiv globalen und intensiv universalen Suche nach der Wahrheit zu geben.

Was Ehefrage und Reise in einem nicht nur äußerlichen Sinn

¹⁹ « Vos philosophes qui se complaignent toutes choses estre par les anciens ecrites, rien ne leur estre laissé de nouveau à inventer, ont tort trop évident. » (V, xvii)

²⁰ Eine gute Darstellung von Panurges Charakterwandel gibt Mario Roques, *Aspects de Panurge*, in: François Rabelais. Ouvrage publié..., S. 120–130. Roques' Schlußfolgerung führt indessen in die Irre: « Comme tel personnage de Balzac, Panurge aurait peu à peu imposé sa loi à son auteur. »

miteinander verbindet, ist das Problem des Verhältnisses von Fatalität und *liberum arbitrium*, Determinismus und menschlicher Autonomie. Alle Konsultationen, die den Blick in die Zukunft öffnen sollen, bereiten nur die Pantagruels Überzeugungen bestätigende Antwort des Flaschenorakels vor: „Seid selbst die Interpreten eurer Unternehmungen.“ Der Wille prägt das unvorhersehbare Schicksal, wenn er es auch nicht abzuwenden vermag. Das im Grunde ganz private Heiratsdilemma Panurges ist nur das aktuelle literarische Motiv, an dem sich das zeitgenössische Weltproblem der Fatalität kristallisiert. Die Renaissance ist das Reich des Fatums, die Epoche der angestrebten Versuche, einen Blick in die Zukunft zu tun und dem Menschen in seiner Determiniertheit noch einen Bewegungsraum für die allein sinnstiftende Freiheit seines Willens zu erhalten. Die Lösung der Reformatoren war für Rabelais so unannehmbar wie für Erasmus. Am Eingang zum Tempel der « Dive Bouteille » befindet sich eine Inschrift, die besagt:

Toutes choses se meuvent à leur fin.

Daneben steht aber als eine zweite der Seneca-Vers, den Erasmus in den ›Adagia‹ erklärt:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Jetzt darf ich an die einzige Lebensregel der Thelemiten erinnern: *Fay ce que voudras*, und auch daran, daß Thélème, von griech. *θέλημα*, 'Wille' bedeutet. Was in dieser den Wechselfällen des Daseins entrückten idealen Gemeinschaft absolute Geltung besitzt, hat sie in beschränkter Weise auch in der Wirklichkeit des Lebens. Das Vertrauen in die menschliche Natur ist auch dort berechtigt, wo das Fatum nicht außer Kraft gesetzt ist. Wer willentlich handelt und sein Handeln im Sinne Bacbucs selbst interpretiert, den nimmt das Schicksal an die Hand, anstatt ihn zu verraten. Indem der menschliche Wille die Wahrheit innerhalb des Bereichs der Fatalität zu ergründen trachtet, gibt er dieser Fatalität selbst noch einen Sinn und meistert sie zugleich.

Aus diesem Grunde enden und gipfeln sowohl das Heiratsproblem Panurges wie die von ihm ausgelöste und episch bedingte Sucherfahrt unserer Helden mit dem Aufruf zur Erforschung der

'verité', zur Erwerbung des 'savoir' und der 'philosophie'. Und Bacbuc kann die Reisenden mit dem Wunsch entlassen, der die stoische Moral des Pantagruelismus besiegelt: « Allez, amys en gayetté d'esprit . . . » (V, xvii).

Die Probe, auf welche die Erfahrungen der späteren Jahre die Grundgedanken der Abtei Thélème stellten, haben deren Gültigkeit nicht annulliert. Die erhoffte Zeit freilich, da « tout bon vouloir aura son compromis » (Garg. II), ist weiter entfernt denn je. Die drei letzten Bücher erweitern das humanistische Glaubensbekenntnis Rabelais' für eine schlechter gewordene geschichtliche Wirklichkeit. In ihm ist letztlich der Sinn des ganzen Romans beschlossen, ohne daß dessen Reichtum damit erschöpft wäre. Seinen im engeren Sinne literarischen Wert erhält er wesentlich von der hintergründigen Einheit des individuellen Heiratsproblems und der Reise. Die Ausweitung des privaten Dilemmas des Panurge und mit ihm die Motivierung der die Komposition des ganzen bedingenden Reise ist dadurch gerechtfertigt, daß sich in ihm das gleiche Problem des Determinismus und der Willensfreiheit konkretisiert hat, das die Seele des ganzen Werks bildet. Trotz der Ungleichheit des Aufbaus im einzelnen, trotz der Überfülle an satirischen Episoden und trotz des sich deutlich auswirkenden Abstands der Abfassungszeiten dürfen wir auf Grund der angedeuteten echten Einheit von Inhalt und Form auch den künstlerischen Wert von Rabelais' Roman für erwiesen betrachten.²¹ Und der Leser darf das Gesamtwerk in Analogie zu der

²¹ Bei vorstehenden Überlegungen wurde der Umstand keineswegs außer acht gelassen, daß die Verfasserschaft Rabelais' für das ›Cinquième Livre‹ nach wie vor ungewiß ist. Kaum zweifelhaft ist jedoch, daß zum mindesten größere Fragmente und Skizzen von der Hand Rabelais' die Grundlage für die spätere Bearbeitung durch einen andern bildeten. J. Plattard spricht von der « hypothèse, fort vraisemblable, que ses manuscrits ont été retouchés, augmentés et publiés par un habile remanieur ». (François Rabelais, Paris 1932, S. 325; vgl. ders., État présent des études rabelaisiennes, Paris 1927, S. 69–72.) Gewiß scheint es uns, daß Rabelais unter den Teilen, die er noch für das fünfte Buch vorbereitete, auf jeden Fall den Schluß, der ja auch der Abschluß der Reise wie des ganzen Werks werden sollte, selbst entworfen, wenn nicht sogar voll-

Gestalt des Pantagruel begreifen, den der Autor verstanden wissen wollte als « l'Idée et exemplaire de toute joyeuse perfection » (III, LI).

ständig niedergeschrieben hat. Neue Argumente für Rabelais' Verfasserschaft an großen Teilen des ›Cinquième Livre‹ bringen N. C. Carpenter, *The Authenticity of Rabelais's Fifth Book : Musical Criteria*. In: *Mod. Lang. Quarterly* XIII (1952) S. 299–304, und K. H. Francis, *Rabelais and Mathematics*. In: *Bibl. d'Humanisme et Renaissance. Travaux et Documents*, t. XXI (1959) S. 85–97, bes. S. 88.