

STANISŁAW ROSZAK (*Thorn*)

GLOBALISIERUNG IN DER FRÜHEN NEUZEIT
– ZWISCHEN UNIVERSALER UND NATIONALER KULTUR

Schlüsselworte: Kulturtransfer, *respublica litteraria*, Kultur der Aufklärung, Enzyklopädie

Die rege Diskussion über die Globalisierung und ihre negativen oder auch positiven Folgen brachte in den letzten Jahren eine deutliche Polarisierung mit sich. Neben den enthusiastischen Äußerungen amerikanischer Politologen hört man immer häufiger skeptische Prognosen aus Europa. Unter den Bedrohungen, die der Globalisierungsprozess mit sich bringen soll, wird in Europa vor allem die kulturelle Homogenisierung unter dem Einfluss der amerikanischen Massenkultur genannt¹. In politischer Hinsicht wird der Bau eines nationenübergreifenden staatlichen Organismus, einer Art Vereinigter Staaten von Europa, als gefährliches Experiment betrachtet. In Beschreibung, Bewertung und Vorhersehung der Folgen der Globalisierung wird häufig die Vergangenheit heraufbeschworen. Dann aber taucht immer die Frage auf: ist die Übertragung eines Begriffs aus dem Bereich der heutigen Politik auf historische Erscheinungen nicht eine zu weit gehende Vereinfachung? Ist sie überhaupt methodologisch berechtigt? Wie weit kann man den Prozess der Globalisierung in der Geschichte zurückverfolgen und, was wichtiger ist, inwieweit entspricht der bloße Begriff der Globalisierung den historischen Erscheinungen? Kevin H. O'Rourke und Jeffrey Williamson unterscheiden in ihrer Arbeit *Globalisation and History* zwei Globalisierungsperioden, wobei sie als Hauptindikatoren der Globalisierung die wirtschaftlich-sozialen Faktoren nennen: die Entwicklung des Handels, die Massenmigrationen, die wirtschaftliche Zusammenarbeit, die den Kapitalstrom erleichtert². Von diesen Faktoren ausgehend weisen die Autoren auf die 2. Hälfte des 19. Jh.s hin, als es mit der allgemeinen Überwindung der Isolation einzelner Staaten die erste soziale und wirtschaftliche Globalisierung kam. Die Folgen der sog. zweiten Globalisierung erfahren wir dafür Tag für Tag.

¹ Über Globalisierung und die Konstruktion des Selbstbewusstseins vgl. Z. Boksański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2007, S. 168–188; A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005, S. 356–385. Allgemein vgl. auch Z. Bauman, *Europa – niedokończona przygoda*, Kraków 2005.

² K. H. O'Rourke, J. Williamson, *Globalisation and History. The Evolution of a Nineteenth Century Atlantic Economy*, Cambridge 1999, S. 2–5.

In der vorliegenden Skizze über die frühe Neuzeit verzichten wir auf die Analyse von wirtschaftlichen Prozessen, die, nach Meinung von K. H. O'Rourke und J. Williamson, den Prozess der Globalisierung erst in der 2. Hälfte des 19. Jh.s in Gang setzten. Wir werden uns vielmehr auf die Probleme der kulturellen Identität im Europa des 16.–18. Jh.s konzentrieren.

Die Erfolge der Sozialgeschichte und – in den letzten Jahrzehnten – der sog. Mikrogeschichte haben die Vision der frühen Neuzeit – des 16., 17. und 18. Jh.s – weitgehend verändert³. Das einheitliche Bild der kulturellen Formationen der Renaissance, des Barocks oder der Aufklärung verwandelt sich immer stärker in ein kompliziertes Mosaik von ineinander greifenden Denkströmungen, wirtschaftlichen und sozialen Erscheinungen. Im Folgenden werden wir die ausgewählten Beziehungen zwischen der universalen Kultur und den nationalen Kulturen darstellen. Besprochen werden sowohl Aufnahme und Adaptation als auch Kritik und manchmal Ablehnung von dominierenden universalen Tendenzen oder intellektuellen Strömungen durch Nationalkulturen.

Die Zeit der Reformation scheint der Anfang des Zerfalls von Europas Einheit und zugleich der Beginn von Beschränkung der universalen Tendenzen zu sein. Es war nicht die erste Reformation, so wie die Renaissance des 15. und 16. Jh.s nicht die erste Renaissance war; doch diesmal war die Kirche nicht im Stande, die innere Spannung aufzuhalten bzw. die von den Reformatoren vorgeschlagenen Änderungen aufzunehmen und zu adaptieren⁴. Das Resultat war der Zerfall der Einheit. Krzysztof Pomian betont den Unterschied zwischen den bisherigen Reformbewegungen in der Kirche und der Reformation des 16. Jh.s: „Die Verbreitung der Reformation in Europa bewirkt, dass in die Religion – bisher eine Domäne des Universalen, Lateinischen, Geschriebenen und Hierarchischen – die lokalen, einheimischen und mündlichen Kulturen eindringen, dass in der Religion das Bestreben deutlich wird, die Menschen vor Gott oder auch im Allgemeinen gleich zu stellen. Deshalb erscheint die Reformation von Anfang an als eine Explosion der nationalen Partikularismen und der nationalen Gefühle, die bisher nie dermaßen stark zum Ausdruck gekommen waren“⁵.

Das Tridentinische Konzil (1545–1563) verstärkte zwar die Bedeutung der römischen Kurie und ordnete ihr die lokalen Kirchen unter; es bestimmte ferner den Kanon der Heiligen Schrift, wodurch die Diskussion mit den Protestanten leichter gemacht wurde; dennoch vermochte es nicht mehr, die religiöse Einheit wieder herzustellen. Auch die Versuche, die damaligen Eliten zu beeinflussen und unterzuordnen, enden erfolglos⁶.

³ H. Medick, *Mikrohistoria*, [in:] *Historia społeczna, historia codzienności, mikrohistoria*, übers. v. A. Kopacki, Warszawa 1996, passim. Vgl. allgemein B. Ziemann, *Sozialgeschichte, Geschlechtergeschichte, Gesellschaftsgeschichte*, [in:] *Geschichte*, hrsg. v. R. van Dülmen, Frankfurt am Main 2003, S. 84–105.

⁴ Vgl. K. Pomian, *Europa i jej narody*, Warszawa 1992, S. 60–69.

⁵ *Ibid.*, S. 66.

⁶ Zur Typologie und Terminologie zusammenfassend vgl. letztens: W. Kriegseisen, *Stosunki wy-*

Die intellektuellen Eliten finden zu dieser Zeit einen anderen Weg der Verständigung: die Gelehrtenrepublik („Respublica Litteraria“). Die Humanisten, die sich in lateinischer Sprache verständigen, Briefe und Bücher austauschen, richten ihre Augen viel häufiger auf Basel (hier ließ sich Erasmus von Rotterdam nieder) als auf das päpstliche Rom⁷. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass im Laufe der nächsten Jahrzehnte und Jahrhunderte von Rom keine sozusagen „einheitsstiftenden“ Initiativen ausgehen.

Die „Gelehrtenrepublik“, die man als eine konfessions- und staatsübergreifende Gemeinschaft bezeichnen könnte, bildet keine dauerhafte soziale oder institutionelle Struktur. Sie erzeugt dagegen dauerhafte intellektuelle Bindungen. Sie ermöglicht die Zusammenarbeit von Gelehrten aus verschiedenen Ländern und verschiedener Konfessionen: zuerst auf Grund der allgemeinen Lateinkenntnisse (deshalb verwenden wir für das 16. Jh. den Terminus „Respublica Litteraria“), die im 17. und 18. Jh. durch die wachsende Verbreitung der französischen Sprache ersetzt werden (sog. „République des Lettres“)⁸. Die Gemeinschaft der Gelehrten ermöglichte die Zusammenarbeit und nahe Kontakte auch im Falle deutlicher konfessioneller Unterschiede. Als interessantes Beispiel einer solchen Zusammenarbeit sei hier der Briefwechsel zwischen dem Katholiken Józef Andrzej Załuski, dem Lutheraner Johann Daniel Schoepflin und dem Calvinisten Paul Mauclerc erwähnt. Der erste war ein Polyhistor, Schöpfer der Öffentlichen Bibliothek zu Warschau und später ein katholischer Würdenträger (Bischof von Kiew)⁹. Der zweite war Politiker, Diplomat und Gelehrter, und schließlich Vorsteher der lutherischen Gemeinde in Straßburg¹⁰. Der dritte stammte aus einer französischen Emigrantenfamilie, übte das Amt des Kaplans in der kalvinistischen Gemeinde in Stettin aus, wo er auch die Zeitschrift „Bibliothèque Germanique“ redigierte¹¹. Die Unterschiede zwischen ihnen waren vielfach: Herkunft, Konfession, Nationalität. Im Rahmen der „République des Lettres“ konnten sie jedoch eine historische, sammlerische und literarische Leidenschaft entwickeln, die zwischen ihnen eine Bindung schuf. Es scheint, dass eine derartige Gemeinschaft nur unter deutlicher Bestimmung der Diskussionsfreiheit, Herstellung eines spezifischen Kanons der

znaniowe w relacjach państwo–Kościół między reformacją a oświeceniem. Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska, Warszawa 2010, S. 17–77.

⁷ K. Pomian, *Europa i jej narody*, S. 58. Vgl. auch A. Jouanna, *Des „gros et gras“ aux „gens d'honneur“*, [in:] *Histoire des élites en France du XVIe au XXe siècle*, sous la direction de G. Chaussinand-Nogaret, Paris 1991, S. 17–144.

⁸ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992, S. 146–158.

⁹ Allgemein vgl. J. Kozłowski, *Szkice z dziejów Biblioteki Załuskich*, Wrocław 1986; S. Roszak, *Środowisko intelektualne i artystyczne Warszawy w połowie XVIII wieku. Między kulturą Sarmatyzmu i Oświecenia*, Toruń 1997.

¹⁰ Zusammenfassend vgl. *Strasbourg, Schoepflin et l'Europe au XVIIIe siècle: actes du colloque organisé en coopération avec l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg (Strasbourg, 15–17 septembre 1994)*, sous la direction de B. Vogler, J. Voss, Bonn 1996.

¹¹ J. Mayer, *Zalusciana w „Bibliothèque Germanique” (Amsterdam 1729–1741) i w „Nouvelle Bibliothèque Germanique” (Amsterdam 1746–1760)*, *Roczniki Biblioteczne*, Jg. 14: 1970, H. 1, S. 171–203.

zu lösenden Probleme möglich war. Deshalb nahm der kalvinistische Redakteur der „Bibliothèque Germanique“ mit Unglauben die Information auf, dass ein derart hervorragender Gelehrter, wie es J. A. Załuski war, ein Schmähtaktat gegen die Protestanten verfasste. Es handelt sich um den 1731 erschienenen Druck: *Dwa miecze katolickiej odsieczki* („Zwei Schwerter des katholischen Entsatzes“). P. Mauclerc war sich jedoch darüber im Klaren, dass sich die wissenschaftliche Diskussion im Rahmen der „République des Lettres“ deutlich von der Welt realer Konflikte politischer und konfessioneller Natur abhob. Die Gelehrtenrepublik war eine ideale, aber auch utopische Form des intellektuellen Lebens in Europa. Die Polyhistoren erfüllten in ihren Ländern politische Funktionen, bekleideten weltliche und kirchliche Ämter, wobei sie sich manchmal sehr weit von den Idealen entfernten, die sie selbst im Rahmen der Gelehrtengemeinschaft predigten. P. Mauclerc fragte sich, in welcher Eigenschaft J. A. Załuski seinen antiprotestantischen Traktat schrieb: als Politiker, Geistlicher oder Gelehrter? – „Qu'en dois je croire, Monsieur le comte? Si le Referendaire fait scrupule de m'en dire son sentiment, je le demande au Grand Aumônier de Lorraine“ (J. A. Załuski hatte in Polen die Funktion des Kronreferendars inne, am lothringischen Hofe von Stanisław Leszczyński war es dagegen der Große Almosenier)¹². Die Bindungen an das eigene konfessionelle, staatliche oder familiäre Milieu erwiesen sich manchmal stärker als das Ideal der Gelehrtengemeinschaft. Als 1747 J. A. Załuski die Mitgliedschaft der Akademie der Wissenschaften in Berlin verliehen bekam, warnte ihn sein älterer Bruder Andrzej, der Bischof von Krakau, vor der Annahme dieser Würde, indem er betonte, es zieme sich nicht für einen Katholiken, in eine protestantische Gesellschaft einzutreten¹³.

Jenseits der Schranken der Diskussionsfreiheit lagen also zwei grundsätzliche Fragen: die konfessionellen und staatlichen Probleme. Die Verletzung der Schranken und Aufnahme einer religiösen bzw. politischen Diskussion bedrohte die Einheit der Gelehrtenwelt. Es war vielleicht eben die Angst vor dem Zerfall der „Respublica Litteraria“, die bewirkte, dass diese Gemeinschaft das Risiko der Konfessionalisierung nicht einging. Die religiöse Einheit, oder bloß eine Annäherung der Standpunkte, sei es nur in terminologischen Fragen, erwiesen sich als ein zu gewagtes Postulat. Oft waren es eben eine religiöse Diskussion oder die Suche nach einem konfessionellen Konsens, die der bisherigen Zusammenarbeit der Gelehrten ein Ende setzten. Beispielsweise seien hier die Wechselbeziehungen zwischen zwei Philosophen erwähnt: dem katholischen Bischof Jacques Bénigne Bossuet und dem Protestanten Gottfried Wilhelm Leibniz. Von den Träumen von

¹² Vgl. der Brief von P. Mauclerc an J. A. Załuski vom 11. August 1742 (Biblioteka Narodowa w Warszawie (weiter zit. BN), III 3242).

¹³ Die Briefe von Andrzej Stanisław Załuski, Heinrich Brühl und Jacques Perard an J. A. Załuski aus 1747 (BN III 3247).

der Vereinigung der Christenheit gingen die beiden Partner rasch zum religiösen Konflikt über¹⁴.

Erwähnenswert ist an dieser Stelle eine wenig bekannte Initiative von Giuseppe Garampi, die die Bemühungen der Kirche um die Rückgewinnung der Gelehrtenwelt treffend charakterisiert¹⁵. G. Garampi, Direktor des geheimen vatikanischen Archivs und (von 1772 bis 1776) päpstlicher Nuntius in Polen schlug in den 60er Jahren die Gründung einer „päpstlichen Gelehrtenrepublik“ vor. Nach seiner Meinung wäre eben eine solche staatsübergreifende Organisation von katholischen Gelehrten imstande, sich den libertinischen Tendenzen entgegen zu stellen. Die Initiative brachte keine reale Wirkung – einerseits wurde sie von den Gelehrten abgelehnt, andererseits fand sie auch beim Papst keine Zustimmung.

Eine vor dem Hintergrund der Verbreitung und Rezeption von universalen Mustern äußerst wichtige Frage war die Wirksamkeit der staatlichen Institutionen. Der Absolutismus, im 18. Jh. in seiner aufgeklärten Fassung, war auf die Modernisierung des sozialen Lebens (der sozialen Struktur) konzentriert¹⁶. Inwieweit konnte aber die Staatsmaschinerie, die die neuesten Errungenschaften des sozialen und wirtschaftlichen Denkens nutzte, die Macht der Tradition und der Gewohnheit brechen? Wie tief in die Gesellschaftsstruktur konnten modernisierende Maßnahmen einschneiden? Marc Raeff beschreibt in seiner Arbeit *The Well-Ordered Police State* zwei Szenarien der Entwicklung der Ereignisse¹⁷. Das erste bezieht sich auf den deutschsprachigen Raum, wo die stabilisierenden Funktionen, nachdem die Reformation die Kirche zu Fall gebracht hatte, vom Staat übernommen werden mussten. Die die Ordnung des sozialen Lebens regelnde Einnischung des Staates erweitert im 17. und 18. Jh. ihren geographischen Umfang. Die Verordnungen regeln nicht nur die Angelegenheiten des wirtschaftlichen Lebens, sie sind auch dazu da, die Gesellschaft zu kontrollieren und zu disziplinieren. Die Verwaltung, so M. Raeff, gestaltet in immer breiterem Maße die neue Weltanschauung, indem sie die Traditionen und Gewohnheiten der Gesellschaft verändert. Den Gegenpol bildet für den Autor die Situation des russischen Absolutismus im 18. Jh. Trotz der Versuche der Herrscher (die Reformen Peters I., und Katharinas II.) gelang es hier nur, einen funktionierenden Apparat der Zentralverwaltung aufzubauen; die Modernisierung des Staates war dagegen ein Misserfolg. M. Raeff führt die schwachen Effekte der Modernisierungspolitik auf die Beständigkeit der traditionellen

¹⁴ P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Warszawa 1974, S. 194–209.

¹⁵ E. Kovacs, *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen*, [in:] *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, hrsg. v. H. Klüeting (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 15), Hamburg 1993, S. 251–255.

¹⁶ Allgemein vgl. *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, hrsg. v. J. Staszewski, Warszawa 1991.

¹⁷ Vgl. M. Raeff, *The Well-Ordered Police State. Social and Institutional Change through Law in Germanies and Russia 1600–1800*, New Haven 1983, passim. Vgl. auch polnische Perspektive in: J. A. Gierowski, *The Polish-Lithuanian Commonwealth in the XVIIIth Century. From Anarchy to Well-Organized State*, Kraków 1996.

Strukturen der russischen Gesellschaft zurück. Die letzte Arbeit des russischen Historikers Walerij Osipow „Die Petersburgische Akademie der Wissenschaften und die deutsch-russischen Beziehungen im letzten Drittel des 18. Jh.s“¹⁸ deutet auf weitere Ursachen hin. W. Osipow zeigt die Schwierigkeiten, die die Entwicklung der einheimischen russischen intellektuellen Elite verhinderten, einer Schicht, die in Zukunft den Beamtenapparat hätte stärken können. Die Reisen der russischen Jugend zu den westeuropäischen Universitäten ergaben sich vor allem aus dem Fehlen einer landeseigenen Hochschule. Das Projekt, das Gymnasium an der Akademie der Wissenschaften in Petersburg bereits 1726 zu einer Universität umzugestalten, misslang wegen finanzieller Schwierigkeiten und, was wichtiger war, wegen der schwachen Entwicklung des Schulnetzes. Die Jugend aus wohlhabenderen Familien konnte das 1731 in der Hauptstadt gegründete Adelkorps besuchen, das stärker als eine Universität die Möglichkeiten der militärischen Laufbahn in Aussicht stellte.

Am Rande sei bemerkt, dass eine besondere Rolle bei der Bildung von russischen Studenten diejenigen deutschen Universitäten spielten, deren Professoren mit der Akademie der Wissenschaft in Petersburg zusammenarbeiteten, z.B. Marburg mit Christian Wolff, Straßburg mit Johann Daniel Schoepflin und Göttingen mit August Schloezer¹⁹.

Die Einheit der Gelehrtenwelt, also der „Respublica Litteraria“, die sich auf einen gewissen Konsens stützt, der wiederum die Beständigkeit von zwei Werten, d.h. Institutionen von Staat und Kirche voraussetzt, wird um die Wende zum 18. Jh. erschüttert. Damals, wie das der französische Ideenhistoriker Paul Hazard formuliert, kam es zu einer Krise des europäischen Bewusstseins. Die Krise, die aus der Erschütterung der bisher als dauerhaft wahrgenommenen Werte resultierte, brachte jedoch kein Chaos und keinen Zusammenbruch der Idee von der Einheit der europäischen Kultur. Ihr Resultat war der Glaube an die Macht der menschlichen Vernunft, die Überzeugung von unbegrenzten Möglichkeiten des gebildeten Menschen. Die Bildung – also Aufklärung nicht nur für Eliten, sondern für ganze Gesellschaften – wurde auf die Fahnen der Reformatoren von Lissabon bis Petersburg geschrieben. Die intellektuellen Eliten, erneut vereinigt, allerdings nicht mehr in einer utopischen Gelehrtenrepublik, sondern in Freimauerlogen und literarischen Salons, begannen einen Diskurs über die Entwicklungsmöglichkeiten einer durch die Philosophen geleiteten Gesellschaft²⁰. Bald erwies sich, dass die Vision einer Modernisierung, die sich auf das Bündnis von Macht und Wissenschaft stützte, nichts mehr als eine weitere Utopie war. Die Geschichte der Beziehungen zwischen aufklärerischen Philosophen und aufklärerischen Monarchen kann als ein Weg von Faszination zur Resignation betrachtet werden, angefangen mit dem

¹⁸ В. И. Осипов, *Петербургская академия наук и русско-немецкие связи в последней трети XVIII века*, Санкт Петербург 1995, S. 103–112.

¹⁹ Ibid., S. 125–127.

²⁰ C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995, S. 27–29.

russischen Abenteuer Denis Diderots und beendet mit dem Fall der italienischen Philosophen um die Zeitschrift „Il Café“.

Charakteristisch für die Haltungen von ganzen Generationen der aufklärerischen Eliten scheint die Evolution der Ansichten Professors Jakob Wegelin zu sein. J. Wegelin, seit 1766 Mitglied der Berliner Akademie, war jahrelang von den Möglichkeiten der bürokratischen Maschinerie des aufgeklärten Staates fasziniert. Er äußerte immer wieder die Überzeugung, dass die Bestrebungen des Staates nach dem Ausbau des Schulwesens und einer „Aufklärung der Gesellschaft“ messbare Resultate bringen müssen. Nach mehreren Jahrzehnten andauernder Beobachtung von Modernisierungsmaßnahmen ließ sein Enthusiasmus nach. In einer Mitte der achtziger Jahre entstandenen Schrift konstatierte er bitter: „Es ist schwer, die Menge des Lichts zu ermessen, das über die Gesellschaft ergossen wurde“, also, fügen wir hinzu, die Effektivität der Einwirkung des aufgeklärten Staates auf die Gesellschaft zu beurteilen²¹.

Der Glaube an die unbeschränkten Möglichkeiten der menschlichen Vernunft brachte die Eliten auf die Idee, eine einheitliche Vision der Welt zu konstruieren – eine Vision von den Eliten, aber für den Bedarf der Gesellschaft geschaffen. Der alte mittelalterliche christliche Universalismus sollte sich durch die Bemühungen der Aufklärungsphilosophen in einen neuen rationalistischen Universalismus verwandeln. Die Bibel, das Buch der Offenbarung, das Weisheitsbuch der mittelalterlichen Welt, sollte durch ein neues ersetzt werden: die Enzyklopädie, die Summe des Wissens der modernen Welt, des „Philosophenstaates“. In den Jahren 1751–1772 erschienen regelmäßig die Bände der *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné* – eines Werkes, das von Denis Diderot redigiert wurde²². Bald sollten jedoch die Autoren – die hervorragendsten Philosophen der Epoche – ihre Niederlage eingestehen²³. Die Idee von D. Diderot, die Gesellschaft mittels eines Buches zu unterrichten und dadurch aufzuklären erwies sich als Utopie. Die mehrbändige Enzyklopädie, die nach einer alphabetischen Stichwortordnung aufgebaut wurde, war für unvorbereitete (also noch nicht aufgeklärte) Leser lediglich eine Sammlung von Merkwürdigkeiten. Auch die neue Initiative: *Encyclopédie Méthodique*, wo man für die einzelnen Artikel bereits Fachleute, nicht *les philosophes* engagierte, war ein Fiasko. Wie Walter Tega feststellt, wurden die neuen Enzyklopädien, die die Notwendigkeit eines globalen und raschen Fortschritts predigten, binnen kurzer Zeit selbst zu „unbeweglichen Bibliotheken“²⁴. Die Mitte des 18. Jh.s bildet dennoch eine wichtige Zäsur in der Geschichte der Systematisierung und Erklä-

²¹ E. Tortarolo, *Sapere storico e modelli politici nella discussione accademica tedesca del Settecento*, [in:] *Letà dei Lumi. Saggi sulla cultura settecentesca*, a cura di A. Santucci, Bologna 1998, S. 199–201.

²² Aus der der Geschichte der *Encyclopédie* gewidmeten Literatur ist immer noch die ältere Dissertation von Jacques Proust (*Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1962) und von John Lough (*The Encyclopédie*, London 1971) am gründlichsten.

²³ W. Tega, *Dalla raison par alphabet alla scienza generale. Geografie del sapere in Francia tra XVIII e XIX secolo*, [in:] *Letà dei Lumi*, S. 69–75.

²⁴ *Ibid.*, 85.

nung des angesammelten Wissens. Anfang der 50er Jahre, als die französischen Enzyklopädisten ihre Arbeit beginnen, erscheinen die letzten Bände des *Großen vollständigen Universaal-Lexicons*, eines Werkes der sächsischen Enzyklopädisten. Die aus den Universitäten in Leipzig und Halle stammenden Gelehrten um den Buchhändler und Herausgeber Johann Heinrich Zedler versammelt, der die Veröffentlichung redigierte, bearbeiteten innerhalb von 24 Jahren (der erste Band erschien 1732) 64 Bände und 4 Supplemente des Lexikons²⁵. Es war die größte editorische und wissenschaftliche Leistung des damaligen Europa. Sie war aber zugleich ein Zeugnis von den Problemen mit der Weltbeschreibung, mit denen die sächsischen Gelehrten, Vertreter der polyhistorischen Erkenntnisschule des 17. Jh.s, konfrontiert waren. Der nächste Schritt konnte in ihrem Falle lediglich in der Vermehrung von weiteren Bänden bestehen. Deshalb strebten die französischen Enzyklopädisten danach, eine neue Konzeption des systematisierten Wissens zu erarbeiten, die vor allem der Aufklärung der Gesellschaft und nicht nur den gelehrten Disputen nützlich wäre. Wie bereits erwähnt, brachte die Konzeption der sog. *raison par alphabet* in französischer Fassung nicht die erwünschten Resultate. Im Laufe von 20 Jahren (1751–1772) wuchs sich D. Diderots Enzyklopädie zu 28 Stichwortbänden und 4 Supplementen aus.

Ein faszinierendes Motiv in der Geschichte der Verbreitung von aufklärerischen Ideen ist ihre Berührung mit der nationalen Tradition, mit anderen Worten: die Reaktion der Europäer auf das Modell des kulturellen Universalismus, meist in französischer Fassung. Die Dissonanzen dieses Prozesses hielt Paul Hazard auf hervorragende Art und Weise fest: „Die Theorie von der rassistischen Überlegenheit war damals noch nicht erfunden. Der Gehalt des Wortes »Vaterland« war noch nicht präzise durchdacht. Man war sich dessen noch nicht klar bewusst, was eigentlich die Nation sei. Die Gefühle, die die Menschen an ihr Land, ihr Heimatdorf samt dessen Kirchlein banden, wurden noch nicht erklärt und durch den Intellekt unterstützt. Aber sie waren da, wurden erlebt und empfunden. Wenn im zersplitterten Italien, im geteilten Deutschland, im innerlich zerstrittenen Polen oder im lethargischen Spanien nur der Anschein entstand, jemand ziehe den inneren Wert des Landes oder lediglich seinen Ruf in Zweifel – so begannen sofort Proteste, so mehrten sich Streitigkeiten und Dispute. So verloren die Gesetze der universalen, alles gleich stellenden Vernunft angesichts der nationalen Merkmale ihre Macht“²⁶.

Es ist viel Wahres an dieser Meinung, mehr noch, die Analyse der Haltungen von intellektuellen Eliten in den einzelnen Ländern angesichts der aufklärerischen Strömungen bringt die Forscher immer häufiger dazu, das traditionelle Bild der

²⁵ H. Kasprzak-Obrębska, *Polska i pisarze polscy w saskiej encyklopedii J. H. Zedlera*, Łódź 1991; vgl. auch J. Voss, *Deutsche und französische Enzyklopädien des 18. Jahrhunderts*, [in:] *Aufklärung als Mission. Akzeptanzprobleme und Kommunikationsdefizite*, hrsg. v. W. Schneiders, Marburg/Lahn 1993, S. 238–247.

²⁶ P. Hazard, op.cit., S. 344.

Aufklärung, begründet durch die klassischen Abhandlungen Daniel Mornets²⁷ oder Ernst Cassirers²⁸, zu revidieren. Die Bezeichnungen *Lumières*, *Aufklärung*, *Enlightenment* oder *Illuminismo* sind nicht nur verschiedene sprachliche Varianten derselben Erscheinung, sondern Indikatoren von verschiedenen Inhalten, einer unterschiedlichen Entwicklung der Kultur in Abhängigkeit vom Kräfteverhältnis zwischen Universalismus und Tradition. Begründet scheint deshalb die Frage, die Daniel Roche stellt: *Lumières* (Plural) oder *Lumière* (Singular)²⁹. Ebenso begründet scheint sein Vorschlag zu sein, die Kultur des 18. Jh.s in den Kategorien der Vielheit und Unterschiedlichkeit von Haltungen, Ansichten, der territorialen Differenzierung zu verstehen, ein Vorschlag, der sich gegen die aufklärerische Homogenität richtet.

Versuchen wir also einen Überblick über die Erfolge und Niederlagen des universalen Gedankens in der Berührung mit der nationalen Tradition. Vielfach anregend ist dabei die Lektüre des Bandes von „a Recherche dix-huitiémiste“ unter dem Titel *Raison universelle et culture nationale au siècle des Lumières*³⁰. Im Russland des 18. Jh.s kann man, Ludmila Pimenowa zufolge, drei Bilder der französischen Kultur unterscheiden. Das erste zeigt die französische Kultur, die mit dem allgemeinen Kulturbegriff identifiziert wird. Das zweite stellt die französische Kultur in ihrer aufklärerischen Variante dar. Das dritte Bild schließlich hängt mit der Auflehnung gegen die französischen Einflüsse zusammen, die als Bedrohung für die einheimische Tradition, Sittlichkeit und die russische Sprache wahrgenommen wird. Dabei schlossen die Faszination für die zivilisatorischen Errungenschaften Frankreichs und die Begeisterung für die Schönheit der Sprache keineswegs eine kritische Einstellung zur Übernahme der französischen Mode und Sitten aus. Die Rückkehr zu den Quellen, zu den einheimischen Mustern predigten u.a. Fürst Michail Schtscherbatow, oder der Journalist und Freimaurer Nikolai Nowikow, die beide im Bann der französischen Literatur standen³¹.

Weiter im Süden begegnen wir einem besonderen Fall: der Adaptation von universalen aufklärerischen Mustern in der Ukraine. Larissa Dolga stellt eine mutige These auf: das 18. Jh. habe die Ablehnung von universalen Inhalten durch die ukrainische Kultur zur Folge³². Die Aufklärung sei hier als eine Rückkehr zu den Zuständen vor dem 17. Jh. wahrgenommen, das als ein „Goldenes Zeitalter“ angesehen wird: Zeit der Entwicklung von Sprache, Bildung, Nationalbewusstsein. Der Kosmopolitismus und Universalismus der Aufklärung bedeutete in der Praxis die

²⁷ D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution Française*, Paris 1933.

²⁸ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932.

²⁹ D. Roche, Jean-Daniel Schoepflin, *La République des Lettres, Tradition et Lumières*, [in:] *Strasbourg, Schoepflin et l'Europe au XVIIIe siècle*, S. 325.

³⁰ *La Recherche dix-huitiémiste. Raison universelle et culture nationale au siècle des Lumières*, edité par D. A. Bell, L. Pimenowa, S. Pujol, Paris 1999.

³¹ *Ibid.*, S. 201–213.

³² Vgl. S. Roszak, *Między Barokiem a Oświeceniem. Rozważania na marginesie konferencji „Raison universelle et culture nationale au Siècle des Lumières”*, Barok, V/1, 1998, S. 204.

Dominanz der russischen Sprache und Kultur, die als Förderband von Paris zu den Grenzgebieten fungierte.

Der Kontakt mit universalistischen Tendenzen, insbesondere in attraktiver Fassung der französischen Kultur und Sprache entfesselte ein starkes konträres Gefühl, im Besitz von eigener Tradition zu sein. Dieses Gefühl verursachte wiederum das Bedürfnis, die einheimische Tradition mit Vorschlägen von außen zu konfrontieren. Erst angesichts einer anderen, fremden Welt fühlt man sich dazu gezwungen, die eigene Identität zu definieren. Trotz der Faszination, der sich die französische Kultur in europäischen Salons erfreute, bedeutete eine solche Konfrontation nicht immer eine Niederlage für die Peripherie. Anfang der 80er Jahre prophezeite Michel Lalande, Autor eines viel gelesenen Führers durch Italien (*Voyage d'un Français en Italie*), unter Berufung auf die damals modische Theorie des Einflusses von Klima auf menschliche Charaktere und Begabungen, eine baldige Domination der französischen Kultur und entfesselte dadurch im politisch zersplitterten Italien ein intellektuelles Gewitter. Am heftigsten reagierten die Neapolitaner³³. Michele Torcia wies Lalandes Argumente für die französische Überlegenheit zurück, indem er die italienischen Leistungen in der Wissenschaft, Literatur und Kunst heraufbeschwor. Es sei hier daran erinnert, dass die große Diskussion von 1751 über die literarische Begabung der Polen (manche betrachten dieses Datum als Anfang der Aufklärung in Polen) durch eine Abhandlung über die Poesie des italienischen Piaristen Ubaldo Mignoni entfesselt wurde. Die polnische literarische Tradition wurde durch den Jesuiten Franciszek Bohomolec verteidigt, der die Beispiele von hervorragenden polnischen Gelehrten und Poeten aufzählte. In diesem Falle wurde die Diskussion über nationale Begabungen dennoch in lateinischer Sprache geführt³⁴.

Abschließend ein Blick auf die Iberische Halbinsel: die Epoche Karls III. ist für die einen eine Krisenzeit der spanischen Kultur, die den französischen Mustern untergeordnet war, eine Zeit, in der der Königshof von ausländischen Ministern beherrscht wurde (einen besonderen Einfluss auf die Geschichtsschreibung übten dabei die Schriften von Marcelino Menendez Pelayo aus). Für die anderen, die nach 1988, also dem 200. Todestag von Karl III., ihre Meinung immer lauter äußern, erscheint diese Epoche als Zeit der Erneuerung, Modernisierung und Europäisierung Spaniens³⁵. Die Reaktion der Madrider auf die Reformen von Minister Squilace (Zerstörung von 7000 Straßenlampen, eines Symbols der Moderni-

³³ Ibid., S. 204.

³⁴ Vgl. die vor kurzem erschienene Publikation von S. Roszak: *Spór zażegnany. Konflikt Franciszka Bohomolca z Ubaldo Mignonim w świetle korespondencji z 1752 roku*, *Wiek Oświecenia*, Jg. 26: 2010, S. 13–21.

³⁵ A. Gelz, *Le Lumières du scandale*, [in:] *La Recherche dix-huitiémiste*, S. 149–178; vgl. auch S. Jüttner, *Spanien – Land ohne Aufklärung? Zur Wiedergewinnung eines verdrängten Erbes*, [in:] *Europäische Aufklärungen. Einheit und nationale Vielfalt*, hrsg. v. S. Jüttner, J. Schlobach, Hamburg 1992, S. 249–268; und zusammenfassend L. Vázquez, *Espagne et Portugal*, [in:] *Dictionnaire européen des Lumières*, edité par M. Delon, Paris 2007, S. 480–492.

sierung) verwandelte sich schnell in einen Krieg der Pamphlete. Sie vereinte die Stimme der öffentlichen Meinung gegen die Einflüsse der Ausländer. Es erwies sich, dass die Trennungslinie gar nicht zwischen Obskurantismus und Fortschritt verlief. Angesichts der Bedrohung der Tradition, des Verlusts vom nationalen Bewusstsein (die Situation wurde durch das königliche Dekret vom 3. März 1766 verschlechtert, das das Tragen der Nationaltracht verbot), kam es zu einer Integration von Eliten, Adel, Geistlichkeit und Volk.

Der aufklärerische Universalismus fiel in jenen Staaten auf fruchtbaren Boden, die ihre soziale Struktur modernisierten und eine leistungsfähige Verwaltung aufbauten. Zugleich setzte er einen früher nicht da gewesenen Widerstandswillen frei. Die Berührung von fremden Mustern mit der nationalen Tradition stärkte das Gefühl der Zugehörigkeit zum eigenen Staat mit dessen Errungenschaften und Kulturerbe. Die Einheit Europas nach den von den Philosophen vorgegebenen aufklärerischen Mustern erwies sich ein weiteres Mal als eine schöne Utopie.



GLOBALIZACJA W EPOCE NOWOŻYTNEJ.
MIĘDZY KULTURĄ UNIWERSALNĄ A KULTURĄ NARODOWĄ

Streszczenie

Słowa kluczowe: *transfer kulturowy, respublica litteraria, kultura oświecenia, encyklopedia*

Artykuł poświęcony jest wybranym zagadnieniom transferu kulturowego w Europie doby nowożytnej. Punktem wyjścia dla tych rozważań było wskazanie na różne tempo adaptacji wzorców kulturowych w XVI–XVIII w. Jako przykład autor omawia proces przenikania pojęć i języka oświecenia do różnych krajów. O opóźnieniu w adaptacji wzorców decydowało nie tylko oddalenie danego kraju od centrum kulturowego, ale również poziom społeczny odbiorców i kod kulturowy, jakim się posługiwali. W inny sposób i w odmiennym tempie wzorce kulturowe krążyły na poziomie czytelników traktatów filozoficznych, literatury pięknej, korespondencji, a inaczej były adaptowane na poziomie uczestników kultury oralnej.

Autor analizuje rozwój wspólnoty uczonych „*respublica litteraria*”. Po rozpadzie jedności Kościoła w okresie reformacji, to właśnie „*respublica litteraria*” jako ponadnarodowa i ponadwyznaniowa wspólnota humanistów umożliwiała współpracę elit intelektualnych.

Czynnikiem spajającym i ułatwiającym komunikację był język łaciński, w różnym tempie zastępowany od XVIII w. przez język francuski. Przykładem takiej komunikacji uczonych różnych wyznań była wymiana korespondencyjna między katolikiem J. A. Załuskim, luteraninem J. D. Schoepflinem (Schoepflinus) oraz kalwinistą P. Mauclerc.

W XVIII w. elity intelektualne podjęły próbę wprowadzenia tzw. uniwersalizmu racjonalistycznego, w miejsce dawnego uniwersalizmu chrześcijańskiego. Tradycyjną księgę mądrości – Biblię miała zastąpić nowa księga – encyklopedia. Najważniejsze inicjatywy stworzenia encyklopedii uniwersalnej powstały w kręgu francuskim (encyklopedia Diderota) oraz saskim (encyklopedia Zedlera).

W ostatniej części scharakteryzowano postawy elit intelektualnych w Europie wobec ideałów oświeceniowych, podkreślając sukcesy i porażki koncepcji kultury uniwersalnej w zetknięciu z tradycjami narodowymi poszczególnych państw.