

Probezeit und Zeitvertreib im Don Quijote

Strosetzki, Christoph

First published in:

Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung, S. 294 – 308, Schöningh, Paderborn 1997,
ISBN 3-506-72156-9

Münstersches Informations- und Archivsystem multimedialer Inhalte (MIAMI)

URN: urn:nbn:de:hbz:6-42439499704

Probezeit und Zeitvertreib im *Don Quijote*

CHRISTOPH STROSETZKI, Münster

Don Quijote erlebt seine Zeit auf der Suche nach Abenteuern als Bewährung, in der er sein Rittertum zu erproben hat. Immer auf der Hut, da sich jede Situation zur Bewährungsprobe entwickeln könnte, gönnt er sich keine Muße. Die Pausen zwischen den Ausfahrten dienen der Rekonvaleszenz, dem Wiedergewinnen der für die folgenden Abenteuer erforderlichen Kräfte. Für bloßen Zeitvertreib bleibt ihm keine Zeit. Er steht damit im Gegensatz zu den meisten Figuren im Roman, die ihm begegnen. Diesen nämlich wird der Umgang mit Don Quijote zunehmend zum Zeitvertreib. Ob man jedoch die Gattung des Ritterromans ihrerseits als Zeitvertreib für den Leser betrachten kann, bei dem das Prinzip des *delectare* über dem des *prodesse* dominiert, ist nicht einfach zu entscheiden. Im Roman *Don Quijote* jedenfalls ist diese Frage Gegenstand kontroverser Diskussionen. Für Don Quijote war es der Zeitvertreib durch die falsch verstandene Lektüre der Ritterromane, der zum Verlust von Realität und Verstand führte.

Die Lektüre von Ritterromanen hatte Don Quijote an einer zeitlosen und idealen Welt teilhaben lassen. Mit deren Anschauungsformen betrachtet und beurteilt er nun seine eigene Umgebung. Als sein Ziel sieht er es, der idealen Welt der Ritterromane, die er auch als Utopie beschreibt, zu einer »Wiedergeburt« in seiner eigenen Zeit zu verhelfen. Dieses Ziel aber ist unerreichbar, da es die Utopie der Ritterwelt zu keiner Zeit wirklich gegeben hat. Weder gab es die Zeit, in der der Unterschied zwischen »mein« und »dein« unbekannt war, noch gab es Ritter, die – unterstützt von guten Feen – erfolgreich gegen böse Riesen und übermächtige Feinde kämpften.

Hinzu kommt, daß Don Quijote das in den Ritterromanen Gelesene ernst nimmt und es so, wie es dort steht, für wahr hält. Er deutet es also mit dem *sensus litteralis*, ohne auf andere Deutungsmöglichkeiten einzugehen, d.h. er nimmt das Dargestellte ernst und hält Berichte von Riesen und bösen Geistern für so historisch, daß er ihr Wirken in seiner eigenen Zeit und Umgebung wiederfindet *y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas sonadas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo*¹ (I,1). Auch

als ein Puppenspiel aufgeführt wird (II,26), hält Don Quijote alles für eine Wirklichkeit seiner Gegenwart und will Don Gaiferos vor einer Übermacht Mauren beschützen, wobei er alles kurz und klein schlägt.

Ritter sind es, die Don Quijote nachahmen will. Die Nachahmung war ein Prinzip der humanistischen Renaissance, das von der Möglichkeit der *aemulatio* und *superatio* des Vergangenen durch das Gegenwärtige ausging. Plutarch wurde mit seinen parallelen Lebensbeschreibungen als Ansporn gelesen, die dargestellten vorbildlichen Taten und Männer nachzuahmen. So heißt es auch im von Boscán übersetzten *Cortésano* des Castiglione, daß wohl keiner über die Taten eines Caesar, eines Alexander, Scipio oder Hannibal lesen könne, ohne den Wunsch zu verspüren, ihnen nachzueifern und wie sie ewigen Ruhm zu erlangen. Auf diese humanistische Idee greift Don Quijote nicht nur zurück, wenn er selbst Ritterbücher nachahmt, sondern auch wenn er sich in ferner Zukunft als einer von jenen Rittern sieht, denen der Ruhm einen Platz im Tempel der Unsterblichkeit verliehen hat und an deren Beispiel die fahrenden Ritter künftiger Zeiten ersehen mögen, welchen Lebensweg sie einzuschlagen haben (I,47). Daß man tatsächlich in den Ritterbüchern wie in den Texten der Antike etwas lernen kann, unterstreicht auch die Figur des Domherrn im Roman: Denn in ihnen könne von der Verschlagenheit des Odysseus, von der Kühnheit des Achilles, vom Großmut Alexanders, der Weisheit Catos oder der Milde und Aufrichtigkeit Trajans die Rede sein (I,47).

Der Versuch, die Idealität des Vergangenen in der Gegenwart zu reaktualisieren, charakterisiert auch das Christentum. Leben im christlichen Verständnis ist »Nachfolge Jesu« (Mt 8,22; 9,9; 10,38; 16,24; 19,21; Mk 8,34; Lk 14, 25-35). Dazu gehören Selbstverleugnung und Annahme des Kreuzes und Leidens. In vergleichbarer Weise tritt auch Don Quijote eine Nachfolge an. Vorbild für ihn ist der Ritter, wie er im Ritterroman vorgestellt wird. Seine drei Ausfahrten werden für ihn Prüfungen, denen er sich zu stellen hat. Er muß sich bewähren, indem er gemäß seinem Auftrag als Ritter der christlichen Pflicht nachkommt, die Unterdrückten und Schwachen zu unterstützen und die ritterlichen Tugenden unter Beweis zu stellen. Die Zeit seiner Ausfahrten wird damit auch zur Parabel für ein religiös als Prüfung verstandenes Leben.

Auch wenn Don Quijote immer wieder den *Amadís* anführt², den er nachahmen will, scheint dieser doch nicht viel mehr zu bedeuten als eine

² »No he dicho bien fue uno: fue el solo, el primero, el único, el señor de todos cuantos hubo en su tiempo en el mundo [...] y así lo ha de hacer y hace el quiere alcanzar nombre de prudente y sufrido, imitando a Ulises, en cuya persona y trabajos nos pinta Homero un retrato vivo de prudencia y de sufrimiento, como también nos mostró Virgilio, en persona de Eneas, el valor de un hijo piadoso y la sagacidad de un valiente y entendido capitán, no pintándolo ni describiéndolo como ellos fueron, sino como habían de ser, para quedar ejemplo a los venideros hombres de sus virtudes.« Miguel DE CERVANTES, S. 142 (I,25).

¹ Miguel DE CERVANTES: El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha. Madrid 1979, 28. Aufl., (Colección Austral), S. 20.

Möglichkeit der Veranschaulichung des Gedankens der Nachahmung. Denn wesentlich ist für Don Quijote der Wunsch, eine Großtat zu vollbringen. Betrachtet man nämlich die fahrende Ritterschaft als Dienst Gottes, dann ist in deren Selbstverständnis eine religiöse Dimension immer impliziert: *Somos ministros de Dios en la tierra, y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia*³ (I,13). Don Quijote entscheidet sich für das Waffenhandwerk, um Gott und dem König zu dienen (I,39). Und wenn Don Quijote den Priestern eines Trauerzuges an anderer Stelle Schaden zugefügt hat, bedauert er dies umso mehr, als er die Kirche *como católico y fiel cristiano* (I,29) ehrt. Den Kampf der Heiligen vergleicht Don Quijote mit dem der Ritter und bemerkt: *Porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a lo humano*⁴.

Don Quijote sieht sich also als Kämpfer für die christliche Sache. Zeit ist für ihn grundsätzlich auf einen Sieg in diesem Kampf zielgeleitet, wengleich die einzelnen Bewährungsproben und Episoden auswechselbar und in ihrer Reihenfolge beliebig sind. Jedoch dienen sie seiner Bewährung und Erprobung als Ritter. Zeit ist für ihn Probezeit und nicht Zeitvertreib. In der Sicht Don Quijotes sind die Ritter Gottes Diener auf Erden, durch die die Gerechtigkeit vollstreckt wird, so daß ihre Tätigkeit mühsamer als die des Karthäusermönchs erscheint (I,13). Auch wo er zur Rückkehr gezwungen ist (I,49), bewahrt er dennoch Geduld und sein Vertrauen in Gott. Und beim Vergleich zwischen dem Leben des Ritters und dem des Mönchs wird konstatiert, daß ersteres nicht weniger Entbehrung und Askese erfordert (I,13). Angesichts der zahlreichen Pflichten eines Ritters, ist Sancho, Don Quijotes Knecht, der Ansicht, es sei besser, ein Heiliger zu werden oder doch als Mönch zu leben. Demgegenüber gibt Don Quijote zu Bedenken, daß auch das Rittertum einen religiösen Orden darstelle, daß nicht alle Mönche werden können und daß es viele Wege gibt, auf denen Gott seine Auserwählten in den Himmel führt (II,8). So kann Don Quijote vor dem Domherrn behaupten, daß er infolge seiner Entbehrungen Tugenden erlangt hat, die denen des Asketen vergleichbar sind (I,50). Mit den Mystikern teilt er die Idee, daß er dem Ruf Gottes zu folgen hat *a pesar de todo el mundo*⁵. So sehr erscheint Don Quijote von der Theologie geprägt, daß Sancho in Bewunderung ausruft, der Teufel möge ihn holen, wenn sein Herr kein Theologe sei oder einem solchen nicht wie ein Ei dem anderen gleiche (II,27). Der fahrende Ritter, erklärt Don Quijote, müsse nicht nur ein Theologe sein,

³ Miguel DE CERVANTES, S. 67 (I,13).

⁴ Miguel DE CERVANTES, S. 600 (II,58).

⁵ Miguel DE CERVANTES, S. 360 (II,6).

um vom christlichen Glauben Rechenschaft geben zu können, wenn es von ihm verlangt wird. Er müsse auch über die drei theologischen und die vier Kardinaltugenden verfügen (II,18).

Da Cervantes im *Persiles* wie auch im *Don Quijote* das antike Modell des Epos in einen christlich-religiösen Kontext stellte, erscheint bei ihm der Weg der Protagonisten als Lebensweg und Pilgerschaft. In der Bibel ist die Wanderschaft ein Symbol für die Zeitlichkeit des menschlichen Lebens, das vor dem Hintergrund der Ewigkeit eine Bewährung darstellt. So ist z. B. im Hebräerbrief (11,13) die Rede von *peregrini* und *hospites super terram*. Don Quijote wird in diesem Zusammenhang als *aventurero*⁶ auf der Suche nach Abenteuern (I,1; II,57) bezeichnet. Diese Bezeichnung meinte nach López Estrada (1953)⁷ die literarische Figur dessen, der sich in Gefahr begibt, oder denjenigen, der als Ritter oder Knappe aus eigenem Willen sich in Abenteuern erprobt.

Zeitlich beschränken sich die Abenteuer auf die letzten sechs Monate im Leben des Protagonisten: Die erste Ausfahrt dauert 6, die zweite 30, die dritte 90 Tage, während er nach der ersten Ausfahrt 14 Tage, nach der zweiten 30 und nach der dritten ungefähr zehn Tage zu Hause Pause macht. Ein Bogen wird gespannt von I,2, der ersten Ausfahrt, bis II, 74, der definitiven Rückkehr. Insgesamt haben drei Ausfahrten stattgefunden. Nur die erste Ausfahrt erfolgt noch ohne Sancho. Jede folgende Ausfahrt ist gegenüber der vorausgehenden eine Steigerung hinsichtlich des räumlichen und zeitlichen Umfangs und der Anzahl der auftretenden Figuren.

Zeitpunkt und Art der zu bestehenden Abenteuer und Bewährungsproben bleiben im allgemeinen dem Zufall überlassen. Dafür jedenfalls spricht, daß Don Quijote seinem Pferd Rocinante freie Zügel lassen und den Weg frei wählen lassen kann: *Se pusieron a caminar por donde la voluntad de Rocinante quiso, que se llevaba tras sí la de su amo*⁸, oder: *sin llevar otro camino que aquel que Rocinante quería, que era por donde él podía caminar*⁹. Auf der anderen Seite ist die Anspielung auf den Stern von Bethlehem, der die drei Könige zum Eingang des Stalls führte, beim ersten Ausritt deutlich. Wie einen Hinweis auf die Vorherbestimmtheit des Weges sieht Don Quijote bei Anbruch der Dunkelheit: *no lejos del camino por donde iba, una venta, que fue como si viera una estrella que, no a los portales, sino a los alcázares de su redención le encaminaba*¹⁰. So zeigt die Anspie-

⁶ z. B. Miguel DE CERVANTES, S. 22 (I,2).

⁷ Francisco LÓPEZ ESTRADA: La aventura frustrada. Don Quijote como caballero aventurero. In: *Anales cervantinos* 3, 1953, S. 161-214.

⁸ Miguel DE CERVANTES, S. 115f. (I,21).

⁹ Miguel DE CERVANTES, S. 131 (I,23). Zur Vorherbestimmung bei Cervantes vgl. Francisco GARROTE PÉREZ: Algunas cuestiones cervantinas: Una vía clarificadora de su pensamiento. In: *Anales cervantinos* 20, 1982, S. 59-92.

¹⁰ Miguel DE CERVANTES, S. 23 (I,2).

lung auf die Bibel das Schicksal Don Quijotes als vorherbestimmt. Zwar sieht die Prädestination für ihn eine Zeit als Ritter vor, die einzelnen Bewährungsproben jedoch erscheinen zeitlich beliebig.

Die Ausfahrten sind jedoch für Don Quijote nie bloß unterhaltsame Abenteuer, sondern Prüfungen auf dem als Pilgerschaft verstandenen Lebensweg. Don Quijote hat sich als Ritter zu bewähren und den Aufgaben, die er sich selbst gestellt hat, gerecht zu werden. Insofern ist seine Zeit konstant die der Erprobung. Auf der anderen Seite erscheinen die jeweiligen Begegnungen und Situationen in zeitlich zufälliger Reihenfolge, so daß Sancho die Effizienz des Unternehmens in Zweifel zieht. Er ist der Meinung, es sei wenig sinnvoll, ziellos durch die Gegend zu ziehen, und er sähe es lieber, wenn sie zielgerichtet einem Kaiser oder einem großen Fürsten dienten. Don Quijote erwidert, zuvor müßten sie sich bewähren, damit ihr Ruf bis zu jenem Kaiser gelange (I,21).

Bewähren will sich Don Quijote gleich zu Beginn, als er den Wirt bittet, in der Nacht die Waffen bewachen zu dürfen, so daß der Wirt ihn am nächsten Tag zum Ritter schlagen könne (I,3). Don Quijote »kämpft« mit zwei Eseltreibern, die ihre Tiere zum Trog führen wollen, wozu sie die Waffen von demselben herunternehmen müssen; dies sieht Don Quijote als Bedrohung an. Da Don Quijote dem Wirt lästig wird, schlägt er ihn noch in der Nacht zum Ritter. Don Quijote kümmert sich also selbst darum, daß er zum Ritter geschlagen wird, ohne dabei allerdings die traditionell für eine solche Zeremonie zuständigen Ritter dazu zu beauftragen. Beginnt mit seinem Schlag zum Ritter seine Nachfolge des Rittertums, dann handelt es sich um einen der Taufe vergleichbaren Initiationsritus. Für Don Quijote beginnt nun gleichsam offiziell die Zeit der Erprobung als Ritter.

Eine »Bewährungszeit« stellt z. B. der später folgende Kampf mit den Löwen dar (II,17). Don Quijote drängt den Wärter, die Löwen freizulassen. Dieser öffnet die Käfige. Als sich die Löwen allerdings nicht rühren, sagt der Wärter, Don Quijote habe den Kampf gewonnen, da der Gegner nicht erschienen sei. Dieser ist zufrieden und will sich von nun an »der Löwenritter« nennen. Auch Sancho muß sich bewähren, um die Insel zu erhalten, die Don Quijote ihm in Aussicht gestellt hatte. Der Herzog verspricht ihm schließlich die Statthalterschaft über eine Insel (II,32). Mit den Vorstellungen von Bewährung und Belohnung wird die jeweilige Gegenwart auf ein künftiges Ziel bezogen. Aus dieser Zukunft erhält sie ihren Sinn ebenso wie aus einer idealisierten Vergangenheit.

Für die Wiedererweckung der Zeit des Rittertums kämpft Don Quijote nicht nur durch sein Handeln, sondern auch durch seine Worte. Auch hier hat er sich zu bewähren. Seine Gespräche und Reden sind Konsequenzen seines sich selbst erteilten Auftrages; sie sind nicht Zeitvertreib, sondern gehören zur Erprobungszeit. Für Don Quijote ist ein missionarisches Stre-

ben charakteristisch, das sich im ständigen Versuch äußert, andere von der Idee des Rittertums zu überzeugen und sie zu einer Nachahmung des Rittertums zu veranlassen. Seine Reden erinnern nicht selten an Predigten, und die von ihm gebrauchte Redekunst ist der Kanzelrhetorik vergleichbar. Sancho ist der erste, der missioniert wird. Unamuno hat darauf hingewiesen, daß sich die idealen Vorstellungen von Don Quijote auf Sancho übertragen, daß er die Trugwelt seines Herrn für sich übernimmt.

Erste Beispiele dafür lassen sich bereits zu Anfang finden. Wenn er seinen angestammten Wohnort sowie Frau und Kind verläßt, um Schildknappe zu werden und von der Aussicht auf eine Insel als zukünftige Belohnung durch die Regierung zu zehren, erscheint er den Aposteln vergleichbar, die in der Hoffnung auf ein versprochenes Paradies alles zurücklassen. *Con estas promesas y otras tales, Sancho Panza, que así se llamaba el Labrador, dejó su mujer e hijos y asentó por escudero de su vecino*¹¹. Während er zunächst (I,7) noch realistisch und gewinnsüchtig an seinen Vorteil denkt, zeigt sich jedoch schon bald ein erster Realitätsverlust, wenn er Don Quijote bittet, ihm die in einem Gefecht erstrittene Insel zu überlassen (I,10), oder wenn er Don Quijote um den Heiltrank des Blasius zur Linderung seiner Schmerzen bittet (I,15). Mit Worten, die an Jesus und seine Jünger beim Abendmahl erinnern, fordert Don Quijote Sancho zum gemeinsamen Abendessen auf: *quiero que aquí a mi lado y en compañía desta buena gente te sientes, y que seas una misma cosa conmigo, que soy tu amo y natural señor; que comas en mi plato y bebas por donde yo bebiere* (II,11).

Von missionarischem Streben, anderen die eigenen Überzeugungen zu vermitteln, zeugen die zahlreichen Reden Don Quijotes. Gern bezieht sich Don Quijote auf die alten Zeiten, in denen die fahrenden Ritter noch inmitten eines Heerlagers bereit waren, eine Rede an das umstehende Volk so zu halten, als hätten sie ihre akademischen Grade in Rhetorik an der Universität von Paris erhalten (I,18). So erscheint die Kunst des Redens als eine der Fähigkeiten der fahrenden Ritterschaft, von der Don Quijote besonders brillantes Zeugnis ablegt. Man hält ihn gar *por un Cid en las armas y por un Cicerón en la elocuencia*¹². Immer wieder will Don Quijote andere von seinen Anliegen überzeugen. Als Roque Don Quijote erklärt, er lebe als Räuber, da er einmal auf Rache aus gewesen sei und seitdem Rache auch für Dritte auf sich nehme, will Don Quijote ihn überreden, Ritter zu werden (II,60). So erinnern die Reden an Predigten und Bekehrungsversuche.

¹¹ Miguel DE CERVANTES, S. 44 (I,7).

¹² Miguel DE CERVANTES, S. 433 (II,22). Vgl. auch: Paul M. DESCOUZIS: Don Quijote, catedrático de teología moral. In: Romanische Forschungen 75, 1963, S. 264-272.

Er redet über die Ritterbücher (I,49), deren Inhalt er zu seiner Welt gemacht hat. Unverständlich muß es ihm erscheinen, daß sie als bloßer Zeitvertreib abgelehnt werden, während er doch, diese nachahmend, Zeit als Prüfung und Erprobung erlebt. Themen der Reden des Don Quijote sind das Goldene Zeitalter (I,11), die Herkunft und Definition der fahrenden Ritter und ihr Leben verglichen mit dem der Mönche (I,13). Er redet über das Schlachtengetümmel, als das er die Schafherden sieht (I,18), über Vorbilder und Örtlichkeiten der Buße (I,25), über Waffen und Wissenschaften (I,37,38) sowie über die Ritterbücher und ihre Apologie (I,49). Zahlreicher sind die Reden im zweiten Teil. Deren Themen sind die Klage über den Untergang der fahrenden Ritterschaft (II,1), die Konfrontation von Hofritter und fahrendem Ritter in bezug auf die verschiedenen Arten von Adelsgeschlechtern und deren Entwicklungen (II,6), der irdische und himmlische Ruhm und die verbreitete Ruhmsucht (II,8). Weitere Gesprächsgegenstände des zweiten Teiles sind Kindererziehung und Berufswahl sowie Poesie als Kunst und Broterwerb (II,16), die Wissenschaft von der fahrenden Ritterschaft (II,18), die Wahl des Ehepartners und die Ehe (II, 19 und 22), Soldatenleben und -ehre (II,24), Versuch der Beschwichtigung der *gente de rebuzno*¹³. Es geht um die fahrende Ritterschaft, die Haltung bei Beleidigungen und die Verzauberungsphänomene (II,32), Ratschläge an Sancho zur Regierung seiner Insel (II,42,43), Freiheit und Dankbarkeit (II,58), Kunst der Übersetzung (II,62) ebenso wie um die Etymologien spanischer Wörter arabischen Ursprungs (II,67). Die Reden im Buch bringen nicht zuletzt auch ein Element der Belehrung und legitimieren damit den Roman vor dem Hintergrund der Horazschen Forderung von *delectare et prodesse* und der humanistischen Forderung nach dem *poeta eruditus*. Der Roman hört auf, für den Leser bloß unterhaltsame Zeitverschwendung zu sein und erweist sich dank seiner gelehrten Informationen als nützliche Zeitverwendung.

Buße ist der Versuch der Aktualisierung der falsch verwendeten Zeit zum Zweck der Korrektur. Die Gegenwart wird dabei als Korrektur der Vergangenheit gestaltet, indem sie deren Mängel durch ihr Gegenteil ausgleicht. Don Quijote jedoch entschließt sich, ohne sich einer konkreten Schuld bewußt zu sein, zu einer Buße. Nicht auf eigene falsch verwendete Zeit will er zum Zweck der Korrektur zurückgreifen, sondern auf die Buße des Amadís, den er in allem nachahmt. Auch hat es keine Beichte gegeben, in der ihm eine Bußeleistung auferlegt worden wäre. Er handelt hier ähnlich wie in dem Moment, in dem er einen ritterlichen Auftrag sieht, ohne daß dieser ihm erteilt worden wäre.

Das Thema der Buße tritt bereits im 23. Kapitel des ersten Buches auf, wo Don Quijote von einem Ziegenhirten erfährt, daß ein feiner Herr in die

¹³ Miguel DE CERVANTES, S. 462 (II,27).

Berge geritten sei, um eine schwere Buße zu vollbringen, die ihm wegen seiner vielen Sünden auferlegt worden sei. Als Don Quijote beschließt, diesen Herrn kennenzulernen, begegnet er ihm plötzlich. Es handelt sich um den zerlumpten Cardenio. Ihn ahmt wenig später Don Quijote ebenso nach wie Roland oder Amadís (I,25). Amadís jedoch büßt eine nicht standesgemäße Liebe auf einem Stein. Auch Don Quijote sucht sich für seine Nachahmung einen Felsen und findet die Peña Pobre. Jedoch kann er kein Motiv für seine Tat angeben, da er weder etwas zu büßen noch einen Grund zur Raserei hat wie Roland, der durch Angelica betrogen wurde. Das Thema der Buße betont erneut, daß für Don Quijote Zeit nicht Zeitvertreib, sondern Prüfung und Erprobung darstellt. Daß spielerisch und satirisch damit umgegangen wird, verdeutlicht eine generelle Skepsis gegenüber der Möglichkeit, durch gegenwärtige Kompensationshandlungen in die Vergangenheit korrigierend einzugreifen.

Die Thematik des Goldenen Zeitalters spielt in ähnlicher Weise mit der Möglichkeit, die Vergangenheit zur Gegenwart zu machen. Während jedoch bei der Buße die Vergangenheit negativ beurteilt wird und individuellen Charakter hat, ist sie beim Goldenen Zeitalter positiv belegt und von einem Kollektiv getragen. Auch das Goldene Zeitalter wird für Don Quijote zur Aufgabe. Er preist es als eine Zeit der Unschuld, in dem Besitzansprüche unbekannt, der Friede verbreitet, die Liebesbeziehungen unschuldig und einfach, die Mädchen natürlich schön gewesen und nicht der Gefahr von sexuellen Übergriffen durch Fremde ausgesetzt waren. Selbst sieht er nunmehr seine Sendung darin begründet, daß er in diesem eisernen Zeitalter zur Welt kam, um in ihm das Goldene zur Auferstehung zu erwecken: *él decía que la cosa de que más necesidad tenía el mundo era de caballeros andantes y de que en él se resucitase la caballería andantesca*¹⁴. In seiner Rede über das Goldene Zeitalter (I,11) schreibt er den fahrenden Rittern besondere Bedeutung beim Schutz der Hilflosen zu, während er in anderem Zusammenhang (II,1) die Blütezeit der fahrenden Ritterschaft in der Zeit sieht, die die Ritterromane darstellen. Der Gebrauch des Wortes »Wiederauferstehung« ist als bewußte Anspielung auf die Bibel zu sehen. Eine solche Anspielung wird auch an einer weiteren Stelle deutlich: Während Christus, nachdem er den Auftrag, die Menschheit zu erlösen, erfüllt hatte und nach drei Tagen aus dem Grabe wiederauferstanden war, ist Don Quijote davon überzeugt, drei Tage in der Höhle des Montesinos gewesen zu sein, der ihm jedoch nur angekündigt hat, ihm die Nachricht zu geben, auf welche Weise er die in der Höhle Lebenden erlösen könnte (II,23).

Sicherlich ist die Anspielung auf die Bibel an dieser Stelle¹⁵ nicht ohne Absicht. Geht es doch Don Quijote um das Wiedergewinnen der alten

¹⁴ Miguel DE CERVANTES, S. 43 (I,7).

¹⁵ Don Quijote »quien ha de resucitar los de la Tabla Redonda, los Doce de Francia y los

Wahrheit und Unschuld. Diese alte paradiesische Zeit wird mit zahlreichen Anleihen aus der Antike beschrieben. Daß im Goldenen Zeitalter keine andere Arbeit erforderlich sei, als die Ähre zu den Bäumen zu erheben, um deren Früchte zu pflücken, konnte Cervantes bei Hesiod, Ovid, Campano und Sannazaro finden. Die Quellen und Flüsse gibt es in Don Quijotes Rede im Überfluß. Sie zeichnen sich durch klares Wasser aus. Wasser aus Bergbächen führte Horaz als Getränk des Goldenen Zeitalters ein, während in Ovids Flüssen Milch und Honig fließt und Claudian Wein und Öl bevorzugte. Bei den italienischen Humanisten wird zwischen diesen verfügbaren Getränken eine unterschiedliche Wahl getroffen. Den Hinweis auf den vorhandenen Honig bringen sie nicht selten wie Cervantes im Zusammenhang mit der Nennung der Bienen. Vermischt werden also bei der Darstellung des Goldenen Zeitalters topische Elemente, die seinen zeitlosen und imaginären Charakter unterstreichen, mit Elementen aus der Tradition des Ritterromans. Dabei kontrastiert eine paradiesähnliche Freiheit von Zwängen mit der Notwendigkeit des Ritters, Abenteuer zu bestehen. Die Unvereinbarkeit von Zwang und Freiheit unterstreicht den unrealen Charakter dieser Utopie Don Quijotes erneut. Don Quijotes Versuch, diese idealisierte Vergangenheit in seiner Gegenwart zu realisieren, ist somit zum Scheitern verurteilt. Dies wird dem Leser deutlich, aber auch dem Pfarrer und dem Barbier, die im Roman als Figuren an zentralen Stellen auftreten.

Verwunderlich ist dies nicht, wenn man bedenkt, daß der Barbier zugleich auch Wundarzt und für die Heilung physischer Verletzungen zuständig war. Der Pfarrer dagegen ist in der christlichen Tradition als Seelsorger für die geistige Gesundheit verantwortlich. Daß beide also für das Wohlbefinden des einzelnen sorgen, ist eine Gemeinsamkeit, die sie im »Don Quijote« zu gemeinsamen Aktivitäten zusammenführt. Unermüdlich versuchen sie, Don Quijote zu retten. Wo sie nicht handelnd in das Geschehen eingreifen, bieten sie sich als Gesprächspartner an. Dabei stehen sie jenseits der Ansprüche und der Zeitauffassung des Don Quijote. Zwischen den Ausfahrten oder in Handlungspausen während der Ausfahrten hört sich der Pfarrer, aber auch der Kanonikus, nicht selten wie ein Richter oder Beichtvater die Ideen und Pläne des Don Quijote an, um sie zu beurteilen und zu korrigieren. Bei der Erholungszeit zwischen den Ausfahrten werden die künftigen Ausfahrten vorbereitet, aber auch vergangene verarbeitet: Wie ein verlorener Sohn kehrt Don Quijote am Ende des Romans gleichsam in den Schoß der Kirche zurück, deren Kommentare die Ausfahrten als schlechte

Nueve de la Fama [...]» Miguel DE CERVANTES, S. 104f. (I,20) weist angesichts eines bevorstehenden Abenteuers Sancho an, er möge drei Tage auf ihn warten »quédate a Dios, y espérame aquí hasta tres días no más, en los cuales, si no volviere, puedes tú volverte a nuestra aldea« Miguel DE CERVANTES, S. 105 (I,20). Deutlich sind die Anklänge an die Auferstehung Christi am dritten Tag und die Verbreitung dieser Nachricht.

Exempel erscheinen lassen. Don Quijote wird damit auf eine Metaebene erhoben und jenseits seiner Lebenszeit wie Literatur beurteilt.

Pfarrer und Barbier bewerten Don Quijote, wie sie anlässlich der Bücherverbrennung die Ritterromane beurteilen: Kritisieren sie bei den meisten Ritterromanen die sich für den Leser möglicherweise ergebende Zeitverschwendung, so erscheint ihnen auch das Handeln des Don Quijote als Zeitverschwendung und schlechter Gebrauch der Zeit, obwohl es sich für Don Quijote um die Erprobungszeit als Ritter handelt. Die kritische Betrachtung der Ritterbücher korrespondiert bei ihnen mit der kritischen Betrachtung des Don Quijote, so wie beim Leser des Romans *Don Quijote* die Beurteilung dieses Romans mit der Beurteilung seines Protagonisten korrespondiert. Ob bei der Lektüre oder im Leben, immer stellt sich die Frage, ob die Zeit richtig verwendet worden ist oder ob mit ihr falsch oder verschwenderisch umgegangen wurde.

Pfarrer und Barbier erkennen, daß Don Quijotes vermeintliche Probezeit oder Bewährung nicht mehr als ein Irrweg und für die meisten, die ihm begegnen, eine Möglichkeit des Zeitvertreibs ist. Der Pfarrer und der Barbier aber amüsieren sich nicht mit den anderen, sondern wollen Don Quijote helfen. Wenn sie z. B. die psychischen und physischen Wunden des Don Quijote einen Monat nach seiner Rückkehr für geheilt halten, stehen sie in gemeinsamer Verantwortung, auch wenn sie bald erkennen müssen, daß er noch ebenso verrückt ist wie zuvor. Barbier und Pfarrer sind sich einig: *Todo lo confirmó el barbero, y lo tuvo por bien y por cosa muy acertada, por entender que era el cura tan buen cristiano y tan amigo de la verdad, que no diría otra cosa por todas las del mundo*¹⁶.

Pfarrer und Barbier sind es, die Don Quijotes Bibliothek inspizieren und die Bücher wie die Zensoren der Inquisition beurteilen. Ihrer Fürsorge und Initiative ist es zu verdanken, daß die für schädlich gehaltenen Bücher eingemauert werden (I,7)¹⁷. Der Pfarrer ist es auch, der die Vorteile einer allgemeinen Zensur des Theaters vorführt: *con que hubiese en la Corte una persona inteligente y discreta que examinase todas las comedias antes que se representasen; no solo aquellas que se hiciesen en la Corte, sino todas las que se quisiesen representar en España; sin la cual aprobación, sello y firma ninguna justicia en su lugar dejase representar comedia alguna; [...] y desta manera se harían buenas comedias y se conseguiría felicí-*

¹⁶ Miguel DE CERVANTES, S. 39 (I,6).

¹⁷ Der Pfarrer und der Barbier gehen in das Zimmer, in dem über 100 Bücher stehen. Während sie den *Amadis von Gallien* verschonen, verbrennen sie die *Geschichten von Esplandián* und zahlreiche andere Bücher. Den *Tirant lo Blanch* nimmt der Barbier auf Anraten des Pfarrers zum Zeitvertreib mit nach Hause. Die *Diana* von G. de MONTEMAYOR wird zensiert (I, 6); Autorenlisten mit Bücherbeurteilungen finden sich auch in Cervantes' *Viaje del Parnaso* und im *Canto de Calíope* aus *Galatea*.

samente lo que en ellas se pretende¹⁸. Der Pfarrer ist im Gegensatz zu Don Quijote in der Lage, zwischen Wahrheit und Fiktion zu unterscheiden. Die Geschichte vom »Curioso Impertinente« hält er z.B. für gut erzählt, nicht aber für wahr, da sie unwahrscheinlich sei. Als fiktive Geschichte beruhe sie auf einer in der Wirklichkeit unmöglichen Konstellation, da ein so törichter Ehemann, wie der in der Geschichte vorgeführte, undenkbar sei (I,35).

Immer wieder ist es der Pfarrer, der die Ritterbücher beurteilt. In der Schenke streitet er mit dem Wirt, der der Meinung ist, es gebe keinen besseren Zeitvertreib als Ritterbücher (I,32). Der Pfarrer bittet den Wirt, ihm seine Ritterbücher zu zeigen, und sagt ihm, es handele sich doch nur um Erfindungen müßiger Geister. Der Wirt hingegen glaubt an die Geschichten. Daß man doch mit den Ritterbüchern seine Zeit nutzbringend verwenden kann, unterstreicht der Domherr, mit dem der Pfarrer darüber spricht (I,47). Dennoch fügt der Domherr hinzu, daß diese Geschichten alle gleich seien und zu der Art von schädlichen Milesischen Märchen gehörten, die im Gegensatz zu den Äsopischen Fabeln nicht belehren wollten. Er habe selbst einmal ein Ritterbuch schreiben wollen, dann aber darauf verzichtet, da er sich nicht dem Urteil Einfältiger habe aussetzen wollen (I,48). So zeigen sich die Kleriker als verständige, umsichtige und weise Männer, die die *locura* des Don Quijote richtig einschätzen und heilen wollen. Wenn sie zwischen Wahrheit und Fiktion unterscheiden, den Wert unterschiedlicher Bücher bemessen und sie in ihrer Bedeutung vor dem Hintergrund der Tradition einordnen können, zeichnen sie sich gerade durch den Besitz der Eigenschaften aus, die Don Quijote verlorengegangen sind.

Es ist wahrscheinlich, daß Cervantes mit den häufigen Bücherbeurteilungen im Roman auf den Index von Trient und seine etwa ein Jahrzehnt vor Beginn der Publikation des *Don Quijote* erschienene spanische Ausführung anspielte. Der Trienter Index verbietet nicht nur Häresie und Magie, sondern in seiner siebten Regel auch Bücher, die die Sitten verderben¹⁹. Bevor der spanische Index von Quiroga 1583 veröffentlicht wurde, holte der oberste Inquisitionsrat bei verschiedenen Universitäten und Gelehrten Stellungnahmen zur Frage ein, in welcher Form die siebte Regel des Trienter Index übernommen werden soll. So fragte man auch den Jesuiten Mariana, der an der Vorbereitung dieses Index maßgeblich beteiligt war. Er riet 1579 zur Übernahme, Verschärfung und Konkretisierung der Regel. Vollständig sollten daher in der Volkssprache die Ritterromane, die *Diana* von Montemayor und die *Celestina* verboten werden, ebenso wie im Lateinischen Schriften

¹⁸ Miguel DE CERVANTES, S. 307 (I,48).

¹⁹ Eine Auflistung der Regeln des Trienter Index findet sich bei Franz Heinrich REUSCH: Der Index der verbotenen Bücher. 2 Bde., Bonn 1883, Bd. 1, S. 330ff.

von Vergil, Ovid, Martial, Catull, Tibull und Properz, die er nicht nur für Heranwachsende, sondern allgemein verbieten wollte.

Es kam im 16. Jahrhundert also zum Gegensatz Heterodox vs. Orthodox ein weiterer hinzu: Die Zensoren hatten nun auch zu unterscheiden zwischen schädlichen und nützlichen Büchern. Die Gruppe der schädlichen Bücher ist umfangreicher als die der häretischen, die in ihr nur einen Teil bilden. Es kann vorkommen, daß es ausreicht, ein Buch als nicht nützlich, d.h. als Zeitverschwendung, einzustufen, um es bereits den schädlichen zugeordnet zu sehen²⁰. Nicht zuletzt, um nicht in die Reihe der schädlichen Bücher eingeordnet zu werden, betonen zahlreiche Buchautoren in ihren Vorworten eindringlich die Nützlichkeit ihres Werkes für Moral und Leben²¹.

Im 17. Jahrhundert beginnt der Gegensatz zwischen nützlichen und nicht nützlichen Büchern in dem Maß eine größere Rolle zu spielen, wie die Zensur der Häretiker gegenüber der Zensur katholischer Autoren in den Hintergrund tritt. Dies ist eine Entwicklung, die mit dem Index von Clemens VIII. im Jahre 1596 begann²². So ist es verständlich, daß eine der wichtigsten Schriften der Orientierung der Inquisition, die *Erotemata de malis ac bonis libris deque justa aut injusta eorum confixione* (1653) des in ganz Europa berühmten französischen Jesuiten Raynaud nicht an sich schlechte Bücher verbieten lassen will, sondern nur solche, die schlecht für den Leser sind, also ihm Schaden zufügen können²³.

Schon früh wurde die Welt der Bücher in einen guten und einen schlechten Teil dividiert. Unter Rückgriff auf Augustinus' *Civitas Dei* wurde im 16. Jahrhundert diese Unterscheidung auf alle Gegenstände der Welt übertragen. Anschaulich zeigt dies der *Camino del cielo* (1547) des Augustinermonchs Alarcón, der auch auf die alte Metapher von der Welt als Buch zurückgreift. Er unterscheidet nämlich zwei Typen von Phänomenen. In den einen, die er Bücher Gottes nennt, sieht er Werke Gottes, in den anderen, den Büchern des Teufels, sieht er Instrumente des Teufels. Die tägliche Lektüre der »Bücher Gottes« vertreibe nicht nur den Müßiggang, sondern flöße auch Furcht vor der Hölle ein und wecke das Verlangen nach dem Himmel. Sie lassen das Leben als Probezeit und Prüfung erkennen. Zu den Phänomenen der Welt, die als Bücher Gottes gelten, gehören auch die gedruckten, frommen Bücher für Laien oder Gelehrte. In der Welt selbst gibt

²⁰ So wird ein Buch mit der Begründung abgelehnt, es bringe keine *utilidad*, sondern nur *daño*. Einige Belege in diesem Zusammenhang bei V. PINTO CRESPO: Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI. Madrid 1983, S. 213, 254-259.

²¹ Vgl. Chr. STROSETZKI: Literatur als Beruf. Zum Selbstverständnis gelehrter und schriftstellerischer Existenz im spanischen Siglo de Oro. Düsseldorf 1987, S. 149ff.

²² F. H. REUSCH, wie Anm. 19, S. 560.

²³ Theophilus RAYNAUDUS: *Erotemata de malis ac bonis libris, deque iusta aut iniusta, eorum confixione*. Lyon 1653.

es natürlich auch die *libros de los demonios*, Instrumente des Teufels, die vom Guten wegführen sollen. Dazu gehören vier Bereiche: Gegenstände der Sinnlichkeit, Spiele, schlechte Gesellschaft und schließlich schädliche Schriften. Letztere werden wiederum in drei Gruppen eingeteilt: die *libros vanos*, die dem Zeitvertreib dienen und von Gegenständen handeln, die ohne Belang für das Seelenheil sind und schon von daher als schädlich zu verurteilen sind. Durch kurzweiliges Vergnügen, z. B. bei der Lektüre von Genealogien verliere man Zeit, in der gute Bücher gelesen werden könnten. Noch schädlicher allerdings ist die zweite Art der geschriebenen schlechten Bücher, die unzüchtige Literatur. Den dritten, den schlimmsten Typ, bilden die *libros mintrosos*, die Falsches mitteilen und durch Irrlehren und Häresien vom Glauben wegführen²⁴.

Damit erweist sich die Zensur wie auch die moralische Beurteilung der Literatur als eine konsequente Weiterführung eines religiösen Ansatzes, der die ganze Welt in einen mit Gott verbundenen und einen von Gott getrennten Teil dividiert. Am Beispiel dieser Perspektive augustiniischen Ursprungs wird die religiöse Dogmatik deutlich, an der nicht nur die Zensoren, sondern auch – zumindest grundsätzlich – Grammatiker partizipierten. Sie gibt auch ein deutliches Bild von dem durch die Inquisition mitgeschaffenen öffentlichen Bewußtsein.

Die Beschäftigung mit Ritterbüchern, sei es durch ihre Lektüre, sei es durch ihre Nachahmung im Leben, wie im Falle des Don Quijote, ist vor diesem Hintergrund als Zeitvertreib abzulehnen. Die Muße erweist sich als Ablenkung vom postulierten Bezug zum Glauben und zum Seelenheil. Ein Wort, das in dieser Hinsicht keinen Nutzen hat, erweist sich geradezu als sündhaft, wie Jean-Robert Armogathe²⁵ ausgehend von Bibelkommentaren zum Satz 36 des 12. Kapitels des Matthäusevangeliums nachgewiesen hat: *Dico autem uobis quoniam omne uerbum otiosum quod loctifierint homines reddent rationem de eo in die iudicii*. Rechenschaft gegeben werden soll also am Jüngsten Tag über jedes *verbum otiosum*, über jedes müßige Wort, das gesprochen wurde. Verständlicher wäre es, wenn schlechte, verderbliche Worte zur Last gelegt würden.

Was aber genau ist ein *verbum otiosum*? Für den spanischen Theologen Suarez (1548-1617) sind es nicht etwa Lügen, Verleumdungen oder Gotteslästerungen, sondern ein *verbum inutile, quod nequaquam aedificat audientes, et sine utilitate audientis et dicentis dicitur* [. . .]²⁶. Ein *verbum otiosum* sei zu verdammen, da es die Zeit sinnlos verschwende, anstatt auf Nutzen

²⁴ Luis ALARCÓN: Camino del cielo. Guadalajara 1547, S. 18-33.

²⁵ Vgl. Jean-Robert ARMOGATHE: L'otium est-il un péché? In: Colloque »Les Lettres: un gai savoir (autour de Marc Fumaroli)«, Cerisy la Salle 13. – 18. 9. 1993, E. BURY, M. SALAZAR (Hgg.), im Druck.

²⁶ Zit. nach ebda.

zu achten. Jenes Prinzip der Nützlichkeit wird also betont, das in anderem Kontext, gestützt auf das Horazsche *delectare et prodesse*, die Lektüre von bloßer Unterhaltungsliteratur, wie von Ritterromanen und Liebesgedichten, untersagte. Daher ist für Suarez ein *verbum otiosum* auch dann nicht zu rechtfertigen, wenn es auf *delectatio* abzielt. So deutet sich eine frühe Erscheinungsform jener Betonung der Nützlichkeit an, die im 18. Jahrhundert unter den Vorzeichen der Aufklärung in säkularisierter Form wiederkehrt.

Man kann die Ablehnung eines bewertungsneutralen *otium* im 17. Jahrhundert mit der zeitgenössischen Theorie der Mechanik in Verbindung bringen, die davon ausging, daß es in der Zeit nur Bewegung gibt und die Ruhe nichts anderes als einen Sonderfall der Bewegung in der Zeit darstellt. Übertragen auf die Ethik bedeutet dies, daß auch im Bereich des Handelns Ruhe undenkbar ist und der freie Wille unaufhörlichen verantwortlichen Entscheidungen zum Guten oder zum Schlechten ausgesetzt ist. Zudem akzentuierten die Debatten infolge der jansenistischen Augustinusinterpretation über Willensfreiheit und Gnade die Bedeutung moralischer Entscheidung gegenüber moralischer Indifferenz, die zugunsten eines christlich definierten Utilitarismus abgelehnt wurde. Vor diesem theologischen Hintergrund werden auch Ritterromane ebenso wie Zeitvertreib durch Konversation als *verbum otiosum* zur Zielscheibe der Kritik.

Der Vorwurf des Zeitvertreibs war es in erster Linie, dem sich die Ritterromane ausgesetzt sahen. Als der erste Teil des *Don Quijote* erschien, hatte die Mode der Ritterromane bereits ihren Endpunkt erreicht. Dennoch sind die Angriffe im *Don Quijote* gegen die Ritterbücher zahlreich (I,6,32,47,48). Besonders wird die Zeitverschwendung kritisiert, die mit der Lektüre der Ritterbücher verbunden ist. Dennoch waren sie einem des Lesens unkundigen Publikum zugänglich, da die Ritterromane auch vorgelesen wurden. Sie werden von allen Teilen der Bevölkerung gelesen, wie Don Quijote sagt: *Con gusto general son leídos y celebrados de los grandes y de los chicos, de los pobres y de los ricos, de los letrados e ignorantes, de los plebeyos y caballeros, finalmente, de todo género de personas de cualquier estado y condición que sean*²⁷.

So zeigt sich der Roman *Don Quijote* vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion über Nutzen und Verschwendung von Zeit in mehrfacher Hinsicht als Paradigma. Die Antithese von Probezeit und Zeitvertreib findet sich wieder im poetologischen Gegensatz von *prodesse* und *delectare*. Das *verbum otiosum* erscheint als Gegensatz zur missionarisch zielgerichteten Redetätigkeit des Don Quijote. Obwohl die Zeit im christlichen Verständnis von Probe und Prüfung in der zeitgenössischen Diskussion positiv beurteilt wurde, wird Don Quijote, der in eben diesem Zeitverständnis

²⁷ Miguel DE CERVANTES, S. 314 (I,50).

lebt, zum negativen Beispiel. Vor den Augen des im Werk anwesenden Klerus scheitert er. In der Tatsache, daß weder Pfarrer noch Barbier bei der Beschäftigung mit Don Quijotes Ritterabenteuern oder mit Ritterromanen Schaden nehmen, kann man die Befürwortung eines wohlverstandenen, da kritisch angelegten Zeitvertreibs sehen. Als Vertreter des Klerus widerlegen sie somit die extreme augustinistische Kritik des Zeitvertreibs. Damit ist der Roman *Don Quijote* ein Plädoyer für urteilssicheren Literaturkonsum als Zeitvertreib.

Doch zugleich ist er ein Exempel für die Unmöglichkeit der *aemulatio*. Diese war bekanntlich nicht nur zentrales Prinzip humanistischer Poetik, insofern man bestrebt war, die Autoren der Antike nachzuahmen, sondern auch in der Nachfolge Christi ein zentrales christliches Prinzip. So zeigt sich der Roman auch als Parabel von der Unmöglichkeit der Wiederholung der vergangenen Zeit. Der Versuch, die alte Ritterzeit durch Nachfolge zum Wiederauferstehen in der Gegenwart zu bringen, scheitert. Den Helden der Ritterromane folgend, gelingt es Don Quijote doch nicht, deren Zeit, die vielleicht nur ideal existiert hat, in seiner Gegenwart zu wiederholen. Seine Gegenwart quittiert den Versuch, sieht man von den Vertretern des Klerus ab, meist mit Spott und Amüsiertheit. Auch die Buße als der Versuch der Aktualisierung der falsch verwendeten Zeit zum Zweck der Korrektur erfährt im Roman durch Spott und Satire eine Widerlegung und Relativierung. Die Thematik schließlich des Goldenen Zeitalters spielt in ähnlicher Weise mit der Möglichkeit, die Vergangenheit zur Gegenwart zu machen. Don Quijote scheitert auch, als er diesen Versuch unternimmt. Insofern er dabei eine idealisierte Vergangenheit zur gegenwärtigen Realität machen will, scheitert er zugleich an der Schwierigkeit der Vermittlung zwischen Ideal und Wirklichkeit. Insgesamt aber kann man den Roman als Parabel von der Unmöglichkeit jedes Versuches der Wiederholung einer Vergangenheit in der Gegenwart sehen, sei die Vergangenheit primär ideal oder real. Die Heraklitschen Sätze, daß alles fließt und daß man nicht zweimal in denselben Fluß steigen kann, finden mit dem *Don Quijote* eine neuzeitliche Bestätigung. Aus diesen metaphysischen Grundgedanken ergibt sich zugleich und fast beiläufig als im Kontext der Renaissance bemerkenswerte Implikation die Relativierung des Prinzips der *Imitatio* auf der Ebene der Poetik.