

**Christliche Naturdeutungen
und neuplatonisch-hermetische Traditionen.**

**Stationen einer Vorgeschichte des literarischen
„Symbols“ in der Frühen Neuzeit**

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

des Fachbereichs 05

der Justus-Liebig-Universität Gießen

vorgelegt von

Anette Syndikus

aus München

2005

Dekanin: Prof. Dr. Monika Wingender

1. Berichterstatter: Prof. Dr. Friedrich Vollhardt

2. Berichterstatter: Prof. Dr. Helmut Krasser

Tag der Disputation: 23. November 2006

Die Arbeit wurde für die Veröffentlichung geringfügig überarbeitet.
Forschungsliteratur nach 2005 ist nicht berücksichtigt.

III

1. Kapitel:

Zur Problematik des literarischen ‚Symbols‘	1
1.1 Die Symbolvorstellungen des späten Goethe – ein Dilemma der Literaturwissenschaft	1
1.2 Verfahren der Bedeutungskonstituierung	10
1.2.1 Literarische Symbole und Metaphern (Texte aus dem 19. und 20. Jahrhundert)	10
1.2.2 Allegorie und ‚Symbol‘ (Texte aus der klassischen Antike)	19
1.3 Zur Geschichte symbolischer Wirklichkeitsauffassungen in der Vormoderne	25
1.3.1 Spätantike: Christliche AT-Deutungen und pagane Allegoresen	30
1.3.2 Frühe Neuzeit: Zu den ‚Stationen‘ einer Vorgeschichte des literarischen Symbols	42

2. Kapitel:

Christliche Traditionen zwischen Mittelalter und 18. Jahrhundert.	
Der Verweischarakter der Schöpfung und seine Verweltlichung	49
2.1 Der ‚geistige Sinn‘ der Schöpfung und der Geschichte	51
2.1.1 Die beiden ‚Bücher‘ Gottes bei Augustinus und im Mittelalter	51
2.1.2 Zur Zeichenfunktion der Dinge	58
2.2 Systematisierungen des frühchristlichen und mittelalterlichen Schöpfungsverständnisses bei Luther	64
2.3 Traditionelle und neue Lesarten in den ‚Büchern‘ Gottes	73
2.3.1 ‚Typologische‘ Bibelbetrachtung und die ‚Natursprachenlehre‘ (Böhme)	74
2.3.2 Gottes ‚Offenbarungen‘ im Weltbuch (Brockes)	77
2.3.3 Schöpfungsbetrachtung und Christologie (Hamann)	82
2.4 Bibel und Schöpfungsbericht als poetisches Denkmal und Vorbild	85
2.4.1 Bibeldeutung und bildhafte Erkenntnis: Auf dem Weg zu einer neuen Ästhetik (Hamann)	86
2.4.2 Schöpfungsbericht und sinnenhafte Belehrung: Neue Formen der literarischen Bildlichkeit (Herder)	93

3. Kapitel:

Frühneuzeitliche Tradierungen des Neuplatonismus und die Entstehung goethezeitlicher Symbolvorstellungen	100
3.1 Verbindungen christlicher und neuplatonischer Welterklärungen nach 1600	102
3.1.1 Neuplatonische Philosopheme in Francis Bacons Naturphilosophie	103
3.1.2 Göttliche Gedanken in der Bibel – und in den Geschöpfen (Bacon)	111
3.1.3 Die ‚Signaturen‘ der Dinge als göttliche Emanationen (Böhme)	120
3.2 Elemente der neuplatonisch-hermetischen Naturphilosophie: Grundlagen neuer symbolischer Wirklichkeitsauffassungen	129
3.2.1 Neuplatonische Grundmuster der ‚Hermetik‘	133
3.2.2 Charakteristische Positionen im 18. Jahrhundert (Richter, Brockes, <i>Aurea Catena</i> , Goethe)	136
3.2.3 Hermetik und Spinoza-Rezeption (Herder und Goethe)	142
3.2.4 Wege zu den Symbolkonzeptionen der Goethezeit	147
3.3 Die Ästhetisierung hermetischer Wirklichkeitsauffassungen: Möglichkeiten und Grenzen	149
3.3.1 Hermetik und Naturbetrachtung: Ansätze zu innerweltlichen Symbolfindungen (Moritz)	149
3.3.2 Die „Vorstellungsart“ des jungen Goethe: ein Weg zu poetischen Verfahren?	158
3.3.3 Symbolische und allegorische Dichtungsart beim späten Goethe – und in der Literaturwissenschaft	162
4. Kapitel: Rückschau und Ausblick	166
4.1 Goethes Versuche einer allgemeineren Symbolfindung	166
4.2 Schillers Beitrag zu einer Hermeneutik des literarischen Symbols	173
4.3 Symbol-Findung als ‚autonomes‘ poetisches Verfahren	178

Literaturverzeichnis

Abkürzungen	180
Siglen der Quellentexte	181
Weitere Quellentexte	181
Sekundärliteratur	184

1. Kapitel: Zur Problematik des literarischen ‚Symbols‘

1.1 Die Symbolvorstellungen des späten Goethe – ein Dilemma der Literaturwissenschaft

Einen zentralen Begriff im Titel einer Untersuchung in Anführungszeichen zu setzen, ist nicht üblich. Doch beim ‚Symbol‘ scheint eine Geste der Distanznahme heute nötiger denn je zuvor in der wechselvollen Geschichte des literaturwissenschaftlichen Umgangs mit diesem Terminus: Weder über eine präzise Definition noch über die Verwendbarkeit als Instrument der Texterschließung oder Interpretation ist ein Konsens erzielt worden. Immer noch bilden die vermeintlichen Festlegungen des alten Goethe den Bezugsrahmen, sei es in einer ‚Destruktion des Symbolbegriffs‘, die Paul Michel 1994 unternommen hat,¹ sei es als nicht gekennzeichnete Ausgangspunkt der ‚Explikation‘ in dem Symbol-Artikel, den Roger W. Müller Farguell 2003 für das *Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft* verfaßt hat: „Es bedarf der Deutung [...] des im einzelnen Symbol angeschauten Allgemeinen (mit offenen, variablen Resultaten im Sinne poetischer → Ambiguität)“ heißt es dort² – so wie Johann Wolfgang von Goethe 1825 gefordert hatte, es sei „eigentlich die Natur der Poesie“, wenn der Dichter „im Besonderen das Allgemeine schaut“.³ Ganz im Sinne der Goetheschen Gegenüberstellung von Symbol und Allegorie formuliert ist auch die einleitende Zusammenfassung im Symbol-Artikel: Das poetische Verfahren der Symbolbildung diene der „Erzeugung von Uneigentlichkeit durch ‚entdeckte‘, nicht ‚erfundene‘ Ausdrucksmittel“ (ebd.).

Welche Rolle konkreten Handlungen, Vorgängen oder Gegenständen bei der Symbolfindung zukommt, wenn Symbole ‚entdeckt‘ oder ‚angeschaut‘ werden, bleibt unbestimmt; noch

¹ Paul Michel: Destruktion des Symbolbegriffs; in: ders. (Hg.), *Die biologischen und kulturellen Wurzeln des Symbolgebrauchs beim Menschen* (Schriften zur Symbolforschung 9). Bern u.a. 1994, 129–205, hier bes. 152–154; vgl. 153: „Die meisten umlaufenden Klischees über das Wesen des Symbols findet man konzentriert bereits in Goethes Formulierungen: [...]“; es folgen die in Anm. 3 zitierten *Maximen und Reflexionen*.

² Roger W. Müller Farguell: Art. ‚Symbol 2‘; in: RL 3 (2003) 550–555, hier: 550b; Hervorhebungen verändert.

³ Erst später, in der ‚Begriffsgeschichte‘, zitiert Müller Farguell (552b, 553a) aus Goethes *Sprüchen in Prosa* 6.17.1 nach der Frankfurter Ausg. I.13.368; d.i. *Maximen und Reflexionen* in der Hamburger Ausg. 12, Nr. 751 (bzw. Nr. 279 Hecker). Zur Erläuterung im historischen Kontext (mit vollständigen Zitaten) s.u. Kap. 3.3.3 bei Anm. 196; dort auch die beiden bekanntesten ‚Definitionen‘ HA Nr. 749f. (bzw. Nr. 1112f. bei Hecker, zitiert bei Müller Farguell als 2.72.1–2 aus FA I.13.207).

undeutlicher ist das Ergebnis der Symboldeutung seitens des Rezipienten, sind die Resultate doch ‚offen‘ und ‚variabel‘ (s.o.). So nimmt es nicht wunder, daß mancher Germanist heute meint, auf das ‚Symbol‘ getrost verzichten zu können. Darin vorangegangen ist seinerzeit eher stillschweigend Wolfgang Kayser, als er in seiner ‚Einführung in die Literaturwissenschaft‘ zwar der Metapher als der „dichterischste[n] Figur des uneigentlichen Sprechens“ einen eigenen Exkurs widmete, das ‚Symbol‘ aber nur cursorisch streifte.⁴

Dennoch stößt ein Leser in literarischen Werken der letzten beiden Jahrhunderte immer wieder auf Textbestandteile, die mit den Mitteln der herkömmlichen ‚Stilanalyse‘ nicht zu erfassen sind; selbst der dehnbare Begriff des ‚Bildes‘ ist dann manchmal nicht der angemessene, da ein solches ‚Bild‘ nach wenigen Zeilen eine entgegengesetzte Bedeutung annehmen kann. Im Handlungsfortgang muß ein beliebiger Gegenstand oder die Beschreibung der Umgebung nicht als besonders aussagekräftig auffallen; daß einem ausgewählten Element zusätzliche Bedeutungen zukommen können, wird oft erst durch Hinweise auf der auktorialen Ebene deutlich, etwa bei wiederholtem Vorkommen am Kapitelanfang (vgl. auch Kayzers Beispiel des nicht genannten lyrischen Ichs in Anm. 4). Um eine Verständigungsgrundlage zu schaffen und die Anführungszeichen beim ‚Symbol‘ versuchsweise außer Kraft zu setzen, empfiehlt es sich also, von konkreten Textbeispielen auszugehen,⁵ die zeitlich und ihrer Gattungszugehörigkeit nach hinreichend verschieden sind, so daß sich durchgehende Merkmale symbolischer Bedeutungszuweisung klarer abzeichnen. Umgekehrt soll durch die Konzentration auf ein einheitliches Bildfeld auch die Spannweite der poetischen Verfahren deutlich werden: Sie zeigt sich z.B. in unterschiedlichen Graden der Explizierung von Bedeutungshaftigkeit, aber auch im Vorhandensein oder Fehlen naheliegender Assoziationsbrücken.

Im Blickfeld von Begriffsgeschichten, die von den statischen Festschreibungen der Goetheschen Definitionen ausgehen, liegen solche Beobachtungen zur ‚Poiesis‘, zur ‚Herstellung‘ von literarischen Symbolen (bzw. zu deren Hermeneutik) nicht. Sie sind aber bei der Suche nach der Herkunft dieser besonderen Form der Bedeutungszuschreibung unentbehrlich. Denn nur wenn man davon ausgeht, daß die Bezüge auf eine andere Aussageebene nicht in

⁴ Wolfgang Kayser: Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft [1948]. Bern ¹⁸1978, 112 (Zitat), 119–127 (Exkurs). Kayzers Diktum, „um das nichtssagende Wort Symbol zu vermeiden“ (316), bezieht sich auf die Gestalten in Hugo von Hofmannthals Gedicht *Manche freilich ...*, deren ‚Ausdrucksgesten‘ Kayser eher ‚Sinn-Bilder‘ nennen möchte. Vgl. demgegenüber seine Stellungnahme zu Conrad Ferdinand Meyers Gedicht *Zwei Segel*: „Indem sich kein erlebendes Ich hervordrängt, sondern die Entfaltung ganz in den Umkreis des gegenständlichen Vorgangs beschlossen bleibt, bekommt es [das Bild der zwei Segel] über den Motivcharakter hinaus zugleich einen deutlichen Symbolcharakter“ (64).

⁵ S. Kap. 1.2.1. In diesem Sinne sind Beispiele, Begriffsbestimmungen und die klaren Abgrenzungen bei Gerhard Kurz hilfreich und anregend: Metapher, Allegorie, Symbol (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1486). Göttingen 1982, 2. verb. Aufl. 1988, bes. 72–84 (5. durchges. Aufl. [Kleine Reihe V & R 4032] 2005): Sein Ziel ist es, das Symbol als Instrument der Hermeneutik zu rehabilitieren.

jedem Fall naturhaft in den Dingen angelegt sind, sondern auch von außen an sie herangetragen sein können, stellt sich die Frage nach einer möglichen historischen Bedingtheit einer solchen Sichtweise.

Ein gänzlich andersartiges Erkenntnisziel verfolgen neuere kulturgeschichtlich orientierte Symbolforschungen, die sich im Anschluß an Ernst Cassirer auch als ‚Symbolphilosophie‘ verstehen. Mit Cassirer wird Goethe in einem grundlegenden Sinne zum Angelpunkt, von dem alle Betrachtungen ausgehen.

Von besonderem Interesse ist dabei das „Wechselverhältnis“ [Textanm. 1] zwischen Cassirers Symbolphilosophie und Goethes Poetik des Symbols. Denn in Cassirers Kulturphilosophie wird eine Symboltheorie der Literatur formuliert, die der poetischen Theorie Goethes abgelautet hat, was überhaupt „symbolisch“ heißen und ein solches „Wechselverhältnis“ ausprägen könne.⁶

Aus diesem Blickwinkel ist nun erklärbar, warum Müller Farguells Lexikon-Artikel – meist unausgesprochen – Goethes Symbolkonzeptionen fraglos voraussetzt. Damit einher geht ein umfassender Geltungsanspruch – ‚symbolisches Denken‘ werde in der Nachfolge Cassirers ‚zum epistemologischen Leitbegriff verschiedener Kulturwissenschaften‘, beginnt der Abschnitt zur ‚Forschungsgeschichte‘ (554a) –, aber auch eine ebenso umfassende Enthistorisierung.⁷

Sie zeigt sich bereits in Einzelpunkten der ‚Begriffsgeschichte‘. Die antike Rhetorik habe mit der Synekdoche einen Beitrag zur Bestimmung des Symbols geleistet,⁸ „eine eigentliche Kunstlehre der Symboldeutung“ (551b) sei den Neuplatonikern Iamblichos und Proklos zu verdanken (552a). Schließlich werden u.a. die unterschiedlichen Formen „ikonischer und emblematischer Symbolik in Renaissance und Barock“ (552a), aber auch das ‚Sinn(en)bild‘ des 17. Jahrhunderts dem Symbolischen zugeschlagen (552b) – Formen, denen Peter-André Alt 1995 eine umfassende Unter-

⁶ Barbara Naumann: Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe. München 1998, 14; ähnlich 20. – Was ‚symbolisch‘ heißt, umreißt Cassirer selbst so: Bei Symbolen erlange „ein sinnlicher Einzelinhalt, ohne aufzuhören, ein solcher zu sein, die Kraft [...], dem Bewußtsein ein Allgemeingültiges darzustellen. [...] Durch sie [die Symbole] allein erblicken wir [...] das, was wir die ‚Wirklichkeit‘ nennen: denn die höchste objektive Wahrheit, die sich dem Geist erschließt, ist zuletzt die Form seines eigenen Tuns“ (Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I–III. Berlin 1923–29; hier: I.46f.). Vgl. dazu durchaus kritisch Götz Pochat: Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft. Aus dem Schwedischen v. Märta Pochat. Köln 1983, 69ff.; hier bes.: 115f., 128–135. Zur Kritik Michels s.u. Anm. 73.

⁷ Eine Enthistorisierung ist auch in symbolphilosophischen Studien zu beobachten, die sich explizit der ‚philosophischen Begriffsgeschichte‘ annehmen, etwa bei Markus Tomberg: Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricœur (Epistemata, Reihe Philosophie 300). Würzburg 2001, hier: 16; vgl. dazu unten bei Anm. 103. – Das Darstellungsziel der Arbeit von Klaus Vogel ist mir nicht verständlich (Das Symbolische bei Goethe. Begriffs-, Bilder‘ des Scheinens. München 1997).

⁸ Goethe habe u.a. „die repräsentative Bedeutung im Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem“ hervorgehoben, „wie sie bereits die antike Rhetorik (Cicero, Quintilian) als Synekdoche (→ Metonymie) für das Symbol definiert hat“ (Müller Farguell 552b, Hervorhebungen geändert).

suchung unter dem Stichwort des Allegorischen gewidmet hat.⁹ Auf alle genannten Bereiche wird in den folgenden Abschnitten einzugehen sein. Hervorgehoben sei bereits hier, daß die traditionelle Rhetorik, wie sie von der Antike bis in die Neuzeit überliefert wurde, das ‚Symbol‘ nicht in ihrem Begriffsinventar führt; anders als die Metapher oder die Allegorie ist selbst ein im Sinn der Texthermeneutik verwendetes Symbol (s.o.) nicht aus diesen Traditionen abzuleiten.

Besonders auffällig ist, daß bei Müller Farguell diejenigen Positionen in den Auseinandersetzungen um das Symbol ausgeblendet bleiben, die die Rolle der Goetheschen Bestimmungen in Frage stellen; zugleich wird die umfassende ästhetische Neuorientierung am Ende des 18. Jahrhunderts an den Rand gedrängt (vgl. bes. 552b), deren Bedeutung für die Entstehung der goethezeitlichen Symbolkonzeptionen in der einschlägigen literaturwissenschaftlichen Symbolforschung längst etabliert ist. Aus diesen beiden Bereichen, die die Diskussionen um den Symbolbegriff bisher maßgeblich bestimmt haben, soll im Schlußteil des Abschnitts eine Frageperspektive für die Vorgeschichte des literarischen ‚Symbols‘ abgeleitet werden, in deren Zentrum nicht mehr der Begriff steht, sondern die zugrundeliegenden Denk- und Deutungsmuster.

Um aber überhaupt eine Verbindung zwischen Auslegungsstrukturen der Vormoderne und literarischen Symbolen (im oben umrissenen Sinne) herstellen zu können, ist es nötig, vorab das Untersuchungsfeld einzugrenzen: auf Texte, die Wahrnehmungen aus der natürlichen Welt reflektierend aufnehmen oder die sich ihrerseits auf schriftliche Verarbeitungen von Wahrnehmungen stützen und sie ausdeuten. So scheint es eher möglich, die Motivationen und Verfahrensweisen offenzulegen, die zu einer spezifisch symbolischen Form der Bedeutungszuschreibung führen. Der Bezug auf unterschiedlichste Äußerungsformen von ‚Kultur‘ hingegen ist oft an Prämissen gebunden, die dem Erfahrungs- und Reflexionshorizont der Akteure fremd sind.¹⁰ – Für die Frage nach der Vorgeschichte wenig zielführend wäre es auch, von allgemeinen menschlichen Fähigkeiten auszugehen, die „Voraussetzungen für jedweden Zeichengebrauch“ sind. Die vier Fähigkeiten, die Paul Michel mit anschaulichen Beispielen zusammenfaßt,¹¹ gehen auch dem Gebrauch bzw. dem Verständnis literarischer Symbole voraus; doch deren Besonderheiten sind weniger in ihrem Zeichencharakter als in ihrer Verankerung in einem

⁹ Peter-André Alt: Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller (Studien zur deutschen Literatur 131). Tübingen 1995, hier bes. 101–129; vgl. dazu unten bei Anm. 121ff.

¹⁰ Beispiele dazu unten in Anm. 78 und bei Anm. 75 im Text. Die Gefahren eines zu weit gefaßten Zugangs zeigt auch der Überblicksartikel von J. Gaus (Wege, Methoden und Probleme der Symbolforschung. Ein Diskussionspapier; Symbolon N.F. 5 [1986] 9–34): Er sucht die Symbolauffassungen der Philosophie, Anthropologie, Semiotik etc. miteinander zu vereinbaren, ohne den jeweiligen Bezugsrahmen ausreichend zu berücksichtigen.

¹¹ Michel 1994, 132f., Zitat: 132. Analogiebildungen zwischen „weit auseinanderliegenden Weltbereichen“ oder die Fähigkeit, einen Gegenstand „um-zusehen“, gibt es bei Kindern sicherlich („ein kleines Milchsieb als Mikrophon [...], um einen Showstar zu mimen“, 132); über deren Möglichkeiten, solche Erfahrungen sprachlich reflektierend darzustellen, sagen sie aber wenig aus.

(sprachlich artikulierten) Kontext begründet. Die gründliche zeichentheoretische Revision, der Michel die „umlaufenden Klischees über das Wesen des Symbols“ (153) unterzieht, endet jedenfalls mit einem Rückzug, der angesichts der weiten Verbreitung des Symbolbegriffs nicht weiterhilft: „Ich behaupte keineswegs, [...] es gebe gar keine Symbole. Ich behaupte nur, das Wort ‚Symbol‘ sei kein wissenschaftlicher Terminus.“¹² Um so erhellender könnte es sein, auf Zeugnisse aus Zeiten zurückzugreifen, in denen die Klischees noch nicht in Umlauf waren.

*

Kritik oder zumindest Unbehagen beim Umgang mit dem ‚Symbol‘ wurde in den vergangenen sechzig Jahren – gerade in Bezug auf Texte entfernterer Epochen – immer wieder geäußert. Der Latinist Viktor Pöschl etwa – selbst Verfasser eines schulebildenden Werkes über *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Aeneis* aus dem Jahr 1950, in dem er unbefangen die Goethesche Kunstauffassung zugrundelegt¹³ – klagt 1966:

Das symbolische Interpretieren ist schon immer eine Gefahr gewesen. Heute droht es zu einer Krankheit auszuarten. Ich sage das, obwohl man in der augusteischen Dichtung ohne symbolische Deutung nicht auskommen kann, aber äußerste Vorsicht ist am Platz.¹⁴

Während in den Vereinigten Staaten gerade unter Klassischen Philologen die Faszination einer „analysis of symbolism“ ungebrochen anhielt,¹⁵ mehrten sich im deutschsprachigen Raum die warnenden Stimmen – freilich ohne allorts Gehör zu finden, wie punktuelle, meist wenig reflektierte Übernahmen der Goetheschen Definitionen zeigen, die auf Texte bezogen werden, die vor diesen Festlegungen entstanden sind.¹⁶ Walter Haug betont den „Schaden [...], den

¹² Ebd. 178; vgl. 175–179.

¹³ Viktor Pöschl: *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Aeneis* (1950). Darmstadt 1964, 27 mit einem Zitat aus Friedrich Hebbel (1813–1863): „Jedes echte Kunstwerk ist ein geheimnisvolles, vieldeutiges, in gewissem Sinne unergründliches Symbol“ (Hebbel, *Tagebücher*, herausgeg. v. Bamberger I 236). Vgl. ebd. 1 und 26 (dort auch Goethes Definitionen): „es gehört zum Wesen des Symbols, – und dies zu erkennen, ist [...] von größter Wichtigkeit – daß es verschiedene Deutungen gestattet, ja verlangt.“ Vgl. die 3., überarbeitete u. erweiterte Aufl. Berlin u. New York 1977, 15.

¹⁴ Viktor Pöschl: *Die Soracteode des Horaz* (1966); in: ders., *Horazische Lyrik. Interpretationen*. 2., erw. Aufl. Heidelberg 1991, 30–51, hier 33. Ähnlich L.-P. Wilkinson: *Ancient Literature and Modern Literary Criticism*; in: *PCA* 69 (1972) 13–26, bes. 23.

¹⁵ Vgl. Charles Segal: *Ancient Texts and Modern Literary Criticism*; *Arethusa* 1 (1968) 1–25; hier 14: „Associated also with New, or at least the newer, Criticism, and important in contemporary literary studies, is the analysis of symbolism. [...] It has been aided, no doubt, by the influence of philosophers like Whitehead, Cassirer [Anm. 7], and Langer [Anm. 73], Freudian psychology, and, of course, the explicitly symbolical cast of modern literature, from Henry James and Yeats to Rilke and Thomas Mann.“ Vgl. ders., *Landscape in Ovid’s Metamorphoses. A Study in the Transformation of a Literary Symbol* (Hermes Einzelschriften 23). Wiesbaden 1969.

¹⁶ Beispiele dazu werden im jeweiligen Sachzusammenhang vorgestellt; entsprechende Verweise sind in Kap. 3.3.3 bei Anm. 201 gesammelt. Weiteres bei Peter Kobbe: Art. ‚Symbol‘; in: *Reallexikon der dt. Literaturgeschichte* (RLG) 2. Aufl., 4 (1984) 308–333; hier: 309b f., 324b, 329a, sowie bei

Goethes ‚Definition‘ angerichtet hat“ – auch „für die Beurteilung des tatsächlichen Stellenwerts [...] in seiner Kunstauffassung“. ¹⁷ Was hier auf die Allegorie bezogen ist (s. Kap. 1.2.2), gilt auch für das Symbol.

Einen Kulminationspunkt erreichte die Kritik im ideologiekritischen Ansatz der 1970er Jahre. Während die Ideologiekritik in vielem über das Ziel hinausschoß, hat sich eine grundlegende historische Überprüfung, die dadurch hätte angestoßen werden können, bis heute nicht erübrigt. Stellvertretend sei hier Peter Kobbes Symbol-Artikel für das *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte* in der 2. Auflage genannt, der ca. 1979 erstmals veröffentlicht wurde, sowie Michael Titzmanns Dissertation von 1978, die den Symbolbegriff des 19. Jahrhunderts aus der Perspektive der philosophischen Ästhetik untersucht. ¹⁸ Beide betrachten die Zeit um 1800 als einen radikalen Neubeginn: Sie führen die neuentstehenden Symbolkonzeptionen auf Formen der Realitätserfassung zurück, die es zuvor so nicht gegeben habe. Darin bestehe das nicht zu eliminierende Element einer ‚bürgerlichen Ideologie‘, das den Symbolbegriff als ‚operationalen Terminus‘ wissenschaftlich unbrauchbar mache. ¹⁹ Der Hauptkritikpunkt spiegelt sich in der Begriffsschöpfung der ‚ontologischen Semantik des Realen‘ (Kobbe): ²⁰ Die unabhängig vom Menschen bestehende Realität mit einer vom Menschen gesetzten Bedeutungshaftigkeit zu verstehen, könne nur ontologisch begründet werden; logisch seien die beiden Bereiche nicht vereinbar.

Dementsprechend ist das Symbolisierte für Kobbe und Titzmann nicht ein Begriff oder eine Vorstellung; dessen „Unanschaulichkeit“ bestehe vielmehr darin, daß auf „eine ontologische Instanz“ verwiesen werde. ²¹ In diesem Verständnis ist das Symbol, das auf das Unausprechliche verweise, nur ‚parasemiotisch‘: ‚es bedeutet nicht, es ist‘. ²² Bei aller Unzulänglich-

Bengt A. Sørensen: Symbol und Allegorie; in: Manfred Lurker (Hg.), Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung (Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie u. Mythologie, Ergänzungsbd. 1). Baden-Baden 1982, 171–186, hier: 177f.

¹⁷ Walter Haug: Einleitung zum ersten Tag; in: ders. (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 3). Stuttgart 1979, 1–11; hier: 1–3, Zitat: 2.

¹⁸ Michael Titzmann: Strukturwandel der philosophischen Ästhetik. Der Symbolbegriff als Paradigma (Münchener Universitätsschriften 18). München 1978.

¹⁹ Kobbe 310a, 329a; ähnlich Titzmann 1978, 9, 14, 26.

²⁰ Kobbe passim, bes. 317–319; vgl. 311b. Für die Literatur des späteren 19. Jahrhunderts muß Kobbe ein Zugeständnis machen. Dort sei die ‚Semiotizität‘ der Wirklichkeit als ein ‚grundlegender anthropologischer Erfahrungsmodus‘ dargestellt; diese Verschiebung von der theoretischen Reflexion in die literarische Praxis ändere aber nichts an der grundsätzlichen ideologischen Bedingtheit (321a–323b).

²¹ Kobbe 330a; Titzmann sieht den Bezugspunkt in einer ‚hierarchisch höchsten und allumfassenden Entität‘ (‚Allegorie‘ und ‚Symbol‘ im Denksystem der Goethezeit; in: Haug, Formen und Funktionen der Allegorie 1979, 642–665; hier: 653; vgl. 654–656).

²² Kobbe 313, 324b–325, 329–331.

keit der erkenntnistheoretischen Begründung ist damit ein ‚wunder Punkt‘ getroffen: Auch für diese extreme Form der Gleichsetzung, bei der sich jede Frage nach einer Hermeneutik des Symbols erübrigen würde, finden sich Belege bei Friedrich Schelling oder Goethe, und die Nachwirkungen im 20. Jahrhundert sind nicht zu übersehen.²³ Und trotz mancher Verabsolutierungen bieten Titzmann und Kobbe Hinweise auf mögliche frühere Erscheinungsformen des Symbolischen (s. im folgenden).

Die tiefgreifenden Irritationen, die durch solche Infragestellungen ausgelöst wurden, faßt Bengt A. Sørensen 1982 – fast zwanzig Jahre nach Erscheinen seines grundlegenden Werkes über *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien* – zusammen:²⁴ Es sei noch nicht entschieden, wie aus Allegorie und Symbol „anwendbare und allgemein anerkannte Begriffe der Literaturwissenschaft“ werden könnten. Zugleich gibt er zu bedenken:

der dem Begriffspaar zugrunde liegende Sachverhalt bleibt aber bestehen, denn letzten Endes geht es dabei um zwei wesentliche, strukturell verschiedene, wenn auch verwandte Arten der künstlerischen Bedeutungsvermittlung.

Ähnliche Überlegungen²⁵ führten Gerhard Kurz 1982 zur Frage nach den hermeneutischen Möglichkeiten von *Metapher*, *Allegorie*, *Symbol* – ein Überblick, der 2005 in der 5. Auflage erschienen ist. Den historischen Wurzeln geht freilich auch Kurz nicht nach (s. dazu Kap. 4.1, bei Anm. 7).

Im Zentrum der literaturgeschichtlichen Symbolforschung steht seit jeher die Goethezeit. Das ist durchaus berechtigt, denn kurz vor 1800 wird die gleichzeitige Wahrnehmung von Sinnlichem und Geistigem erstmals theoretisch erfaßt und beschrieben; man beginnt, den Terminus ‚Symbol‘ im heutigen Sinne zu verwenden. Nicht von ungefähr haben die damals begründeten Konzeptionen die späteren Symbolauffassungen entscheidend geprägt.²⁶ Da sich aber fast alle Untersuchungen hierzu am Begriff orientieren, gehen sie über die Frage hinweg, ob die dem goethezeitlichen Symbol zugrundeliegenden Wahrnehmungs- und Denkstrukturen

²³ S. auch unten Anm. 73; zu Jean Pépin bei Anm. 58. Michel 153 zitiert Goethe aus der Weimarer Ausgabe 1.49.1, 141f.: „Das Symbol ist die Sache, ohne die Sache zu sein, und doch die Sache, ein im geistigen Spiegel zusammengezogenes Bild und doch mit dem Gegenstand identisch“, Müller Farguell 553 verweist auf Schellings *Philosophie der Kunst* von 1802, § 46: Das Endliche im Symbol ist „zugleich das Unendliche selbst, nicht bloß es bedeutend, eben darum etwas für sich, auch unabhängig von seiner Bedeutung“.

²⁴ Sørensen 1982, 179. Vgl. dens.: *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*. Kopenhagen 1963.

²⁵ Vgl. Gerhard Kurz: Zu einer Hermeneutik der literarischen Allegorie; in: Haug, *Formen und Funktionen der Allegorie* 1979, 12–24; hier bes. 20f. mit Anm. 62.

²⁶ Vgl. Tzvetan Todorov: *Théories du symbole*. Paris 1977 (zit.), dt. Ausg.: *Symboltheorien* (Konzepte der Sprach- u. Literaturws. 54). Tübingen 1995. Laut Todorov kann man anhand der Texte jener Umbruchszeit, die er ‚La crise romantique‘ nennt (Kap. 6, 179–260), den Sinn moderner Symbolverwendungen erfassen (235, vgl. 10).

schon früher ausgebildet worden sein könnten:²⁷ Die entscheidenden Anstöße, die die begriffliche Festlegung erst ermöglichten, bleiben unbeachtet.

Die Symbolforschung sieht in den ästhetischen Theorien des späteren 18. Jahrhunderts die entscheidende Voraussetzung der goethezeitlichen Begriffsbildung.²⁸ Aus den vielschichtigen ästhetischen Neuorientierungen ab 1750 wird hier nur der Teil herausgegriffen, der sich auf das Verhältnis zwischen künstlerischer Darstellung und der ‚Natur‘ bezieht.²⁹ Bis hin zu Winckelmann und Lessing fordern die Theoretiker, ein Kunstwerk müsse die Natur ‚nachahmen‘ (zu dieser Zeit ist das vor allem eine ideale, ‚schöne‘ Natur); damit hat das Werk ein Ziel außerhalb seiner selbst. Ein autonomes Existenzrecht kommt ihm hingegen zu, wenn ‚das Schöne‘ – etwa bei Moritz – im Innern des Kunstwerks selbst begründet sein soll. Mit dieser Verschiebung sieht man auch die Gestaltungsmöglichkeiten des Künstlers und die Funktionen der Bildlichkeit anders: Als ‚Schöpfer‘ soll er – analog zur Natur – einen eigenen ‚künstlerischen‘ Naturorganismus schaffen; die Bilder oder ‚Zeichen‘, die er verwendet, sind nicht ‚willkürlich‘ vom Verstand gesucht, sondern tragen ihre ‚natürliche‘ Bedeutung als Bestandteile eines einheitlichen Kunstganzen in sich selbst.

Hinter dieser radikalen Neubestimmung hinkt die kunsttheoretische Begriffsbildung hinterher. Herder und Moritz verwenden ‚Symbol‘ häufig noch in dem Sinn, der seit der Renaissance geläufig war: als ein willkürlich gewähltes Zeichen mit einer feststehenden abstrakten Bedeutung (wie die Buchstaben oder allegorischen Attribute).³⁰ Das eigene Postulat, daß eine Erscheinung zugleich Träger eines ‚Ausdrucks‘ sein müsse, nennen sie u.a. auch ‚Allegorie‘. Auch diese Terminologie läßt sich aus dem zeitgenössischen Gebrauch ableiten: Mit ‚Allegorie‘ kann – nach Auskunft des Adelungschen Grammatisch-kritischen Wörterbuchs von 1793 – jede Form einer übertragenen Redeweise bezeichnet werden (Sørensen, s.o.). Erst Kants Symboldefinition von 1790 und Goethes wertende Gegenüberstellung von Symbol und Allegorie (ab 1797) bringen nach und nach eine begriffliche Festschreibung im heutigen Sinn (dazu unten Kap. 3.3.2 und 3.3.3). Die ästhetischen Theorien sind dort aber nur insoweit von Belang, als vor ihrem Hintergrund der eigenständige und

²⁷ Daß die ‚historischen Voraussetzungen und Ursachen‘ letztlich nicht geklärt sind, geht auch aus Helmuth Kiesels Diskussionsbericht zum vierten Tag des Wolfenbütteler Allegorie-Symposiums hervor, der die Goethezeit und die Moderne zum Thema hat (in: Haug [Hg.], Formen und Funktionen der Allegorie 1979, 719–738); s. bes. die Beiträge von H. Steinhagen (728) und F. Ohly (734f.)

²⁸ Die folgende Zusammenfassung orientiert sich an Todorov 1977; s. dort neben Kap. 6 (Anm. 26) auch Kap. 4 ‚Les infortunes de l’imitation‘ und Kap. 5 ‚Imitation et motivation‘ (141–178). Ausgangspunkt für Todorov ist Sørensen 1963, bes. 23–54. Allgemein zur Nachahmungsästhetik im 18. Jahrhundert: Jochen Schmidt: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. Bd. 1: Von der Aufklärung bis zum Idealismus. Darmstadt 1985 (zit.; 2., durchges. Aufl. 1988), 10–18, 47–52, 69–78 sowie Sven-Aage Jørgensen in: ders., Klaus Bohnen u. Per Øhrgaard: Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik. 1740–1789 (De Boor u. Newald, Gesch. der dt. Lit. VI). München 1990, 102–7, 115f., 572f. (Lit.).

²⁹ Zu diesem und weiteren Bereichen vgl. Friedrich Vollhardt: Art. ‚Autonomie‘; in: RL 1 (1997) 173–176; bes. 175b.

³⁰ Bengt A. Sørensen (Hg.): Allegorie und Symbol. Texte zur Theorie des dichterischen Bildes im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Ausgewählt, komm. u. mit e. Nachwort versehen v. B.A.S. (Ars poetica, Texte 16). Frankfurt a.M. 1972, 75, 261f.; ders. 1982, 171.

letztlich gewichtiger Beitrag der christlichen und neuplatonischen Traditionen deutlicher hervortreten wird.

Die Neuorientierung kann man unterschiedlich bezeichnen – als den Übergang von der Nachahmungs- zur Genieästhetik (Jochen Schmidt) bzw. zur Autonomieästhetik (Vollhardt), vom Repräsentations- zum Konstruktionsprinzip (Kobbe 315a) oder, aus französischer Perspektive, als „le passage de l'idéologie des classiques à celle des romantiques“ (Todorov 1977, 141); der Einfluß auf die Ausbildung eines neuartigen Verständnisses des Symbols als des künstlerischen Ausdrucksmittels schlechthin ist unbestritten. So wichtig diese historische Herleitung für die Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts ist, bleibt sie doch auf den innerästhetischen Bereich eingeschränkt. Die besondere Relation von Bild und Bedeutung, die im Symbol als dessen gleichgewichtige Bestandteile vereint sind, ist aber keineswegs erst aus den Reflexionen über den Ausdruckscharakter eines Kunstwerks entstanden: Sie hat ihrerseits eine lange Geschichte, ohne freilich je an Probleme der künstlerischen Gestaltung geknüpft gewesen zu sein.

Tzvetan Todorov legt in seinen ausgewählten Abschnitten aus der Geschichte der Semiotik (1977) die ‚Sache‘, nicht das ‚Wort‘ Symbol zugrunde, um hinter der Vielzahl der Traditionen und Terminologien die Einheit der Problematik aufdecken zu können (9, 11). Diese liegt für Todorov – dem Ansatz der vorliegenden Arbeit vergleichbar – in der Frage, inwiefern symbolische Deutungen der Realität auf einer bestimmten historischen Stufe überhaupt möglich sind. So können er und Armand Strubel beispielsweise zeigen, daß Augustinus in seiner Zeichentheorie erstmals eine Grundbedingung von Symbolbeziehungen erfaßt.³¹ Die Verweisfunktion einer (durch Wörter bezeichneten) Sache wird von den beiden französischen Semiotikern wertneutral als ein wichtiges Unterscheidungskriterium gegenüber anderen, z.B. linguistischen Zeichenrelationen erkannt. Allerdings sind für Todorov nicht dieselben Traditionen wie in der vorliegenden Arbeit maßgeblich. Aus der Zeit zwischen Augustinus und Goethe behandelt er vor allem die Rhetorik und Ästhetik.³²

Michael Titzmann stellt in seinen Studien zum *Strukturwandel der philosophischen Ästhetik* zumindest „Hypothesen zur Vorgeschichte des Symbolbegriffs als historischem Paradigma“ auf.³³ Er sieht deutlich, welche Schwierigkeiten die Rekonstruktion früherer Auffassungen des Symbols aufwirft. Gehe man von der systematischen Bestimmung ab 1800 aus, stehe schon

³¹ Todorov 1977, 34–58; 1978, 39–43; noch deutlicher Armand Strubel: ‚Allegoria in factis‘ et ‚Allegoria in verbis‘; in: *Poétique* 6 (1975) 342–357, bes. 344–347. Dazu s.u. Kap. 2.1.2.

³² Zur Rhetorik: Todorov 1977, Kap. 2 und 3, 59–140; zur Ästhetik ebd., Kap. 4 und 5.

³³ Titzmann 1978, 128–140. Ähnlich sieht auch Kobbe, daß im ausgehenden 18. Jahrhundert „zumindest implizit auf Traditionen der ‚Bildlichkeit‘ zurückgegriffen werden [mußte], die von vornherein sinnlich-gegenständlich, d.h. als konkrete Objekte und als enzyklopädische Abstraktionen [...] angelegt sind“ (313b).

fest, für welche Phänomene man Veränderungen angeben wolle; so werde dem historischen Ablauf leicht eine Kontinuität stiftende Teleologie unterlegt (136–138). Titzmanns Forderung stimmt mit wichtigen Zielen dieser Arbeit überein: Es sei auf „tiefer liegende Gemeinsamkeiten“ zu achten, auf „Strukturen, die den Umgang mit den genannten Phänomenen regeln, also letztlich Denkformen“ (139). Eine Vorgeschichte des Symbolbegriffs sei also nur als Rekonstruktion der jeweiligen Kontexte und ihrer Relationen untereinander möglich (138–140). Die letzte Konsequenz zieht Titzmann freilich nicht: die Frage nach dem Begriff für die Zeit vor 1800 aufzugeben und sich den „Denkformen“ selbst zuzuwenden. Bei den von ihm und Kobbe stichwortartig angeführten Beispielen, in denen solche Denkformen greifbar werden könnten,³⁴ gilt es aber, die sekundären Gebrauchsformen von solchen zu unterscheiden, die auf weiterreichende und längerfristig wirksame Traditionen zurückführen. Allein von letzteren aus wird sich erweisen, welche Bestandteile der neuformulierten Symbolauffassungen tatsächlich von allen bisherigen Wahrnehmungs- und Erkenntnisformen verschieden sind.

1.2 Verfahren der Bedeutungskonstituierung

1.2.1 Literarische Symbole und Metaphern (Texte aus dem 19. und 20. Jahrhundert)

Jahreszeiten und ihr Wetter mit bestimmten Stimmungen und Gefühlslagen zu verbinden, gehört zu den Denkgewohnheiten, über die man sich gemeinhin wenig Gedanken macht. In Romanen und Gedichten der beiden letzten Jahrhunderte werden solche vertrauten emotionalen Bezugsetzungen immer wieder benutzt, um Aussagen zu bestätigen und zu vertiefen; sogar neue Bedeutungsperspektiven können sich eröffnen. So greift Wilhelm Raabe in seinem frühen Roman *Der Hungerpastor* (1864) besonders häufig auf Natur und Wetter im Wechsel des Jahres zurück.³⁵ Bestimmte Witterungsphänomene wiederholen sich an den Höhe- und Tiefpunkten im Leben des Hans Unwirsch und erhalten dadurch eine Bedeutung, die über die Angabe der Zeit oder der äußeren Umstände hinausreicht.

³⁴ Vgl. Kobbe 313b, 314: Die mittelalterliche theologische ‚Allegorese‘ steht neben dem ‚Signum aus der forensischen Rhetorik‘; von gleicher Bedeutung ist anscheinend die ‚Hieroglyphe‘ als ‚Bild-offenbarung ‚naturmystischer‘ Weisheit‘. Ob zwischen den verschiedenartigen Phänomenen ein innerer Zusammenhang besteht, erklärt auch Titzmann nicht; daneben verweist er auf die Emblematik und die protestantische Sakramentenlehre (1979, 659). Zum Abendmahlsymbol, seit Gadamer ein Topos der Symbolforschung, s.u. Kap. 4.1, bei und in Anm. 8.

³⁵ Wilhelm Raabe (1831–1910): Sämtliche Werke (Braunschweiger Ausgabe). Im Auftrag der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft hg. v. Karl Hoppe. 6. Bd. bearb. v. Hermann Pongs. Freiburg i.Br. u. Braunschweig 1953. – Hier sind nur einige Abschnitte, die den Winter betreffen, ausgewählt.

Dem ungewöhnlich schönen Frühling und Sommer, den die Kinder Hans und Sophie gemeinsam verbringen, ist der Winter auf zweifache Weise gegenübergestellt:

Mit ihren großen Augen sah sie [Sophie] fest und tief in die schöne Welt und schloß sie dann geraume Zeit, als wolle sie versuchen, wieviel sie von all der Pracht und Lieblichkeit mit sich hineinnehmen könne in die Dunkelheit, den Winter – das Grab.

Sie starb in dem Winter an einer Kinderkrankheit, die arme, kleine Sophie.

4. Kap. 53

Auf der Ebene der Handlung beziehen sich Dunkelheit und Winter auf die künftige Jahreszeit, der auktoriale Erzähler hingegen weiß bereits von ihrem Tod („als wolle sie ...“). – Auch dem Theologiestudenten Hans, der an das Sterbelager der Mutter zurückkehrt, erscheint der Winter als eine Zeit des Todes.

[...] erst als er sich wieder auf der Landstraße befand, sah er auf und umher und hätte fast den Wind von gestern zurückgewünscht. Gestern war doch noch wenigstens Leben, wenn auch ein unheimliches; aber heute rief jede kahle Furche: Der große Pan ist tot! – und die Wolken senkten sich trauernd auf die gestorbene Erde herab.

[...]

Es war ein sehr strenger Winter. Weder die Base noch die Mutter [...] erinnerten sich eines ähnlichen. Wenn Hans halb gezwungen einen Gang ins Freie machte, um einmal gesunde Luft zu schöpfen, so war es ihm zumute, als werde das alles ringsumher in Ewigkeit so tot, so starr, so kahl und bleich bleiben, als sei es unmöglich, daß in wenig Wochen die Bäume wieder grün würden.

12. Kap., 152; 162f.

Hier ist es nicht die Dunkelheit, sondern „die gestorbene Erde“, das ‚bleiche‘ Aussehen der Landschaft, das die Gedanken an den Tod nahelegt.

Die Naturphänomene sind auf doppelte Weise lesbar: Über die äußeren Umstände hinaus verweisen sie auf das Lebensgefühl des Protagonisten. Am Ende des 13. Kapitels, beim Antritt seiner zweiten Hauslehrerstellung, ist dies auch ohne ausdrücklichen Kommentar erkennbar. Das Wetter im Kohlerevier ist trübe: „Die Wolken, die sich den ganzen Nachmittag über immer mehr zusammengezogen hatten, ließen sich jetzt leise und feucht zur Erde herab“ (171f.). Wie schon beim Weg auf der Landstraße (152, s.o.) entspricht dem der innere Zustand: „Schwer sank das Leben auf Hans Unwirrsch herab“ (174). Die Wiederholung (jeweils zu Beginn eines Absatzes) und die schon bekannte Bedeutungshaftigkeit des Wetters lassen den Leser aufhorchen. Und tatsächlich werden kurz darauf Öde und Aussichtslosigkeit dieses Daseins im Landschaftseindruck sinnhaft nachvollziehbar.

Einen trübseligen Winter verlebte Hans Unwirrsch. Vergeblich bot er wiederum seine Dienste in den Zeitungen an [...].

Ein Proletarier, wandelte er unter den Proletariern, und die Felder waren kahl, und Schnee lag in den Furchen, und graue Nebel verhängen den Horizont nach allen Seiten.

13. Kap., 177

Durch die winterliche Witterung vermittelt der Erzähler aber noch mehr als nur einen unbestimmten Gefühlseindruck. Unmittelbar anschließend löst er ein einzelnes Phänomen, den Nebel, aus dem jahreszeitlichen Zusammenhang heraus und setzt ihn mit dem sommerlichen Frühnebel in Beziehung, den Hans vor seinem Aufbruch in die Universitätsstadt bewundert hatte.

In den Nebel, in welchen Hans aus dem Bodenfenster seines väterlichen Hauses hineingesehen, war er nun wieder ein gut Stück Weges weiter hineingeschritten, immer hatte er vor sich den hellen Schein erblickt [...]. Die Feuersäule, die vor dem Zuge Israels wandelte, die gläubige Hoffnung hatte bis jetzt auch den armen Kandidaten geleitet; aber nunmehr gab es Augenblicke, in denen sie erloschen schien, Augenblicke, in welchen er auf gut Glück nach allen Seiten hin im Dunkeln und vergeblich umhergriff.

13. Kap., 177

Schon der Blick in den Nebel, welcher zwischen drei und fünf die Stadt, das Tal und die Berge verschleierte, wog das halbwake Träumen im Bett auf. Die Seele verlor sich ahnungsvoll in diesem Nebel, der die ganze Heimat verhüllte [...].

Nur die Jugend hält den Zauberstab, der die rechten Bilder auf der grauen Fläche hervorzaubert; die Jugend, die Jugend allein ist fähig, *alles* zu erfassen und zu finden, was in dem Nebel, dem geheimnisvollen Nebel verborgen liegen kann.

9. Kap., 116f.,
Hervorhebung im Text

Der „Blick in den Nebel“ hat symbolische Bedeutung gewonnen: Die Erfahrungen, die das Leben fern der Heimatstadt bereithält, sind – je nach dem Standpunkt des Protagonisten – vielversprechend oder niederdrückend; und sie können sogar „die gläubige Hoffnung“ auf Gottes Führung schwinden lassen.

Das Verfahren, mit dem ein Element der konkreten Lebenswelt zum Symbol erhoben wird, ist offenkundig. Das Symbol behält seine Funktion auf der Ebene der Handlung; Hans sieht den Nebel über den Feldern. Die Bedeutung auf der geistig-seelischen oder metaphysischen Ebene erschließt sich erst durch den engeren oder weiteren Erzählkontext.³⁶ Beide Funktionen sind zu Beginn der kommentierenden Passage im 13. Kapitel nacheinander erkennbar: Daß Hans nicht fortwährend im Morgennebel, „in welchen [er ...] hineingesehen“, unterwegs gewesen war,

³⁶ In diesen beiden Merkmalen (daß dem Gegenständlichen als Teil der Handlung erst im Zusammenhang eine weitere Bedeutung zugewiesen ist) liegt der entscheidende Unterschied gegenüber verwandten Tropen, die es als rhetorische Begriffe im Gegensatz zum Symbol schon in der Antike gibt. Zu weiteren Differenzierungen gegenüber der Metapher s. im folgenden mit Anm. 45, gegenüber der Allegorie Kap. 1.2.2.

leuchtet unmittelbar ein. Der Nebel verweist auch auf seine innere Situation während des Weges in den folgenden Monaten; er erscheint nicht nur als Witterungsphänomen. Und schon beim Abschied von der Vaterstadt wird der Leser durch verallgemeinernde Sätze mit den Schlüsselwörtern ‚Heimat‘ und ‚Jugend‘ aufmerksam gemacht: Wenn sich die ‚ahnungsvolle Seele‘ im Betrachten des ‚geheimnisvollen Nebels‘ verliert, ist dies gleichzeitig als Symbol für den Blick in die Zukunft, für die großen Erwartungen zu verstehen. In der späteren Wiederaufnahme wird dasselbe Symbol umgekehrt mit der Desillusionierung in Verbindung gebracht; selbst der Morgennebel hat im Rückblick des Erzählers seinen anfänglichen Zauber verloren. Eine bestimmte Eigenschaft des Nebels – er entzieht die Gegenstände dem Blick – hat in verschiedenen Zusammenhängen ein unterschiedliches Deutungspotential: Zuerst ‚verhüllt‘ er die Zukunft, dann ‚verhängt‘ er sie.

Solche Textbeispiele geben – anschaulicher als Handbuchdefinitionen – Aufschluß über die Besonderheiten literarischer Symbole.³⁷ Ein Symbol hat im Erzählzusammenhang immer eine doppelte Funktion: als bildhafte Vorstellung und als gedankliche Aussage;³⁸ deren Inhalt ist durch den Kontext nahegelegt, aber nicht eindeutig festgeschrieben. Dies führt zur bekannten Vielschichtigkeit und Offenheit des Symbols, die aber keineswegs mit Vagheit oder Unbestimmtheit gleichzusetzen ist.³⁹ Vielmehr zeigt sich die Offenheit vor allem darin, daß ein- und dasselbe Symbol – auch innerhalb eines Werkes – unterschiedliche, ja entgegengesetzte Bedeutungen erhalten kann, da die zu erschließende Bedeutung an einen bestimmten Kontext gebunden ist. Nicht einmal ein zeitlicher Abstand zwischen zwei Episoden ist Voraussetzung für diese Vieldeutigkeit; und häufig weist der Erzähler – anders als im *Hungerpastor* – nicht ausdrücklich auf sie hin.⁴⁰

In Raabes Roman ist die Beziehung zwischen Wirklichkeitselementen und deren symbolischer Bedeutung verhältnismäßig leicht zu erschließen. Die eingängigen assoziativen Beziehungen und die ausdrücklichen Deutungsanweisungen hinterlassen gelegentlich sogar den

³⁷ Vgl. Kurz 1988, bes. 72–84; dazu oben Anm. 5.

³⁸ Die gedankliche Aussage bezieht sich nicht nur auf „einen allgemeinen Sachverhalt (z.B. einen abstrakten Bedeutungs- oder Problemzusammenhang)“, wie Müller Farguell meint (550b); die Beispiele aus Raabe zeigen, daß auch auf jeweils genau bestimmbare psychische Zustände verwiesen werden kann.

³⁹ In der Offenheit liegt natürlich die Gefahr überzogener Auslegungen – selbst wenn man mit Kurz fordert, daß die Deutung im Gesamtzusammenhang begründbar sein muß (80).

⁴⁰ Um den Leser auf die Möglichkeit einer zusätzlichen Bedeutung aufmerksam zu machen, genügt z.B. die wiederholte Nennung an prominenter Stelle (Kleists ‚zerbrochener Krug‘) oder die Erwähnung eines Ereignisses, das zum Handlungsfortgang nichts beiträgt; dazu und zu weiterem s. Kurz 1988, 77–79.

Eindruck des Trivialen, des Schon-längst-Bekannten.⁴¹ Die Todesfälle in der Jugend des Hans Unwirrsch etwa ereignen sich nicht von ungefähr im Winter, ist er doch als eine trübe Zeit, als eine Zeit der Dunkelheit, Erstarrung und Leblosigkeit gekennzeichnet. Gegen Ende wird die emotionale Reaktion des Lesers im entgegengesetzten Sinn benutzt, um diese Sicht des Winters und damit auch die niederdrückenden Erfahrungen als überwindbar darzustellen.

Es war der vierundzwanzigste Dezember [...].

[...]

An solchem Tage mußten die letzten Gedanken an die trübe Vergangenheit mit ihren Kirchhofskreuzen aus der Brust entweichen. Die reine weiße Decke des Schnees hatte sich über die Gräber gebreitet, und der Sonnenschein glitzerte darauf; – die Toten feierten die ewige Weihnacht jenseits der niedern Hügel und auch jenseits des Sonnenscheines. Anton und Christine Unwirrsch [...] hatten nichts dagegen, daß Hans und Fränzchen am Fest der Kinder froh und selig wie Kinder der irdischen Weihnachtsfreude ihre Herzen öffneten.

[...]

Welch ein ander Ding war die Heide im sonnbeglänzten Weihnachtsschnee als die Heide, über welcher der Novembernebel lag! Welch ein ander Ding war die Stadt [...] als am trüben Tage des Wind- und Reifmonats [...]!

33. Kap., 416, 418, 419

Der Glanz des Weihnachtsfestes fällt auf die früheren Gleichsetzungen von Winter und Tod, von Nebel und der Last des Lebens – und er hebt „die trübe Vergangenheit“ auf. Dem glücklichen Ausgang (Hans und Fränzchen verloben sich) entspricht die Jahreszeitsymbolik in allen Einzelheiten: Auf dieser Ebene der Kommentierung haben der Schnee und mit ihm der gesamte Winter eine neue Bedeutung erhalten.

Eine weitere wichtige Voraussetzung zum Verstehen von Symbolen ist im *Hungerpastor* noch nicht deutlich geworden – eben weil sich die übertragenen Bedeutungen der Jahreszeiten scheinbar selbstverständlich ergeben. Doch selbst bei solchen ‚naturhaften‘ Beziehungen ist die Kenntnis der Umweltbedingungen – etwa die des mitteleuropäischen Winters – als Verständigungsgrundlage unentbehrlich.⁴² Darüber hinaus können die Assoziationen auch durch kulturelles Vorwissen in eine bestimmte Richtung gelenkt werden. Ein Beispiel dafür und eine Ergän-

⁴¹ *Der Hungerpastor* fand – vielleicht auch deshalb – großen Anklang; vgl. Pongs im Anhang der Ausgabe, 493. In diesem Zusammenhang unterzieht Friedrich Christian Delius die Kommentaranstanz, die Raabe dem Wetter zuweist, einer kritischen, ja polemischen Überprüfung (Der Held und sein Wetter. Ein Kunstmittel und sein ideologischer Gebrauch im Roman des bürgerlichen Realismus. München 1971, 38–61). Dabei legt er großes Gewicht auf die „emotionale Qualität des Wetters“ (53), das „durch seine Popularität Verständlichkeit und Bereitschaft zum Verständnis“ garantiere (58). Die Symbolfunktion wird kaum berücksichtigt.

⁴² Für einen Ägypter des Altertums – um ein extremes Beispiel zu wählen – war der Winter, d.h. die Zeit nach dem Rückgang der Nilfluten, die Zeit des Wachstums schlechthin: Das Wachsen der Pflanzen gab der Jahreszeit ihren Namen.

zung zu Raabes Vorstellung der ‚gestorbenen Erde‘ (152) bietet Detlev von Liliencrons Gedicht *Acherontisches Frösteln*;⁴³ denn hier wird die Verbindung mit Sterben und Tod nicht ausschließlich durch konkrete Beobachtungen der winterlichen Natur motiviert.

Schon nascht der Staar die rote Vogelbeere,
 Zum Erntekranze juchheiten die Geigen,
 Und warte nur, bald nimmt der Herbst die Schere
 Und schneidet sich die Blätter von den Zweigen,
 Dann ängstet in den Wäldern eine Leere,
 Durch kahle Äste wird ein Fluß sich zeigen,
 Der schläfrig an mein Ufer treibt die Fähre,
 Die mich hinüberholt ins kalte Schweigen.

Der Blick in die Zukunft beruht (wie bei Raabe) auf der Gedankenassoziation von Winter und Sterben, auch hier im Gegensatz zum Spätsommer mit seiner Fülle von Früchten. Der Tod selbst ist jedoch nicht genannt. Statt dessen ahnt das Ich, daß sich zwischen den dann kahlen Bäumen etwas zeigen wird, das die Blätter jetzt noch verbergen: der Totenfluß der Unterwelt. Die Metapher des Titels wird mit der Nennung der Fähre zur bildhaften Anschauung – aber nur dann, wenn dem Leser die Bedeutung von Acheron, Fluß und Fähre geläufig ist. Unterstützt wird diese Symbolisierung durch Vorstellungen, die z.T. eher den Todesahnungen als dem Winter entsprechen: Frösteln, (den Lebensfaden) abschneiden, Angst und Leere, schläfriges Herantreiben, kaltes Schweigen. Bezeichnenderweise fehlt der antike Fährmann. Er würde die Einsamkeit und Unerbittlichkeit des Sterbens nur stören.

Die Beispiele aus Raabe und Liliencron könnten vermuten lassen, daß zwischen der leblosen, starren Natur und ihren symbolischen Deutungen ein einleuchtendes Evidenzverhältnis besteht. Bei genauerer Betrachtung aber zeigt gerade *Acherontisches Frösteln*, daß die Verbindung zwischen Symbol und Symbolisiertem sehr lose sein kann. Ein kahler Wald und ein träge dahinfließender Fluß haben an und für sich nichts mit dem Tod zu tun. Hier muß – ebenso wie bei Raabes vierundzwanzigstem Dezember – das Verbindungsglied ergänzt werden: Erst die kulturelle oder weltanschauliche Tradition, über die Dichter und Leser gemeinsam verfügen, stiftet den Zusammenhang zwischen bildhafter Anschauung und gedanklicher Mitteilung.

Eine mehr oder weniger offenkundige Differenz zwischen Anschauung und Bedeutung besteht aber auch bei anderen Natur- und Jahreszeitsymbolen; denn Naturvorgänge oder Landschaftseindrücke gehören als solche einem Bereich an, der von psychischen Zuständen oder gar abstrakten Aussagen grundverschieden ist. Ein gedanklicher Anschluß ist oft nur durch ein

⁴³ In: Ausgewählte Gedichte. Berlin u. Leipzig 1907, 10. Liliencron (1844–1909), der 1883 seinen ersten Gedichtband veröffentlichte, läßt sich weder dem ‚Impressionismus‘ noch dem ‚Symbolismus‘ oder ‚Naturalismus‘ zuordnen; dazu Benno v. Wiese in der Einleitung seiner Auswahl Ausgabe (D.v.L. Werke. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1979, 5–25); zur Bedeutung des Todes bes. 9f., 22.

einziges gemeinsames Merkmal gewährleistet, das der Leser aus dem konkreten Zusammenhang herauslösen muß, um die übertragene Aussage zu verstehen:⁴⁴ im *Hungerpastor* etwa die (relative) Dunkelheit des Winters oder die Undurchdringlichkeit des Nebels. Dadurch ist der weite Abstand zwischen Symbol und Symbolisiertem überbrückt, aber nicht aufgehoben.

Der Linguist Harald Weinrich hat das Paradox, das in der selbstverständlichen Verbindung von nicht Zusammengehörigem liegt, treffend herausgestellt. Zwar geht er von Metaphern aus, doch gerade im Vergleich damit wird die besondere Schwierigkeit beim Verstehen von Symbolen besser erkennbar. Paul Verlaines Satz „Votre âme est un paysage choisi“ könne von einem beliebigen Leser bereitwillig aufgenommen werden; dessen Erklärung hieße:

„Die Seele ist gleichsam eine Landschaft, weil sie ja doch auch bei Freude aufblüht, bei Schmerz verödet.“ [...] Es ist demgegenüber für das Evidenzerlebnis unerheblich, daß Seelisches und Landschaftliches, welchen Maßstab man auch anlegen mag, objektiv sehr weit voneinander entfernt sind.⁴⁵

Was der Leser im ersten Vers jedoch nicht sofort verstehen wird, ist die ‚Erlesenheit‘ dieser Seelenlandschaft; dazu muß er den inhaltlichen Zusammenhang des Gedichts *Clair de lune* kennen. So verwandt die grundlegenden Verstehensvoraussetzungen bei Metaphern und Symbolen sind – sie unterscheiden sich in der Anbindung an einen bestimmten Kontext.⁴⁶ Die Metapher ‚Seelenlandschaft‘ ist auch unabhängig davon verständlich, da die Verbindung zunächst nur zwischen zwei semantischen Einheiten hergestellt wird, deren spezifische Bedeutung durch den Kontext allenfalls präzisiert wird. Bei Symbolen hingegen stellt sich das

⁴⁴ Tzvetan Todorov (Introduction à la Symbolique; in: Poétique 3 [1972] 273–308, hier 283f.) und Kurz (1988, 80f. vgl. 70f.) beschreiben drei ‚Grundtypen der Bedeutungssupplierung durch den Zusammenhang‘ (Kurz 80): synekdochisch und analogisch motivierte Symbole (z.B.: etwas charakteristisch Besonderes läßt den allgemeinen Begriff assoziieren); den metaphorischen Typ, der über metaphorische Gleichsetzungen erkannt wird (dazu das folgende Beispiel im Text und Anm. 45); schließlich den metonymischen Typ (Liliencrons ‚Fähre‘ für den Übergang ins Totenreich). Todorov sieht in dieser Abfolge einen abnehmenden Grad der Motivierung gegeben, da beim metonymischen Typ nicht einmal ein gemeinsamer Zug vorausgesetzt wird, sondern schon eine räumliche oder zeitliche Nachbarschaft genügt.

⁴⁵ H. Weinrich: Semantik der Metapher; in: Folia Linguistica 1 (1967) 3–17; hier: 4 (Verlaine), 13f. (Zitat). Jeder Leser verstehe die Metapher mühelos, denn er hat „immer schon Metaphern gehört, in denen Seelisches mit Landschaftlichem im Bilde gleichgesetzt wird“. Zu diesem Bildfeld gehören etwa ‚Fluß der Gedanken‘ oder ‚Abgrund der Verzweiflung‘ (13).

⁴⁶ Weinrich (bes. 5) differenziert nicht, da für ihn nur die allgemeine Bedeutungskonstituierung durch den (sprachlichen) Kontext wichtig ist. Zu weiteren Abgrenzungen s.u. Kap. 4.2. – In *Clair de lune* (aus: *Fêtes galantes*, 1869) verselbständigt sich die Vorstellung der ‚Landschaft‘: „erlesen“ (V. 1) ist sie im „mondenscheine schön und fahl / Vor dem die vögel träumen ...“ (V. 9f.); den maskierten Tänzern aber, deren Gesang mit dem Mondlicht „verschmilzt“ (V. 8) und der die Seele zu Beginn ‚bezaubert‘ hat (V. 2), – diesen Tänzern will in all der Erlesenheit „rechte freude nicht gelingen“ (V. 7). Die Übersetzung von Stefan George und das Original finden sich in: Französische Dichtung. Dritter Band. Von Baudelaire bis Valéry, hg. v. Friedhelm Kemp u. Hans T. Siepe. München 1990, 70f.

„Evidenzerlebnis“ nicht ohne weiteres ein: die dargestellten Dinge behalten ja – wie oben erläutert – ihre ursprüngliche Aussagekraft. Ist schon bei Metaphern die Entfernung der beiden semantisch inkongruenten Elemente groß (aber meist leicht überbrückbar), so steht beim Symbol oft nicht einmal ein „in der sprachlichen und literarischen Tradition vorgegebene[s] Bildfeld“ zur Verfügung, aus dem eine neugebildete Metapher abgeleitet werden kann.⁴⁷ Vielmehr muß der Leser selbst aus dem Gedicht ergänzen, welches Charakteristikum einer Landschaft hier relevant ist; dann erst wird er auch ihre übertragene Bedeutung⁴⁸ erfassen. Mit Recht sieht Gerhard Kurz darin einen wichtigen graduellen Unterschied: bei Metaphern werde eher „Sprachbewußtsein“, bei Symbolen „Gegenstandsbewußtsein“ aktualisiert (1988, 73).

Eine expressionistische Erzählung des Schriftstellers und Psychiaters Alfred Döblin illustriert deutlicher als ein Roman des ‚poetischen Realismus‘, wie der Leser auch bei jahreszeitlichen Phänomenen Beziehungen zur Handlung assoziieren kann, die sich keineswegs aus naheliegenden ‚Bildfeldern‘ erschließen lassen. In der Erzählung *Die Memoiren des Blasierten*⁴⁹ wird dem Ich-Erzähler sein Verhältnis zu Frauen zunehmend problematisch; die unterschiedlichen Stationen sind im Schlußabschnitt noch einmal aufgenommen, ohne daß die Frauen namentlich erwähnt würden. Beschrieben wird allein der Weg des ‚Blasierten‘ über schneebedeckte Berge. Die verschiedenen Ebenen zeigen, welch ein Abstand zwischen einem Naturbild und seinen möglichen Bedeutungen liegen kann.⁵⁰ Daraus ergibt sich eine bemerkenswerte Vielfalt der symbolischen Beziehungen. Die bereits genannte Vielschichtigkeit des Symbols ist hier besonders augenfällig.

Vom Winter ist ganz unvermutet die Rede (97f.):

Ich laufe über die Berge.

⁴⁷ Weinrich (1967) 13, mit Bezug auf Metaphern.

⁴⁸ Um das Symbol der ‚erlesenen Landschaft‘ zu erläutern, wäre von den Vorstellungen der ‚Verzauberung‘ und der ‚Melancholie‘ auszugehen; s. Anm. 46.

⁴⁹ Die Erzählung Döblins (1878–1957) erschien erstmals 1913 in der Sammlung *Die Ermordung einer Butterblume*; danach der Titel der hier zitierten Ausgabe: [...] *Ausgewählte Erzählungen 1910–1950* (A.D., *Ausgewählte Werke in Einzelbänden* 6, hg. v. Walter Muschg). Olten u. Freiburg i.Br. 1962, 88–98.

⁵⁰ Zu einem früheren Zeitpunkt ist in einer parallel angelegten Sequenz zumindest ein Grund für die Flucht in die Berge genannt; auch sind die erotischen Phantasien hier eindeutiger als im Schlußabschnitt. „Oft lief ich unruhig vor jenen Frauen [von denen er sich angezogen fühlte] fort, weit in das Gebirge hinauf. Da war Nebel, der mich auf Schritt und Tritt wie eine Kammer einschloß. Bei jedem Windstoß sprang die Tür auf, und ich erquickte mich an den Schluchten, dem Steigen und Fallen der weißen Luft. Oft schritt eine geballte Säule aufrecht mitten durch das Tal und legte sich dann am Abhang hin wie ein langhaariger Windhund mir zu Füßen“ (92).

Sie stehen glänzend da im Morgenlichte.

Der Schnee überbietet sie. Der Schneeberg steht da wie eine Braut, will gelobt sein.

„wie eine Braut ...“ – man denkt an die immer schon gespaltene Beziehung zu Frauen: Der ‚Blasierte‘ fühlte sich von allem Weiblichen auf unerklärliche Weise angezogen und abgestoßen, bedroht und schließlich nur noch betrogen durch „die perfide Einrichtung der Liebe“, mit der die Frauen Männer „elend machen“ (95). All dies wird auf dem Weg über den „Schneeberg“ nach und nach gegenwärtig (98).

Ich laufe über ihn hin. Von allen Seiten, von allen Ästen brechen die glitzernden Zapfen auf mich herunter, reißen mir den Hut vom Kopf, fahren mir in den Nacken. Der Schnee liegt hoch; ich sinke schon bis zu den Knien ein.

Wie's mich freut, daß alle Reichtümer und Schönheiten vor mir ausgebreitet liegen, und ich mit meinen blinden Hacken kann auf sie trampeln.

Der Schnee verwandelt sich: von einer Braut und der Bedrohung („die glitzernden Zapfen“) in eine Andeutung des zuletzt berichteten Erlebnisses mit einem „Aufwaschmädchen“: „An der Quintessenz der Frau, an dem niedrigsten Weibe schmauste ich mit höhnenden Worten und schändete sie“ (97). – Auf das erste Winterbild folgen Reflexionen; darin werden die früheren Erfahrungen ausgeweitet auf die Menschen überhaupt: Vor allen ekelt er sich – von allen entfernt er sich (98).

Die Irren beneide ich; sie glauben doch noch an ihre Halluzinationen. Mich treibt nichts mehr zu arbeiten, nichts mehr zu lachen, nichts mehr zu atmen.

Mich deucht, als hätten sie mich verdorben. So haben sie mich doch noch vergiftet.

Was zunächst als Gegensatz gesehen wird, ist in den beiden letzten Sätzen tatsächlich eingetreten – das Irresein. All die früheren „Halluzinationen“ über die Frauen werden Wirklichkeit: „Mich deucht ...“ – „So haben sie ...“. Der Schnee, in dem er sich schließlich verläuft, steht dann nicht mehr für die Frauen, die Außenwelt, sondern für den inneren Zustand; er ist die Ferne von allen Menschen. So verkörpert dieses sehr reale Mittel zum Tod zugleich den Todeswunsch und dessen Ursache.

Mir ist so angst. Ich mag nur laufen. Mein Gott, so hilf mir.

Ich laufe durch den Schnee.

Nun weiß ich, daß ich mich verlaufen habe.

Gelt, ich setz mich in den weichen Schnee. Komm ich herunter, komm ich nicht herunter? Ich will's an meinen Knöpfen abzählen. Der süße Schnee.

Mein Gott, hilf meiner kranken Seele bald.

Suggestionskraft und Eindringlichkeit dieser Symbolik erklären sich nicht zuletzt aus dem völligen Verzicht auf jede deutende Erklärung. Einen Hinweis auf die Bedeutungshaftigkeit der winterlichen Witterungsphänomene erhält der Leser nur zu Beginn der Schlußsequenz, im Vergleich des Schneebergs mit einer Braut, auf die die Charakterisierung „will gelobt sein“ (97)

eher zutrifft als auf den Berg. Der Ausbruch der Geisteskrankheit mit ihren abrupten Gefühlswechseln vollzieht sich dann ohne weiteren Kommentar in der ‚erlebten Rede‘. Der Schnee aber sagt mehr über den Zustand des Ich-Erzählers aus, als dieser ahnen kann: Im Schnee, in der realen Umgebung, sind Ursachen und Folgen, Vergangenheit und Gegenwart vereint. Eine spezifische Verbindung zwischen Winter und Tod ist auch hier gegeben (im Erfrierungstod), doch von allen anderen naheliegenden Assoziationsbrücken ist wenig geblieben.

Die Aussagekraft der Umgebung, in der sich das Geschehen vollzieht, ist mehr als in den vorangehenden Beispielen auf die Handlungszusammenhänge eines bestimmten poetischen Textes beschränkt: Daß herabbrechende Eiszapfen ein Gefühl des Bedrohtseins auslösen, ist eingängig; daß die Gefährdung jedoch von allen Frauen gleichermaßen ausgeht, ist nur mit den Erlebnissen und der psychischen Verfassung des Protagonisten zu erklären. Je weniger die spezifische Bedeutungszuschreibung über natürliche oder konventionelle Attribute zustandekommt, desto unabhängiger von den Bildklischees der Zeit erscheinen die Symbole eines Textes, desto klarer zeichnet sich ihre poetische ‚Machart‘ als besonderes Charakteristikum eben dieses Textes ab. Die ausschließliche Begründung durch einen besonderen Kontext ist weit entfernt von der überzeitlichen Verbindlichkeit von Symbolen, wie sie in Teilen der Symbolforschung postuliert wird. Gerade weil die Eingrenzung aus einer Fülle möglicher Bedeutungen gewollt und gelenkt ist, weil die innertextuellen Anknüpfungspunkte nicht gegeben, sondern ‚hergestellt‘ sind, kann ein solches ‚poetisches‘ Symbol keine Allgemeingültigkeit beanspruchen.

1.2.2 Allegorie und ‚Symbol‘ (Texte aus der Antike)

Will sich ein Leser Orientierung darüber verschaffen, wie er Symbole und Metaphern unterscheiden kann, findet er in literarischen Texten der beiden vergangenen Jahrhunderte eine hinreichende Zahl von Beispielen, die ihm die verschiedenartigen bedeutungskonstituierenden Funktionen anschaulich vor Augen führen können. Anders verhält es sich bei der Opposition von Allegorie und Symbol; hier betritt er sozusagen schwankenden Boden. Seitdem die Allegorie nach 1750 zunehmend als ein ‚willkürlich‘ gesetztes Zeichen verstanden wird, „beginnt eine rund zweihundertjährige Periode der Abwertung der Allegorie bei gleichzeitiger Aufwertung des Symbols als Inbegriff des ‚natürlichen‘ Zeichens“, wie Bernhard F. Scholz in seinem umsichtigen Reallexikon-Artikel zur Allegorie als ‚poetischem Verfahren‘ festhält.⁵¹ Diese Ab-

⁵¹ Bernhard F. Scholz: Art. ‚Allegorie 2‘; in: RL 1 (1997) 40–44; hier 42a. Ähnlich Walter Blank, Art. ‚Allegorie 3‘, der die Gattung behandelt (in: RL 1, 44–48; hier 46b): In der Neuzeit werde „an der Allegorie nur die fiktional manieristische Technik gesehen [...], während die poetische Sinnvermittlung durch und nach Goethe dem Symbol zugeschrieben wird.“ – Allerdings ist die Verwendung der beiden Begriffe im 18. Jahrhundert noch keineswegs so einheitlich, wie die Zusammenfassung bei Scholz suggeriert; vgl. unten Kap. 2.4, Anm. 149; Beispiele für die begriffliche Unsicherheit bei Anm. 132 (Hamann 1757/58), bei Anm. 146 (Herder 1774) sowie nach Anm. 149 (Herder 1801).

wertung hat nach und nach Folgen, auch für die literarische Produktion.⁵² In diesem Abschnitt stehen allerdings nicht moderne, sondern – zunächst – Texte aus dem Altertum im Mittelpunkt: An ihnen zeigt sich die Problematik des Begriffspaares aus einer andersartigen Perspektive. Obwohl nach wie vor Unsicherheiten im Gebrauch zu verzeichnen sind, treten die verschiedenartigen texthermeneutischen Möglichkeiten bei einer Gegenüberstellung klar hervor, wie ein vergleichender Rückblick auf die eben vorgestellten literarischen Symbole abschließend ergeben wird.

Im vergangenen Jahrhundert hat es immer wieder Versuche gegeben, die Allegorie zu rehabilitieren, etwa bei Walter Benjamin oder Hans-Georg Gadamer, doch auch sie beziehen sich – mit umgekehrtem Vorzeichen – auf die wertende Gegenüberstellung, die durch die ‚Definitionen‘ des späten Goethe geradezu kanonisch geworden sind.⁵³ So nimmt es nicht wunder, daß Vertreter unterschiedlicher Fachrichtungen, die sich mit Texten der Vormoderne beschäftigen, einen Schlußstrich ziehen und sich ganz der Allegorie zuwenden – meint man doch, mit diesem Begriff aus der antiken Rhetorik und Textexegese auf historisch festem Boden zu stehen.

Der Mediävist Jon Whitman etwa sieht keine Veranlassung, dem Symbol eine besondere Art der Bedeutungsvermittlung zuzuschreiben: Die Unterscheidung sei nur bei den ‚Romantikern‘ von Bedeutung; er selbst hält sie für „problematic in both practical and conceptual terms“.⁵⁴ Ähnlich urteilt der Theologe Hans-Josef Klauck, der in seiner Dissertation ‚Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten‘ untersucht: Die Trennung von Allegorie und Symbol sei weltanschaulich, nicht literaturtheoretisch begründet.⁵⁵ Wenn sich Klauck statt dessen auf Edwin Honig und Angus Fletcher bezieht, die die Allegorie als ‚einen bestimmten Modus des symbolischen Denkens und Schreibens mit universeller Verbreitung‘ umschreiben,⁵⁶ dann ist das Symbolische

⁵² Hinweise bei Blank, 46b. Vorsichtiger urteilt Alt 22, Anm. 54: „Die romantische Romankunst von Friedrich Schlegel bis zum späten Eichendorff hält durchweg an allegorischen Stilmustern fest und kümmert sich wenig um die kritischen Voten aus Weimar“. Vgl. ebd. 8, 17 mit Anm. 38, 22–24 mit Verweisen auf die Beiträge von Kurz und Sørensen beim Wolfenbütteler Allegorie-Symposium.

⁵³ Hinweise bei Scholz 43; zu Benjamin s.u. Anm. 67 und 70. Eine eher positive Würdigung Benjamins und Gadammers gibt Alt 22f.

⁵⁴ Jon Whitman: *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*. Cambridge, Mass. 1987, 6f. Anm. 4; vgl. 64f., 265. Vgl. auch dens. (Hg.): *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*. Ed. with introd. essays by Jon Whitman (Brill's studies in intellectual history 101). Leiden [u.a.] 2000.

⁵⁵ Hans-Josef Klauck: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Neutestamentliche Abhandlungen 13). Münster, Westfalen 1978, 132; mit dieser Bewertung bezieht er sich vor allem auf Goethes Definitionen (132f.). Vgl. bei Klauck Teil C, Zur Allegorik im antiken Schrifttum, 32–130; Teil D, Literaturwissenschaftliche Aspekte, 131–147.

⁵⁶ Formulierung nach Klauck 134f.; er stützt sich auf Angus Fletcher: *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca, N.Y. 1964, ²1965 und Edwin Honig: *Dark Conceit. The Making of Allegory* [1959]. Providence ²1972. Vgl. Whitman 6, Anm. 4, mit Verweis auf Northrop Frye (und Honig). Zu Fletcher s. auch Alt 25 und Scholz 44a.

nun doch wieder etabliert – diesmal als eine überzeitliche Kategorie.⁵⁷ Auf andere Weise findet das Symbol Eingang in Jean Pépins Studien zur exegetischen Allegorie in antiken und frühchristlichen Zeugnissen:⁵⁸ Dem Thema entsprechend (die pagane Allegorese befragt vor allem die Dichtungen Homers nach einem verborgenen Zweitsinn), leitet Pépin seine Symbolauffassung aus den Mythen- deutungen bei Friedrich Wilhelm Schelling (s. Anm. 23), Friedrich Creuzer (Anm. 70) und Carl Gustav Jung ab. Da er vom Gegensatz zum ‚Etwas-Anderes-Sagen‘ der Allegorie ausgeht, gelangt er zu einer eigentümlichen Definition, in der der Verweischarakter des Symbols völlig verschwin- det: „Le mythe, comme le symbole, [...] trouve sa fin en lui-même, et, s’il a une signification, elle lui est intrinsèque; il ne représente que lui, il est une *tautégorie*“.⁵⁹

Sieht man von solchen Enthistorisierungstendenzen einmal ab, die mit dem ‚literarischen‘ Symbol im oben definierten Sinn wenig zu tun haben, so ist zumindest die Texterschließungs- kategorie des Allegorischen allem Anschein nach eindeutig: Eine Aussage ist in einem zwei- fachen Sinn lesbar, auf der wörtlichen und auf einer übertragenen Ebene – so wie es schon Cicero und Quintilian im allgemeinsten Teil ihrer Allegoriebestimmungen betonen: „Allegoria [...] aliud verbis, aliud sensu ostendit.“⁶⁰ Und doch sollten die unterschiedlichen Kontexte, auf die sich die genannten Studien beziehen, mißtrauisch machen. Können Evangelientexte mit demselben Begriffsinventar wie die antiken Deutungen (Allegoresen) homerischer Mythen erschlossen werden? Sind die Allegorie der Rhetorik und die sog. christliche ‚Allegorese‘ semantisch tatsächlich so nahe verwandt, wie es die etymologische Nähe der sie bezeichnenden Begriffe suggeriert?⁶¹ Und schließlich: Darf man in diesen Zusammenhängen überhaupt von

⁵⁷ Bei Frye, Honig und Fletcher scheinen sich gewisse Traditionen der englischen und französischen Literatur- und Kunstkritik zu spiegeln, in denen Allegorie und Symbol als austauschbare Begriffe verwendet werden – eine Tendenz, die schon von Zeitgenossen als Fehleinschätzung beklagt wurde; Sørensen (1982, 177 mit Anm. 16) verweist auf die Kritik des französischen Symbolisten C. Mauclair und auf W.B. Yeats’ Essay *Symbolism in Painting* von 1889. – Unter den Gräzisten ist Denys L. Page ein prominentes Beispiel. In seiner Diskussion der Fragmente des Alkaios-Gedichts, das der Staatsschiff-Allegorie des Horaz zugrundeliegt (dazu im folgenden), nennt er das Schiff – innerhalb eines Satzes – sowohl „a symbol for the State“ als auch „a type of allegory first attested for Alcaeus and extremely common thereafter“ (Sappho and Alcaeus: An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry. Oxford 1955 u.ö.; 1979, 182, ähnlich 194); die Fragmente A 6 und Z 2 (d.h. fr. 6 und 326 Lobel u. Page) mit englischer Übersetzung: 182f. bzw. 185f.

⁵⁸ Jean Pépin: *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris 1958, ²1976; hier bes. 78f., 85–92.

⁵⁹ Pépin 79 (Hervorhebung dort im Text); vgl. 80, 45–76.

⁶⁰ Quintilian, *institutio oratoria* 8.6.44 (künftig: Quint., inst. orat.); zu Cicero, de oratore 3.41.166 s. im folgenden (Cic., de orat.). Textausgaben: M. Tulli Ciceronis Rhetorica. Rec. [...] A.S. Wilkins. Bd. 1. Oxford [o.J., 1901 u.ö.]; M. Fabii Quintiliani institutionis oratoriae libri XII; mit engl. Übers. v. H.E. Butler in: *The Institutio Oratoria* [...]. 4 Bde. London u. Cambridge, Mass. 1921 u.ö. – Vgl. Whitman 2: „It seems to refer to something in the fiction, but actually refers to something else in fact“; ähnlich Pépin, bes. 85–92, 490–501.

⁶¹ Zum rhetorischen bzw. exegetischen Allegoriebegriff und zu den Übergängen s. bes. Klauck 39–43 bzw. 44–53 sowie Whitman 3–10 mit Anm. 1 und 4 (Lit.); eine knappe Abgrenzung gibt Manfred Fuhrmann: *Die Spätantike und ihre Folgen. Über ein unterschätztes Zeitalter der lateinischen Lite- ratur*; in: *Zeitschrift für deutsches Altertum (ZfdA)* 121 (1992) 253–274, hier 269.

Symbolen oder Symbolik sprechen? Auf alle diese Fragen wird im folgenden Abschnitt (1.3.1) einzugehen sein. Um die Notwendigkeit einer historischen Differenzierung zu unterstreichen, sei ein weniger extremes Beispiel angeführt, in dem die Aporien allerdings noch deutlicher werden.

In seiner – durchaus anregenden – Dissertation zur ‚allegorischen Dichtkunst des Prudentius‘ behandelt Reinhart Herzog nicht nur die bekannte Allegorie der *Psychomachia*, in der die personifizierten Tugenden und Laster um die Seele kämpfen, sondern auch andere Formen einer auf geistige Inhalte hinführenden Bildlichkeit.⁶² Auch Herzog stützt sich ausschließlich auf die Allegorie-Definitionen von Aristoteles und Quintilian; das Symbol der modernen Ästhetik hält er für wenig hilfreich (19 mit Anm. 11). In den christlichen ‚Allegorien‘ sei allerdings häufig ein ‚Zusammenfallen des Sinnlichen und des Unsinnlichen‘ zu konstatieren (ebd., nach der Symboldefinition von Gadamer). So liegt es nahe, daß Herzog in seinen Analysen wiederholt von ‚Natursymbolen‘ spricht.⁶³ Woher jedoch diese Verbindung zwischen christlichen und modernen Symbolen rührt und ob die Bezeichnung ‚Allegorie‘ dann überhaupt noch angemessen ist, wird nicht diskutiert. Aufschlußreich ist hier etwa die Einschätzung einer Eigentümlichkeit der Prudentianischen Allegorie als „die nicht negierende, sondern in sich aufhebende Allegorie“ (47) – eine *contradictio in adiecto*, wie die folgende Gegenüberstellung zeigen wird.

In welches Verhältnis Allegorie und Symbol zu setzen wären, ist in Bezug auf Texte der Vormoderne nach wie vor offen. Während die antike Allegorieverwendung relativ feste Traditionen ausgebildet hat, ist die Zuordnung des modernen Symbols zu diesen Traditionen – das Wort hat immerhin auch im Griechischen und Lateinischen existiert⁶⁴ – nicht in wenigen Sätzen aufzuklären, da es offensichtlich auf anderen Voraussetzungen beruht. Dennoch soll hier zunächst eine Gegenüberstellung auf der Ebene der Texthermeneutik versucht werden;⁶⁵

⁶² Reinhart Herzog: Die allegorische Dichtkunst des Prudentius (Zetemata 42). München 1966. Vgl. etwa die metaphorischen Gleichsetzungen von bäuerlichen Tätigkeiten und Seelischem in *Contra Symmachum* 2.1020ff.: „his Deus agricolam confirmat legibus; ille / [...] simul et cordis segetem disponit et agri, / ne minus interno niteant praecordia cultu / quam cum laeta suas ostentant iugera messes. / exstirpamus enim sentos de pectore vepres, / ne vitiosa necent germin vitale flagella“ (1035–1041); dazu Herzog 23f., weitere Texte zur spirituellen Bildlichkeit 13–92.

⁶³ Vgl. Herzog 1966, 13f., 46–48, 51–56, 59f., 67, 81. S. auch unten Anm. 79.

⁶⁴ Walter Müri behandelt in seiner verdienstvollen ‚wort- und sprachgeschichtlichen Studie‘ u.a. auch das *symbolon* in der Allegorese; allein die Vielfalt möglicher Anwendungen bei Heiden und Christen deutet darauf hin, daß die Einzelbeobachtungen durch eine umfassendere Fragestellung zu ordnen und zu erklären wären. Vgl. W. Müri: ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sprachgeschichtliche Studie. Bern 1931 (zit.); auch in: ders., Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike, hg. v. Eduard Vischer (Schweizer. Beiträge zur Altertumsws. 14). Basel 1976, 1–44.

⁶⁵ Die Allegorie-Artikel des Reallexikons geben darauf keine Hinweise. Ausgangspunkt für das Folgende sind vor allem die Überlegungen von Gerhard Kurz, der die widersprüchliche Forschungsliteratur zu ‚Metapher, Allegorie und Symbol‘ aufgearbeitet hat: mit klarem Blick für die entscheidenden Kennzeichen und ihre hermeneutische Verwendbarkeit. Da er nicht von engeren Fragestellungen eingeschränkt ist und alle drei Phänomene gleichermaßen berücksichtigt, kann er ein weiteres Spektrum entfalten als etwa Pépin, Whitman oder Alt.

denn daraus lassen sich weitere Anhaltspunkte für die Ausgangsfrage gewinnen, welche Besonderheiten ein Symbol als Bestandteil eines Textes gegenüber anderen Formen der Bedeutungskonstituierung auszeichnen.

Ein unverfängliches Beispiel für eine Allegorie bietet Horaz, der in der Ode 1.14 Fragen und Anrufe an ein Schiff richtet, das kurz vor der Einfahrt in den Hafen erneut in Seenot gerät;⁶⁶ auf diese Ode bezieht sich dann auch Quintilian in seiner Allegorie-Definition.

O navis, referent in mare te novi
fluctus? o quid agis? fortiter occupa
portum! nonne vides, ut
[...]?

Das Schiff ist Bestandteil einer eigenständigen ‚Geschichte‘; dieser erste, unmittelbar verständliche Bedeutungszusammenhang ist auf die Seefahrt beschränkt, die mit Schiffbruch oder der Verankerung im Hafen enden kann. Indirekt wird damit eine weitere ‚Geschichte‘ berichtet – hier die von den Gefährdungen des Staates und dem deshalb notwendigen Handeln der Bürger; diesen zweiten Bedeutungszusammenhang muß der Leser aus dem ersten rekonstruieren. Ein allegorischer Text (oder Textabschnitt) besitzt also immer zwei relativ eigenständige Erzählfolgen; von der expliziten wird zur impliziten ‚übersetzt‘.⁶⁷ Weil Aussage und Bedeutung auf diese Weise getrennt sind, fallen bei der Herstellung von Entsprechungen zwischen den beiden Ebenen mehr oder weniger große Unstimmigkeiten auf; doch gerade sie fordern eine Deutung überhaupt erst heraus.⁶⁸ Bei Horaz sind dies vor allem die Ermahnungen

⁶⁶ Q. Horatius Flaccus: Opera. Ed. Fridericus Klingner. Leipzig 1959, ⁶1982, 17f., hier: V. 1–3.

⁶⁷ Zu diesen Charakteristika s. Kurz 1988, 28–34 mit einem Beispiel aus Walter Benjamins *Städtebildern* (1929). Dementsprechend sieht Kurz 1979 die literarische Allegorie vor allem als indirekten Sprechakt (14–16) mit bestimmten ‚pragmatischen‘ (d.h. nicht expliziten) Verständigungsbedingungen: Durch Hinweise, die in dieser Kommunikationssituation begründet sind, wird der Leser zur Rekonstruktion des Gemeinten herausgefordert (16–20; s. im folgenden). – Von bloßen Personifikationen unterscheiden sich Gestalten mit zusätzlicher allegorischer Bedeutung dadurch, daß sie – wie alle literarischen Allegorien – in eine Handlungsabfolge integriert sind. Erst in ihren Kämpfen um die Seele werden die Tugenden und Laster in Prudentius’ *Psychomachia* zu Allegorien. Nur so gewinnt die Personifikation eigene Konturen, nur so entsteht „die Differenz zwischen Gestalt und Bedeutung“ (Jauß), die für jede Allegorie konstitutiv ist; vgl. Kurz 1988, 57–60; Whitman 4–6, 85, 271f.; 87f. Anm. 35 zitiert er Hans Robert Jauß: Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der *Psychomachia* [...]; in: ders. u. Dieter Schaller (Hg.), *Medium Aevum Vivum*. FS Walther Bulst. Heidelberg 1960, 179–206.

⁶⁸ Whitmans historische Darstellung orientiert sich an dem daraus abgeleiteten „allegorical problem“: Eine Allegorie erfordere sowohl Entsprechungen als auch Abweichungen zwischen direkter und indirekter Aussageebene; das Verhältnis zwischen den beiden „conflicting demands“ variere, aber keines der beiden dürfe zu sehr hervortreten, um die Allegorie nicht zu zerstören (bes. 2, 8). – Gegenüber Whitman und Kurz erscheint die Allegorieauffassung, die Alt zugrundelegt, eigentümlich mechanisch-deskriptiv – ein Eindruck, der wohl auch deshalb entsteht, weil Alt eine Vielzahl allegorischer Darstellungsformen des Barock zu erfassen sucht (s. etwa 37f.). Ausgehend von Handbuchdefinitionen des 18. Jahrhunderts (4f.), steht bei Alt die „Vertauschungssemantik“ im Vordergrund,

an das wie ein Lebewesen erscheinende Schiff (s.o.) und die wechselnden Gefühle, die er ihm entgegenbringt („nuper sollicitum quae mihi taedium, / nunc desiderium curaque non levis“, V. 16f.).

Die für eine Abgrenzung vom Symbol entscheidenden Kennzeichen finden sich schon bei Cicero und andeutungsweise auch bei Quintilian. Eine Metapher wie das ‚Staatsschiff‘ (die keine expliziten Handlungselemente in sich trägt) wird durch mehrfache Übertragungen innerhalb desselben Bildbereichs ‚Schiff‘ zur Allegorie: „non est in uno verbo translato, sed ex pluribus continuatis conectitur, ut aliud dicatur, aliud intelligendum sit [...]. Sumpta re simili verba illius rei propria deinceps in rem aliam, ut dixi, transferuntur“ (de orat. 3.41.166f.). Cicero hebt dabei zu Recht den Übertragungsvorgang als solchen hervor, der in einer Rede durch den zeitlichen Abstand zwischen Formulierung der bildhaften Aussage und Ableitung der Bedeutung gekennzeichnet ist („deinceps [...] transferuntur“).⁶⁹ Die Trennung zwischen den beiden Ebenen sieht auch Quintilian als besonderes Kennzeichen der Allegorie: „navem pro re publica, fluctus et tempestates pro bellis civilibus, portum pro pace et concordia dicit [Horatius]“ (inst. orat. 8.6.44). Sinngemäß zu ergänzen ist: Explizite Verbindungen werden im allegorischen Text zwischen *navis*, *fluctus* und *portus* geknüpft, so daß ein wenn auch noch so minimaler Geschehenszusammenhang entsteht, der dann insgesamt eine Entsprechung auf der übertragenen Ebene findet.

In allen genannten Punkten unterscheiden sich die literarischen Symbole, die eingangs vorgestellt wurden. Der ‚Nebel‘ bei Raabe oder die ‚Fähre‘ bei Liliencron gehören ebenso wie ihre möglichen Bedeutungen, die unbestimmte Zukunft oder der Übergang ins Totenreich, zu ein- und derselben ‚Geschichte‘; d.h. die Eindrücke, die der Nebel oder der Kahn vermitteln (Erwartung, später Niedergeschlagenheit bzw. Angst), sind weder räumlich noch zeitlich von den inneren Erlebnissen oder zugrundeliegenden Erkenntnissen zu trennen. Auf Ausweitung und Vertiefung der ursprünglichen Bedeutung, nicht auf Abtrennung und Übertragung kommt es an. Diesen unterschiedlichen Funktionen entsprechen jeweils unterschiedliche Vorgehensweisen bei der Produktion und Rezeption von Symbolen bzw. Allegorien. Hier beschreibt der Autor einen konkreten Gegenstand mit seinen Bezügen zum erzählten Geschehen; dort wählt er die Gegenstände der einen Erzählsequenz mit Blick auf eine andere aus. Für den Leser ist bei einer symbolischen Aussage das tendenzielle Zusammenfallen von Vorstellung des Gegenstan-

die „Differenz von Wortlaut und Sinn“ (45; vgl. 80): „Die Allegorie ist eine durch den metaphorischen Vertauschungseffekt gestützte Darstellung abstrakter Begriffsinhalte [!], eine Technik sprachlicher Verschlüsselung“ (6).

⁶⁹ Vgl. Blank 45a: „Der zentrale allegorische Vorgang ist der einer Bild- bzw. Bedeutungsübertragung von der literalen auf eine andere Ebene.“ – Cicero verwendet *transferre* im wörtlichen Sinn, was in der heute topisch gebrauchten (und kritisierten) Auffassung der Allegorie „als ‚fortgesetzte Metapher‘ (*translatio continuata*)“ verdeckt wird; vgl. Quint., inst. orat. 8.6.44, 9.2.46. Scholz (Zitat: 41b) sieht Quintilian als Ausgangspunkt der „klassizistisch-rhetorischen [...] Tradition“.

des und Erfassen der Bedeutungen maßgeblich, nicht die zeitliche Distanz, die bei der Allegorie zwischen Wahrnehmung des Bildbereichs und dessen schrittweiser Übertragung liegt.⁷⁰ Seine Aufmerksamkeit ist auf Entsprechungen, nicht auf Diskrepanzen gerichtet.

Bevor nach den historischen Wurzeln eines Symbolverständnisses gefragt werden kann, sind wichtige Anhaltspunkte aus der Gegenüberstellung festzuhalten. Dem einzelnen Gegenstand kommt in einem symbolischen Text eine sehr viel gewichtigere Rolle zu als in einem allegorischen: Entscheidend ist die anschauliche Vorstellung des Beschriebenen selbst. Denn nur so kann der Leser verschiedene Eigenschaften oder Merkmale präsent halten, die er für eine Deutung benötigt. Damit es überhaupt zu einer übertragenen Auffassung kommen kann, muß der Gegenstand eine konkrete Funktion in einem bestimmten Kontext übernehmen; diese unmittelbare Aussagekraft verliert er auch dann nicht, wenn er auf abstraktere Zusammenhänge verweist. Aus diesen beiden grundlegenden Eigentümlichkeiten eines literarischen Symbols⁷¹ hat sich bei den Beispielen zu Beginn eine weitere Besonderheit ergeben, die für Abgrenzungen im historischen Rahmen besonders wichtig sein wird: die potentielle Vieldeutigkeit eines Symbols.⁷² Der Gegenstand, seine Eigenschaften und deren Bezüge im Kontext sind Voraussetzungen einer jeden Bedeutungszuweisung; und so kommt es, daß – je nach Zusammenhang unterschiedliche – Eigenschaften die Assoziation gedanklicher Aussagen gewährleisten, die dann ihrerseits differieren können. Daß ein- und dasselbe Ding sogar entgegengesetzte abstrakte Bedeutungen annehmen kann, ist wiederum ein Hinweis darauf, wie offen die Beziehung zwischen Symbol und Symbolisiertem sein kann: Im Extremfall ist sie nicht mehr durch gewohnte Vorstellungsverbindungen (s. Raabe), sondern ausschließlich durch den spezifischen Verwendungszusammenhang festgelegt (s. Döblin).

1.3 Zur Geschichte symbolischer Wirklichkeitsauffassungen in der Vormoderne

Ein symbolisches Wirklichkeitsverständnis im engeren Sinn ist kein überzeitliches Phänomen, auch wenn von Literaturinterpreten, Symbolphilosophen wie Ernst Cassirer oder Susanne K.

⁷⁰ Daß der Unterschied durch die Kategorien der Erzählfolge und der Zeit bestimmt werden kann, hat der Klassische Philologe und Mythenforscher Friedrich Creuzer 1810 erkannt; Walter Benjamin nahm den Gedanken im ‚Ursprung des deutschen Trauerspiels‘ (Berlin 1928) wieder auf. Vgl. Todorov 1977, 252–255; Sørensen 1982, 175f.; 1972 zitiert er (218) aus Creuzers ‚Symbolik und Mythologie der alten Völker‘ 1, Leipzig 1810, 83: Der Unterschied sei „in das Momentane zu setzen, dessen die Allegorie ermangelt. In einem Augenblick und ganz gehet im Symbol eine Idee auf, und erfaßt alle unsere Seelenkräfte. [...] Die Allegorie locket uns aufzublicken, und nachzugehen dem Gang, den der im Bilde verborgene Gedanke nimmt. Dort ist momentane Totalität: hier ist Fortschritt in einer Reihe von Momenten.“

⁷¹ S. auch Anm. 36 und 44.

⁷² S.o. bei Anm. 40 sowie am Ende von Kap. 1.2.1.

Langer⁷³ und – seit neuerem – von Kulturwissenschaftlern immer wieder dezidiert das Gegenteil postuliert wird.⁷⁴ Und tatsächlich lassen sich gerade anhand von Texten der Vormoderne – aus Zeiten, als das ‚Symbol‘ noch nicht begrifflich erfaßt war – immer wieder Beobachtungen machen, die zur Vorsicht mahnen. Von hier aus scheint es angeraten, nach der Historizität von Wahrnehmungsformen und damit verbundenen Deutungsmustern zu fragen.

Dementsprechende Anhaltspunkte hat etwa Peter Czerwinski in den Werken der drei großen mittelhochdeutschen Epiker um 1200 ausgemacht, bei Hartmann von Aue, Gottfried von Straßburg und Wolfram von Eschenbach.⁷⁵ Das Denken und Handeln der Figuren sei von der ‚gegenwärtigen Unmittelbarkeit der Situation‘ bestimmt; eine darüber hinausgehende Reflexion komme nur unter besonderen Bedingungen zustande: Sie schließt sich an ‚Verkehrsformen der Sichtbarkeit‘ an (15), an Gesten und Körperhaltungen, an personenbezogene Kennzeichen, an geschichtenträchtige Orte und Dinge (passim). Aus solchen Hinweisen auf „ältere, nicht-symbolische und nicht-abstrakte Denkstrukturen“ (15) leitet Czerwinski eine nachdrückliche Warnung vor unbedachten Verwendungen des Symbolbegriffs ab: Abstrahierende Formen der Erkenntnisgewinnung sollten nicht vorschnell auf Zeiten mit eher unmittelbaren Wahrnehmungsweisen übertragen werden.⁷⁶

Es könnte sich folglich für die Beschreibung von Phänomenen, deren historische Besonderheit gerade darin besteht, daß sie eine primäre Einheit [...] von Sichtbarem und Bedeutung darstellen, daß in den Körpern und Dingen alles gesagt ist,

⁷³ Susanne Katherina Knauth Langer: *Philosophy in a New Key* (1942). Dt. Ausg.: *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. Übers. v. Ada Löwith. Frankfurt a.M. 1965, 1987. Zu Cassirer vgl. die Arbeiten von Naumann und Tomberg. – Paul Michel hat solche Ansätze 1994 einer polemischen, gleichwohl bedenkenswerten Revision unterzogen: „Wenn man Abhandlungen über Symbolik liest (etwa das Buch von Susanne K. Langer 1942), so überkommt einen gelegentlich das Gefühl, es schlage einem hier eine anti-aufklärerische Welle entgegen. [...] Die Macht des ‚Urtümlich-Mythischen‘, ‚Irrationalen‘ ist heute Mode [...]. Man pflegt die Symbolik [...] und ist froh, [...] sich ganz von der Anschauung berühren lassen zu dürfen. Dabei [wird] allerdings eine sorgfältige Beschreibung der Phänomene und ihrer kulturellen Einbettung gerne vergessen, ebenso wie der Versuch, die Vielfalt der Phänomene auf die ihnen zugrundeliegenden genetischen Prinzipien hin zu erforschen“ (152f.). Diesen Streit kann man offensichtlich nicht schlichten, vgl. Naumann 16: „Vielmehr bedeutet ein Denken in symbolischen Formen, nicht mehr den denkenden Verstand und die Arbeit des Begriffs [!] zum Zentrum der Philosophie zu machen, sondern das Symbolische. Es prägt und durchdringt alle ‚Äußerungsformen des Bewußtseins in der Kultur‘“ (16, mit einem Zitat aus Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ 1.9).

⁷⁴ So etwa Müller Farguell in seinem bereits zitierten Symbol-Artikel unter ‚Sachgeschichte‘: „Symbolik und symbolische Schreibweisen sind als literaturtypisches Phänomen der → Uneigentlichkeit durch alle Zeiten hindurch konstitutiver, wiewohl historisch variabler Bestandteil kontext- und kotextabhängiger Lektüre von Bildern und Texten“; RL 3 (2003) 554, Hervorhebung hinzugefügt. Weiteres s.o. in Kap. 1.1.

⁷⁵ Peter Czerwinski: *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen der Reflexivität im Mittelalter*. Frankfurt a.M. u. New York 1989.

⁷⁶ Czerwinski 11–18 und passim; zum Symbol 53–57; Hervorhebungen im folgenden Zitat (55) im Original.

ein Instrument [wie das Symbol] als untauglich erweisen, das grundsätzlich auf deren sekundäre Vereinigung, auf die nachträgliche Sichtbarmachung eines Unsichtbaren abgestimmt ist.

Zwar ist damit nicht die ganze Breite der mittelalterlichen Überlieferung abgedeckt – in der Schriftkultur der Kleriker, die auf die Spätantike, insbesondere die Patristik, zurückgeht, sind durchaus symbolische Deutungsstrukturen zu erkennen,⁷⁷ wie im folgenden gezeigt werden soll. Festzuhalten ist jedoch ein für die historische Einschätzung entscheidendes Merkmal des Symbolischen: Gegenstand und Bedeutung werden zunächst eher als Einheit erfaßt, doch Voraussetzung dafür ist grundsätzlich ein Wissen um die Trennung der beiden Ebenen, mit Czerwinski: „Reflexivität“. Deshalb sind dessen Bedenken auch gegen diejenigen Anthropologen und Mythenforscher zu richten, die – wohl in der Tradition von Georg Friedrich Creuzer (Anm. 70) und Carl Gustav Jung – von den ‚Symbolen‘ der (im eigentlichen Sinn) primitiven oder archaischen Völker sprechen:⁷⁸ Sie haben erheblich zur Verunklärung des Begriffs in der Literaturwissenschaft beigetragen.

*

Wenn sinnliche Wahrnehmungen in einem symbolspezifischen Sinn mit davon abstrahierenden Gedanken verbunden werden, handelt es sich nicht um ein einfaches Ableitungsverhältnis – einen Blitzschlag oder eine Überflutung als Strafe einer höheren Macht zu deuten, setzt keine besondere Abstraktionsleistung voraus. Charakteristisch für ein Symbolverständnis wäre vielmehr – um beim Beispiel zu bleiben –, daß die göttlichen Absichten nicht aus dem Zusammenhang hervorgehen, den Dinge oder Naturerscheinungen in der Lebensrealität haben. Eben dies leistet die frühchristliche Exegese in zahllosen Einzelauslegungen des Alten Testaments. Die ‚geistigen‘ Bedeutungen einer Bibelstelle weisen über natürliche, unmittelbar eingängige Bezüge hinaus; sie ergeben sich aus einem übergeordneten theologischen Zusammenhang oder aus einem Glaubenssatz, den sie bekräftigen können.

So naheliegend diese Charakterisierung sein mag (man findet sie in einschlägigen theologischen Abhandlungen oder Kommentaren zur patristischen Literatur) und so einleuchtend sie erscheint, wenn man sich einige Beispiele vor Augen führt (Anm. 130), so wenig selbstver-

⁷⁷ Auch sie sind nicht ohne Einfluß auf die volkssprachliche Literatur; s. dazu auch Kap. 2.1. Czerwinski geht im ‚Glanz der Abstraktion‘ nicht darauf ein (vgl. ebd. 14, Anm. 5).

⁷⁸ Vgl. dazu auch Michel 1994: „Insofern als Begriffe wie ‚das Numinose‘ nicht zum Horizont der diese Dinge als Hierophanie erfahrenden Menschen gehören, sondern von religionswissenschaftlichem Standpunkt herangetragen sind, kann man strenggenommen nicht davon reden, das Kult-Ding ‚repräsentiere‘ das Numinose oder das Numinose ‚manifestiere‘ sich in den Dingen“ (161f.). Deshalb solle in derartigen Fällen der Symbolbegriff aus der Religionsphänomenologie verbannt werden (161, Anm. 1).

ständig ist ihre Verbindung mit einem Symbolverständnis im oben definierten Sinn.⁷⁹ Das ist nicht etwa nur in dem großen zeitlichen und inhaltlichen Abstand begründet, der zwischen patristischer Bibelauslegung und moderner Literatur liegt (darauf wird in Kap. 2.4.1 und 4 zurückzukommen sein): Nahezu ausgeschlossen wurde eine derartige Betrachtung der frühchristlichen Exegese bisher auch durch die heute bevorzugte Verwendung des Begriffs der ‚exegetischen Allegorie‘ (bzw. der ‚Allegorese‘), der letztlich der antiken Rhetorik bzw. Textauslegungstradition entlehnt ist.⁸⁰ Genuin christliche Auslegungsformen wie die Typologie werden dabei für die eigene Perspektivierung des Gegenstands vereinnahmt (s. bei Anm. 120 und 123f.), an den Rand gedrängt (Anm. 55) oder ganz den Theologen überlassen.

Auch wenn man von der problematischen Begrifflichkeit und ihren nicht zu unterschätzenden Folgen absieht, wirft die Frage nach einem möglichen Symbolverständnis der frühen Christen zugleich auch die Frage nach dem Selbstverständnis der neuen Religion in ihrer heidnischen Umgebung auf. Die Unterschiede und Abgrenzungen gegenüber der paganen Kultur oder der Einfluß der antiken Philosophie, der die Herausbildung einer christlichen Dogmatik beförderte, sind nicht Gegenstand dieser Arbeit.⁸¹ Gleichwohl wird dieser Wechselbezug stets mitzubedenken sein, wenn im folgenden der Stellenwert der kreatürlichen Welt innerhalb der christlichen Auslegungen des Alten Testaments in den Mittelpunkt gerückt wird. Von den spezifisch christlichen Anliegen auszugehen, erscheint um so nötiger, als in diesem neuen Zugang – so eine Ausgangsthese – die Grundlagen für das mittelalterliche Weltverständnis erkennbar werden, in dem die Schöpfung in ihrer Gesamtheit als zeichenhaft und daher auslegungsbedürftig verstanden wurde.

Mehr als ein skizzenhafter Abriß kann hier nicht gegeben werden, doch gilt es bei aller Knappheit einen methodischen Grundsatz zu berücksichtigen, der auch in den folgenden Kapiteln maßgeblich sein soll: Nur in einer möglichst präzisen Abgrenzung der Motivationen, die im Rahmen einer theologischen oder philosophischen Lehre zu Deutungen der wahrnehmbaren Welt (bzw. ihrer Darstellung in Texten) führen, läßt sich die jeweilige Besonderheit

⁷⁹ S.o. Kap. 1.2.1. Herzog erkennt eine mögliche Frageperspektive, schöpft sie aber nicht aus, da er allein vom Allegorischen ausgeht: „Entwickelt also die christliche Tradition als eine Religion des Buches und seiner Exegese ihr eigentümliche Formen allegorischer Dichtkunst?“ (1966, 20).

⁸⁰ Auch Blank, der zu Recht auf die Bedeutung der Theologie der 40er und 50er Jahre für die ‚Forschungsgeschichte‘ hinweist, problematisiert die Verbindung zwischen ‚Allegorie‘ und Bibelauslegung nicht: vgl. 46a und 45b („eine Präzisierung [...] durch fundamentale exegetische Untersuchungen“) mit Verweis auf Chenu und de Lubac, s.u. Anm. 95.

⁸¹ Vgl. etwa Arthur H. Armstrong u. Robert A. Markus: *Christian Faith and Greek Philosophy*. London 1960, Arnaldo Momigliano (Hg.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*. Essays ed. by A. M. Oxford 1963, Olof Gigon: *Die antike Kultur und das Christentum*. Gütersloh 1966, ²1969 sowie Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73). Frankfurt a.M. 1998, bes. die bedenkenswerte ‚Einleitung‘, 7–24 (mit weiterer Literatur).

solcher Deutungen erfassen. Auf diese Weise kann die Gefahr der Nivellierung umgangen werden, die den ‚überzeitlichen‘ strukturellen oder ontologischen Analogien der Symbolforschung anhaftet, aber auch abstrakten Denkmodellen wie dem ‚Etwas-anderes-Sagen‘ der Allegorie bei Jean Pépin, Peter-André Alt und in weiten Teilen der Allegoreseforschung.

Schließlich soll mit der Betonung des historisch Möglichen auch der Eindruck einer vereinheitlichenden Gesamtüberschau vermieden werden, wie er sich etwa bei der Lektüre von Wilhelm Schmidt-Biggemanns *Philosophia perennis* einstellt. Eine „Geschichte, die eine Kombination jüdischer Theologie und platonischer Gedanken darstellt“ und die – in dieser Verbindung – als ‚jüdisch-christliche Tradition‘ bis ins 19. Jahrhundert weiterwirkt,⁸² ist hier in den „Stationen einer Vorgeschichte des literarischen ‚Symbols‘“ nicht zu erwarten. Obwohl die Bestandteile auch dieser Geschichte als ‚jüdisch‘, ‚christlich‘ und ‚(neu)platonisch‘ zu bezeichnen sind, unterscheiden sich Thematik und Vorgehen. Der Bezugspunkt, von dem symbolische Wirklichkeitsauffassungen ausgehen, sind Wahrnehmungen der gegenständlichen Welt und deren Beschreibung in Texten, während sich Schmidt-Biggemanns ‚Geschichte abendländischer Spiritualität‘ (so der Untertitel) auf eine „Welt der Ideen als eine spezifische Sphäre zwischen Gott und Welt“ bezieht, die „nicht aus materiellem Stoff“ ist (ebd.).⁸³ Vor allem aber werden im folgenden – anders als bei Schmidt-Biggemann – jüdisch-christliche Theologie und platonische (bzw. platonisierende) Philosophie zunächst als zwei getrennte Bereiche aufgefassen, deren Annäherung sich nicht selbstverständlich ergibt und deren Verbindung nicht von vornherein gegeben ist.⁸⁴

⁸² Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis*. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit. Frankfurt a.M. 1998, 23 (engl. erw. Neuausg.: *Philosophia perennis*. Historical outlines of western spirituality in ancient, medieval and early modern thought [Archives internationales d’histoire des idées 189]. Dordrecht 2004). Ähnlich epochenübergreifende Zusammenstellungen finden sich dort öfter; vgl. etwa 59, in Zusammenhang mit Marsilio Ficinos Auffassung der *philosophia perennis*, für die die Herkunft aus der Offenbarung Wahrheitskriterium der Philosophie sei: „Das war schon die Voraussetzung der jüdisch-hellenistischen Theologie, die die Kirchenväter beerbten“ (auch ebd., Anm. 21; dazu und zu 56 s.u. Kap. 3.1.1, Anm. 4 und 19).

⁸³ Dem entspricht Schmidt-Biggemanns Darstellung der ‚philosophischen und (!) theologischen Erzählung‘ der Welterschöpfung, wonach der Erschaffung der materiellen Welt der göttliche Plan einer perfekten Ideenwelt vorausgeht (22). Philon von Alexandrien repräsentiert in diesem Sinn für Schmidt-Biggemann die ‚jüdisch-hellenistische Tradition‘, an die sich der Prolog des Johannesevangeliums nahtlos anschließen scheint; vgl. ebd. 205–208, 217–223, 327–337 (bes. 330); anders jedoch Klaus Berger: *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen u. Basel 1994, 214–222, bes. 221. Für entsprechende Philon-Zitate im Kontext der Frühen Neuzeit s.u. Kap. 3.1.1, Anm. 14, sowie 3.1.3, Anm. 73.

⁸⁴ Dementsprechend stehen nicht die Leitfiguren christlich-platonischer Philosophie im Mittelpunkt; in der Spätantike wären dies etwa – neben Origenes und Clemens von Alexandrien – Marius Victorinus und der sog. Dionysios Areopagites, denen Werner Beierwaltes im Band *Platonismus im Christentum* zwei klar differenzierende Studien gewidmet hat (25–43 bzw. 44–84). Ausgewählt werden hier vielmehr Zeugnisse, in denen sich für den weiteren geschichtlichen Verlauf grundlegende Positionen

1.3.1 Spätantike: Christliche AT-Deutungen und pagane Allegoresen

Bereits in den ersten christlichen Exegesen des Alten Testaments ist eine hermeneutische Neuorientierung erkennbar, die in historischen Überblicken zur Herkunft der mittelalterlichen Schriftbetrachtung zumeist übergangen wird.⁸⁵ Die Neuorientierung setzt nicht etwa bei Johannes oder Paulus ein, bei denen man Einflüsse der hellenistischen Philosophie geltend machen könnte, sondern sie wird auch in den überlieferten Jesus-Worten der Evangelientexte greifbar. Lukas berichtet von dem Auferstandenen, der bei Emmaus zwei Jüngern begegnete: Er habe ihnen, bei Moses und den Propheten beginnend, die Schriften ausgelegt – „quae de ipso erant“ (Lc 24.27).⁸⁶ Dieser messianische Bezug bedeutet auch eine ‚Erfüllung‘ der alttestamentlichen Schriften, wie aus den Worten hervorgeht, die Jesus kurz darauf an die Apostel richtet: „necesse est impleri omnia, quae scripta sunt in Lege Moysis et Prophetis et Psalmis de me“. Tunc aperuit illis sensum, ut intellegerent Scripturas“ (ebd. 44f.). Vor allem der Verweis auf die Psalmen legt nahe, daß es sich bei den von Jesus ausgelegten Stellen nicht nur um konkrete Prophezeiungen des kommenden Messias handeln kann.⁸⁷ Klaus Berger hebt den Stellenwert des Neuansatzes in theologischer Perspektive hervor: „Für diese messianische Gesamtinterpretation der ‚Schrift‘ (des AT) aber gibt es im Judentum keine Vorbilder und kann es keine geben. Hier liegt wohl eine der frühesten wirklichen theologischen Leistungen der frühchristlichen Theologie“ (260).

Inwiefern in solchen Auslegungen auch eine ‚symbolische‘ Deutung im oben definierten Sinn grundgelegt sein könnte, wird in Paulus’ Auslegungen alttestamentlicher Ereignisse deutlicher. Im Ersten Korintherbrief etwa faßt er es als zeichenhaft, als ‚Vordeutung‘ (auf die Taufe im Namen Christi) auf, daß die Israeliten unter dem Schutz einer Wolke („in nube“) durch das Rote Meer („in mari“) ziehen konnten (vgl. Ex 14.15–22): „et omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari“ (1 Cor 10.2). Die neue zusätzliche Sinnenebene des alten Textes ist freilich erst erkennbar geworden, seitdem Jesus in die Geschichte eingetreten ist („consequente eos“, 10.4); der Fels, aus dem Moses Wasser geschlagen hat (Ex 17.5f.), ist jetzt als ‚geistiger Fels‘ zu verstehen, der ‚geistigen Trank‘ spendet, und deshalb ist der geistige Fels zugleich auch Christus selbst, wie Paulus in extremer Verknappung darlegt.⁸⁸ Die ‚geistige Speise‘ aber (10.3), die

besonders klar abzeichnen und die zugleich aufgrund ihrer Breitenwirkung Anspruch auf eine gewisse Repräsentativität erheben können.

⁸⁵ Beispiele aus jüngerer Zeit, Peter-André Alt und der Allegorese-Artikel des Reallexikons, werden unten bei Anm. 120ff. stellvertretend für andere vorgestellt.

⁸⁶ Zitiert wird nach der Nova Vulgata. *Biblorum sacrorum editio* [...]. Libreria Editrice Vaticana 1979, ²1986, danach auch die Abkürzungen der biblischen Bücher.

⁸⁷ Siehe das Kapitel ‚Frühchristliche Theologie als Schriftbeweis‘ bei Berger 17–27, zu den Psalmen 20–24.

⁸⁸ 1 Cor 10.4: „et omnes eundem potum spiritalem biberunt; bibebant autem de spiritali, consequente eos petra; petra autem erat Christus.“ Spätere Exegeten begründen die Herleitung der geistigen

als Manna vom Himmel gefallen war (Ex 16.4–15), entfaltet auch Jesus (so das Evangelium des Johannes) in den Dimensionen von Ereignis und wahrer Bedeutung, die mit ihm in Erfüllung gegangen sei: „Non Moyses dedit vobis panem de caelo, sed pater meus dat vobis panem de caelo verum: [...] Ego sum panis vitae“ (Io 6.32, 35). Paulus seinerseits leitet aus der neu gewonnenen Bedeutung der Ereignisse beim Auszug aus Ägypten eine Mahnung zum richtigen Verhalten ab und nennt dabei eine eigene Bezeichnung für sein AT-Verständnis, *in figura* bzw. im griechischen Original *τυπικῶς*.⁸⁹ Zugleich hebt er – in anderen derartigen Auslegungen noch deutlicher – die ihnen zugrundeliegende geschichtsverändernde Bedeutung der Menschwerdung des Gottessohnes hervor.⁹⁰

Die neue Form der Schriftdeutung – mit aus Paulus abgeleiteten Begriffen ‚Typologie‘ oder ‚figurale Methode‘, ‚Figuraldeutung‘ benannt – geht in der Tat einher mit einer neuartigen Geschichtskonzeption, die „dem klassisch-antiken Wesen völlig fremd“ war, wie Erich Auerbach hervorhebt.⁹¹ Sie ist aufs engste verbunden mit der Entstehung des Urchristentums, das aus dem Judentum hervorgegangen war und sich zugleich von ihm abgrenzen mußte.⁹² Durch den Bezug auf Christus führt die Schriftauslegung aber auch ins Zentrum christlicher Glaubenssätze. Ein spezifisches Symbolverständnis, das weiteren Kreisen geläufig ist, bildet sich daraus erst nach und nach heraus: Die alttestamentlichen Naturtypologien des Barnabasbriefes⁹³ etwa wirken gerade im Vergleich mit Johannes und Paulus wie unbeholfene Gehversuche; explizit typologische oder spirituelle Deutungen der Geschöpfe im außerbiblischen

Bedeutungen einer AT-Stelle sehr viel ausführlicher. Zu dieser sowie zur folgenden Stelle (Io 6.31f.) vgl. Berger 227, 233 und 280.

⁸⁹ 1 Cor 10.11: „Haec autem in figura contingebant illis; scripta autem sunt in correptionem nostram, in quos fines saeculorum devenerunt“; vgl. 10.6.

⁹⁰ Z.B. 1 Cor 15.22: „Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificantur“; vgl. 15.44–49; dazu Berger 471. – In welcher Weise die – zunächst faktenbezogene – „paulinische Geschichtstheologie“ mit den Geistwelten der *philosophia perennis* (bzw. mit den Gedanken Gottes vor der Schöpfung) zu verbinden wäre, legt Schmidt-Biggemann nicht dar (zu Paulus: 1998, 585–592).

⁹¹ Erich Auerbach: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* [1946]. 8. Aufl. Bern u. Stuttgart 1988, 74–77, hier: 75 (vgl. 18, 51f., 516) – eine konzise Zusammenfassung von Auerbachs grundlegendem Aufsatz: *Figura* (1939); in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, hg. v. Fritz Schalk u. Gustav Konrad. Bern u. München 1967, 55–92. Weitere Stellen zu typologischen Auslegungen im Neuen Testament bei Berger 266, 639f.; s. auch unten Anm. 117. – Zur Abgrenzung gegenüber der sog. Allegorese s. im folgenden (im Text nach Anm. 116ff.).

⁹² Vgl. Mt 5.17 (aus der Bergpredigt): „Nolite putare quoniam veni solvere Legem aut Prophetas; non veni solvere, sed adimplere.“ Vgl. auch Jean Daniélou: *Études d'exégèse judéo-chrétienne* (Les Testimonia) (Théologie historique 5). Paris 1966.

⁹³ Die Datierung ist unsicher; entstanden vor oder um 130 n.Chr.; vgl. Berthold Altaner: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (1958). 6. Aufl., durchgesehen u. ergänzt v. Alfred Stuißer. Freiburg, Basel u. Wien 1960, 66.

Kontext gibt es nur vereinzelt.⁹⁴ Zu Systematisierungen verschiedener Deutungsmöglichkeiten gelangt erst Origenes (184/5–254/5 n.Chr.) mit dem Konzept eines mehrfachen Schriftsinns.⁹⁵ Doch auch hier bleibt der typologische Aspekt – daß durch die Menschwerdung des Messias Geschichte als Heilsplan Gottes deutbar geworden ist – grundlegend: Wenn etwa in einer moralisch-typologischen Deutung die Seele belehrt wird, ist sie nicht nur als Geistwesen, sondern vor allem auch als Teil der auf Christus zurückgehenden Kirche zu betrachten.

*

Dies sind erste Hinweise darauf, wie ungewohnt und fremdartig, wie wenig selbstverständlich die neue Form der Welt- und Geschichtsbetrachtung gewesen sein muß. Bestätigt wird der Eindruck durch einen Blick in die pagane Antike. Weder die kosmologische Deutung von Mythen und Götternamen bei Stoikern wie Chrysippos (um 280 bis um 207 v.Chr.) noch die Homerexegesen etwa des Neuplatonikers Porphyrios (234 bis um 305 n.Chr.)⁹⁶ sind mit dem Selbstverständnis und den zentralen Lehren dieser philosophischen Richtungen auf so enge Weise verbunden, wie es für die jüdisch-christlichen Schriftauslegungen seit ihren Anfängen kennzeichnend ist. Vor allem der umfassende Geltungsanspruch des Verweischarakters der Schöpfung⁹⁷ hat in den paganen Auslegungen keine Entsprechung. Zwar hat die Allegorese-Forschung stets darauf hingewiesen, daß christliche Exegeten im Methodischen von der (stoischen) Allegorese angeregt worden seien – gemeint ist die Verbindung auszulegender Beob-

⁹⁴ Zum überaus einflußreichen *Physiologus*, der in mehreren griechischen und lateinischen Fassungen vorliegt (ab Ende 2. Jh. n. Chr.), vgl. in unserem Zusammenhang K. Alpers: Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyranden; in: Heimo Reinitzer (Hg.), *All Geschöpf ist Zung' und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie* (Vestigia Bibliae 6). Hamburg 1984, 13–87.

⁹⁵ Wie der Titel des vierbändigen Standardwerks von Henri de Lubac S.J. nahelegt (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*), war daraus ein wirkmächtiges Instrumentarium der Bibelexegese entstanden (zum Frühchristentum: Bd. 1, Paris 1959). Wichtiger in unserem Zusammenhang ist de Lubacs Origenes-Studie, in der er nachweist, daß der in der Antike nicht unumstrittene Theologe (Hinweise bei Altaner 176f.) trotz massiver Einflüsse des Platonismus (s.u. Anm. 106) an der typologischen Geschichtsbetrachtung festhält: *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Théologie 16). Paris 1950. Deutsche Ausg.: *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übers. v. Hans Urs v. Balthasar. Einsiedeln 1968.

⁹⁶ Der Überblick von Joseph C. Joosen und Jan Hendrik Waszink zur antiken Allegorese (die bereits im fünften vorchristlichen Jahrhundert von einigen Vorsokratikern angewendet wird) ist auch wegen der zahlreichen Quellenhinweise immer noch wertvoll: Art. „Allegorese“; in: *RAC* 1 (1950), 283–293; hier: 283–287.

⁹⁷ Schon in der christlichen Spätantike wird in diesem Sinn wiederholt aus dem Römerbrief zitiert: „Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna eius et virtus et divinitas“ (Rm 1.20). Allerdings plädiert Paulus hier nicht für eine christologische Auslegung der Schöpfung, sondern mit Bezug auf eine ‚natürliche Religion‘, die auch heidnische Götterverehrer (ebd. 1.23) hätten anerkennen müssen („quia, quod noscibile est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit“ (1.19). Die AT-Auslegungen des Paulus gehen in ihrem Deutungspotential darüber hinaus (s.o.).

achtung und ihrer Bedeutung über *qualitates*, beiden Bereichen gemeinsame Eigenschaften –, und als Vermittler wird vor allem der hellenistisch-jüdische Exeget und Religionsphilosoph Philon von Alexandria genannt (gest. nach 40 n.Chr.).⁹⁸ Ob diese Einflüsse allerdings schon vor Clemens von Alexandria (um 150 bis 211/216) und Origenes nachweisbar sind (zwei Theologen, die von der griechischen Philosophie besonders geprägt sind), ob solche Einflüsse also mit der Ausbildung eines neuen christlichen Selbstverständnisses in Verbindung zu bringen wären,⁹⁹ wird dabei meines Wissens nicht erörtert.¹⁰⁰

Mit Philon, der (heute) dem mittleren Platonismus zugerechnet wird, stellt sich die Ausgangsfrage nach der historischen Bedingtheit von Symbolvorstellungen noch einmal aus einer anderen Perspektive: Haben für einen Platoniker die Bestandteile der Körperwelt einen der frühchristlichen Exegese vergleichbaren Stellenwert, wenn er nach intelligiblen Wirklichkeiten fragt? Wie auch immer die Gewichtung im konkreten Beispiel ausfallen mag, so ist doch festzuhalten, daß sichtbare Erscheinungen und geistige Welten in der platonischen Erkenntnistheorie grundsätzlich getrennt sind: Nicht die Sinneswahrnehmung, sondern die Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem νοῦς ermöglicht die Erkenntnis des Intelligiblen. In der einschlägigen Forschung steht deshalb nicht die platonische Auffassung der Körperwelt im Zentrum, sondern – den Interessen der Platoniker entsprechend – die Metaphysik.¹⁰¹

In diesem Zusammenhang sind auch die ‚Symbole‘ zu sehen, die etwa bei dem Neuplatoniker Iamblichos (tätig um 337 n.Chr.) den Theurgen zur Berührung (συναφή) der Götter gelangen lassen:¹⁰² Die sichtbaren Abbilder sind nur als Analogien angeführt, in die Erkenntnis oder Schau

⁹⁸ Z.B. Rudolf Suntrup: Art. ‚Allegorese‘; in: RL 1 (1997) 36–40; hier 38; vgl. Schmidt-Biggemann 1998, 217: „Philo von Alexandrien, der eigentliche Begründer der allegorischen Exegese [...]“; s.o. Anm. 83. Zu Philon s. auch Joosen u. Waszink, 287. – Von germanistischer Seite werden Philon, Origenes und die patristische Exegese üblicherweise ohne zeitliche und sachliche Differenzierung als Ursprung der ‚christlichen Allegorese‘ genannt; Alt verbindet darüber hinaus Philon unmittelbar mit den christlichen Typologien, „die sich aus der von Philo und Origenes tradierten Figuraldeutung begründen“ (81); ähnlich auch 6, 9, 19 (dazu unten bei Anm. 123f.).

⁹⁹ Für die stoische Allegorese selbst ist dies wohl auszuschließen: Eine Deutung, die sich von den Dingen und den in ihnen wirkenden Kräften entfernt, ist in der stoischen Physik nicht denkbar. Da die kosmologischen Auslegungen nach dem ursprünglich engen, später verlorengegangenen Zusammenhang mit der φύσις fragen, bleiben sie ‚innerweltlich‘; die Konstruktion einer zweiten, andersartigen Bedeutungsebene ist nicht beabsichtigt.

¹⁰⁰ Beispiele für die umgekehrte Gedankenbewegung, die Vereinnahmung griechischer Philosophie für die eigene Offenbarungsreligion, führt Beierwaltes in seiner Einleitung an: etwa die Übertragung des genuin christlichen Deutungsmusters der typologischen Erfüllung (11f. mit Anm. 3: Clemens von Alexandria u.a.).

¹⁰¹ Eine Ausnahme bildet Arthur H. Armstrong: Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect; in: Augustinian Studies 3 (1972) 35–59. Zur Erkenntnistheorie vgl. etwa den Neuplatoniker Plotin (205–269/70 n.Chr.), Enneades 5.2.1, dazu unten Kap. 3.1.2, Anm. 38.

¹⁰² Zu Theurgie, Weissagung und Magie im Neuplatonismus vgl. Karl Praechter, in: ders. (Hg.), Die Philosophie des Altertums (Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie 1).¹² 1926, ND Tübingen 1953, 606, 628f.

sind sie nicht einbezogen, wenn der Theurg durch heilige Namen und Formeln oder durch ägyptische Götterbilder das Wirken der Götter auf ‚mystische‘ Weise erkennt (de mysteriis 1.12, 2.11, 7.4 bzw. 7.1f.). Allein das Vorkommen des Wortes σύμβολον, dessen antike Bedeutungen mit dem modernen Begriffsinhalt wenig zu tun haben (Müri, s.o. Anm. 62), läßt noch nicht darauf schließen, daß die für Symbolbeziehungen charakteristische Bedeutungshaftigkeit wahrnehmbarer Dinge darin mitenthalten sei. Keinesfalls kann es (zumindest in einer historischen Untersuchung) angehen, aus dem ‚Gegenstück‘ (σύμβολον) in Platons *Symposion* (191d), das jeder Mensch seit der Teilung der ursprünglichen Kugelgestalt sucht, auf eine „Symboltheorie im Gewande des Mythos“ zu schließen (Tomberg 23).¹⁰³

Die platonische Abwertung der Welt der Erscheinungen ist mit der Schöpfungsvorstellung der Christen im Grunde genommen nicht vereinbar. Der Kirchenlehrer Aurelius Augustinus (354–430), der während seiner Tätigkeit als (noch nicht getaufter) Rhetoriklehrer in Mailand zunächst selbst vom Platonismus fasziniert war, kommt in *De civitate Dei* (veröffentlicht zwischen 413 und 426) immer wieder auf den hier entscheidenden Unterschied zurück. Für Augustinus gehört der Neuplatoniker Porphyrios zu denen, die der Ansicht sind, alles Körperliche und Wahrnehmbare sei geringer zu gewichten als das Intelligible („qui cuncta corporalia et sensibilia prae incorporalibus et intelligibilibus postponenda iudicaverunt“, civ. dei 9.17.1–3), denn beim ‚mystischen‘ Aufstieg der Seele zu den Göttern (d.h. ins Reich der Ideen) sei der Körper nur hinderlich: „animae, ut beata esse possit, non terrenum tantum, sed omne corpus esse fugiendum“, sei ein Leitsatz Porphyrs (13.17.42–44).¹⁰⁴

Dieser Abwertung stellt Augustinus u.a. die Menschwerdung (*incarnatio*) des Gottessohnes gegenüber, „qua hominis animam corpusque suscepit“, und dies sei das größte Beispiel für die göttliche Gnade, „summum esse exemplum gratiae“ (10.29.21–23; vgl. ebd. 28–33). Damit ist eine Rehabilitierung des Körperlichen verbunden, denn zum vollständigen Menschsein gehört auch der Leib: „corpus vero animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura ipsa nostra teste cognoscimus“ (ebd. 48–50). – Wichtiger noch für die Frage nach der Erkenntnis, die Christen aus der sichtbaren Welt gewinnen können, ist der Stellenwert der Schöpfung, den Augustinus u.a. aus dem Anfang des *Genesis*-Buches ableitet (11.23). Dort sind nach allen Schöpfungstagen die Worte angefügt: „Et vidit Deus quod esset bonum“ (Gn 1.10), am Ende des sechsten Tages überblickt Gott sein Schöpfungswerk in seiner Gesamtheit – und es war

¹⁰³ Vgl. Tomberg 26: Im Denken Platons lassen sich „unbefangene Minimalbedingungen einer Philosophie des Symbols, jedoch keine Definition seiner Bedeutung entdecken“.

¹⁰⁴ Aurelius Augustinus: *De civitate dei*, Rec. Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb (Opera 14.1 und 14.2). Turnholt 1955, = CCSL 47 (Buch 1–10), 48 (Buch 11–22); innerhalb der Kapitel (hier: Buch 13, Kap. 17) sind die Zeilen (hier: 42–44) durchgezählt. Vgl. 13.17.63, 10.29.68–70, 10.29.88–91, 12.27.5–14. Zum Aufstieg der Seele nach Porphyrios s. bes. 10.30.20–22: „Dicit etiam ad hoc Deum animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala ad Patrem recurreret“ (Hervorhebung hinzugefügt; vgl. ebd. 51–53). In 9.16.16f. referiert Augustinus den Platoniker Apuleius, der sich seinerseits auf Platon berufe, mit einem entsprechenden Gedanken: „vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi quantum licuit a corpore removerunt, intellectum huius Dei [sc. esse]“.

sehr gut (1.31).¹⁰⁵ Damit habe Gott zeigen wollen, so Augustinus, daß allein eine gute Welt das Ziel ihrer Erschaffung gewesen sei, „nullam aliam causam faciendi mundi intellegi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo“.¹⁰⁶ Eine unmittelbare Anleitung zu einer ‚Hermeneutik der Schöpfung‘ ist daraus nicht zu erschließen,¹⁰⁷ wohl aber deren Grundlage: die Wertschätzung des Geschaffenen. Dessen Existenz ist der ‚Liebe Gottes‘ zu verdanken –¹⁰⁸ und nicht etwa der Vermittlung niedriger Götter, auf die nach Platon der sterbliche Teil der Lebewesen zurückgeht (12.27.1–4, vgl. etwa Platon, Timaios 41 a–d).

Die Verschiedenartigkeit der Ansätze hat Auswirkungen auch auf die Textexegese: Für den jüdisch-hellenistischen Vermittler Philon tritt der Literalsinn des Pentateuch oft ganz zurück zugunsten der tieferen verborgenen Bedeutung, die die wahre Wirklichkeit darstelle, so etwa in der Schrift mit dem bezeichnenden Titel *legum allegoriae*.¹⁰⁹ Für die neuplatonische Homeregeese ist diese Auffassung des Ausgangstextes als ‚uneigentlich‘ sogar insgesamt charakteristisch. Damit aber ist eine Grundbedingung für Symbolbeziehungen von vornherein ausgeschlossen – daß nämlich ein in einem Text genannter Gegenstand Bestandteil des beschriebenen Sachverhalts oder Vorgangs bleibt, auch wenn er zusätzliche Bedeutungsebenen erschließen läßt. Ausschlaggebend für pagane Allegoresen ist allein der Verweischarakter eines zu deutenden Textes.

Die christliche Auslegung des Alten Testaments geht demgegenüber davon aus, daß der in der biblischen Geschichte enthaltene Heilsplan – ebenso wie die Schöpfung – unmittelbar auf Gott zurückzuführen ist. Weil die Verfasser dieser Berichte vom Heiligen Geist inspiriert waren, seien ihnen die göttlichen Absichten selbst zu entnehmen.¹¹⁰ Damit ist eine Auffassung der heiligen Texte begründet, die diese in weiten Teilen nur sekundär als sprachlich vermittelt

¹⁰⁵ Vgl. Gn 1.4, 12, 18, 25; bei Augustinus lautet das Zitat: „*Et videt Deus, quia bonum est*“, und er ergänzt: „*completisque omnibus inferens Et vidit Deus omnia, quae fecit, et ecce bona valde*“ (civ. dei 11.23.19–21).

¹⁰⁶ Civ. dei 11.23.21f.; vgl. 11.19ff. Augustinus setzt sich hier mit Origenes’ Auffassung auseinander, die von Gott abgefallenen präexistenten Menschenseelen seien zur Bestrafung in (erst danach erschaffene) Körper eingeschlossen worden; vgl. Origenes, de principiis (περὶ ἀρχῶν) 2.8f.

¹⁰⁷ So der Untertitel der Studie von Oswald Bayer (Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. Tübingen 1986, 2. erw. Aufl. 1990), die nicht im Mittelalter (s.u. Kap. 2.1), sondern bei Luther einsetzt.

¹⁰⁸ Civ. dei 7.30f., vgl. bes. 7.31.3f.: „*magnum et bonorum proprium magnae dilectionis indicium*“.

¹⁰⁹ *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι*, vgl. Joosen u. Waszink 287, die auf eine Teilschrift daraus, *de confusione linguarum* 138, verweisen.

¹¹⁰ Johann Georg Hamann faßt in seinen *Biblischen Betrachtungen eines Christen* (entstanden 1757/58) die theologische Bedeutung zusammen: „Die Eingebung dieses Buches [der Bibel] ist eine eben so große Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und Menschwerdung des Sohnes“ (Sämtliche Werke. Hist.-krit. Ausg. v. Joseph Nadler. Bd. 1: Tagebuch eines Christen. Wien 1949, 5.2–4). Die „Eingebung“ ist die der dritten göttlichen Person, des Heiligen Geistes; vgl. ebd. 8.20–26, 243.22–39 u.ö. Genaueres unten in Kap. 2.3.3.

betrachtet; primäre Bedeutungsträger sind dann nicht die Wörter und Sätze, sondern die damit beschriebenen Sachverhalte: die Ereignisse aus der Geschichte des Volkes Israel und die dabei genannten Personen, Dinge und Einrichtungen.¹¹¹ Im Stellenwert, der dabei dem ‚Literalsinn‘ zugewiesen wird – also der Faktizität des Berichteten –,¹¹² liegt nicht nur der entscheidende Unterschied zur paganen (und jüdisch-hellenistischen) Allegorese; er läßt auch auf eine (im spezifischen Sinn des Begriffes) symbolische Gedankenbewegung schließen: Die Realia der Bibel bleiben als solche bestehen, auch wenn sie seit der Ankunft des Messias – d.h. in einem neuen, weiteren Kontext – sozusagen in einem anderen Licht erscheinen.¹¹³

Einer besonderen Ausdeutung bedürfen die alttestamentlichen Schriften, wenn die Absichten Gottes nicht direkt ausgesprochen, sondern im geschichtlichen Bericht, in einzelnen Gesetzesvorschriften¹¹⁴ oder etwa auch in den Psalmen und dem Hohen Lied ‚verhüllt‘ dargestellt sind. Das bei der Erklärung angewandte hermeneutische Prinzip, daß das Ergebnis mit der Aussage unzweifelhafter Schriftstellen übereinstimmen muß, „quod in obscuro loco intellegitur, vel adtestatione rerum manifestarum vel aliis locis minime dubiis asseratur“ (wie Augustinus in *De civitate Dei* 11.19.2–5 eine schon vor ihm geübte Praxis zusammenfaßt), ist ebenfalls von der Überzeugung von der göttlich inspirierten Schrift getragen: Gottes Wille ist – auch in der Vielfalt möglicher Deutungen einer ‚dunklen‘ Stelle (ebd., 1f.) – ohne Widersprüche.¹¹⁵

*

Den Grundgedanken dieses Bibelverständnisses (das nach und nach zum Weltverständnis geworden ist) werden Begriffe wie Allegorie oder Allegorese, die sich auf Phänomene der

¹¹¹ Auf dieser Grundlage beruht die Zeichentheorie des Augustinus, nach der ein Ding auch ohne vermittelndes Wort-Zeichen auf eine geistige Wirklichkeit (*res*) verweisen kann. Dazu und zur Rezeption im Mittelalter bzw. bei Luther s.u. Kap. 2.1.2 sowie 2.2. – Die Vorrangstellung der Dinge als der primären Bedeutungsträger ist freilich nur auf die theologische Fundierung der Schriftauslegung zu beziehen; s.u. Anm. 130.

¹¹² Wie wichtig diese bibelhermeneutische Prinzip ist, zeigen gerade auch die Schwierigkeiten, die Theologen wie Origenes bei dessen Umsetzung hatten: Da manche Stelle „Anstößiges, ja Blasphemisches“ zu enthalten schien, ist Origenes der Auffassung, „in der Hl. Schrift habe alles einen ‚geistigen‘, aber nicht alles einen historischen Sinn“ – gerade weil er „eine strenge Verbalinspiration“ vertritt (Altaner 182). S. dazu auch o. Anm. 95.

¹¹³ Vgl. 2 Cor 3.15, 18: „usque in hodiernum diem, cum legitur Moyses, velamen est positum super cor eorum [sc. filiorum Israel]. [...] Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes [...]“

¹¹⁴ Vgl. Col 2.16f.: „Nemo ergo vos iudicet in cibo aut in potu aut ex parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christus“. Der ‚Schatten des Künftigen‘ (*umbra futurorum*) ist ein Schlüsselwort der typologischen Deutung.

¹¹⁵ Auf die „hermeneutische Regel“ der „Einheit des Sinns“ bezieht sich noch Johann Gottfried Herder in seiner Auslegung des Schöpfungsberichts (SW 6.317); s.u. Kap. 2.4.2, im Text vor Anm. 147. Zur ‚analogia fidei‘ bei Luther s. Kap. 2.2, bes. das Zitat bei Anm. 69.

sprachlichen Gestaltung beziehen, nicht gerecht. Daß sich diese Terminologie heute – vor allem in der mediävistischen und frühneuzeitlichen Literaturwissenschaft – dennoch durchgesetzt hat,¹¹⁶ ist auch mit den geschichtlichen Voraussetzungen zu erklären: Weder die frühchristlichen noch die mittelalterlichen Exegeten haben eine einheitliche Bezeichnung für ihre neuartige Hermeneutik gefunden; in Zusammenhang mit ihr nennen sie u.a. *figura*, *typus*, *umbra futurorum*, vereinzelt *symbolum*; das Verhältnis zwischen Ausgangstext und Deutung verstehen sie als eine Beziehung zwischen *sensus literalis* und *spiritualis* bzw. zwischen *sensus proprius* und *figurativus*. Daneben greifen die in der Rhetorenschule ausgebildeten spätantiken Theologen auch zu dem Begriff, den sie für uneigentliche Aussageweisen kennengelernt haben. So sagt etwa Augustinus mit Bezug auf Jesu Vordeutung, er werde – wie einst Jonas im Bauch des Fisches – drei Tage und drei Nächte im Inneren der Erde sein: „ipse liberator noster [Iesus] in evangelio allegoria utitur ex vetere testamento“,¹¹⁷ und auch Paulus’ Deutung des Auszugs aus Ägypten als ‚Typus‘ (s.o.) bezeichnet Augustinus als ‚Allegorie‘: „[Paulus] etiam ipsam Exodi historiam futurae Christianae plebis allegoriam fuisse significat“ (ebd.). Bereits bei Paulus selbst heißt es im Galaterbrief (4.24) „quae sunt per allegoriam dicta“ (ἀλληγορούμενα), – bei Paulus (und im Neuen Testament) allerdings nur an dieser Stelle,¹¹⁸ an der Paulus ebenfalls in typologischer Deutung die beiden Söhne Abrahams, den Sohn der Knechtschaft (Ismael) und den der Verheißung (Isaak), einander gegenüberstellt (Gal 4.21–31). Im Mittelalter wird *allegoria* – in unterschiedlichen Zusammenhängen – häufiger verwendet; ein einheitliches Bild ergibt sich aber auch hier nicht. Sachliche Verunklärungen, die aus der Verbindung der spezifisch christlichen Exegese mit einem Begriff aus der antiken Rhetorik entstehen können,¹¹⁹ sind bis heute nicht aufgelöst.

Die Ungereimtheiten in der Sache spiegeln sich in Begriffsschöpfungen wie in der der ‚figuralen Allegorese‘ (s.u. bei Anm. 129) oder des „allegorisch-typologischen Sinn[s]“, den Rudolf Suntrup

¹¹⁶ Vgl. Suntrup 37b: „Der deutsche Fachterminus *Allegorese* wurde erst in der neueren Allegorieforschung [...] eingeführt [...]; seit den späten 1950er Jahren [...] ist er allgemein geläufig“.

¹¹⁷ De utilitate credendi 3.8. Tatsächlich handelt es sich um eine typologische Verbindung zwischen zwei geschichtlichen Ereignissen (Jesus bezieht sich in Mt 12.39f. auf Ion 2.1).

¹¹⁸ In keiner anderen kanonischen Schrift des AT und NT kommt das Wort *allegoria* vor; vgl. etwa: Concordantiarum Universae Scripturae Sacrae Thesaurus, ea methodo qua P. de Raze disposuit suum [...] manuale [...] Auctoribus PP. Peultier, Etienne, Gantois aliisque [...]. Parisiis 1897, s.v. – Zur Stelle vgl. Hartmut Freytag: ‚Quae sunt per allegoriam dicta.‘ Das theologische Verständnis der Allegorie in der frühchristlichen und mittelalterlichen Exegese von Galater 4.21–23; in: Fromm, Harms u. Ruberg (Hg.), Verbum et Signum 1975, Bd. 1, 27–43.

¹¹⁹ Bezeichnend ist etwa Hartmut Freytags Darstellung der frühchristlichen Exegese. Zuerst verwendet er durchgehend den Begriff ‚Allegorese‘, erst später stellt er den spezifisch christlichen Zugang zum Alten Testament in seinen Besonderheiten heraus und gibt dabei zu erkennen, daß ‚Allegorie‘ nur eine von vielen Bezeichnungsmöglichkeiten war. Vgl. dens.: Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts (Bibliotheca Germanica 24). Bern u. München 1982. – Beispiele aus der Luther-Forschung in Kap. 2.2, im Text vor Anm. 51 und in Anm. 70.

im ‚Allegorese‘-Artikel des Reallexikons verwendet (36b u. 38a). Dementsprechend steht dort die „antike[] Mythenauslegung“ unmittelbar neben „der jüdischen und frühchristlichen Bibelexegese“ (37a) – als wären antike Philosophen, Juden und Christen alle in gleicher Weise darum bemüht, alte Texte „einer veränderten Verstehenssituation“ anzupassen, womit auch ein neuer Wahrheitsanspruch verbunden sei.¹²⁰ Eine derart allgemeine ‚Explikation‘ vernachlässigt den jeweiligen historischen Kontext, in dem diese Deutungen entstanden sind – und damit auch die Absichten, die mit ihnen verbunden wurden, sowie den Stellenwert, den sie in einer bestimmten philosophischen oder theologischen Lehre beanspruchen.

Peter-André Alt unterscheidet im Anschluß an seine mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen durchaus zwischen Figuraldeutung und rhetorischer Allegorie;¹²¹ augenfällig zeigt diesen Unterschied etwa ein einflußreiches ‚allegorisches Wörterbuch‘ des 16. Jahrhunderts: „Lauretus versäumt nicht, auf die besondere typologisch-figurale Spielart [] des allegorischen Zweitsinns hinzuweisen: ‚Sunt autem, qui faciunt discrimen inter allegoriam; & typum, ut typus & figura sint, quando facta narratur, ut aliud significant.‘“¹²² Diesen im Mittelalter oft auch als *sensus allegoricus* bezeichneten Schriftsinn subsumiert Alt unter das Stichwort ‚Allegorese‘, und diese wiederum zähle „seit der Antike zum festen geistesgeschichtlichen Bestand des Abendlandes, sei sie doch „spätestens mit Beginn des Stoizismus [im späten 4. Jh. v.Chr.] eine Selbstverständlichkeit“ (85).¹²³ So gelangt Alt, ähnlich wie Suntrup, zu einer die Jahrhunderte übergreifenden Gesamtschau – mit „Blick auf die von der Patristik vorgenommene Eingemeindung der jüdisch-alexandrinischen Figuraldeutung ins Gefüge der allegorischen Schriftexegese“ (19).¹²⁴

Die Dominanz der Begrifflichkeit führt bei Alt und anderen dazu, daß die exegetische Allegorie – bei aller Differenzierung im einzelnen – der dichterischen angenähert wird; auf diese Weise avanciert das Allegorische geradezu zum Epochenkennzeichen: Beide Verfahrensweisen seien in der Literatur des 17. Jahrhunderts, das Alt wiederholt als das ‚allegorische Zeitalter‘ apostrophiert (z.B. 8, 24, 32), noch „untrennbar miteinander verbunden“ (6): „Die Allegorese ist gewissermaßen die spirituelle Basis, die den Deutungsanspruch der barocken Allegorie fundiert“ (42).¹²⁵ Ob sich hinter

¹²⁰ Suntrup stützt sich dabei (37a) auf den Artikel ‚Allegorie‘ von Michael v. Albrecht (in: Artemis-Lexikon der Alten Welt. Zürich 1965, 121–126); er zitiert ausführlich v. Albrecht 122. Demgegenüber ist mit Erich Auerbach (s.o. bei Anm. 91) und Klaus Alpers darauf zu verweisen, daß Typologie ihrer „Herkunft und ihrem Wesen nach [...] völlig verschieden von Allegorie“ ist (Alpers 42; vgl. ebd. Anm. 110).

¹²¹ Alt, Kap. I.3 ‚Die Macht des *sensus spiritualis*. Allegorese und Figuraldeutung‘, 78–101; so auch 42, Anm. 15 u.ö.

¹²² Ebd. 83; vgl. 79f., mit Bezug auf die *Silva allegoriarum* von 1570, f. [2^r]; dazu auch unten Kap. 2.2, am Anfang.

¹²³ Vgl. ebd. 9: „[...] die Auslegung profaner Texte, die Homer-, Vergil- und Ovid-Allegorese, zählt zur spätantiken Kommentarpraxis, noch ehe sich die allegorische Bibelexegese als Mischprodukt aus alexandrinischer Gelehrsamkeit und jüdischer Geschichtstheologie im Gefolge von Philo und Origenes durchgesetzt hat.“

¹²⁴ Ähnlich ebd. 82 mit Anm. 152, 87 bei Anm. 173; zur (nicht begründbaren) Verbindung zwischen Philon von Alexandrien und der typologischen Schriftbetrachtung s.o. Anm. 83 sowie im Text bei Anm. 98f.

¹²⁵ Ähnlich 7, 19, 23, 41–43; vgl. 6: „[...] wer allegorisch schreibt, legt [...] ein Wirklichkeitsverständnis zugrunde, bei dem spirituelle Prämissen die entscheidende Rolle spielen.“

der ‚bildmächtigen Weltdeutung‘ des Barockzeitalters (37) nicht auch andere Impulse als der des Allegorischen verbergen könnten, bleibt dabei außer Betracht.

Um begriffliche Differenzierung bemüht, sieht die Mehrheit der mediävistischen Allegorie- und Bedeutungsforscher eine scharfe Trennlinie zwischen typologischer Auslegung (der Heilsgeschichte) und Allegorese (der Natur).¹²⁶ In solchen – modernen – systematisierenden Gegenüberstellungen ist freilich immer wieder zu beobachten, daß die den vielfältigen Auslegungspraktiken zugrundeliegende Glaubensüberzeugung in den Hintergrund tritt. Damit aber nähert sich die historische Analyse – ungewollt – der Perspektive ihres Untersuchungsgegenstandes an: Im Mittelalter war die geistige Bedeutungsdimension von Geschichte und Schöpfung so sehr zur Selbstverständlichkeit geworden, daß die theologische Begründung dafür – vor allem in den profanen Texten der Volkssprachen – nicht immer eigens benannt werden mußte (s.u. Kap. 2.1.2). Gegenüber derartigen Abgrenzungen von Geschichts- bzw. Naturdeutungen sei hier nur noch einmal auf die typologischen Auslegungen bei Paulus verwiesen, in denen etwa neben dem Exodus der Israeliten aus Ägypten gleichzeitig die ‚Begleitumstände‘ des Ereignisses, das Meer, die Wolke, das himmlische Manna und der wasserspendende Fels, in die Deutung einbezogen sind (s.o. vor Anm. 88). Für das Mittelalter benennt Max Wehrli mit klaren Worten den Punkt, in dem die verschiedenen Linien zusammenlaufen: Die Typologie sei zunächst „eine Kategorie der Bibelexegese“; doch werde damit auch weit „hinausgegriffen [...] in ein christliches Verständnis von Natur und Geschichte überhaupt, auch außerhalb der Bibel. Die allgemeine Weltgeschichte kann nicht von der Heilsgeschichte, die natürliche Schöpfung nicht von der biblischen Offenbarung ganz getrennt gedacht werden.“¹²⁷

Wie schwierig es ist, den hier beschriebenen besonderen Formen der Deutung bzw. der Bedeutungszuschreibung durch begriffliche Festlegungen gerecht zu werden, zeigen – immer noch

¹²⁶ Besonders ausgeprägt ist diese Tendenz bei Hartmut Freytag (s.o.) sowie bei Christel Meier: Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung; in: *Frühmittelalterliche Studien (FMSt)* 10 (1976) 1–69.

Auch Friedrich Ohly, der sich seit den siebziger Jahren für eine Verbindung der beiden Deutungsbereiche einsetzte, war gelegentlich von den Abgrenzungsbestrebungen beeinflusst: „Begrifflich wird die Typologie im Mittelalter von der Allegorie nicht klar geschieden [...]. Auch sie eröffnet eine Dimension des spirituellen Sinns, jedoch an anderem Gegenstand. Die Allegorie erschließt den Sinn von Dingen [...]. Die Typologie hat es nicht zu tun mit der spirituellen Bedeutung der für ewig gleich geschaffenen Dinge (und ihrer Eigenschaften), sondern mit Fakten der Geschichte, die sich wechselseitig deuten“ (Synagoge und Ecclesia [1966]; in: ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt 1977, ²1983, 312–337; hier: 320). Allerdings warnte er schon 1958 vor der „Gefahr der Begriffsverwirrung“, die „heute auf der Hand“ liege (Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter; in: ebd., 1–31; hier: 12f.).

¹²⁷ Max Wehrli: Der mehrfache Sinn (Probleme der Hermeneutik); in: ders., *Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung*. Stuttgart 1984, 236–270, hier: 246.

beispielhaft – die Diskussionen des Wolfenbütteler Allegorie-Symposiums von 1978,¹²⁸ denn dort trafen die unterschiedlichen Sichtweisen direkt aufeinander. Während die Initiatoren im Ausschreibungstext die Typologie nur in einem einzigen Unterpunkt (als ‚figurale Allegorese‘) berücksichtigten,¹²⁹ kamen die Abgrenzungsprobleme bei der Veranstaltung selbst durchaus zur Sprache. Einige Referenten fassen die christliche Exegese als am Wort orientierte Allegorese auf, so etwa Ernst Hellgardt (vgl. 5f., 170) oder Reinhart Herzog (735f.): Bedeutung komme nur über sprachliche Vermittlung bzw. ästhetische Gestaltung zustande. Dem entspricht Walter Haugs Einleitung, der als ein „Fernziel“ der Tagung „ein neues ästhetisches Gesamtkonzept des Allegorischen“ vor Augen hatte (3, vgl. 5f.).

In Zusammenhang mit dem Beitrag von Friedrich Ohly jedoch (‚Typologische Figuren aus Natur und Mythos‘, 126–166) erkennt auch Haug eine Besonderheit der typologischen Auffassung an: Sie lasse den „sprachlichen Akt der allegorischen Bedeutungszuweisung unbeachtet“ (10).¹³⁰ Seine Begründung weist in eine Richtung, die auch hier für die ‚Stationen einer Vorgeschichte‘ grundlegend ist: „für das abendländische Christentum [haben] Geschichte und Welt, gegen alle spiritualistisch-asketischen Strömungen, ihr Gewicht behalten“ (ebd.). Dieses Plädoyer für die ‚Dignität der Dinge‘ (Ohly) durchzieht denn auch als ein thematischer Leitgedanke, der jenseits der Opposition von Allegorie und Typologie angesiedelt zu sein scheint, die Äußerungen zum mittelalterlichen Wirklichkeitsverständnis.¹³¹ Im Schlußwort unterstreicht Wolfgang Harms dies noch einmal (737):

Für das Mittelalter nämlich geht der Blick in die Wahrheit unmittelbar über die Phänomene. Was das Mittelalter als Realitätsgrundlage für Sinnengewinnung ansieht, ist mehr als nur die geschaffene Dinglichkeit. Der Bedeutungsaspekt ist unmittelbar an die Realia anzuknüpfen.

*

¹²⁸ Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie 1979, Diskussionsbericht zum ersten Tag von Gisela Vollmann-Profe, 167–181, zum vierten Tag von Helmuth Kiesel, 719–738; sie werden im folgenden nur mit der Seitenangabe zitiert.

¹²⁹ Die Kategorien zur Erfassung der (spät)antiken Situation etwa lauten: „1. Klassifikation und Funktion. Die Grundtypen allegorischen Darstellens (Allegorie und Allegorese) [...]: antike Ansätze – christliche Exegese in der Spannung [!] zwischen radikaler [!] und figuraler Allegorese – mehrfacher Schriftsinn“ (aus den ‚Vorbemerkungen‘ von Walter Haug, S. VII); weitere Initiatoren waren Wilfried Barner, Wolfgang Harms und Burghart Wachinger.

¹³⁰ Vgl. in der Diskussion: 167, 173–176. Dies gilt freilich nur im grundsätzlichen; in der Einzelauslegung lassen sich die christlichen Exegeten durchaus von der spezifischen Wortwahl des Ausgangstextes anregen; Beispiele aus Augustinus in Kap. 2.1, bei Anm. 10, sowie in Kap. 2.4.1, vor Anm. 129.

¹³¹ Vgl. Ohly 729, 734; auch 169f. (zu Augustinus, de doctrina christiana) und Hans-Georg Kemper 175. Gegen Ernst Hellgardt richtet sich Christoph Cormeaus Einwand, im christlichen Schöpfungskontext konstituiere der Schöpfungsbericht das, was Realität ist, und dies sei ein vorsprachlicher Bereich (171). Haug selbst konstatiert, daß Hans Robert Jauß’ These vom Zusammenbruch der Sinnenwelt im Mittelalter überzogen sei, denn dabei werde die Allegorese mißachtet, „die doch gerade auf der Anschauung der Dinge beruhe und von den Dingen aus zur Bedeutung hinführe“ (731).

Ähnlich wie beim Symbol (Kap. 1.1) erweist es sich auch hier als problematisch, nur vom Begriff auszugehen – zumal wenn Phänomene aus einer Epoche beschrieben werden, in der ein solcher Begriff für einen bestimmten Verwendungszusammenhang (hier der der Bibelexegese) nicht eindeutig definiert ist. Demgegenüber wurde in diesem Kapitel der Versuch unternommen, die Besonderheiten der (früh)christlichen Naturdeutungen aus den Motivationen heraus zu erklären, die im Rahmen einer theologisch begründeten Geschichtsauffassung überhaupt erst zu spirituellen Auslegungen der in den alttestamentlichen Schriften genannten Dinge geführt haben. Daß es sich dabei um eine neuartige Betrachtungsweise handeln muß, fällt vor allem auf, wenn man sie von ihren sehr viel dezidierten Ausformungen im Mittelalter her betrachtet (s.o., auch Kap. 2.1).

Umgekehrt gibt die Wirkungsgeschichte der patristischen Bibeldeutung in späteren Jahrhunderten aber auch Hinweise auf eine weitere Besonderheit, die die christlichen von allen paganen Textexegesen unterscheidet: ihre vom Anspruch her universale Verbreitung. Anders als in spätantiken Mysterienreligionen oder philosophischen Theologien sind die Grundsätze der Glaubenslehre und die göttlichen Offenbarungen niemandem verschlossen. Die Überzeugung, „allen Völkern“ die Botschaft des Evangeliums verkünden zu müssen,¹³² wird nicht relativiert, wenn christliche Autoren gelegentlich die der paganen Allegorese entnommenen Vorteile einer ‚verhüllenden‘ (und deshalb zu deutenden) Redeweise nennen, die Exklusivität der Erkenntnis etwa, oder den Nutzen der geistigen Anstrengung.¹³³ Denn in fast jeder Predigt – die ja vor allem Exegese ist – wird der Verweischarakter der biblischen Berichte (und mit ihnen der der Schöpfung) den Gläubigen nahegebracht; man könnte geradezu von einer Einübung in spirituelle Auslegungsweisen sprechen. Daß dadurch tatsächlich eine umfassende Breitenwirkung dieser Sichtweise ermöglicht wurde, bestätigt wiederum ein Blick ins Mittelalter.

Sollte sich die Beobachtung bestätigen lassen, daß sich bei den frühen Christen eine neue Art der Naturdeutung herausgebildet hat, ist dies keinesfalls so zu verstehen, als sei das Christentum auch in diesem Bereich in die antike Welt ‚eingebrochen‘ und habe einen Prozeß ausgelöst, der schließlich zur Ausbildung eines in der heidnischen Antike unbekannten Symbolbegriffs führte.¹³⁴ An den Zeugnissen ist weder ein kontinuierlicher ‚Prozeß‘ noch ein

¹³² Vgl. Mt 28.19f., ein Wort Jesu nach seiner Auferstehung: „Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos [...]“; Mc 13.10: „Et in omnes gentes primum oportet praedicari evangelium“; 14.9: „Amen autem dico vobis: Ubi cumque praedicatum fuerit evangelium in universum mundum [...]“.

¹³³ Jean Pépin hingegen sieht darin besondere Charakteristika der christlichen ‚Allegorie‘; vgl. neben seinem Hauptwerk von 1958 auch die Ausgabe seiner (erweiterten) Aufsätze: *La tradition de l'Allégorie, de Philon d'Alexandrie à Dante*. Études historiques. Paris 1987.

¹³⁴ Zur Entstehung und zur Problematik solcher ‚Einbruch‘-Thesen s. Hans Blumenberg: *Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition* (1959); in: Bohn (Hg.), *Typologie* 1988, 141–165; hier: 141f., 152. Sie seien für sich genommen ebenso fragwürdig wie die entgegengesetzte Vorstellung einer ‚Beharrung‘ in der antiken Kultur, die den Weg ins christliche Mittelalter auf „Randfaktoren der hellenistischen Welt“ zurückführt (141).

ausgeprägtes Bewußtsein von der Besonderheit der christlichen Naturdeutung zu beobachten. Die Aussagen, an denen Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Naturauffassung greifbar werden, sind selten mit den zentralen Anliegen eines Textabschnitts identisch. Noch weniger proklamieren christliche Autoren ihre Gleichsetzungen von Naturgegebenheiten und deren geistigen Bedeutungen als ‚Neuentdeckungen‘.¹³⁵ Diese Ansätze zu einer christlichen Symboldeutung ergeben sich vielmehr nur beiläufig. Und auch ihre Grundlage im christlichen Schöpfungsverständnis wird offensichtlich so sehr als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, daß sie im frühen Christentum nie Gegenstand systematischer Darstellungen oder eigener Abhandlungen geworden ist. Wenn z.B. in apologetischen Schriften das Trennende überhaupt herausgestellt wird, konzentriert man sich auf diejenigen Grundfragen der neuen Lehre, die der heidnischen Umgebung viel anstößiger erscheinen mußten: die leibliche Auferstehung der Toten oder das Leben eines Gottes als Mensch unter Menschen.¹³⁶ Die eigentümliche Beschaffenheit des Quellenmaterials gibt einen weiteren Hinweis darauf, wie fremd der Antike die Verbindung von Anschaulichem und Geistigem im ‚Symbol‘ gewesen sein muß – so fremd, daß auch die Christen mit ihrer neuen Haltung gegenüber Gottes Schöpfung erst allmählich die Möglichkeiten der symbolischen Gedankenbewegung in eigenen Texten nutzen, ohne darin je einen Unterschied zur heidnischen Auffassung zu erkennen.¹³⁷

1.3.2 Frühe Neuzeit:

Zu den ‚Stationen‘ einer der Vorgeschichte des literarischen Symbols

Das Mittelalter wurde bisher immer wieder gestreift; ihm ist ein eigener Abschnitt zu Beginn des zweiten Kapitels gewidmet, denn den im Mittelalter formulierten und praktizierten Formen der Naturbetrachtung bleiben spätere Autoren in mancherlei Hinsicht verpflichtet. Im folgenden gilt es zunächst einige Beobachtungen aus Texten der Frühen Neuzeit selbst zusammenzutragen, die für die vielgestaltigen Möglichkeiten spiritueller Zugänge zur Natur kennzeich-

Blumenberg plädiert für eine Verbindung. – In der Behandlung der ‚allegorischen Bibelexegese‘ sind die beiden Sichtweisen (als ‚Einbruch‘ bzw. ‚Beharrung‘) recht eindeutig auf Theologen und Philologen verteilt.

¹³⁵ Nicht einmal in der – stets dezidierten – Ablehnung der stoischen oder neuplatonischen Allegoresen (zahlreiche Belegstellen bei Joosen u. Waszink 288) werden Grundsätze der eigenen Naturdeutung als Argumente ins Feld geführt.

¹³⁶ Beispiele bei Olof Gigon: *Die antike Kultur und das Christentum*. Gütersloh 1966, ²1969.

¹³⁷ Im fehlenden Bewußtsein der veränderten Naturbetrachtung liegt ein fundamentaler Unterschied gegenüber den ersten Versuchen, Praxis und Ziele der christlichen lateinischen Literatur zu bestimmen, etwa bei Lactantius oder Paulinus von Nola. Zu diesen beiden s. Reinhart Herzog: *Einführung in die lateinische Literatur der Spätantike*; in: ders. (Hg.), *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284–374 n.Chr.* (HLL 5. Handbuch der Altertumsws. 8.5). München 1989, 1–51; hier: 19–21 (mit Lit.), vgl. 222f.

nend sind.¹³⁸ Daraus läßt sich dann die Auswahl der im Hauptteil vorgestellten ‚Stationen‘ begründen; zugleich werden dabei grundlegende Fragen aufgeworfen, die die Darstellung im Hauptteil leiten sollen.

Eine wichtige Voraussetzung für die neue Vielfalt ist – neben der Vorrangstellung der *experientia*, einer auf ‚Erfahrung‘ gegründeten Wissenschaft, die zunächst etwa bei Paracelsus und Francis Bacon nicht vom christlichen Zugang losgelöst betrachtet werden kann – die Wiederentdeckung der Originaltexte des antiken (Neu-)Platonismus durch Humanisten und Philosophen in der italienischen Renaissance. Gegenüber der Situation in der Spätantike hatten sich die Rezeptionsbedingungen entscheidend verändert. Den Kirchenvätern, die sich oftmals direkt mit ihren heidnischen Gegnern auseinandersetzen mußten, waren die Unterschiede viel klarer vor Augen, auch weil sie sich immer wieder von platonisierenden Theologen abzugrenzen suchten. (Oben wurde etwa darauf verwiesen, wie Augustinus die Schöpfungsauffassung des Origenes korrigiert.) Für die Entdecker der platonischen und hermetischen Überlieferungen (im sog. *Corpus hermeticum*) hingegen waren diese Teil des zu erschließenden Wissensfundus, dessen vermeintlich ältesten Bestandteile als *prisca sapientia* bzw. *philosophia perennis* neue Dignität gewonnen hatten. Auf dieser veränderten Grundlage waren seit dem Ende des 15. Jahrhunderts auch partielle, wenig reflektierte Aneignungen einzelner Philosopheme möglich, ohne daß man dabei christliche Grundüberzeugungen hätte aufgeben müssen.

Emanatistische Kosmologien etwa, die letztlich auf die abgestuften Seinshierarchien des neuplatonischen Geist-Kosmos zurückgehen, treten in einigen Zweigen der frühneuzeitlichen – indirekt vermittelten – Aneignungen zunehmend in den Vordergrund; als ein erstes deutliches Beispiel wird hier in Kap. 3.1.3 Jacob Böhme vorgestellt. (Auch darin zeigen sich neue Möglichkeiten: Emanationen des Göttlichen spielen in den frühchristlichen Rezeptionen der platonischen Philosophie allem Anschein nach nur eine geringe Rolle.) Noch im 18. Jahrhundert muß der Philosophiehistoriker Jacob Brucker konstatieren, „daß das *Systema emanativum* [...] im Verlauf der Geschichte] bey den meisten Völkern Eingang gefunden hat“.¹³⁹ Und der junge Goethe gibt sich 1770 in einem Tagebucheintrag als ein entschiedener Anhänger zu erkennen: „Testimonio enim mihi est virorum tantorum sententia, rectae rationi quam convenientissimum

¹³⁸ Daß sich dieser Überblick am zweiten Teil des Titels der Studie, an den ‚neuplatonisch-hermetischen Traditionen‘ orientiert, impliziert einen Perspektivenwechsel gegenüber dem vorangehenden Abschnitt, in dem christliche Positionen den Ausgangspunkt bildeten. Im Hauptteil selbst (Kap. 2 und 3) wird versucht, jeweils einen der beiden Betrachtungsaspekte angemessen zu würdigen, ohne dabei den anderen aus den Augen zu verlieren.

¹³⁹ Jacob Brucker (1696–1770): *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie* [...]. 7 Teile. Ulm 1731–36; hier: 7 (1736) 1091f. Brucker selbst steht solchen Auffassungen eher ablehnend gegenüber; s. Kap. 3.2.1, Anm. 107 und bei Anm. 110; dort auch das folgende Brucker-Zitat.

fuisse systema emanativum.“¹⁴⁰ In den modernen Überblicksdarstellungen zur sog. ‚hermetisch-platonischen Philosophie‘¹⁴¹ oder zum ‚Hermetismus‘¹⁴² allerdings finden solche Vorstellungen eines ‚Ausflusses aus dem Göttlichen‘ (Brucker) kaum Beachtung, und dies betrifft auch die einschlägige Forschung, soweit sie zu den vorgestellten Autoren eingesehen wurde.¹⁴³

Was ergibt sich daraus für die Frage nach symbolischen Wirklichkeitsauffassungen in der Frühen Neuzeit? Durch den Einfluß emanatistischer Kosmosvorstellungen verändert sich die Art der Betrachtung gegenüber der lange vorherrschenden Auffassung vom ‚geistigen Sinn‘ der Schöpfung: Das ‚Wesen Gottes‘ oder seine ‚Kräfte‘ werden nunmehr eher in den Dingen selbst gesucht, sie verweisen nicht mehr nur auf Gottes Absichten. Diese tendenzielle Verschiebung der Deutungsperspektive kann allerdings auch dazu führen, die Sympathien und Antipathien zwischen den Elementen, geheime geistige ‚Influenzien‘, kurz eine ‚antimechanistische Mutationsphilosophie‘ (Kühlmann 1999, 251) in den Mittelpunkt des Fragens zu stellen, vor allem bei Ärzten und Alchemisten in der Nachfolge des Paracelsus sowie bei den späteren Rosenkreuzern. Die vielgestaltigen Naturlehren des sog. Hermetismus im engeren Verständnis, deren zunehmende Erschließung das Verdienst vor allem Joachim Telles und Wilhelm Kühlmanns ist,¹⁴⁴ gehören nicht im eigentlichen Sinn zu den ‚Stationen einer Vorgeschichte‘: bleibt dabei doch die Suche nach einer benennbaren zweiten Bedeutungsebene – wie sie für Symbolbeziehungen grundlegend ist – eher am Rande; die innerweltliche (oder innerstellarische)

¹⁴⁰ In der Textsammlung von Max Morris (Hg.): *Der junge Goethe 2*. Leipzig 1910, 33 (neu bearbeitete Ausg. v. Hanna Fischer-Lamberg: 1, Berlin 1963, 431). Vgl. Kap. 3.2.2, bei Anm. 131.

¹⁴¹ Stephan Meier-Oeser: Einleitung zum ersten Kapitel: Spiritualismus und Mystik, §1. Hermetisch-platonische Naturphilosophie; in: Helmut Holzhey u. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg., unter Mitarb. v. Vilem Mudroch): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation [...]* (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet v. Friedrich Ueberweg, völlig neubearb. Ausg. hg. v. Helmut Holzhey). Basel 2001. 7–18, 123f. (Lit.). S. dazu Kap. 3.1.1, bei Anm. 28.

¹⁴² Wilhelm Kühlmann: Der ‚Hermetismus‘ als literarische Formation. Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland; in: *Scientia Poetica* 3 (1999), 145–157, sowie ders., Art. ‚Hermetismus‘; in: *RL* 2 (2000) 35–38. Vgl. auch George MacDonald Ross: *Okkulte Strömungen*; in: Jean-Pierre Schobinger (Hg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 1: *Allgemeine Themen [...]* (Grundriss der Geschichte der Philosophie [... s.o.]). Basel 1998, 196–224; darin bes.: *Natürliche Magie*, 197–199; *Hermetismus*, 211–213; *Alte Weisheit*, 213–215; *Geheime Gesellschaften*, 215f.; dazu unten Kap. 3.1.1, Anm. 31 und 33.

¹⁴³ Eine Ausnahme bilden die umfangreichen Studien von Rolf-Christian Zimmermann, der allerdings auf die spätantiken Wurzeln kaum eingeht: *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*; vor allem Band 1 (*Elemente und Fundamente*. München 1969 [zit.]. 2., durchges. u. erweiterte Aufl. ebd. 2002) ist hier heranzuziehen. Der Zugang zur hermetischen Weltbetrachtung ist dort auch dadurch erschwert, daß Zimmermann diese vor allem aus der Perspektive Goethes darstellt; ein Sachregister fehlt. S.u. Kap. 3.2, Anm. 84 und 101.

¹⁴⁴ S.o. Anm. 142. Vgl. auch: *Der Frühparacelsismus*, hg. u. erläutert v. Wilhelm Kühlmann (*Corpus Paracelsisticum* 1, 2). Tübingen 2001, 2004.

Perspektive überwiegt, auch wenn angenommen wird, daß Magie oder Übernatürliches die Materialität der Dinge beeinflussen.

Die entgegengesetzte Schwerpunktsetzung, etwa die Konzentration auf eine immaterielle „Welt der Ideen als eine spezifische Sphäre zwischen Gott und Welt“, ¹⁴⁵ ist der Ausbildung eines Symbolbewußtseins ebenfalls wenig förderlich. Wie schon oben in der Skizze der spätantiken Textexegesen gezeigt, ist der besondere Stellenwert der kreatürlichen Welt ein wichtiger Ausgangspunkt. Denn nur wenn der, der diese Welt betrachtet, untersucht oder beschreibt, ihre einzelnen Bestandteile hinreichend ernst nimmt, gibt es überhaupt eine Veranlassung, diese zu deuten. Daraus läßt sich ein weiteres Ausschlußkriterium gewinnen; es bezieht sich auf alle extremeren Formen der Mystik oder eines ‚Spiritualismus‘ (im Sinne Schmidt-Biggemanns), die sich tendenziell ‚von der Welt abkehren‘. ¹⁴⁶

Umgekehrt ist die Wertschätzung der von Gott geschaffenen Dinge im christlichen Schöpfungsverständnis verwurzelt, wie im Abschnitt zum Mittelalter (Kap. 2.1) genauer begründet werden soll; und auch von neuplatonisch-hermetischen Naturlehren geprägte Autoren gehen davon aus oder beziehen sich zumindest darauf (Kap. 2.3, 3.1 und 3.2.2). Denn die diversen Philosopheme wurden – oftmals ohne Kenntnis der ursprünglichen philosophischen Zusammenhänge – dem christlichen Offenbarungsglauben angepaßt und ihm sozusagen einverleibt. Erst eine derartige Verschmelzung kann zu der Vorstellung führen, göttliche Gedanken oder Gottes Wesen und Wirken seien in seinen Geschöpfen unmittelbar zugänglich und damit erkennbar.

*

Zwischen christlichen Traditionen und neuplatonisch-hermetischen Überformungen eröffnet sich in der Frühen Neuzeit ein weites Feld spiritueller Zugänge zur Natur, das selbst in dieser Begrenzung ¹⁴⁷ schwer zu überschauen ist. Um die Veränderungen, vor allem aber das hermeneutische Potential erfassen zu können, bieten sich die christlichen Naturdeutungen bzw. der (neu)platonische Zugang zur sichtbaren Welt als Beurteilungsmaßstab an – allerdings nicht im Sinne einer „radikalen, geschichtlich unwahren Antithetik“, vor der Werner Beierwaltes eindringlich gewarnt hat, ¹⁴⁸ sondern als Mittel der Verständigung und der Erschließung. Dieses

¹⁴⁵ Schmidt-Biggemann 1998, 23; s.o. am Ende der Einleitung zu Kap. 1.3.

¹⁴⁶ Daß Jacob Böhme im Verständnis dieser Untersuchung nicht nur ‚Mystiker‘ oder ‚Spiritualist‘ ist, wird in Kap. 3.1.3 darzulegen sein; vgl. dort bes. Anm. 65.

¹⁴⁷ Gnostische oder kabbalistische Einflüsse etwa können bei der Frage nach Naturdeutungen ausgeklammert werden; zur Begründung s. Kap. 3.1.3, Anm. 77 und 82 sowie Kap. 3.2.2, im Text bei Anm. 129.

¹⁴⁸ Beierwaltes 16, Anm. 8; vgl. 14–16, besonders die 6. Antithese (16), in der die „*Emanation*“ des Prinzips im Sinne eines notwendigen Hervorgangs“ und „die bewußte, dem Willen, der Freiheit und der Güte Gottes entspringende *Schöpfung* der Welt aus dem Nichts“ einander gegenüberstehen.

Verfahren hat Vorteile für die Analyse historischer Textzeugnisse, in denen der (Neu-)Platonismus nicht bewußt rezipiert, sondern nur indirekt vermittelt wurde – oft in Verbindung mit Bestandteilen anderer nichtchristlicher Traditionen (s. Anm. 147). Besonders in der Hermetik des 18. Jahrhunderts lassen sich Grundstrukturen des Gedankengebäudes aus dem Œuvre eines einzelnen Autors allein nicht ableiten – zu ‚eingeschränkt‘ ist das jeweilige (geäußerte) Hauptinteresse, das im Selbstverständnis der Autoren z.T. immer noch ein christliches ist oder sich nach außen als ein solches gibt. Kaum anders verhält es sich bei den frühen Zeugnissen für partielle Aneignungen neuplatonischer Philosopheme, etwa bei Jacob Böhme.

Um so wichtiger ist es, auch eine Position vorzustellen, in der die beiden Traditionslinien noch unterscheidbar sind (Kap. 3.1.1 und 3.1.2). Der englische Naturphilosoph Francis Bacon kennt die hier maßgeblichen philosophischen Richtungen sehr viel genauer als die zeitgenössischen Gottsucher und Alchemisten im Deutschen Reich; zugleich ist die christliche Offenbarungsreligion eine selbstverständlich gegebene Grundlage, die Bacon nicht eigens in den Vordergrund rücken muß; den eigenen Erkenntniszielen ist sie jedenfalls nicht entgegengesetzt. So spiegelt sich in Bacons Äußerungen zum einen die Weiterentwicklung des antiken Platonismus seit Philon von Alexandrien, zum anderen läßt sich zeigen, warum (gerade) auch die neuplatonische Auffassung der wahrnehmbaren Welt die überkommene christliche Sichtweise verändern konnte. Für Bacon selbst waren derartige Angleichungen ebensowenig problematisch wie für Böhme und dessen Nachfolger.

Wie auch diese Gegenüberstellung zeigt, sind für die „Vorgeschichte des literarischen ‚Symbols‘“ historische Filiationen und Traditionen in ihren Details nicht von besonderem Interesse, obgleich punktuelle Rückgriffe (etwa bei Hamann und Herder auf Bacon, bei Moritz auf Böhme) oder persönliche Verbindungen (etwa zwischen Hamann und Herder oder zwischen Moritz und Goethe) immer wieder eine gewisse Rolle spielen. Entscheidend erscheinen vielmehr die wechselnden Grundmuster der Verarbeitung, die deutlich machen, auf welcher unterschiedlichen Weise christliche Naturdeutungen mit (neu)platonischen Theoremen in Verbindung treten können. Die behandelten Autoren und Texte sind dementsprechend nicht nach Überlieferungs- und Schulzusammenhängen, sondern nach inhaltlichen Gesichtspunkten ausgewählt: Welche Aufschlüsse sind jeweils für die Veränderungen des christlichen Schöpfungsverständnisses zu gewinnen (Kap. 2.3, 3.1), das bei Luther noch nicht angetastet ist, sondern im Gegenteil mit seiner Betonung von Geschöpflichkeit und Christologie vertieft wird (Kap. 2.2)? Welches hermeneutische bzw. ästhetische Potential kann in christlichen (Kap. 2.4), aber auch in neuplatonisch-hermetisch überformten Annäherungen an die äußere Welt enthalten sein (Kap. 3.3)?

Die Anlage der beiden Hauptkapitel ist jeweils von der Chronologie bestimmt; Zeugnisse vom Anfang des 17. Jahrhunderts sind jeweils Zeugnissen aus dem 18. Jahrhundert gegenübergestellt. In Kap. 2 ist die christliche Perspektive maßgebend, d.h. das Augenmerk gilt vor allem

den Fortschreibungen mit ihren jeweiligen Modifikationen; in Kap. 3 hingegen stehen die Veränderungen unter dem Einfluß der neuplatonisch-hermetischen Traditionen im Mittelpunkt. Daß Böhme, Brockes und Herder in beiden Kapiteln behandelt werden, kommt nicht von ungefähr: zeigt sich daran doch, daß die beiden Betrachtungsperspektiven nur in ihrer Verbindung zu weitreichenden Veränderungen geführt haben.

Bei der Auswahl der Quellentexte liegt ein Schwerpunkt auf der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, und das könnte in einer Arbeit, die die Frühe Neuzeit im Titel führt, wenig angemessen scheinen. Die Begründung überrascht aber nur dann, wenn man vor allem eine rationalistische Aufklärung oder eine ästhetische Neuorientierung ab 1770 als ‚Epochenkennzeichen‘ im Blick hat. Gerade in diesen Jahrzehnten erreichen die vorgestellten Traditionslinien einen neuen Kulminationspunkt, werden sie klarer und deutlicher formuliert als jemals zuvor in der Frühen Neuzeit: einerseits in der Schöpfungsauffassung und in der Bibel-exegese Johann Georg Hamanns, der (unausgesprochen) einem hermeneutischen Symbolverständnis sehr nahe kommt, andererseits im hermetisch orientierten ‚Weltbild des jungen Goethe‘ (Zimmermann), der aus jeder Christlichkeit herausgetreten ist. Auch andere Autoren, die mit der ästhetischen Neuformierung in Verbindung gebracht werden (s. Kap. 1.1), stehen dem kaum nach: Johann Gottfried Herder findet bei der Lektüre des *Genesis*-Berichts zu neuen ästhetischen Einsichten; die die Natur durchwaltenden ‚Kräfte‘ sind seine Antwort auf die Spinoza-Debatte. Karl Philipp Moritz schließlich, dem neben Goethe eine entscheidende Rolle bei der Entstehung von Symboltheorien zugeschrieben wird, nimmt namentlich und sehr präzise auf Jacob Böhme Bezug, wenn eine Romanfigur einem neuen Erleben der Natur auf der Spur ist. Diese Schlaglichter auf Positionen – die im einzelnen zu entfalten sind – geben erste Hinweise darauf, daß es keineswegs nur Diskussionen um ästhetische Fragen sind, die zum ‚Symbol der Goethezeit‘ führen. Wie schon in der Skizze der frühchristlichen Deutungen des Alten Testaments gilt es, den Blick für das historisch Mögliche zu schärfen: Der Begriff ‚Symbol‘ wird in keinem der angeführten Zeugnisse der Zeit vor 1790 im heutigen Sinn verwendet, und selbst nach 1800 sucht Herder nach einer Benennung für seine neugefundene gegenständliche Vermittlung gedanklicher Inhalte: „Wie nun nennen wir dies Bedeutsame aller Bilder der Schöpfung?“¹⁴⁹

Auch mit den zuletzt genannten „Stationen einer Vorgeschichte des literarischen ‚Symbols‘“ ist die Frage nicht beantwortet, wie und auf welche Weise aus solchen Annäherungen an die äußere Welt ein poetisches Verfahren abzuleiten wäre, das von Weltanschauungen unabhängig ist. Für diesen letzten Schritt auf dem Weg zu einer Autonomisierung können im Schlußkapitel nur Anhaltspunkte vorgestellt werden – anhand beiläufiger Bemerkungen

¹⁴⁹ *Adrastea* 2. Bd., 4. Stück (1801); SW 23.311; s.u. Kap. 2.4.2, Anm. 149; ähnlich etwa Hamann, Kap. 2.4.1, bei Anm. 132.

Goethes und Schillers, die außerhalb der zeitgenössischen Debatten um den Symbolbegriff geäußert wurden. Mit den früheren ‚Stationen‘ sind sie vor allem durch die hermeneutischen Verfahren verbunden, die seit langem bei deutenden Annäherungen an die wahrnehmbare Welt praktiziert und eingeübt wurden: sei es in der christlichen Suche nach einem ‚geistigen Sinn‘ der Dinge, sei es in der Überzeugung, dem ‚Wesen‘ der Dinge durch ihre genaue Betrachtung näherzukommen, die sich in der neuplatonisch-hermetischen Überformung des christlichen Schöpfungsverständnisses herausgebildet hatte. Von einer ‚Säkularisierung‘ im eigentlichen Sinn des Wortes¹⁵⁰ kann weder hier noch in den Quellentexten des 18. Jahrhunderts die Rede sein: Eine bewußte und zielgerichtete Übertragung der neugewonnenen Möglichkeiten der Bedeutungsstiftung ins Innerweltliche (d.h. hier: ins Innerliterarische) findet anscheinend nicht statt. Eben dies ist die Hypothek des ‚Symbols‘ bis heute geblieben.

¹⁵⁰ Zum Problem vgl. Ulrich Ruh u. Friedrich Vollhardt: Art. ‚Säkularisierung‘; in: RL 3 (2003) 342–344. – In der Überschrift zu Kap. 2 wird statt dessen (in Ermangelung eines besseren) der Begriff der ‚Verweltlichung‘ eingeführt. Er impliziert eher unreflektierte Verschiebungen ins Innerweltliche, während ‚Säkularisation‘ an dezidierte Akte der Loslösung erinnert, seitdem die politischen Neuausrichtungen an der Wende zum 19. Jahrhundert mit diesem Begriff verbunden worden sind.

2. Kapitel: Christliche Traditionen zwischen Mittelalter und 18. Jahrhundert. Der Verweischarakter der Schöpfung und seine Verweltlichung

Das Verhältnis zur natürlichen Umgebung erscheint im 18. Jahrhundert oftmals traditionsgebundener, als es die damals zunehmende Bedeutung der empirischen Naturwissenschaften vermuten läßt. Neben einer vernunftgegründeten Welterklärung, neben dem allgemeinen Bewußtsein eines Fortschritts,¹ können ältere Formen der Naturbetrachtung lange Zeit weiterbestehen, ohne daß beide in ein Konkurrenzverhältnis treten müßten.² Ein besonders aufschlußreiches Beispiel für das Fortwirken des christlichen Schöpfungsverständnisses ist das Bild vom ‚Buch der Natur‘. Wenn im folgenden immer wieder auf die ‚Buchmetapher‘ zurückzukommen ist, geht es nicht um Traditions- oder Toposgeschichte,³ deutlich werden sollen vielmehr durchgehende Denk- und Begründungsmuster, die – bei allen Unterschieden im einzelnen – die christlichen Deutungen der Natur über die Epochen hinweg verbinden. Erst von diesem Grundstock aus werden sich die – zunächst oft nur graduellen – Veränderungen in der Frühen Neuzeit klarer abzeichnen: Den im Mittelalter formulierten Grundsätzen bleiben Autoren noch bis ins 18. Jahrhundert verpflichtet, gleichwohl sich ihre eigenen Zielsetzungen verändert haben.

¹ Dieser Aspekt des Verhältnisses zur Natur wird oft allein herausgestellt; so z.B. von Dieter Kimpel: Frühaufklärerische Sprachkritik und Literatur 1670–1730; in: Viktor Žmegač (Hg.), Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Bd. I.1: 1700–1848. Königstein i.Ts. 1979, 2–7, 16f.; vgl. 66. Ähnlich Jochen Schmidt: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. Bd. 1: Von der Aufklärung bis zum Idealismus. Darmstadt 1985 (zit.; 2., durchges. Aufl. 1988), 7f., 363, der auch die Emanzipationsbestrebungen der Religionskritik und Philosophie zusammenfaßt (5–10).

² S. auch u. Anm. 75. Daß selbst Newton keineswegs nur im Geist des Rationalismus rezipiert wurde, zeigt Rolf Christian Zimmermann mit anschaulichen Beispielen (Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. 1: Elemente und Fundamente. München 1969 [zit., 2., durchges. u. erweiterte Aufl. ebd. 2002], 29–31, 139f., 152f.). – Zu Newton, der etwa die kopernikanischen Entdeckungen mit der *prisca sapientia* göttlicher Uroffenbarungen in Verbindung bringt, s.u. Kap. 3.1.2, Anm. 45.

³ In diesem Sinn stellt Ernst Robert Curtius ‚Das Buch der Natur‘ vor (Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter. Bern 1948, 321–327, ²1954, 323–329), aber auch Friedrich Ohly, soweit er in seinem Beitrag über Jean Paul frühere Ausformungen (etwa die Metapher vom ‚Menschen als Gedankenstrich im Buch der Natur‘) einbezieht: Das Buch der Natur bei Jean Paul; in: Hans-Joachim Mähl u. Eberhard Mannack (Hg.), Studien zur Goethezeit. Erich Trunz zum 75. Geburtstag (Beihefte zum Euphorion 18). Heidelberg 1981, 177–232; hier: 184, vgl. 179 mit Anm. 4, 180f. mit Anm. 8–10, 184f. mit Anm. 16, 198f., 207f. u.ö. Für die Frühe Neuzeit sind andere Schriften Ohlys wichtiger, s. im folgenden.

Solche langfristig wirksamen Traditionszusammenhänge zu betonen, erscheint nicht nur deshalb notwendig, weil sich daran Kontinuitäten im christlichen Schöpfungsverständnis nachweisen lassen: In den geschichtlichen Darstellungen der Metapher vom ‚Buch der Natur‘ (und nicht nur dort) interessiert man sich in erster Linie für die Leitfiguren eines Aufbruchs in die Neuzeit. Trotz aller Unterschiede gegenüber früheren Untersuchungen⁴ gilt das auch für Hans Blumenbergs *Die Lesbarkeit der Welt* von 1981. Bei Kepler und Galilei beispielsweise zeige sich grundlegend Neues: Die mathematische Sprache sei nicht Hilfsmittel zur Naturdarstellung, sondern Gestaltungsmittel des ‚geometrisierenden Gottes‘ selbst.⁵ Mit solchen Ansätzen sei die ‚Parität‘ der beiden Bücher Gottes endgültig aufgebrochen (ebd., bes. 78–82). Was aber ist daraus über die Anliegen und Befindlichkeiten der Zeitgenossen zu entnehmen? – Wolfgang Harms setzt schon 1975 andere Akzente, wenn er darauf hinweist, daß zwischen der grundstürzenden Erkenntnis des Kopernikus „und der Zeit, in der dies als ‚kopernikanische Wende‘ bemerkt und anerkannt wird, [...] lange Zeiträume [vergehen], während derer sich in der Erwartung [...] des allgemeinen Lesepublikums [...] so gut wie nichts ändert.“⁶

Auch im allgemeineren Zusammenhang unterscheiden sich bei Blumenberg Problemstellung und Darstellungsschwerpunkte. Zwar fragt er: „Wie bietet sich Wirklichkeit uns, einer Epoche, einem Autor dar?“ (15). Er bezieht sich jedoch ausschließlich auf die verschiedenen Lesarten des Naturbuchs als solchen (vgl. 10) und scheint dabei geradezu einen Gegensatz zwischen biblischer und naturbezogener ‚Welterfahrung‘ anzunehmen: Erklärtes Ziel ist es, „den Eindruck von Begehrungen nach Welterfahrung lebendig zu machen, die sich als konkurrierend mit der des großen und lebensbegleitenden Buches gesehen wissen wollten“.⁷ Diese Hypothese verfolgt Blumenberg bis ins Mittelalter zurück (s.u. Anm. 9).

Die neuen Lesarten des ‚Naturbuchs‘ sieht Blumenberg – ähnlich wie seinerzeit Erich Rothacker (Anm. 3) – als symptomatisch für die Umwälzungen der Neuzeit. Demgegenüber

⁴ Die Initiatoren, über deren Absichten und Stellung in der Wissenschaftsgeschichte Blumenberg 1981 (12–15) unterrichtet, waren Curtius (zuerst 1942) und Erich Rothacker (Das ‚Buch der Natur‘. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte [1946]. Aus dem Nachlaß hg. u. bearb. v. W. Perpeet. Bonn 1979). Auch nach umfangreichen Ergänzungen durch Perpeet ist Rothackers Studie eine Stoffsammlung geblieben; als solche bietet sie jedoch eine Fundgrube für Naturdeutungen der Neuzeit. (Unter „R“ bzw. „P“ numeriert Perpeet die von Rothacker bzw. von ihm gesammelten Zeugnisse, 43–125.) – Die Lexikon-Artikel von H.M. Nobis gehen kaum über Curtius hinaus; s.u. Anm. 10; zu Herkommers Position Anm. 9 u. 16.

⁵ Blumenberg 1981, 74f., vgl. 68–85. Weitere Belege und Literatur bei Rothacker u. Perpeet 15 mit Anm. 13f. (127), 45 (R 8f.).

⁶ Wolfgang Harms: Der Eisvogel und die halkyonischen Tage. Zum Verhältnis von naturkundlicher Beschreibung und allegorischer Naturdeutung; in: Hans Fromm, Wolfgang Harms u. Uwe Ruberg (Hg.): Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung (FS Friedrich Ohly). 2 Bde. München 1975, 1.477–515; hier: 485; zum ‚Buch der Natur‘: 489.

⁷ Blumenberg 1981, 12; vgl. 50, 54, 68f., 80f. u.ö.

wird die Metapher vom ‚Buch der Natur‘ im folgenden zunächst als eine von mehreren Möglichkeiten verstanden, genuin christliche Vorstellungen systematisierend zu erfassen: Im Mittelalter brachten Theologen damit – wie auch mit der Lehre der göttlichen Zeichensprache – Grundgedanken des Schöpfungsverständnisses auf den Begriff. Von dieser Perspektive aus erscheinen dann die späteren Buchmetaphern als Hinweise auf ein christliches Substrat, dessen Veränderungen sich weniger in einer Abgrenzung vom ‚Buch der Bücher‘ als aus diesem selbst heraus ergeben.

2.1 Der ‚geistige Sinn‘ der Schöpfung und der Geschichte

Im frühen Christentum sind die Grundlagen für eine geistige Deutung der Welt gelegt; dem Mittelalter bleibt es vorbehalten, Verbindungen zwischen den einzelnen Bestandteilen herzustellen, das Selbstverständliche ins Bewußtsein zu heben und zu verbindlichen Glaubenssätzen auszuarbeiten. Denn während die Lehre vom mehrfachen Sinn der heiligen Schriften seit dem 3. nachchristlichen Jahrhundert immer deutlichere Formen annimmt, wird die spezifisch christliche Betrachtung der Schöpfung lange Zeit vor allem anhand von Einzelstellen der Exegese greifbar, d.h. in Predigten, in denen die in der Bibel genannten Naturdinge auf ihren geistigen Sinn hin ausgelegt werden. Wie in den Beispielen in Kap. 1.3 andeutungsweise gezeigt, verändert sich in der Spätantike mit den neuen Lehren allmählich auch die Wahrnehmung der alltäglichen Lebensumwelt; sogar einfache Naturabläufe wie das Aussäen und Wachsen des Getreides erhalten – punktuell – eine veränderte Zielrichtung (Belege unten in Anm. 58). Das Eigentümliche der christlichen Naturdeutungen aber kann aus den späteren Systematisierungen klarer herausgearbeitet werden als aus den zunächst nur beiläufigen Bemerkungen, deren längerfristig wirksame Bedeutung leicht zu übersehen ist.

2.1.1 Die beiden ‚Bücher‘ Gottes bei Augustinus und im Mittelalter

Die mittelalterliche Sicht der Wirklichkeit ist von der festen Überzeugung geprägt, daß alles Geschaffene ebenso wie die biblischen Berichte als eine Willensbezeugung ihres Urhebers deutbar ist: Gott wendet sich damit direkt an den Menschen. Für dieses Welt- und Geschichtsverständnis haben die mittelalterlichen Theologen eine einprägsame Formulierung gefunden: Gott offenbart sich in seinen beiden Büchern, im *liber scripturae*, seinem Wort, und im *liber naturae*. Eben weil der göttliche Wille letztlich immer derselbe ist, ergänzen sich die beiden Offenbarungen und sind nicht unabhängig voneinander zu denken: „vides, obsecro, quomodo natura interrogata, vel Scriptura consulta, unum eundemque sensum pari loquuntur concordia?“

heißt es bei Richard von St. Victor (gestorben 1173 in Paris).⁸ Daß der Grundsatz „unum esse auctorem [sc. Deum]“ hundert Jahre danach auf einem Konzil formuliert wurde (dem zweiten von Lyon, im Jahr 1274), bestätigt seinen umfassenden Geltungsanspruch.⁹

Diese Zusammenschau eigentlich schwer zu vereinbarender Vorstellungsbereiche, eines geschichtlichen Berichts einerseits und der Wahrnehmung der gegenwärtigen Umgebung andererseits, setzt ein hohes Abstraktionsniveau voraus, aber auch einen selbstverständlich gewordenen Umgang mit den zugrundeliegenden Einsichten, der Lehre von der unmittelbar von Gott inspirierten Heiligen Schrift etwa oder dem Wissen um typologische Zusammenhänge (s.o. Kap. 1.3.1). Wenig verwunderlich ist es deshalb, daß die ‚Zwei-Bücher-Lehre‘ bei Apologeten und Kirchenvätern nicht zu finden ist – war ihnen doch die entscheidende Rückführung auf einen einheitlichen göttlichen Willen nur bei der Exegese, nicht aber als übergreifendes theoretisches Fundament geläufig. Entgegen einer verbreiteten Meinung läßt sich eine Verwendung, die der mittelalterlichen entspräche, nicht einmal dem scheinbar eindeutigen Beleg aus Augustinus’ Psalmenkommentar entnehmen: „liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. in istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota.“¹⁰

Augustinus legt Psalm 46.3 aus („propterea non timebimus, dum turbabitur terra, et transferentur montes in cor maris“). Seine Aufforderung, im ‚Weltbuch‘ ebenso wie in der Heiligen Schrift

⁸ Richard von St. Victor: *De gratia contemplationis* [...] 5.7 (PL 196, 176C); zitiert u.a. bei Hartmut Freytag: *Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 24). Bern u. München 1982, 40.

⁹ Diese ‚Formel‘ zitiert Blumenberg 1981, 49, Anm. 36: „Denzinger-Umburg, *Enchiridion Symbolorum* 464“ – allerdings nicht in der knappen Darstellung des Mittelalters (ebd. 51–63), sondern bei Augustinus (allgemein zur Spätantike: 22–34, 47–50). Er kommt darauf erst wieder bei den ‚entstehenden Wissenschaften der Neuzeit‘ zurück (68): einer Zeit, in der – nach Blumenberg – die „identische Autorschaft“ bereits in Zweifel geraten sei (71, auch 81). – In seiner Untersuchung zum ‚Buch der Schrift und Buch der Natur‘ betont Hubert Herkommer demgegenüber zu Recht schon im Untertitel die ‚Spiritualität der Welterfahrung im Mittelalter‘; erst auf dieser Grundlage gewinnt die mittelalterliche Ausprägung der Buchmetapher ihren Sinn (in: *Nobile claret opus*. FS E.J. Beer = Zs. für Schweizer. Archäologie u. Kunstgesch. 43 [1986], 167–178).

¹⁰ Aurelius Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, hg. von Eligius Dekkers (Opera 10.1 = CCSL 38). Turnholt 1956, ²1990, hier: 45.7. – Die Rückführung der Buchmetapher bis auf Augustinus haben Erich Rothacker (so ein Verweis bei Alpers 46, Anm. 375, s.u.) und Heribert M. Nobis begründet: Art. ‚Buch der Natur‘; in: *HWbPh* 1 (1971) 957–9 bzw. *Lexikon des Mittelalters* 2 (1983) 814. Nobis legt den unvollendeten Genesis-Kommentar zugrunde (Aug., *de Gen. ad litt.*, PL 32.219 ff. [recte PL 34; jetzt in CSEL 28.1]), wo sich freilich kein entsprechender Hinweis findet. Auf Nobis beziehen sich dann Blumenberg 1981, 49 mit Anm. 35 (ohne Quellenangabe) sowie Klaus Alpers: *Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden*; in: Heimo Reinitzer (Hg.), *All Geschöpf ist Zung’ und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie* (Vestigia Bibliae 6). Hamburg 1984, 13–87; hier: 46, und Herkommer 168 mit Anm. 9f. (174). – Nobis’ Bibelbelege Ez 2.9 und Apc 5.1 („vidi [...] librum scriptum intus et foris“) sind für das mittelalterliche Schöpfungsverständnis sicherlich keine „Stütze“ (1971, 958) gewesen, da sie sich nicht auf die Natur beziehen.

Bestätigung für Glaubenswahrheiten zu suchen, bezieht er hier auf die lebensverändernde Bedeutung des Christentums: Die Wellen, die die erschütterte Erde aufwühlt („*fremant et intumescant aquae eius*“, Ps 46.4a), seien auf die ‚Mächte der Zeitlichkeit‘ zu beziehen; seit aber der neue ‚Fels des Glaubens‘ ins ‚Meer des Heidentums‘ versetzt ist (vgl. 46.3b), bestehe für Christen kein Grund mehr zur Furcht: „*non timebimus ...*“. Daß dieser Psalmvers durch Christus Wirklichkeit geworden ist, exemplifiziert Augustinus an Angriffen auf die Gefährten des Paulus (vgl. Act 17.18f., 19.28–32): „*inter quos fluctus et sonitus maris non timebant*“, faßt er die Ereignisse im Theater von Ephesos zusammen.

Nicht auf tatsächliche Beobachtungen aus der Natur greifen diese Auslegungen zurück, sondern allein auf Naturereignisse, die in der Bibel beschrieben werden – ein besonders zugespitztes Beispiel für das Vorgehen der frühchristlichen Prediger. Und selbst darin verlangt Augustinus seinen (auch schriftunkundigen) Zuhörern (vgl. „*ut haec audias*“, „*legat et idiota*“) ein ungewöhnlich hohes Maß an Abstraktion ab. Zunächst nimmt er die futurische Aussage des Psalmverses beim Wort („*transferentur montes*“ – zur Zeit der Niederschrift waren die Berge noch nicht versetzt), denn nur so gelangt er zu der typologischen Deutung der Ankündigung, auf die es ihm ankommt: „*attendite et videte veritatem. haec enim quando dicebantur, obscura erant, quia nondum contigerant; nunc autem quis iam facta non cognoscat?*“ (Es folgt das obige Zitat zum ‚Lesen im Weltbuch‘). Um aber die *facta*, die Erfüllung des alttestamentlichen Verses im Evangelium, erklären zu können, muß Augustinus den Tumult im Theater von Ephesos metaphorisch als ‚Fluten und Brausen des Meeres‘ beschreiben: Allein auf diese Weise lassen sich die Ereignisse der Apostelgeschichte mit dem ‚Brausen und Schwellen des Wassers‘ aus dem Psalm in Verbindung bringen. Bei dieser Art der Herstellung eines Bezuges zwischen Altem und Neuem Testament gründet die Erkenntnis („*cognoscat*“) also in besonderem Maß auf der sprachlichen Vermitteltheit der Vorstellungsinhalte – nichts könnte weiter entfernt sein von einer unmittelbaren Ausdeutung des ‚Buchs der Natur‘. – Hans Blumenbergs Vergleich im historischen Zusammenhang ist – zumindest dem Grundgedanken nach – zuzustimmen: „dieser erregte Text, der zugleich die Wirkung des Evangeliums und die Erfüllung seiner [?] Verheißungen darstellt“, ¹¹ ist „noch weit entfernt von der Metaphorik der beiden Bücher, die wie dauerhafte Monumente des göttlichen Wirkens und Heilswillens den Menschen dargeboten werden.“

Die Auslegung des Psalmenverses ist ein Zeugnis gerade dafür, daß den spätantiken Exegeten an einer übergreifenden Ausbildung der Buchmetaphorik nicht gelegen sein konnte.¹²

¹¹ Blumenberg 1981, 49; vgl. 48f. Augustinus meint natürlich nur die „Verheißungen“ des Alten Testaments, nicht die des Evangeliums. Wie an diesem Mißverständnis ersichtlich, betont Blumenberg die eschatologischen Aspekte zu stark; er verkennet, daß Augustinus den – durchaus auch wörtlich zu verstehenden – Psalmenvers nur im übertragenen Sinn liest: Von einer ‚apokalyptischen‘ (d.h. im 5. Jahrhundert stattfindenden) Bewegung der Erde sagt er nichts.

¹² S. dazu auch Kap. 1.3.1, im Text nach Anm. 134. Als einen weiteren Beleg für einen ‚vormittelalterlichen‘ Gebrauch des ‚Bildausdrucks vom Buch der Natur‘ führen L. Koep (u. A. Hermann)

So, wie Augustinus hier die geschichtliche Erfüllung einer in der Bibel niedergelegten Verheißung zu erfassen sucht und sich dabei auf die – in seinem Verständnis – uneigentliche Aussageweise stützt, führt er in vielen anderen Predigten die Zuhörer von ihren eigenen Beobachtungen in der kreatürlichen Welt – meist von einer Bibelstelle ausgehend – zu Verheißungen oder Geboten Gottes. Daß er sich mit allen diesen verschiedenen Auslegungen dem Willen Gottes annähern kann, davon geht Augustinus aus; und vielleicht auch deshalb, weil dies so selbstverständlich vorgegeben erscheint, besteht keine Notwendigkeit, daraus einen eigenen Glaubenssatz abzuleiten. Insofern ist Friedrich Ohlys allgemeiner Charakterisierung, im 12. Jahrhundert werde „die patristische Lehre von der Doppeloffenbarung durch Gottes Werk und sein Wort“ neu belebt,¹³ nur mit einer Einschränkung zuzustimmen: Eine „Lehre“ wird daraus erst nach der Spätantike.

Mit diesem Bild der beiden Bücher, das zugleich als Welterklärung zu gelten hat, kann die mittelalterliche Theologie auf einfache Weise das Verhältnis zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion erläutern. Das ist – anders als im 17. und 18. Jahrhundert – keine problematische Streitfrage; doch auch in diesem Punkt geht man über die Ergebnisse der Spätantike hinaus. Für den Apologeten Tertullian etwa (gest. nach 220) war es wichtig, daß selbst Heiden aus der Natur Gott erkennen können; angesichts der Suche nach Gemeinsamkeiten treten bei ihm die Besonderheiten der christlichen Offenbarung zurück (vgl. Kap. 1.3, bei Anm. 136). Die Antwort Bonaventuras stützt sich demgegenüber ausschließlich auf die biblische Heilsgeschichte. Nicht aus der wohlgeordneten Einrichtung der Welt (das war die Position antiker Philosophen),¹⁴ sondern aus der Schriftoffenbarung entwickelt er seine Begründung einer spezifisch christlichen Naturoffenbarung. Vor dem Sündenfall kannte Adam den eigentlichen Sinn der Dinge, so wie sie geschaffen waren: „habebat cognitionem rerum creatarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum.“¹⁵ Nach-

Tertullian an (Art. ‚Buch III‘; in: RAC 2 [1954] 723). Dieser leitet in *de corona* 6.1 (CSEL 70.162) aus den allen verständlichen Einrichtungen der Natur eine allgemeine Verhaltensregel (*lex communis*) ab, die für Christen und Heiden gleichermaßen gilt: „quaerens igitur dei legem habes communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas et apostolus solet provocare“ (vgl. 1 Cor 11.14f.). In der Metapher von den ‚natürlichen Gesetzestafeln‘ ist – unausgesprochen – allein die Gewißheit erkennbar, daß Gott als Herr der Natur allen Menschen seinen Willen kundtut, auch wenn sie ihn nicht als solchen benennen. Einen Verstoß gegen die *natura* setzt Tertullian mit Gotteslästerung gleich: „omne autem, quod contra naturam est, monstri meretur notam penes omnes, penes nos etiam elogium sacrilegii in deum, naturae dominum et auctorem“ (ebd. 5.4).

¹³ Friedrich Ohly: Typologische Figuren aus Natur und Mythos; in: Walter Haug (Hg.): Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978 (Germanist. Symposien Berichtsbände 3). Stuttgart 1979, 126–166; hier: 127.

¹⁴ Vgl. etwa die Anleihen aus Stoa und Platonismus in Augustinus’ Schöpfungsbild, *De civitate dei* 22.24, die Carl Andresen in seinem Kommentar zur deutschen Ausgabe verzeichnet (München 1978, ²1985, 1015f.).

¹⁵ Johannes Bonaventura (1217/21–1274): *Collationes in Hexaemeron* 12.12 (*Collationes in Hexaemeron*. Das Sechstageswerk. Lateinisch u. deutsch, übers. u. eingel. v. Wilhelm Nyssen. München

dem ‚die geschaffenen Dinge‘ aber ihren ursprünglichen Erkenntniswert verloren hatten, enthielt Gott ihre Bedeutung auf andere Weise – in seinem Wort, das erstmals durch Moses aufgezeichnet und späteren Generationen zugänglich gemacht wurde. Bonaventura erläutert die zeitliche Abfolge wiederum mithilfe der Metapher der beiden Bücher Gottes:

Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, [...] unde sacra Scriptura est illuminativa omnium et reductiva in Deum, sicut primo fuit creatura.

Collationes in Hexaemeron 12.12f.¹⁶

Mit der Unterscheidung zwischen dem *liber mundi* und dem *Liber scripturae*, die der christlichen Spätantike in dieser Form nicht bekannt war, wird ein neuer, innerer Zusammenhang begründet: Beide, Schöpfung und Schrift, führten und führen auf ihren Urheber zurück. Zugleich zeigt sich darin auch eine neuartige Periodisierung und eine klare Unterscheidung von Natur- und Geschichtserkenntnis.

Einen entsprechenden Zusammenhang kann man auch allgemeiner konstruieren, d.h. ohne Rückgriff auf die ‚Adamische Sprache‘ und den Sündenfall. Hugo von St. Victor sagt über die Schöpfungsoffenbarung vor der Erschaffung des Menschen: „erant jam tunc angeli quibus hoc ostenderetur, ut foris in rebus conditis viderent, quod in se ipsis intus agnoscerent.“¹⁷ In einem heute kühn anmutenden Sprung wird die eigene Gegenwart unmittelbar an den Schöpfungsakt angebunden: „Nobis quoque hoc ostenditur; qui etsi illud quando factum est non vidimus, quod tamen factum sit (sacro eloquio referente) audivimus“ (*Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae*; PL 176, 18C). Bindeglied und Erkenntnisinstrument zugleich ist wiederum der biblische Schöpfungsbericht („sacro eloquio referente“), Ziel von Gottes Handeln aber ist in jedem Fall, „ut ostenderet se in iis quae fecerat“ (20D). – In einer seiner bekanntesten Schriften, der *Eruditio didascalica*, erklärt Hugo diese unauflösliche Verbindung zwischen der Schöpfung und den göttlichen Absichten seinerseits mit Hilfe der Buchmetapher:

1964); zitiert bei Herkommer 170 mit Anm. 36f. (176). Auf die diesbezügliche Zentralstelle Gn 2.19f. stützen sich mittelalterliche Theologen ebenso wie Luther (Kap. 2.2) und Jacob Böhme (Kap. 2.3.1 und 3.1.3): „formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus [...] adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius.“ – Einen Überblick zur Geschichte der Auslegung von Philon und der christlichen Spätantike über Thomas von Aquin bis zur Exegese im 16. und 17. Jahrhundert gibt Wolfgang Kayser: Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen; Euphorion 31 (1930) 521–562; hier: 532–539.

¹⁶ Herkommer 170 hebt besonders heraus, daß der Heiligen Schrift deshalb im Verhältnis zur Gotteserkenntnis aus der Natur eine wichtigere Rolle zukomme. Allerdings darf aus dem zeitlichen Nacheinander keine qualitative ‚Rangordnung‘ abgeleitet werden. Hinweise zum Verhältnis der beiden Bücher, das von nicht-theologischen Forschern selten thematisiert wird, gibt auch Kayser 540f.

¹⁷ Zum Kontext des Zitats (18C) aus dem *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* (bisher nur in: PL 176, 17C ff.) s.u. Anm. 20, zur Bedeutung des Titels Anm. 21. Hugo von St. Victor (ca. 1096–1141 in Paris) hatte im Mittelalter eine außerordentliche, allerdings wenig erforschte Wirkung; vgl. Christoph Huber s.v., in: Lit.lex. 5 (1990) 510b.

universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilia [i.e. invisibilis?] Dei sapientiam.¹⁸

Eruditio didascalica 7.4, PL 176, 814B

In diesem die Epochen der Weltgeschichte verbindenden Modell findet selbstverständlich auch das wichtigste Ereignis der christlichen Offenbarungsreligion einen angemessenen Platz: die Menschwerdung des Gottessohnes. Wie nun dieser Zielpunkt der alttestamentlichen Offenbarungen mit der seit Anfang der Zeiten bestehenden Naturoffenbarung verknüpft werden kann, dafür haben die mittelalterlichen Theologen – soweit ich sehe – keine übergreifende Theorie ausgearbeitet.¹⁹ Anscheinend spricht erst Luther häufiger davon, daß die Dinge der Schöpfung direkt – also ohne ‚Vermittlung des heiligen Wortes‘ (s.o.) – auf Christus oder seine Lehren verweisen (s. dazu Kap. 2.2).

Aber selbst wenn die Verbindung nicht im einzelnen begründet wird, liegt sie doch nicht nur der Praxis in Exegese und Naturdeutung zugrunde, sondern auch den Äußerungen über die göttlichen Offenbarungen. Hugo von St. Victor beispielsweise, dessen Drang zur Systematisierung ja besonders ausgeprägt erscheint, grenzt im heilsgeschichtlichen Ablauf verschiedene Abstufungen der Offenbarungen voneinander ab. Vor dem schon immer als entscheidend erachteten Wendepunkt – seit Christus herrscht die ‚Zeit der Gnade‘ – setzt er einen weiteren Einschnitt: Die Epoche der *lex scripta* begann, als die von Anfang bestehende *lex naturalis*

¹⁸ Zitiert bei Freytag (1982) 190, Anm. 5; Herkommer 175, Anm. 12; bei Nobis 1983 als „PL 176. 217“. – Diese Aussage Hugos wird noch im 14. Jahrhundert fast wörtlich wiedergegeben (s. Freytag [1982] 21 mit Anm. 67 [167]), und zwar in der (anonymen) Einleitung zu den *Allegoriae in universam sacram scripturam* eines Ps.-Hrabanus, die Ohly als klare und ausführliche Darstellung der bibelhermeneutischen Prinzipien würdigt (Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter [1958]; in: ders., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, ²1983, 1–31; hier: 3f., Anm. 3).

¹⁹ Zumindest spielt die Frage in modernen Darstellungen der mittelalterlichen Hermeneutik und Exegese keine Rolle. Dies dürfte freilich auch der Untersuchungsperspektive zuzuschreiben sein: der Unterscheidung zwischen Typologie (in der Bibel bzw. Geschichte) und ‚Allegorese‘ (der Natur) (zur mediävistischen Diskussion s.o. Kap. 1.3.1, im Text bei Anm. 126). – Selbst Friedrich Ohly, der seit den siebziger Jahren für eine inhaltliche Verbindung der beiden Bereiche plädiert (bes. deutlich 1979, 127 mit Anm. 1, 180 mit Anm. 5), verweist in seinem Überblick über die ‚Doppeloffenbarung‘ nur auf deren zeitliche Abfolge von der Schöpfung zu Moses; im übrigen hebt Ohly die Praxis der „typologischen Deutung von Natürlichem“ hervor – sozusagen den Prototyp einer Verbindung von Natur- und Schriftoffenbarung. Vgl. dazu auch dens., Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung (1982/83); in: Volker Bohn (Hg.), Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik (Poetik. Internat. Beitr. 2. edition suhrkamp 1451, NF 451). Frankfurt a.M. 1988, 30, auch 28f.

genauer bestimmt wurde, d.h. als die Juden durch Moses' Vermittlung genauere Kenntnis vom Erlösungswillen Gottes erhalten haben.²⁰

qualem fidem habuerunt antiqui de Salvatore venturo, maxime ii qui circa primordia saeculi existentes nondum adhuc Scripturas in quibus adventus ejus promittebatur acceperant? Non necesse est ut dicamus omnibus qui tunc fideles erant adventum ejus in carnem, crucem et resurrectionem manifeste revelatum fuisse; [...]. Credebant tamen se salvari per eum quomodo et quando ei placuisset; [...].

Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae; PL 176, 36D, 37A

Schon in der ersten Epoche können manche Menschen als *homines gratiae* gelten (ebd. 32B). Wodurch sie Gewißheit über ihre Erlösung erlangten, führt Hugo allerdings nicht weiter aus; der Gedanke von der Erstoffenbarung in der Schöpfung muß aber zugrundeliegen. In der umfangreichen Schrift *De Sacramentis* ist ein entsprechender Bezug zwischen dem Beginn der Zeitlichkeit und der Ankunft des Erlösers klarer ausgesprochen. Die typologische Betrachtung der drei Epochen ist jeweils zu Beginn der entsprechenden drei Kapitel als Grundsatz programmatisch formuliert: „omnia enim illa superioris temporis sacramenta, sive sub naturali lege, sive sub scripta, signa quaedam fuerant et figurae eorum, quae nunc sub gratia exhibita sunt sacramentorum.“²¹ Auch in der Zeit, als es nur natürliche, keine schriftlichen Offenbarungen gab, hat Gott durch Zeichen ‚gesprochen‘; seit ihrer Erfüllung durch Christus ist die Bedeutung dieser ‚Geheimnisse‘ (*sacramenta*) allen offenkundig.

In den – unterschiedlich begründeten – Herleitungen der kreatürlichen Offenbarung aus der biblischen liegt ein entscheidendes Kriterium, nach dem das christliche Schöpfungsverständnis von jeder natürlichen Religion zu unterscheiden ist. Daran läßt sich auch bei den Naturdeutungen der Frühen Neuzeit ablesen, ob und inwieweit sie sich von den ursprünglichen christlichen Zusammenhängen entfernen (s. bes. Kap. 2.3 und 3.1). Im Mittelalter behält die Rückbindung an den biblischen Schöpfergott und seinen Offenbarungswillen, durch den das ‚Buch der Natur‘ überhaupt erst lesbar wird, durchgehend Gültigkeit – selbst wenn nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird.

²⁰ Klare Abgrenzungen finden sich im bereits genannten *Dialogus de sacramentis* [...] (PL 176; hier: 32A/B); auf diese Hauptstelle verweist Curtius 322. Das typologische Grundanliegen ist in dem im folgenden angeführten Zitat 36D/37A allerdings noch deutlicher („Scripturas in quibus adventus ejus promittebatur“); s. auch 33A/B, 37C–38A, 39A/B.

²¹ De Sacramentis; PL 176, 174 ff.; hier: 1.11.1 (343B); vgl. 1.12.1 (347D); 2.1.1 (371C). – *Sacramenta* definiert Hugo im *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* als (noch verhüllte) Vorankündigungen im Alten Testament, „et visibilia et signa visibilium“ (PL 176; 35A): Sie verweisen auf die ‚sichtbaren‘ Ereignisse des Neuen Bundes (die ihrerseits eine ‚unsichtbare‘ Heilsaussage enthalten). – *Lex naturalis* ist in diesem Zusammenhang weniger im ethischen Sinn, sondern vor allem als Epochenbezeichnung zu verstehen – wie etwa die bekannte Formel *sub lege – sub gratia* für die Zweiteilung der Geschichte. Ohly setzt dementsprechend die *lex naturalis* mit dem Zeitabschnitt der „Erstoffenbarung im Buch der Natur“ gleich (1979, 127).

2.1.2 Zur Zeichenfunktion der Dinge

Die Glaubensüberzeugung des göttlichen Offenbarungswillens liegt auch einer besonderen Ausformung des Schöpfungsverständnisses zugrunde – dem Wissen um die Zeichenhaftigkeit aller Dinge. Augustinus' Erkenntnis, daß eine *res* wie der Stier im Bereich der Realität ihrerseits etwas anderes bezeichnen kann (z.B. den Evangelisten Lukas), liefert den entscheidenden Anstoß:²² „The Augustinian distinction between words which signify and things which signify (p. 66) is invoked again and again.“²³ Diese semiotische Theorie wird im Mittelalter ebenfalls in das Verweissystem der biblischen und natürlichen Offenbarungen einbezogen: Die Zurückführung auf den Willen des Schöpfergottes, die bei Augustinus nur implizit enthalten war, steht jetzt explizit im Mittelpunkt. Auch die mittelalterlichen Theologen gehen – im Anschluß an Augustinus – von der Exegese aus. Wie u.a. Ohly betont, kommt dabei den in der Bibel genannten Dingen zunächst eine besondere Stellung zu: „Philosophus in aliis scripturis solam vocationem novit significationem; sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum“, heißt es etwa bei Hugo von St. Victor.²⁴

Daß aber darüber hinaus die gesamte Schöpfung vielfältige geistige Bedeutungen in sich birgt, das formulieren erst Theologen des 12. Jahrhunderts als Leitsatz; spätantike christliche Autoren hingegen lassen eine derartige Ausweitung der Zeichenhaftigkeit allenfalls aus ihrer literarischen Praxis erschließen. Bei Hugo ist das neue theoretische Bewußtsein (hier im Anschluß an die zitierte Stelle) besonders klar erkennbar. Er sieht ähnlich wie Augustinus einen Gegensatz zwischen den willkürlich gesetzten Wortbedeutungen einerseits und den mit der Schöpfung gegebenen ‚natürlichen‘ Dingbedeutungen andererseits; begründet wird die *significatio rerum* wiederum mit der in allen Dingen angelegten göttlichen Willensäußerung:

hanc [sc. significationem] usus constituit, illam natura dictavit. haec hominum vox est, illa Dei ad homines. significatio vocum est ex placito hominum; significatio

²² Die Schlüsselstelle dafür: Augustinus, *De doctrina christiana* 2.10.15 (CCSL 32.41).

²³ Alastair J. Minnis u. A.B. Scott: *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100 – c. 1375. The Commentary-Tradition*. Oxford 1988, 203 (aus dem Kap. ‚Scriptural Science and Signification‘, 197–276); zu Augustinus und seiner Bedeutung für die Geschichte symbolischer Wirklichkeitsauffassungen s. bes. die beiden französischen Semiotiker Armand Strubel: ‚Allegoria in factis‘ et ‚Allegoria in verbis‘; in: *Poétique* 23 (1975) 342–357, bes. 344–347, sowie Tzvetan Todorov: *Théories du symbole*. Paris 1977, 34–58 (dt. Ausg: *Symboltheorien [Konzepte der Sprach- und Literaturws.]* 54]. Tübingen 1995), sowie ders., *Symbolisme et interprétation*. Paris 1978, 39–43. Eine andere Position vertritt Cornelius Petrus Mayer: *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*. Würzburg 1967.

²⁴ *De scripturis et scriptoribus sacris* 14, PL 175, 20D; zitiert u.a. bei Ohly 1958/1977, 30f.; zur besonderen Funktion der (auch in der Bibel mit Wörtern bezeichneten) Dinge als der ‚eigentlichen Bedeutungsträger‘ vgl. ebd. 2–5, 24f.; weitere Zeugnisse der beiden Victoriner: ebd. 4f., Anm. 6; aus Thomas von Aquin: 25, Anm. 45 und bei Freytag (1982) 159f., Anm. 9. – Auf die christliche Semiotik im oben definierten Sinn gehen Ohly und Freytag nicht ein.

rerum naturalis est et ex operatione creatoris volentis quasdam res per alias significari. est etiam longe multiplicior significatio rerum quam vocum. [...]

res autem quaelibet tam multiplex potest esse in significatione aliarum rerum, quot in se proprietates visibiles aut invisibiles habet communes aliis rebus.

De scripturis et scriptoribus sacris 14, PL 175, 20D

Der letzte knapp zusammenfassende Satz ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Fast nebenbei erwähnt wird der umfassende Geltungsbereich („res autem quaelibet“); grundlegend für das hermeneutische Verfahren als solches ist die Art und Weise, wie die Beziehung zwischen Ding und Bedeutungen über eine ‚Schnittmenge‘ gemeinsamer Eigenschaften bestimmt wird. Denn daraus ergeben sich sowohl die Unterschiedlichkeit der Sinnzuweisungen als auch ihre Vielfalt („tam multiplex potest esse in significatione“), deren Zahl allein durch die Menge der übereinstimmenden Eigenschaften begrenzt ist („tam multiplex [...], quot in se proprietates [...] habet communes“). Daß an der Stelle, an der das Verfahren der Bedeutungskonstitution beschrieben wird, kein Verweis auf den Schöpfer benötigt wird, verweist auf eine mögliche Übertragbarkeit – und tatsächlich wird dieses Verfahren an verschiedenen ‚Stationen‘ der Vorgeschichte des literarischen Symbols immer wieder begegnen.

Den besonderen Erkenntniswert der nichtsprachlichen Zeichen hebt Hugo in einem Vergleich mit farbig oder ornamental gestalteten Buchstaben hervor („color seu formatio figurarum“). Über die schöne äußere Form hinaus haben sie für den (der Schrift) Kundigen einen tieferen Sinn als Bedeutungsträger – so wie die Schöpfungswerke für den Weisen auf einen ‚geistigen Gebrauch‘ hindeuten.

et ideo nemo est cui opera Dei mirabilia non sint, dum insipiens [cf. Ps 92.7a] in eis solam miratur speciem, sapiens autem per id quod foris videt profundam rimatur divinae sapientiae cogitationem [cf. Ps 92.6b], velut si in una eademque Scriptura [recte: scriptura] alter colorem seu formationem figurarum commendat, alter vero laudet sensum et significationem. bonum ergo est assidue contemplari et admirari opera divina, sed [sc. praecipue?] ei qui rerum corporalium pulchritudinem in usum novit vertere spirituale.

Eruditio didascalica 7.4, PL 176, 814C²⁵

²⁵ Die sinnentstellende Zeichensetzung in PL wurde korrigiert. Der vorangehende Buchvergleich ist oben bei Anm. 18 zitiert, die Fortsetzung unten in Anm. 26. – *Figurae* beziehen sich sicher nicht auf ‚bildliche Darstellungen‘ neben dem fortlaufenden Text: Hugos Anliegen ist nicht die tiefere Bedeutung eines Bildes, sondern die unterschiedliche Betrachtungsweise ein- und desselben Gegenstandsbereichs (vgl. „in una eademque scriptura“): In einem Schriftstück kann man – ebenso wie in der Schöpfung – das schöne Äußere, aber darüber hinaus auch den eigentlichen Sinn der Schriftzeichen beachten. Dementsprechend wird in der Fortsetzung des Zitats (s. Anm. 26) der Schriftunkundige (*illiteratus*) charakterisiert: Er kann hinter den ‚äußeren Formen‘ der Buchstaben („*figurae*“) nicht ihre Funktion als Bedeutungsträger („*litterae*“) erkennen. Ein ähnliches Gegensatzpaar bilden zu Beginn des Zitats oben ‚*species*‘ bzw. „*id quod foris videt*“ einerseits und ‚*profunda cogitatio*‘ andererseits.

Hugo geht vom Schöpfungspreis in Psalm 92.5–7 (und 104.24) aus, den er zu Beginn des Abschnitts zitiert (vgl. PL 176, 814A):

- 5 Delectasti me, Domine, in factura tua,
et in operibus manuum tuarum exultabo.
- 6 Quam magnificata sunt opera tua, Domine:
nimis profundae factae sunt cogitationes tuae.
- 7 Vir insipiens non cognoscet,
et stultus non intellet haec.

Ähnlich wie der Psalm ist der Buchstabenvergleich Hugos getragen von der Bewunderung für die Schönheit der göttlichen Werke; und diese Wertschätzung des Geschaffenen bestimmt auch den Kontext des Zitats.²⁶ Sie ist – über die Einzelstelle hinaus – eine grundlegende Haltung den Dingen gegenüber,²⁷ die unmittelbar aus dem Schöpfungsverständnis abzuleiten ist. Gerade dem christlichen Mittelalter aber traut man eine solche Wertschätzung gemeinhin kaum zu – viel eher werden mit ihm ‚Weltflucht‘, ‚Mystik‘ oder ‚Dualismus‘ assoziiert.²⁸

Auch die frühchristliche Theologie wird – ähnlich unausgewogen – immer wieder nur unter diesem Aspekt betrachtet: Angesichts der Erlösungsbedürftigkeit der Seele habe man sich für die „materielle Wirklichkeit“ nicht mehr interessiert, sie sogar abgelehnt. Wolfgang Röd etwa führt dies im Anschluß an Adolf von Harnack (1851–1930) und Richard Reitzenstein (1861–1931) u.a. auf den Einfluß des Platonismus zurück, dessen Bedeutung in der neueren dogmengeschichtlichen Forschung freilich differenzierter betrachtet wird.²⁹ Solche Vorstellungen über die Auswirkungen

²⁶ PL 176, 814A–815A; vgl. bes. 814C: „quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus est ‚animalis homo‘, qui ‚non percipit‘ [cf. 1 Cor 2.14] ea ‚quae Dei sunt‘ [1 Cor 2.11]. nam et ideo Scriptura tantopere nos ad desideranda mirabilia Dei excitat, ut per ea quae foris credimus intus ad agnitionem veritatis veniamus“. Diese allgemeinere Begründung der christlichen Naturbetrachtung leitet Hugo aus Paulus ab; wieder ist also die Bibel die maßgebliche Grundlage.

²⁷ Wie sehr das Gegenständliche auch als Erkenntnismittel geschätzt wird, zeigt sich z.B. in der Einstellung, die Guibert von Nogent (1053–1124) Gregor von Nazianz (gest. um 390) zuschreibt: „ut quidquid videret ad instructionem animi allegorizare studeret.“ Guibert seinerseits hebt den Nutzen solcher Naturbetrachtungen für den Prediger hervor: „quod acumine rationis si facere assuescat aliquis, non modo in voluminibus divinis, sed etiam [...] paene in his omnibus quae subiacent oculis, comparationes satis idoneas in exemplum et significantias utiles [...] uberrime invenit [...]“ (Quo ordine sermo fieri debeat, PL 156, 29 D); vollständig zitiert bei Ohly 1958/1977, 19 Anm. 32; ähnlich denkt Bernhard von Clairvaux, der diesen ‚Lehrern‘ sogar den Vorzug vor den Gelehrten gibt (ebd. Anm. 33).

²⁸ Beispiele in Kap. 2.2 mit Anm. 62 sowie im Text bei Anm. 64f; vgl. Kap. 1.3.1, nach Anm. 130.

²⁹ Wolfgang Röd: Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Bd. 1: Altertum, Mittelalter, Renaissance. München 1994, 275; vgl. 274–276 mit Anm. 8 u. 11 (499). Zur Auffassung der Körperwelt im (Neu-)Platonismus s. oben Kap. 1.3.1, vor Anm. 101. Eine ausgewogene Position vertritt etwa Jan Hendrik Waszink: Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt; in: William K.C. Guthrie (Hg.), Recherches sur la tradition platonicienne. 7 exposés par W.K.C. Guthrie [u.a.], 12 –20 Août 1955 (Fondation Hardt [...]. Entretiens sur l’antiquité classique 3). Vandœuvres, Genève 1957, 139–179.

(früh)christlicher Leibfeindlichkeit wirken bis heute ungebrochen weiter;³⁰ tatsächlich aber haben Religionshistoriker wie Peter Brown das einseitige Bild des frühen Christentums längst korrigiert.³¹ Brown geht vom sich verändernden Verhältnis zum eigenen Körper aus; da das Leibliche zugleich eine umfassendere körperliche Wirklichkeit vertritt, werden dabei immer auch Auffassungen der wahrnehmbaren Welt vorgestellt. Diese Ausweitung erscheint um so plausibler, als Brown stets die Zusammenhänge mit dem gesellschaftlichen Umfeld und den wechselnden geistigen Strömungen und Häresien betont. – Die heutige Mediävistik teilt die negative Einschätzung ebenfalls nicht; s.u. Anm. 40 sowie in Kap. 1.3.1 bei Anm. 130f.

Hugo von St. Victor gewichtet das Verhältnis zwischen irdischer und himmlischer Wirklichkeit anders: Der *usus spiritualis*, der geistige Nutzen, erscheint nicht als Gegensatz, sondern als eine Steigerung, die den Wert der sichtbaren Welt noch erhöht. Bezeichnenderweise ist es die Haltung eines weisen Mannes, die ‚tiefen Gedanken der göttlichen Weisheit‘ in Gottes Werken zu ‚erforschen‘;³² daß dies nur den eingeschränkten Erkenntnismöglichkeiten der Laien angemessen wäre, trifft also nicht zu.³³ Diese eigentümliche Sonderstellung der kreatürlichen Welt wird auch bei denjenigen Naturbetrachtungen der Frühen Neuzeit anzutreffen sein, die sich von den christlichen Grundlagen entfernt haben.

*

Die Grundüberzeugung, daß ein ‚geistiger Nutzen‘ nicht nur in der Bibel aufzudecken, sondern in allem Geschaffenen unmittelbar zugänglich ist, behält während des gesamten Mittelalters ihre Gültigkeit – auch nach der im 13. Jahrhundert verstärkt einsetzenden Aristoteles-Rezeption.³⁴ Zwar schenkt man nunmehr den menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeiten überhaupt, und damit auch der *intentio* der von Gott inspirierten Verfasser der heiligen Schriften mehr Beachtung; die Exegeten konzentrieren sich zunehmend auf den literalen Sinn. Doch diese Verlagerung ins ‚Weltliche‘, die gerade am Ende des Mittelalters häufiger zu

³⁰ So etwa bei Clemens Pornschlegel: Wem gehören die Töchter? Zum sexuellen Machtanspruch der Konsumgesellschaften; in: Jörg Metelmann (Hg.), Porno-Pop. Sex in der Oberflächenwelt (Film – Medium – Diskurs 8). Würzburg 2005.

³¹ Peter R.L. Brown: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Lectures on the History of Religions, N.S. 13). New York 1988, London u. Boston 1989 u.ö. (zit.), bes. 44–49 zu Paulus. – Zu Augustinus’ Auseinandersetzung mit Porphyrs Dictum ‚omne corpus esse fugiendum‘ s.o. Kap. 1.3, nach Anm. 103.

³² S. das Zitat o. bei Anm. 25.

³³ In einer anderen Situation als Hugo oder Bernhard von Clairvaux (s. Anm. 27) befindet sich der Prediger Berthold von Regensburg; er stützt sich auf Bernhard, folgt ihm in seiner Gewichtung aber nicht (Herkommer, s.u.). Den einfachen Gläubigen empfiehlt Berthold, sie sollten Erbauung aus der ‚Lektüre‘ der Bücher des Himmels und der Erde schöpfen, während die Geistlichen das für ihr Seelenheil Nötige den beiden biblischen Büchern verdanken (Mitte 13. Jahrhundert; Belege bei Herkommer 167f. mit Anm. 2–8 [174]). – Einen spätmittelalterlichen Anwalt des ‚illiteraten Laien als Lesers des Weltbuchs‘, Nicolaus von Cues, stellt Blumenberg vor (1981, 58–60, 63f.).

³⁴ Darauf haben A.J. Minnis und A.B. Scott mit Nachdruck hingewiesen; zum folgenden s. bes. 205.

beobachten ist, nimmt den Dingen nichts von ihrem grundsätzlichen Verweischarakter:³⁵ „The human auctores of Scripture used significative words; the divine ‚auctor‘ used significative things – He, after all, was the creator of all things“ (A.J. Minnis u. A.B. Scott 205).

Hier seien nur zwei Theologen erwähnt, die im Spätmittelalter als Kirchenlehrer zu großer Breitenwirkung gelangten. Bonaventura (1217/21–1274) knüpft in diesem Sinn einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Schöpferwort, sichtbaren Dingen und der Willensbekundung Gottes; Ziel der Schöpfung sei es, „ut sensibile sit quasi verbum conditoris, in quo continetur ipsius intentio [...], est autem intentionis gratia manifestatio. intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus“ (*De beryllo* 31).³⁶ – Während Bonaventura selbst dem Aristotelismus distanziert gegenübersteht, ist Thomas von Aquin, sein nicht minder einflußreicher Zeitgenosse, einer der wichtigsten Aristoteles-Vermittler; doch seine Definition der Zeichenfunktion der Dinge, ihres *sensus spiritualis*, unterscheidet sich nicht von der Hugos von St. Victor: „Cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia [theologica], quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. [...] Illa vero significatio [...] dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur“ (*Summa theologiae*, Prima pars 1.9).³⁷

Den deutlichsten Hinweis darauf, wie geläufig eine Anwendung der Zeichenlehre über die Theologie hinaus geworden ist, bietet die profane Literatur der Volkssprachen.³⁸ „Die Bibel-exegese wird zum Vorbild und Massstab für die Methode, wie die Dingwelt zu entziffern ist“ (Hubert Herkommer 170). Der Lehr- und Spruchdichter Freidank etwa hat im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts eine griffige Formulierung für den umfassenden Geltungsanspruch dieses Zugangs gefunden. Er schreibt den Dingen in ihrer Gesamtheit unmittelbaren Verweischarakter zu; ein ‚Umweg‘ über die Bibelauslegung ist nicht mehr erforderlich. Die offenbarungstheologische Begründung ist zur selbstverständlich gegebenen Voraussetzung geworden.

Diu erde keiner slahte treit,
daz gar sî âne bezeichnenheit.

³⁵ Durch die Rückbindung an den Willen des Schöpfers wird die Bedeutung des aufkommenden ‚Empirismus‘ und ‚Rationalismus‘ relativiert; Heribert M. Nobis hingegen sieht darin – noch vor Beginn der Neuzeit – entscheidende Ursachen für ‚Die Umwandlung der mittelalterlichen Naturvorstellung‘ (in: Archiv für Begriffsgeschichte 13 [1969] 34–57, hier bes. 46f., 50–52). Wichtiger als die Einzelausformungen des philosophischen *natura*-Begriffs erscheint in unserem Zusammenhang, daß man an den fundamentalen Aussagen des Schöpfungsverständnisses festhält (worauf Nobis nur am Rand eingeht: 45f., 50, 56f.). – Zur Verweltlichung der Ding-Ausdeutungen, gegen die sich Luther wendet, s.u. Kap. 2.2, Anm. 42 u. 73.

³⁶ Zitiert bei Blumenberg 1981, 63 Anm. 53.

³⁷ In: Opera omnia 2, Rom 1882; zitiert bei Ohly 1958/1977, 25 Anm. 45. – Blumenberg geht auf Thomas nicht ein, da bei diesem – wie in der gesamten Hochscholastik – die Buchmetapher mitsamt ihren Implikationen keinen Platz mehr habe (54–57, 62; Blumenberg begründet dies mit aristotelischen bzw. platonischen Einflüssen: 47, 50).

³⁸ Weitere Hinweise zur Übernahme in die volkssprachliche Literatur bietet Max Wehrli: Der mehrfache Sinn (Probleme der Hermeneutik); in: ders., Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung. Stuttgart 1984, Kap. XII, 236–270 mit Anmerkungen, 326–331; hier: 250–257, 260–262, 266–269.

nehein geschepfede ist sô frî,
sin bezeichne anderz, dan si sî.

Frîdankes Bescheidenheit 12.9–12³⁹

Mittlerweile hat die germanistische Mediävistik die von Friedrich Ohly initiierte ‚Bedeutungsforschung‘ in zahlreichen Einzelbeiträgen weitergeführt,⁴⁰ so daß sich genauere Ausführungen erübrigen.

Weil die Querverbindungen zwischen Bibelexegese, Predigt und höfischer Literatur darin besonders deutlich werden, sei ein Werk angeführt, in dem die spirituelle Auslegung der Welt nicht nur angewandt, sondern (erstmalig) geradezu eingeübt wird. In der *Gral-Queste*, dem zweiten Teil des Prosaromans *Lancelot*, gibt es eine zusätzliche Ebene der Sinnkonstituierung, auf die Klaus Speckenbach hingewiesen hat.⁴¹ Eremiten und wandernde Geistliche deuten Ereignisse (d.h. bekannte Handlungsmuster aus dem höfischen Roman) auf ihren geistigen Sinn hin aus – eine Parallele zur typologischen Deutung der Ereignisse des Alten Testaments. Auch in Einzelheiten wird dabei nach Art der Bibelexegese verfahren; z.B. erhalten Dinge eine auf christliche Wahrheiten hinzielende Bedeutung; Hirsch, Löwe und Sonne verweisen auf Christus (Speckenbach 225–227). Nachdem der Leser auf diese Weise erkannt hat, daß die Gralssuche ein neuartiges geistliches Rittertum erfordert, werden dementsprechende Auslegungen überflüssig.

Für die Frühe Neuzeit festzuhalten ist hier vor allem dies: Daß die Deutungsmuster der Exegese bzw. der Verweischarakter der Dinge Eingang in die volkssprachlichen Literaturen gefunden haben, und zwar in verschiedenen Gattungen auf vielfältige Weise, zeugt von einer umfassenden Breitenwirkung der den theologischen Konzepten zugrundeliegenden Wirklichkeitsauffassung. Mit solchen Ausweitungen in den weltlichen Bereich geht nun aber nicht zwangsläufig eine Verflachung des Schöpfungsverständnisses einher. Vielmehr legen u.a. auch die höfischen Romane ein beredtes Zeugnis davon ab, wie fest die christliche Sichtweise im Bewußtsein verwurzelt gewesen sein mußte; und dieses Bewußtsein reicht weit über die

³⁹ „Die Erde trägt keinerlei [Ding], das ganz ohne Bedeutung wäre. Kein Geschöpf ist so frei, daß es nicht noch anderes bedeutet als sich selbst“ (hier in der Übersetzung von Max Wehrli 328, Anm. 23); der mittelhochdeutsche Text ist hg. v. H.E. Bezzenger, Halle 1872). In Ergänzung dazu zitieren Wehrli (251) und Herkommer (169 mit Anm. 31 [176]) einen entsprechenden Gedanken aus dem mittelhochdeutschen Lehrgedicht (nach 1215) des Thomasin von Zerkläre.

⁴⁰ Für einen ersten Überblick vgl. Ohlys Einleitung in seiner gleichnamigen Aufsatzsammlung von 1977, IX–XXXIV. Berichte über laufende Forschungen sind in den *Frühmittelalterlichen Studien* verzeichnet, s. Bd. 1 (1967) ff. – Aus heutiger Perspektive vgl. Christel Meier-Staubach: Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter; in: Robert E. Lerner (Hg.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 32). München 1996, 39–64, sowie Hans-Jörg Spitz: Art. ‚Sensus litteralis/spiritualis‘; in: RL 3 (2003) 421–425.

⁴¹ Klaus Speckenbach: Handlungs- und Traumallegorese in der *Gral-Queste*; in: Haug (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie* 1979, 219–242; hier: 219, 223, 234; s. auch den Diskussionsbericht von Hans-Joachim Ziegeler, ebd. 340–342. Die mittelhochdeutsche Übersetzung (ab 1250, Teil 2 wohl um 1300), die auf den dreiteiligen *Lancelot en Prose* zurückgeht (1215–1230), ist hg. v. Reinhold Kluge (Bd. 2 = DTM 47), Berlin 1963. Zu den Datierungen s. Christoph Huber: Art. ‚Lancelot‘; in: Lit.lex. 7 (1990) 125–128.

Schicht der Kleriker hinaus: „Die allgemeine Sinnträchtigkeit und zeichenhafte Beziehungsfülle ist geradezu das Wesen der göttlichen Schöpfung“ (Max Wehrli 251). Was sich in der christlichen Spätantike angebahnt hatte, ist jetzt zu einer selbstverständlichen und geläufigen Möglichkeit des Umgangs mit der sichtbaren Welt geworden: Reale Ereignisse und Dinge sind auf geistige Wirklichkeiten hin durchsichtig.

2.2 Systematisierungen des frühchristlichen und mittelalterlichen Schöpfungsverständnisses bei Luther

Mit der Rückführung der beiden Bücher auf den Willen Gottes begründet die mittelalterliche Theologie ein Erklärungsmodell, das Welt und Geschichte gleichermaßen umfaßt. In dieser Zusammenschau hat die heilsgeschichtliche Bedeutung der Ereignisse des Alten Bundes den gleichen Stellenwert wie die Zeichenhaftigkeit der kreatürlichen Welt, denn Gott hat das Buch der Heiligen Schrift und das der Schöpfung darauf ausgerichtet, daß sein Heilsplan erkennbar werde.

Seit der Reformation werden Auswüchse einer ‚Deutungsmanie‘ beschnitten, durch die die theologische Verankerung in Vergessenheit zu geraten drohte. Doch von einem umfassenden „Niedergang des Symbolismus“, wie Johan Huizinga es auffaßte,⁴² und vor allem von einem Niedergang der zugrundeliegenden Weltauffassung kann noch lange nicht die Rede sein. Darauf verweist z.B. die ungebrochene Beliebtheit der ‚allegorischen Wörterbücher‘ über die Konfessionsgrenzen hinweg. Solche Werke hatten als Predigthilfsmittel schon in der Spätantike dazu beigetragen, das Wissen um die geistigen Bedeutungen der Dinge in allen Bevölkerungsschichten zu verbreiten (s.o. Kap. 1.3.1, bei Anm. 132f.). Im 16. und 17. Jahrhundert tragen lutherische Prediger etwa Enzyklopädien über die (z.T. patristischen) Deutungen biblischer Tiere zusammen, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nachgedruckt werden.⁴³ Heimo

⁴² So der Titel des 15. Kapitels in: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts [1919/21]. Deutsche Fassung nach der niederländ. Ausg. letzter Hand (1941), unter Benutzung der älteren Übers. v. T. Wolff-Mönckeberg (1923), hg. v. Kurt Köster. Stuttgart 1987, 237–250. Auf Huizingas sprechende Beispiele für das „Phantasieren auf Grund einer rein äußerlichen Gedankenverknüpfung“ (234f.) stützt sich Herkommer 173 mit Anm. 57f. (178); zu einer entsprechenden Beurteilung Luthers s.u., bes. Anm. 69f., 73. – Ohly wendet sich besonders entschieden gegen solche Thesen einer radikalen Umorientierung; weiteres u. in Anm. 44, 67, 94 u. 96.

⁴³ Heimo Reinitzer: Zur Herkunft und zum Gebrauch der Allegorie im ‚Biblisch Thierbuch‘ des Hermann Heinrich Frey. Ein Beitrag zur Tradition evangelisch-lutherischer Schriftauffassung; in: W. Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie 1979, 370–387; hier: 370 mit Anm. 1–4, 7–10 (380). – Anders die Einschätzung Rudolf Suntrups: Art. ‚Allegorese‘; in: RL 1 (1997) 36–40; hier 39a: „Spätmittelalterliche Fehlentwicklungen begünstigen schließlich eine strikte Ablehnung der Allegorese im Protestantismus, der aber an einem typologisch-christologischen Schriftverständnis festhält.“ Mit dieser Auffassung steht Suntrup nicht allein, s.u. Anm. 62 u. 67.

Reinitzer beschreibt die Tragweite solcher Unternehmen: „Die Idee des geistigen Wortsinns ist dadurch in der gesamten Christenheit lebendig geblieben, im täglichen Umgang mit der heiligen Schrift ebenso wie in der hermeneutischen Theorie“.⁴⁴ Bemerkenswert sind die zahlreichen Übereinstimmungen mit einem der einflußreichsten katholischen ‚Wörterbücher‘; sie betreffen die zitierten Autoritäten, das jeweilige Auslegungsziel und sogar die grundsätzliche Konzeption. Auch in der *Silva Allegoriarum Totius Sacrae Scripturae* des spanischen Mönches Hieronymus Lauretus⁴⁵ wirkt Augustinus’ Entdeckung von der ‚Dingsprache‘ Gottes unverändert fort:

Hæc enim est propriè allegoria spiritualis, seu mystica, quæ propria est sacrae Scripturae, dum author ipsius de rebus, quas propriis verbis intelligit, vult aliquid dicere, et per illas res alias mysticas, seu spiritualiter intellectas, indicare. Qui modus proprius est ipsius Dei, qui ita potest uti rebus ad significandum, ut nos utimur verbis. Atque hinc jam oritur geminus scripturae sensus [...] literalis et spiritualis.⁴⁶

Die Entsprechungen über die Konfessionsgrenzen hinweg lassen sich nur damit erklären, daß die Reformation auf diesem Gebiet keine einschneidenden Veränderungen bewirkt hat.

In der Tat bietet Martin Luther selbst das beste Beispiel dafür, wie die zugrundeliegende Auffassung der Welt trotz aller Umwälzungen weitergetragen wird. Vor allem das Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte, das schon immer ein zentraler Aspekt der Bibelauslegung gewesen war, erhält im Denken des Reformators einen neuen Stellenwert: Seine Rechtfertigungslehre entwickelt er nicht zuletzt anhand der typologischen Betrachtung des Alten Testaments.

⁴⁴ Reinitzer 379f.; zu Frey (erschienen 1595): 370–2, 377–9. Auf die Verbreitung bis ins 18. Jahrhundert weist Ohly bereits 1958 hin (1977: 1–31; bes. 21); dort auch zu den ‚vielen Dutzenden‘ mittelalterlicher allegorischer Wörterbücher (21–24). Weitere Beispiele zur ‚Lexikographie der Naturallegorese‘ aus dem 16. und 17. Jahrhundert bietet Harms 485–489.

⁴⁵ Zu den Entsprechungen: Reinitzer 377–379. Die *Silva* erschien 1570 in Barcelona und wurde 1575 in Venedig wiederaufgelegt, in Köln zuletzt 1744; ND (nach der 10. Aufl. 1681) München 1971 (zit.). Ohly würdigt in seiner Einleitung zum Neudruck ihre Bedeutung (im Sammelband von 1977: 156–170; hier bes. 156f., 160f.): Mit ihren Exzerpten aus über 50 Quellen, die bis auf Philon und Origenes, also bis in die Spätantike zurückreichen, gab die *Silva* „das gesamte mittelalterliche Erbe an spiritueller Wortexegese an die Neuzeit [...] weiter“ (161).

⁴⁶ Aus dem ‚Aditus in Sylvam‘ (s. Anm. 45), der (unpaginierten) Einführung in die methodischen Grundlagen (hier f. 2), mit einem Randverweis auf Aug., *De doctrina christiana* 3.10.24 (Auflösung der *et*-Ligaturen und Hervorhebung: A.S.). Die Praefatio als „kompakte Theorie der Allegorese“ (d.h. des vierfachen Schriftsinns) stellt Peter-André Alt vor: *Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller* (Studien zur deutschen Literatur 131). Tübingen 1995, 79–84; Zitat 79.

Friedrich Ohly, der diesen Zusammenhang 1985 aufgezeigt hat,⁴⁷ wählt als Beispiel die eherne Schlange des Moses (Nm 21.6–9) – einen Typos, den schon Johannes als solchen auslegt: „sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis“ (Io 3.14), habe Jesus von sich selbst gesagt. Diese Deutung der AT-Stelle verfolgt Luther in zahlreichen Predigten weiter: „Das Schauen auf die Eherne Schlange ist das Vorbild der Erlösung aus dem Glauben, das auf sich selbst vertrauende Ringen mit den Giftschlangen des sündigen Gewissens [...] ist das Vorbild aller hinfälligen Werkgerechtigkeit“ (Ohly, 11). Schließlich wird die Schlange, die auf den Kreuzestod vorausweist, selbst zu einem wirkungsmächtigen Symbol für Luthers Lehre, daß der sündige Mensch durch den Glauben an diese Gnadentat – und dadurch allein – zum Heil finde. (Ohly 14f. führt u.a. eine Kursächsische Münze von 1528 an, auf der Schlange und Kreuz abgebildet sind.)

Den parallelen Gedanken, daß auch die Schöpfung von Anbeginn auf Christus hin ausgerichtet sei, findet man bereits in den ersten christlichen Schriften – es sei nur an die sog. Naturtypologien etwa bei Paulus oder im Barnabas-Brief erinnert (Kap. 1.3.1). Luther spitzt dies insofern zu, als er das Schöpfungswort des ersten Genesis-Kapitels mit dem ‚logos‘ des Johannes-Prologs zusammensieht:⁴⁸

Denn sie wollen alle beide, Mose und Johannes, anzeigen, wo mit, und durch welches werckzeug, oder woraus Gott solch gros werck, die gantze Welt, gemacht habe. [...] allein durchs Wort ist alles gemacht, Das Wort aber ist nicht gemacht, Sondern es ist bey Gott im anfang [Io 1.1], da er alles machet, wie Mose hie saget: ‚Got sprach, es werde‘ dis und das etc.⁴⁹

Christus war von Anfang an beteiligt, und er offenbart sich in der Schöpfung ebenso wie der Vater und der Geist. Diese Auffassung von Gottes ‚Wort‘, das in den Dingen sichtbar geworden ist, wird Jacob Böhme und seine Nachfolger auf neue Wege der Naturbetrachtung führen. Bei Luther bildet der Gedanke die Grundlage für seine eigene Formulierung der traditionellen Zeichenlehre, die jetzt in die Offenbarungen aus Natur und biblischer Geschichte eingebunden

⁴⁷ F. Ohly: Die Typologie in Luthers Schriftauslegung; in: ders., Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. [...] (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster N.F. 1). Münster 1985, 1–15, 82–92 (mit zahlreichen deutschsprachigen Belegen); weitere Zeugnisse unten in Anm. 49. – Literatur zur Typologie im deutschen Protestantismus bespricht Ohly ebd., Anm. 8 (84–87), für die Zeit der Reformation (84–86) und darüber hinaus (86f.).

⁴⁸ Zu dieser Verbindung im theologischen Zusammenhang s. David Löfgren: Die Theologie der Schöpfung bei Luther. Übertragung des schwedischen Manuskripts [Theol. Diss. Lund 1958] v. Christiane Boehncke-Sjöberg (Forschungen zur Kirchen- u. Dogmengeschichte 10). Göttingen 1960, 33–37 mit Anm. 40–42 u. 57, 180f. mit Anm. 96–98, 198f., 222f., sowie Reinitzer 377 mit Anm. 70 (386; Lit.).

⁴⁹ Von den letzten Worten Davids (1543); in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausg.). Weimar 1883 ff. (zitiert als WA mit Band, Seite u. Zeile; die Orthographie der Umlaute ist – wie in allen im folgenden angeführten frühneuhochdeutschen Texten – modernisiert); hier: WA 54, 56.12–18; zitiert bei Löfgren 33, Anm. 42. – Luther erklärt seine Zusammenschau aus der typologischen Beziehung zwischen AT und NT: ebd. (WA 54) 55.1–56.11, bes. 55.1–6; ausführlich in einer Weihnachtspredigt über Io 1.1–14 (Kirchenpostille, 1522), WA 10.1.1, 181.15–184.18, 185.6–17. Zu einem entsprechenden Gedanken im Rahmen der Zeichenlehre s.u. Anm. 53 (2. Zitat).

ist. Luther faßt die Schöpfung und das Alte Testament gleichermaßen als *signa* auf, die auf Christus hindeuten. Dementsprechend können auch die *res visibiles* mit typologischen Schlüsselbegriffen beschrieben werden: Auch sie sind ‚schattenhafte‘ Ankündigungen der ‚Wahrheit‘, die durch Christus in ‚Erfüllung‘ gegangen sind.

Quia omnia opera creationis et veteris legis signa sunt operum dei, que in Christo et suis sanctis facit et faciet, et ideo in Christo illa pacta tanquam signa omnia implentur: nam omnia illa sunt transitoria, significantia ea, que sunt eterna et permanentia: et hec sunt opera veritatis, illa autem omnia umbra et opera figurationis: Ideo Christus finis omnium et centrum, in quem omnia respiciunt et monstrant [...].⁵⁰

Ein einheitlicher christologischer Grundgedanke verbindet alle Formen der Bedeutungshaftigkeit. Daraus ergeben sich bei Luther Möglichkeiten einer Wirklichkeitsdeutung, die in ihrem umfassenden Geltungsanspruch die mittelalterliche Sichtweise systematisiert und vertieft, aber nicht grundsätzlich verändert. Die germanistischen Bedeutungsforscher freilich haben diese Integrationsleistung m.W. allenfalls in Teilaspekten gewürdigt,⁵¹ denn sie gehen häufig von einer grundsätzlichen Verschiedenheit von ‚Typologie‘ und ‚Allegorese‘ aus: Erstere wird ausschließlich auf das Verhältnis von AT und NT bezogen, letztere auf die Zeichenhaftigkeit der Dinge.

In der Begründung, warum ihn die Dinge (ebenso wie die Heilige Schrift) auf ewige Wahrheiten verweisen, sieht auch Luther selbst keinen Unterschied gegenüber der Tradition: „Seyntemal alle gottis werck und creaturn eytel lebendig tzeychen und wort gottis sein, wie Augustinus sagt und alle lerer“.⁵² Sogar in einer Streitschrift von 1521 beruft sich Luther auf den Begründer der Zeichenlehre, wenn er den nicht-sprachlichen Charakter dieser Kommunikation zu beschreiben versucht.⁵³ Die sichtbaren Dinge sind Zeichen, weil Gott in ihnen

⁵⁰ Dictata super Psalterium (1513–16), WA 3 (zu Ps 1–83) 368.18–23. S. auch Dictata [...], WA 4 (zu Ps 84–150) 343.26–29: „Equum [i.e. aequum] est enim laborare eum, [...] qui vult quiescere, [...] ut omnis experientia loquitur in rebus visibilibus, que tamen sunt figura et umbra huius, que est veritas“ (Hervorhebungen A.S.). – Fundort für die hier und im folgenden (Anm. 52–54, 56, 58f.) zitierten Schriften Luthers ist Löfgren 34, Anm. 44–50; 58–60, Anm. 46–50 u. 52f.; der Bezug auf Zeichenlehre und Typologie fehlt dort allerdings ebenso wie die historische Verankerung überhaupt.

⁵¹ Die Verabsolutierung der sog. Allegorese hat ähnliche Auswirkungen (s. etwa Anm. 70). Zum Problem s.o. Kap. 1.3.1, am Ende.

⁵² Auf das [...] Buch Bocks Emsers Antwort (1521); WA 7, 650.27–29.

⁵³ Auch die vorangehende Unterscheidung der einfachen Bezeichnung durch (menschliche) Worte und der vielfältigen Dingbedeutung (ebd., 650.21ff.) entspricht der Zeichenlehre, wie sie etwa Hugo von St. Victor formuliert hat (Kap. 2.1.2, bes. bei Anm. 24 und im folgenden Text). Ähnlich sagt Luther später in den *Genesisvorlesungen* (1535–45; hier zu Gn 1.5): „Deus enim vocat ea, quae non sunt, ut sint, et loquitur non grammatica vocabula, sed veras et subsistentes res, Ut quod apud nos vox sonat, id apud Deum res est. [...] Nos etiam loquimur, sed tantum grammatice, hoc est, iam creatis rebus tribuimus appellationes“ (WA 42, 17.16–18, 20f.).

„spricht“: „verba dei res sunt, non nuda vocabula.“⁵⁴ Nicht anders als der junge Augustiner-Eremit vor dem Thesenanschlag von 1517⁵⁵ sieht das der Sechzigjährige:

Also siehestu, das die Creatur zweierley weise anzusehen ist, *ut Res et Signum*, das sie ettwas fur sich selbs ist, von Gott geschaffen, Und auch gebraucht wird etwas anders zu zeigen oder zu lernen, das sie selbs nicht ist.⁵⁶

Von hier aus wird die besondere Sinngebung des Buchvergleichs verständlich, wie sie schon im 12. Jahrhundert bei Hugo von St. Victor begegnet (Kap. 2.1.1, bei Anm. 18): Der Vergleich beruht weniger auf der Analogie zum Buch der Heiligen Schrift als auf dem ‚Anrede-Charakter‘ der Dinge. Deshalb ist das ‚Buch der Schöpfung‘ durch seine ‚Gemälde‘ ausgezeichnet: „Creatura tota est pulcherrimus liber seu biblia, in quibus Deus sese descripsit et depinxit.“⁵⁷ In den Geschöpfen ist Gottes Wille und damit auch das Evangelium ‚abgemalt‘. Das Vogelnest in Psalm 84.4 etwa erscheint als ein vielschichtiger Typos der Erlösungstat und der Erniedrigungen Christi – ein Typos, der zugleich (im ‚tropologischen‘ Sinn) zur Nachfolge aufruft:

Ecce Quis tantum mysterium quesivisset in isto usitatissimo opere avicularum? Quis iam dubitet crucem Christi esse descriptam et depictam digito dei in omnibus creaturis? Igitur Quod tota creatura te docet, cur fugis? Cur non accipis crucem, que ubique tibi ostenditur?⁵⁸

⁵⁴ Genesisvorlesungen; WA 42, 17.23; vgl. dazu Hans-Georg Kemper: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. 2 Bde. (Studien zur deutschen Literatur 64, 65). Tübingen 1981; hier: 1.215f., 2.238, Anm. 8f. – Vgl. Genesisvorlesungen; WA 42, 13.14–29; 37.5–9; ähnlich in den frühen Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1509–11); WA 9, 65.40; 66.1–4; 67.25–33.

⁵⁵ Belege in Anm. 50.

⁵⁶ Von den letzten Worten Davids (1543); WA 54, 62.37–39. Zur grundsätzlichen Bedeutung des Geschöpflichen s. auch die *Genesisvorlesungen*; WA 43, 276.19f., 27f.: „quo propius Deum cognoscit, hoc magis intelligit et adficitur creaturis. [...] Qui autem cognoscit Deum, etiam creaturam novit, intelligit et amat. Quia divinitatis vestigia sunt in creatura.“

⁵⁷ Sprüche aus dem NT (1546); WA 48, 201.5f., mit Bezug auf Rm 1.20; zitiert bei Reinitzer 386 Anm. 70 und Bayer 63.

⁵⁸ Dictata super Psalterium (1513–16); WA 3, 646.39–647.4; vgl. 644.9ff., bes. 644.16–26 (Nachfolge der Gläubigen), 646.6–19 (das Nest als Kreuz Christi); in ähnlicher Gedankenverbindung wie im Zitat: 645.27–31, 646.20–29, 36–39. – Noch in Predigten der Jahre 1544–45 spricht Luther so vom Schöpfungsbuch: „Ibi vides, quod Deus istis coecis hominibus pingit exemplum fortissimum resurrectionis mortuorum. Ex *korn* fit *ein grosser, dicker eichenbaum*, facis tua manu. [...] Ex horto tuo debes discere articulum resurrectionis mortuorum, si non esset Biblia. Quilibet hortus est Dei liber [!], ex quo videri potest miraculum, quod Deus quotidie operatur“ (WA 49, 725.15–21; vgl. 428.20–41). – Die Argumentation als solche entspricht der der frühchristlichen Apologeten; vgl. Theophilus von Antiochien, Ad Autolycum 1.1 (kurz nach 180 n.Chr.); Tertullian, Apologeticum 48 (Ende 197 n.Chr.), ders., De carnis resurrectione 11f.; Minucius Felix, Octavius 34 (wohl kurz nach Tert. Apol.) u.a. Grundlage für die Verbindung zwischen (totem!) Samenkorn und der Auferstehung der Toten ist ein Jesus-Wort (Io 12.25): „si autem [granum frumenti] mortuum fuerit, multum fructum affert“; vgl. 1 Cor 15.35–44.

Die Verquickung von Werk- und Wortoffenbarung ist damit bis zum Äußersten getrieben: „All blumlein und voglein haben das Euangelium am hals geschrieben *et illa docent*: wie ein abgottischer tropf bistu *qui servis Mammonae*“.⁵⁹ Eine derartige Zusammenschau von Kreatur und Worten Christi erscheint nur dann eigenartig,⁶⁰ wenn – wie heute üblich – zwischen sprachlichen Mitteilungen und den Wahrnehmungen der äußeren Welt streng unterschieden wird. Denn dabei übersieht man zwangsläufig,⁶¹ daß Gott nach jener Vorstellung die Menschen auch in den Geschöpfen ‚belehren‘ kann und daß die unterschiedlichen Formen seines Sprechens eine gemeinsame Grundlage haben. Luther geht – wie die mittelalterlichen Theologen vor ihm – von der Einheit der göttlichen Willensäußerungen aus; und in diesem Sinn ist das Reden Gottes in der Schöpfung nicht von seinem Handeln im Alten und Neuen Bund zu trennen.

*

Wichtiger als die Erweiterung der schon immer geübten Naturdeutungen sind für Luther selbst die reformatorischen Anliegen, die er damit verknüpft. Weder diese noch die theologischen Gegensätze im zeitgenössischen Kontext können hier berücksichtigt werden. Wenn Luthers Schöpfungslehre vor allem in ihren – bisher zu wenig beachteten – Verbindungen zur Tradition vorgestellt wird, geht es nicht um Fragen der konfessionellen Abgrenzung; deutlich werden soll allein, wie wirkungsmächtig das christliche Schöpfungsverständnis über das Mittelalter hinaus bleibt. Diese durchgängigen Verbindungslinien zu betonen, erscheint freilich dringend geboten. Denn im Bemühen, die Leistung des Reformators zu würdigen, werden diese Gemeinsamkeiten allzu leicht und allzu oft vernachlässigt.⁶²

Luthers Diagnose der eigenen Gegenwart ist zweifellos von Aufbruchswillen getragen: „Nos iam sumus in aurora futurae vitae, quia cognitionem omnium creaturarum incipimus nancisci, quam per Adae lapsum amisimus.“⁶³ Doch der Vergleich mit früheren Zeiten – „Intro-

⁵⁹ Predigt vom 5.9.1529; WA 29, 551.7–9; diese und entsprechende Stellen aus den Jahren 1526, 1528 und 1541 sammelt Löfgren 60, Anm. 53 u. 55. Weitere Belege bei Rothacker u. Perpeet 47 (R 14f.), 54 (R 43).

⁶⁰ Vgl. Bayer 76: „Das Erstaunlichste [...] und für uns gänzlich Ungewohnte ist, daß Luther ohne Umschweife in einer uns theologisch äußerst kühn anmutenden Weise das Wort, das [...] Christus selbst spricht [Mc 7.34], in Anspruch nimmt für das, was von allen Kreaturen zu hören ist“ (ähnlich 65). Bayer bezieht sich auf die Predigt vom 8.9.1538, WA 46, 493–495; bes. 495.20–24; vgl. Bayer 62–64 mit Anm. 2, 71f. (weitere Belege).

⁶¹ S.o. im Text bei Anm. 51.

⁶² Löfgren etwa stellt heraus, daß Luther im Gegensatz zur „Wirklichkeitsauffassung der Scholastik“ geschichtlich und christologisch denke (207; vgl. 208f., 211, 216–219, 296); zu einer ähnlichen Überbewertung des Neuen: ebd. 204–206; s. auch im folgenden, bes. Anm. 67.

⁶³ WA Tischreden 1, 573.31–34 (Nr. 1160; etwa 1530); dazu auch Löfgren 215 mit Anm. 110. Bekanntter als das obige Zitat in der Urschrift ist eine spätere deutsche Übersetzung (ebd. 574.8–10).

spicimus nunc penitius creaturas quam olim sub papatu“ – verführt offensichtlich dazu, als Beschreibung eines historischen Tatbestandes gelesen zu werden:

Luther [...] hat einen neuen Blick für alles Natürliche und Geschichtliche. Entscheidend dabei ist die Verschränkung der Zeiten in dem Punkt [d.h. in Christus], von dem sich alles wundersam aufschließt; Augen und Ohren müssen zu neuer Wahrnehmung der Welt erst geöffnet werden.⁶⁴

Hinter solchen Einschätzungen steht ein einseitiges Bild vom christlichen Mittelalter, das trotz des Einspruchs der Mediävisten bis heute weiterwirkt: Der mittelalterliche Mensch habe sich von der diesseitigen Welt abgewandt und die sinnlichen Wahrnehmungen geringgeschätzt (zur notwendigen Korrektur s. Kap. 2.1).⁶⁵ Diese Auffassung könnte durchaus auch darauf zurückzuführen sein, daß sich viele Theologen und Kulturhistoriker auf die – oft nur vermeintlichen oder partiellen – Neuerungen in der Renaissance und Reformation konzentrieren und das Wirklichkeitsverständnis der früheren Zeit ausschließlich aus diesem Blickwinkel betrachten. Bayer etwa stellt Luther in diesem Sinn dem Mittelalter, aber auch Augustinus gegenüber.⁶⁶ Dabei wird ein für das gesamte Christentum zentraler Gedanke vernachlässigt: daß „die Creatur [...] ettwas für sich selbs ist, von Gott geschaffen“, wie Luther die eine Seite der mittelalterlichen Zeichenlehre zusammenfaßt (s.o. Anm. 56).

Ein besonders aussagekräftiges Beispiel dafür, wie sehr die Veränderungskräfte überschätzt werden können, ist die verbreitete Auffassung, Luther habe die Lehre vom vierfachen Schriftsinn zugunsten des Literalsinns verworfen und damit eine Entwicklung eingeleitet, in der die mittelalterliche Bedeutungsfülle des Naturbuchs aus dem Bewußtsein verschwand.⁶⁷ Über dem Diktum aus den *Tischreden*, Auslegungen gemäß „*allegoriis, tropologiis* und *anagogiis*“ seien

Zu Adams ursprünglicher Kenntnis der ‚Natursprache‘ (vgl. Gn 2.19), „quam per Adae lapsum amisimus“, s.o. Kap. 2.1.1, im Text nach Anm. 14ff.

⁶⁴ Bayer 60.

⁶⁵ S. bes. im Text bei Anm. 25ff.

⁶⁶ Bayer 64 mit Anm. 5.

⁶⁷ Z.B. Huizinga (wie Anm. 42) 250 mit Anm. 27 (424), Löfgren 220–222, Kemper 1.104, 2.221f. (s.u. Anm. 96), Herkommer 173 (s. Anm. 73), Alt 95–98 und Suntrup (s. Anm. 43). Besonders entschieden vertritt Blumenberg diese Meinung: „die Reformation hatte das heilsgeschichtliche Funktionsverhältnis der beiden Bücher aus dem Gleichgewicht gebracht, indem sie das der Natur als gänzlich ungeeignet disqualifizierte, um an dem der Offenbarung auch nur irgend etwas als Wahrheit erkennen oder gar glauben zu lassen“ (1981, 107). Weitere Vertreter dieser Position sind aufgeführt bei Reinitzer, Anm. 33f. (382), Anm. 49 (384) und bei Ohly 1985, Anm. 3 (82f.), Anm. 8 (85). Beide korrigieren die „vornehmlich protestantische Klischeevorstellung“, Reformation und Renaissance hätten der allegorischen und typologischen Biblexegese ein Ende gesetzt (Ohly, ebd. 83); vgl. dens. 1982/88, 22–63; hier: 24, 41f.; Anm. 37–43 (60) mit Lit.; ausgewogen auch Max Wehrli 249. – Zum Fortwirken der ‚Klischeevorstellung‘ bis heute s. etwa Hans-Jörg Spitz: „Das reformatorische Schriftprinzip Luthers läßt allein den geschichtlichen Literalsinn gelten“; nur poetische Werke des Barock seien allegorischen Verfahren verpflichtet geblieben (Art. ‚Sensus literalis/spiritualis‘; in: RL 3 [2003] 421–425; hier: 424).

„ein lauter dreck“,⁶⁸ wird gern übersehen, daß dies nur sinnentleerte, sich ins beliebige verlierende Deutungen betrifft:

Nos autem cum damnamus Allegorias, de iis loquimur, quae proprio spiritu et ingenio, sine Scripturae autoritate finguntur. Nam aliae, quae ad fidei analogiam referuntur, non solum ornant doctrinam, sed etiam consolantur conscientias.⁶⁹

Tatsächlich verfolgt Luther im Umgang mit den traditionellen Kategorien der Schriftauslegung dieselben Ziele, die in seiner Schöpfungstheologie umfassender festgelegt sind: Der Grundsatz der ‚analogia fidei‘ verlangt die Beziehung auf Christus, und in diesem ihrem Mittelpunkt sind die Offenbarungen aus dem Buch der Schrift und dem Buch der Natur untrennbar verbunden.⁷⁰

In ihrer Radikalisierung, ihrem umfassenden Geltungsanspruch setzt Luthers christologisch zentrierte Schöpfungstheologie sicherlich einen Neuanfang. Inhaltlich besteht jedoch kein wesentlicher Unterschied gegenüber dem, was von Anfang an Grundlage aller christlichen Naturdeutungen gewesen war. Aus dieser weiter gefaßten historischen Betrachtungsperspektive erscheint Luther sogar als eine Vermittlerfigur: Er hat – gerade in nicht mehr katholischen Gebieten – entscheidend dazu beigetragen, daß das Wissen um die Bedeutungsfülle der Welt in weiten Kreisen der Gläubigen noch lange lebendig blieb.

In der frühen Neuzeit schenkt man den sinnlich erfahrbaren Dingen zunehmend größere Aufmerksamkeit, doch muß dies nicht im Gegensatz zur bisherigen Wirklichkeitsauffassung stehen (s. Anm. 75): Denn die Wertschätzung des Geschaffenen war für das christliche Schöpfungsverständnis – trotz aller Gegenströmungen – schon immer charakteristisch. – Für die Frage nach den Grundlagen moderner Symbolkonzeptionen ist in jedem Falle festzuhalten: Zwei entscheidende Voraussetzungen werden auch zu Beginn der Neuzeit von Theologen theoretisch begründet und festgelegt, die Zeichenhaftigkeit des Wahrgenommenen einerseits und

⁶⁸ WA Tischreden 5, Nr. 5285; vergleichbare Aussagen Luthers finden sich bei Reinitzer 373 mit Anm. 31 (Lit.), 32, 36–38 (382) sowie bei Alt 96f. Letzterer erwähnt nur Luthers vermeintlich „prinzipielle Vorbehalte“ (98), zeigt sich aber zugleich verwundert über die vorläufige „Wirkungslosigkeit der Lutherschen Allegorese-Kritik [...], die lange Zeit ungehört blieb“ (95, auch 97f.).

⁶⁹ Genesisvorlesungen; WA 42, 367.37–368.2. Diesen und ähnliche Belege stellt Reinitzer (Anm. 28 [381]) der oben zitierten Ablehnung entgegen; vgl. ebd. 373 mit Anm. 31 (381); Anm. 41f., 45, 47 (383); 376 mit Anm. 63 (385); Anm. 76 (386). – Luther und spätere Prediger schätzen neben der typologischen Auslegung (s. Anm. 47, 49f.) vor allem die moralisch-tropologische (s.o.: „consolantur conscientias“); dazu Reinitzer 376 mit Anm. 67 (385) und Ohly 1982/88, 41.

⁷⁰ Insofern ist Reinitzers Zusammenfassung zuzustimmen: „Die hermeneutischen Überlegungen Luthers sind charakterisiert [...] durch eine inhaltliche Neubestimmung der Allegorie, nicht durch deren Auflösung, sondern durch deren theologische Radikalisierung“ (374, vgl. 373–376). Allerdings fehlt bei Reinitzer die Verbindung mit der Schöpfungstheologie. Zurückzuführen ist das wohl auf das Dilemma all derjenigen Allegorese-Forscher, die die ‚allegorischen‘ Auslegungen der Bibel zu isoliert betrachten (s.o. Anm. 19). Obwohl Reinitzer herausstellt, daß gerade für Luther Christus die ‚Schriftmitte‘ ist (375f.), nennt er die typologische Auslegung nicht beim Namen und unterscheidet diese Form der ‚Allegorie‘ nicht von der die Rede ‚ausschmückenden‘ Trope (374 mit Anm. 43f. [383]).

sein unabhängig davon bestehender eigener Wert andererseits. Und der Laie befragt die Dinge seiner Umgebung, die er als solche sieht oder gebraucht, ebenfalls nach ihrem geistigen Sinn. Gerade auf die Gleichzeitigkeit der beiden Aspekte wird es später beim Symbol ankommen.

Ein Zeugnis aus dem Themenbereich des Winters, das die selbstverständliche Geläufigkeit solcher Sinnzuweisungen vor Augen führen kann, hat Hubert Herkommer in einer der Leichenreden des Barockdichters Andreas Gryphius, eines Lutheraners, ausfindig gemacht. Ganz in der Nachfolge der Patristik setzt Gryphius das gegenwärtige Leben mit einem Wintertag gleich, er betitelt seine Rede *Winter=Tag Menschlichen Lebens*. Wie es die in seinen Gedichten vorherrschende Thematik der Vanitas des Irdischen erwarten läßt, betont Gryphius – mehr als etwa Augustinus in entsprechenden Beispielen⁷¹ – den ‚Jammer‘ und das ‚Elend unseres Lebens‘: Denn in diesem Merkmal besteht offensichtlich der gedankliche Anschluß zur allgemeinen Erfahrung in den ‚rauen Tagen des Winters‘.⁷² (Eva von Schönborn, der die Leichenrede gilt, starb im Februar 1653.)

Tatsächlich wird für Gryphius ein anderes – ein biblisches – Verbindungsglied entscheidend, und gerade darin zeigt sich das Fortwirken der exegetischen Tradition, die auf ihre Weise geistige Bedeutungsebenen zu erschließen hilft. Gryphius legt die – ursprünglich jüdische – Auffassung zugrunde, die Welt sei im Herbst erschaffen worden. Nach typologischem Deutungsmuster kann er dann eine Entsprechung zwischen Jesu vierzigstäigigem Fasten und Adams ebenso lange dauerndem Aufenthalt im Paradies herstellen, woraus

wir unfehlbar schliessen / daß die Verstossung unserer ersten Eltern gleich auff die rauen Tage des ausgehenden Herbsts oder angehenden Winters getroffen; und also ein Vorbild gewesen des Jammers / der uns vertriebene Kinder Evae in dem Elend unsers Lebens überfallen solte / welches freylich ein rechter Winter=Tag.

Winter=Tag Menschlichen Lebens, 210f.

Die durch Adam und Eva verschuldete Sündhaftigkeit besteht fort, der Mensch ist noch immer erlösungsbedürftig: Eben deshalb dauert der ‚Winter‘ an, vergeht für jede weitere Generation nur einer seiner Tage. Es ist also vor allem die heilsgeschichtliche Betrachtung, die Gryphius den irdischen Wintertag in einem geistigen Bedeutungszusammenhang sehen läßt. Auf diese „Vermischung von konzeptueller und realer Erfassung der Lebenswirklichkeit“ (Herkommer 169)⁷³ aber kommt es in der Vorgeschichte des modernen Symbolverständnisses an, denn der

⁷¹ S.u. Kap. 2.4.1, im Text vor Anm. 129.

⁷² Andreas Gryphius (1616–1664): *Winter=Tag Menschlichen Lebens* [...]; in: *Dissertationes Funebres, Oder Leich=Abdanckungen* [...]. Breslau 1666 [⁴1698] 196–257, hier: 210f.; ähnlich 208, 236f. Vgl. Herkommer 169; Anm. 17–22 (175); Anm. 32, 34f. (176); Literatur zur patristischen Tradition bei Gryphius: ebd. Anm. 15 (175).

⁷³ So sehr Herkommers Einordnung in die Traditionen der spirituellen Sinnerschließung überzeugt (168f.), so stehen doch andere Beobachtungen Herkommers zum „Wandel“ der mittelalterlichen „Weltbetrachtung“ im Widerspruch dazu. Luthers Schriftverständnis etwa verweise „auf eine Ent-

„Wahrnehmungsmodus“ als solcher bleibt auch dann erhalten, wenn er sich aus dem theologischen Begründungszusammenhang zu lösen beginnt. Ein schönes Beispiel für eine solche Verselbständigung innerhalb ein und desselben Textes ist die Art, wie Gryphius – vor den Betrachtungen über das Los „unserer ersten Mutter“ Eva – das Elend des Erdenlebens und den gegenwärtigen Winter zusammensieht.⁷⁴

2.3 Traditionelle und neue Lesarten in den „Büchern“ Gottes

Wenn in der frühen Neuzeit die Vorstellung von den beiden Büchern Gottes wiederholt begegnet, so ist daraus kein sinnenleerer Topos geworden. Dies gilt auch für Naturforscher,⁷⁵ denen man gemeinhin einen besonderen Anteil an der Loslösung von den theologischen Prämissen zuspricht. In die vertrauten Begründungen schieben sich Gedanken, die dem christlichen Ansatz fernstehen, doch oft scheint man sich der Herkunft oder der Tragweite solcher Einsprengsel kaum bewußt gewesen zu sein. Eben damit tragen schon die ersten ‚Empiristen‘ (im weiteren Sinn) zur Entstehung neuartiger Naturdeutungen bei. Der Arzt und Naturforscher Paracelsus etwa (1493/94–1541)⁷⁶ und besonders Jacob Böhme (1575–1624) wirken in der ‚Hermetik‘ des 18. Jahrhunderts weiter: Ihre Lehren von den verborgenen Verbindungen zwischen einzelnen Elementen der Natur werden dann in erster Linie als ‚Naturphilosophie‘ rezipiert (Kap. 3.2). Fundament und Movens für die Anfänge dieser Veränderungen bleibt freilich das traditionelle Schöpfungsverständnis.

wicklung, an deren Ende auch das Buch der Natur [wie die Bibel] nur noch *simplici sensu* gelesen werden wird, so dass sich auch die Dinge nicht mehr in derselben Weise als Partner für ein Glaubensgespräch [...] anbieten können“ (173; mit diesem Zielpunkt ist Brockes gemeint). Wie Gryphius und die im folgenden zu behandelnden Autoren zeigen, hat Luther gerade der entgegengesetzten Bewegung zu neuer Lebenskraft verholten.

⁷⁴ Winter=Tag [...], 209 (Zitat) bzw. 208: Dort bilden die Kälte der Leiche, allgemeiner die Kürze und Dunkelheit des Tages den Ausgangspunkt für die Gleichsetzung von Leben und Wintertag.

⁷⁵ Harms hält gerade die „gegenseitige Durchdringung“ bibelorientierter „Lexikographie der Naturallegorese“ und „empirisch gegründeter Naturbeschreibung“ für charakteristisch: „Die Anfänge der neueren Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert haben so sehr die Erkenntnis Gottes als Ziel und sind so selbstverständlich *propter nos*, für die Menschen, unternommen, daß die Verbindung zu Lehre und Erkenntnis von Tugenden und heilsgeschichtlichen Inhalten [...] fast stets erhalten bleibt“ (490).

⁷⁶ Auf Paracelsus, einen der ersten Verfechter von Beobachtung und Erfahrung, wird in den Anmerkungen zu Böhme hingewiesen, der die hier wichtigen Traditionslinien ausreichend vertritt; zur Begründung s.o. Kap. 1.3.2, bei Anm. 144. Rothacker schreibt Paracelsus eine entscheidende Rolle für die veränderte Sicht des Naturbuchs zu (8f., 15 mit Anm. 17 [128], 48 [R 17]). – Der erste empiristische Philosoph, Francis Bacon, ist in unserem Zusammenhang ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie sich platonisierende Ansätze auch in der Frühen Neuzeit zunächst relativ problemlos in einen christlich fundierten Kontext einfügen können; s. Kap. 3.1.1 und 3.1.2.

2.3.1 ‚Typologische‘ Bibelbetrachtung und die ‚Natursprachenlehre‘

Am Beginn der Visionen des ‚Mystikers‘ Jacob Böhme steht die Erfahrung, daß Gott aus der Natur erkannt werden kann; die Beschreibung und Deutung der Welt ist für ihn immer eine Annäherung an Gott:

In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen, und an allen Creaturen, so wol an Kraut und Gras GOTT erkant, wer der sey, und wie der sey, und was sein Wille sey: auch so ist alsbald in diesem Lichte mein Willen gewachsen mit grossem Trieb, das Wesen GOTTes zu beschreiben.⁷⁷

Obwohl das Interesse an der Betrachtung der Schöpfung überwiegt, hat das zweite Buch Gottes, das der Wortoffenbarung, nicht an grundsätzlicher Bedeutung verloren. Auch die wichtigste Voraussetzung der bisher geübten christlichen Exegese bleibt gewahrt: daß die Ereignisse des Alten Bundes durch die Menschwerdung Christi einen Zielpunkt erhalten und zu Bestandteilen der Heilsgeschichte werden. In seiner Erklärung zum Buch *Genesis* formuliert Böhme programmatisch:

Und wollen [...] andeuten, wie das alte Testament eine Figur des Neuen sey: [...] warum sie [die Geschichten] der Geist GOTTes in Mose aufschreiben lassen, worauf die Figuren dieser aufgeschriebenen Historien sehen, und wie der Geist GOTTes in seinen Kindern vor Christi Zeiten in der Figur vom Reiche Christi gespielet habe [...].⁷⁸

Der „Geist GOTTes“ verweist auf nichts weniger als auf die Grundlage jeder christlichen Exegese: Moses wurde – wie alle Verfasser des Alten Testaments – bei der Niederschrift vom Heiligen Geist ‚inspiriert‘, und eben deshalb ist in den alttestamentlichen Gestalten und Geschichten der Heilswille Gottes vorgezeichnet, sind sie „Figuren“ (*figurae*) des Neuen Testaments.⁷⁹ Wie alle seine Vorgänger, zu denen hier in erster Linie Luther zu rechnen ist, begründet Böhme die typologische Form der Geschichtsbetrachtung mit dem göttlichen Willen,

⁷⁷ Jacob Böhme: *Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang* (1612), Cap. 19.3; in: *Sämtliche Schriften* [künftig: BS], Faksimile-ND der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden. Begonnen v. August Faust, neu hg. v. Will-Erich Peuckert. Stuttgart 1955–1961; hier: BS 1.266.

⁷⁸ *Mysterium Magnum, oder Erklärung über Das Erste Buch Mosis* (1623), Vorrede Nr. 12; BS 7.3f. Dem entspricht z.B. Cap. 54.17f.; BS 8.571 u.v.a.

⁷⁹ ‚Figur‘ ist hier wohl nicht nur allgemein „für bild, symbol oder wahrzeichen“ zu verstehen (Deutsches Wörterbuch von Jacob u. Wilhelm Grimm, Bd. 3. Leipzig 1862, ND München 1984, s.v. Nr. 3; dort weitere Belege aus Böhme); in der AT-Erklärung dürfte z.T. der christliche Terminus technicus *figura* (τύπος) nachwirken, wie ihn auch Luther (z.T. als deutsches Wort ‚figur‘) verwendet; Belege aus Luther bei Ohly 1985, 9–11 und o. in Anm. 50. – Trotz dieser gemeinsamen Ausgangssituation entfernt sich Böhme in seinen Einzelauslegungen oft weit von Luthers Typologieverständnis.

der in allen früheren Geschehnissen auf die Einrichtung des ‚Reiches Christi‘ gerichtet ist.⁸⁰ Böhme versteht dieses u.a. auch als die rechte christliche Lebensführung (s. Anm. 80); dabei behält er – zumindest im grundsätzlichen – den christologischen Blickwinkel bei, unter dem die geschichtliche Realität der Bibel auf Geistiges hin durchsichtig wird:

Also soll man die Figur unter Josephs Geschichte verstehen: [...] Das Reich Christi ist überall damit abgebildet, sowol auch das Reich der Höllen; die sichtbare Figur weist immerdar auf die unsichtbare, welche in dem geistlichen Menschen offenbar werden soll.

Mysterium magnum, Cap. 74.50f.; BS 8, 839

Daß Gott in der Schöpfung oder gar in der biblischen Wortoffenbarung auch das Böse („das Reich der Höllen“) eingesetzt habe, wurde schon im frühen Christentum verworfen – etwa bei Tertullian (*Adversus Marcionem*) oder in Augustinus’ Auseinandersetzung mit den Manichäern. Für Böhme allerdings ist dieses Gegeneinander von ‚Willen‘ und ‚Widerwillen‘ überall wirksam.⁸¹

Wichtiger als solche Abweichungen von orthodoxen christlichen Lehren, die in den Bibelauslegungen ebenfalls deutlich werden, ist in unserem Zusammenhang der Schluß vom ‚Sichtbaren‘ auf das ‚Unsichtbare‘, das in der historischen Person oder im historischen Ereignis Gestalt angenommen hat:

Von dieser Figur fährt der Geist Mosis weiter, und deutet unter der äussern Geschichte des Königs Abimelech an, [...] wie [...] Abraham und Isaac [...] haben nach dem Brunnquell des Lebens im Bunde Gottes gegraben und haben auch die Erkenntniß vom Meßia erlanget.⁸²

Unter demselben Blickwinkel erschließt sich auch der zweite Bereich der Wirklichkeit, die Schöpfung: „an der äusserlichen Gestaltniß aller Creaturen [...] kennet man den verborgenen Geist“.⁸³ Auch hier sind die sichtbare Gestalt und ihre tiefere Bedeutung in ein und derselben Erscheinung vereint. Wenngleich Böhme in seinen Deutungen neue Wege geht, wird die gedankliche Struktur der christlichen Naturdeutung darin nicht verändert; auch die neuen Sichtweisen gehen aus einer der Tradition verpflichteten Betrachtung der Bibel hervor.

⁸⁰ Mysterium magnum, Cap. 74.50; BS 8.839. In der Überzeugung, daß nur durch Christus der Weg zu Gott führt, zeigt sich die lutherische Akzentuierung; Belege dazu bei Ferdinand van Ingen: Art. ‚Böhme, Jacob‘; in: Lit.lex. 2 (1989) 53–59, hier: 56f.

⁸¹ De tribus principiis, Vorr. Nr. 13; s.u. Kap. 3.1.3, Anm. 77 mit weiteren Belegen. – Solche Polaritäten werden in der Hermetik, später bei Goethe und manchen Romantikern ein Grundpfeiler der Naturerklärung.

⁸² Mysterium magnum, Cap. 54.14, vgl. 54.9; BS 8.570 bzw. 568f.; Böhme legt Gn 26.25 u. 32 aus.

⁸³ De signatura rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (1622), Cap. 1.16; BS 6.7; ausführlicher zitiert in Kap. 3.1.3 nach Anm. 80, bei Kayser 524, Anm. 9, sowie bei Rothacker u. Perpeet 68f. (R 102).

Der unmittelbare Ausgangspunkt für Böhmes berühmte ‚Natursprachenlehre‘ – der *Genesis*-Bericht über Adams Benennung der Geschöpfe – war bereits im Mittelalter zur Begründung der Naturdeutung herangezogen worden: Adams Worte entsprechen dem bei der Schöpfung eingeschriebenen Sinn. Von dieser Auslegung leitet Böhme – wie schon Bonaventura – die Vorstellung ab, die Schöpfung in ihrer Gesamtheit sei ein Buch:⁸⁴

Wir haben euch droben gezeiget den Grund der Natur=Sprache, wie Adam hat allen Dingen Namen gegeben, und woraus GOtt zu Adam hat geredet [...]; so wir uns nun derselben entsinnen, so finden wir allen Grund im Himmel und in dieser Welt, und sehen das mit irdischen leiblichen Augen genug, daß es wahr sey: wir dürfen [d.h. brauchen] kein ander Zeugniß als das grosse Buch Himmels und der Erden, Sternen und Elementen mit der Sonnen, da wir dann die Gleichniß der Gottheit genug erkennen [...].

Daß dieses Buch nur ‚Gleichnisse‘, nicht aber die Gottheit selbst enthält (so zumindest an dieser Stelle), ist ebenfalls ganz im Sinn der Tradition. Doch wichtiger als ‚die‘ Schöpfung sind jetzt ihre einzelnen Bestandteile mit ihren sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften;⁸⁵ aus ihnen selbst, nicht aus den biblischen Aufzeichnungen über sie, läßt sich ihr ‚verborgener Geist‘ (Anm. 83) erkennen. Eben darin liegt das Veränderungspotential; hier sind Möglichkeiten faßbar, wie sich die Bedeutungshaftigkeit ins Innerweltliche verschieben kann. Zu dieser besonderen Ausgestaltung der Natursprachenlehre trägt vor allem neuplatonisches Gedanken-gut bei – eine zweite Traditionslinie, deren Fortwirken bei Jacob Böhme in Kapitel 3.1.3 behandelt wird. Die dadurch bedingten Verschiebungen haben dazu beigetragen, daß Böhme trotz seiner Verwurzelung im lutherischen Glauben bei den orthodoxen Zeitgenossen als Schwärmer und gefährlicher ‚Enthusiast‘ galt; heute wird er der heterodoxen Theosophie zugerechnet.

⁸⁴ De triplici vita hominis, oder vom Dreyfachen Leben des Menschen (1620), Cap. 6.1; BS 3.109; teilweise zitiert bei Rothacker u. Perpeet 69 (R 103). Zur Auslegung von Gn 2.19 bei Bonaventura s.o. Kap. 2.1.1 nach Anm. 14f.; zu Luther Kap. 2.2 bei Anm. 63.

⁸⁵ Belege o. bei Anm. 77 und in Anm. 92. Eine vergleichbare Auffassung der Natur als einer „Summe“ [!] mehrerer Bücher Gottes, die jedes für sich vollkommen sind, führt Curtius 324 aus Paracelsus an. – Die ‚Signaturenlehre‘, die aus Adams Natursprache abgeleitet ist, verfolgt Kayser bis zu Paracelsus und dessen Schülern zurück (541–544, 553f. mit Belegen). Letzteren verdankt Böhme z.T. auch durch persönliche Bekanntschaft einiges; vgl. van Ingen 54f. sowie – mit stärkerer Betonung der Unterschiede gegenüber dem Luthertum – Sibylle Rusterholz: Jakob Böhme und seine Anhänger; in: Helmut Holzhey u. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg., unter Mitarb. v. Vilem Mudroch): Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 4: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation [...] (Grundriss der Geschichte der Philosophie [...]). Basel 2001, 61–102, 130–137 (Lit.), hier: 67–69, 78f., 80f. – Zu Böhmes eigenem Beitrag s.u. Kap. 3.1.3 bei Anm. 74.

2.3.2 Gottes ‚Offenbarungen‘ im Weltbuch

Die schöpfungstheologische Begründung, die der Metapher der beiden Bücher Gottes im Mittelalter und darüber hinaus weite Verbreitung sicherte, wirkt auch im 18. Jahrhundert weiter, und zwar bei ganz unterschiedlich orientierten Schriftstellern. Hier seien lediglich zwei Beispiele angeführt: Barthold Heinrich Brockes (1680–1747), dessen Lehrgedichte vom Vertrauen in die Möglichkeiten des Verstandes geprägt sind, und Johann Georg Hamann (1730–1788), der sich als entschiedener Gegner einer absolut gesetzten aufgeklärten Vernunft versteht. Mit diesem aus der Literaturgeschichte bekannten Gegensatz lassen sich unterschiedliche Zielsetzungen der beiden Autoren erfassen, die zugleich für den jeweiligen Neuanfang in der deutschen Frühaufklärung bzw. im sog. Sturm und Drang stehen. Die Ausbildung von Symbolvorstellungen ist jedoch von längerfristig wirksamen Auffassungen bestimmt, wie sie u.a. in den Betrachtungen des Naturbuchs zum Ausdruck kommen. Darin werden weitere Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten zwischen Brockes und Hamann erkennbar werden.

Brockes faßt sein Anliegen im Eingangsgedicht der Gedichtsammlung *Irdisches Vergnügen in GOTT* so zusammen:⁸⁶

Ach Herr! eröffne mein Verständniß!
 Ach gieb mir Weisheit und Erkenntniß,
 Der Dinge Wesen zu betrachten,
 Und in denselben Dich zu achten,
 Weil alles, Dich zu ehren, lehrt! [...]

Und tatsächlich führt er den Leser durch das ‚Betrachten‘ und Beschreiben der einzelnen ‚bewundernswerten‘ Bestandteile der Welt immer wieder auf deren Schöpfer zurück, was durchaus auch im Sinn eines christlichen Lobpreises verstanden werden kann. Im Gedicht *Das Blümmlein Vergiß mein nicht* beschreibt er diesen Verstehens- und Erkenntnisprozeß als ein ‚Lesen‘ im ‚Weltbuch‘, in dem ihm – wie schon Hugo von St. Victor oder Luther⁸⁷ – die äußere Erscheinungsform der einzelnen Buchstaben auffällt:

[...] Und fand von Kräutern, Gras und Klee,
 In so viel tausend schönen Blättern,
 Aus dieses Welt=Buch's A B C
 So viel = so schön gemahlt = so rein gezog'ne Lettern;
 Daß ich, dadurch gerührt, den Inhalt dieser Schrift
 Begierig wünschte zu verstehn:
 Ich konnt' es überhaupt auch alsbald sehn,

⁸⁶ Irdisches Vergnügen in GOTT, bestehend in Physikalisch= und Moralischen Gedichten, Erster Theil [... von insgesamt neun]. Hamburg 1721 [bis 1748]; ND Bern 1970 (nach ⁶1737; zit. als IVG mit Band, Seite und Strophe; eine Verszählung fehlt); hier: IVG 1.2, Str. 2.

⁸⁷ S.o. im Text nach Anm. 56.

Und, daß er von des grossen Schöpfers Wesen
Gantz deutlich handelte, gantz deutlich lesen.⁸⁸

Bemerkenswert ist, daß sowohl der Ausgangstext – die ‚blühende Wiese‘ – als auch sein „Inhalt“ – ‚das Wesen Gottes‘ – an Gedanken und Formulierungen bei Böhme erinnern.⁸⁹ Inwiefern die konkreten Eigentümlichkeiten der Dinge mit des „Schöpfers Wesen“ auch innerlich zusammenhängen, wird allerdings nicht erläutert.

Die Überlegungen, die Brockes zu dieser Form der Belehrung durch die Beschreibung der Natur geführt haben, unterscheiden sich auf den ersten Blick nicht von der Tradition, für die Luther stellvertretend angeführt wurde. Auch bei Brockes ist es das „allmächtig Wort“, das die sichtbaren Erscheinungen jener ‚Lettern‘ erschaffen hat; im Gedicht mit dem bezeichnenden Titel *Gottes Rede* beruft er sich – im grundsätzlichen kaum anders als mittelalterliche Theologen – auf die Bibel, die dazu anleitet, Gott in seinen Werken zu suchen.⁹⁰

[...] Die Bibel selbst spricht: In den Werken
Kann man der Gottheit Wesen merken,
Man sieht darinn von Gott die Spur. //

Wie, will man denn dieß Wort nicht achten? / [... / ...]
Will man von seinem Wunder=Wesen
Die selbstgeschriebne Schrift nicht lesen? / [...] //

Auf das, was GOtt so schön gezieret,
Wird man selbst durch die Schrift geführt.
Die Offenbahrung selber spricht,
Im Werk, von einer Offenbahrung,
Und leitet uns auf die Erfahrung.
Warum gehorcht man beyden nicht?

Gottes Rede, Str. 2–4

Doch das Verhältnis zwischen dem Buch der Schrift und dem der Natur hat sich nicht nur quantitativ zugunsten der Naturbeschreibung verschoben. Der zentrale Begriff der Offenbahrung, den Theologen üblicherweise vor allem mit der Heiligen Schrift und Christus verbinden, wird hier nur in Bezug auf die Schöpfung genannt – die „Offenbahrung selber spricht, / Im Werk“. Diese einseitige Beanspruchung der göttlichen Äußerungen ist erst auf den zweiten Blick erkennbar, sie ist verschleiert durch Komma und Versende sowie durch die im vorange-

⁸⁸ IVG 1 (1721) 77f., Str. 1.

⁸⁹ S. die Zitate bei Anm. 77 und 93.

⁹⁰ IVG 7 (1743) 655f.; gemeint ist wahrscheinlich vor allem Rm 1.20, worauf sich schon die Kirchenväter stützen, wenn sie vom Verweischarakter der Schöpfung sprechen (s.o. Kap. 1.3.1, Anm. 97).

henden Vers genannte „Schrift“. Bestätigt wird die theologisch anstößige Verschiebung durch zwei (oben ausgelassene) Verse in der dritten Strophe:

Wie, will man denn dieß Wort [der Bibel] nicht achten?
Will man den Inhalt nicht betrachten,
Der die selbständ'ge Gottheit ist?

Gottes Rede, Str. 3

Ist die Welt für Böhme oft „nur ein Gleichniß“ (s. Anm. 93), so sieht Brockes in ihr sogar „die selbständ'ge Gottheit“. Diese noch weitergehende Verlagerung des göttlichen ‚Wesens‘ in die Natur schiebt sich unvermittelt in die Berufung auf die Bibel. Wieder erscheint die Aussage nicht eindeutig festgelegt: Der „Inhalt“, „die selbständ'ge Gottheit“, wäre im direkten Kontext auf das „Wort“ der Bibel zu beziehen, tatsächlich jedoch ist damit nichts anderes als die „selbstgeschriebne Schrift“, d.h. Gottes Werke, gemeint. Auf welche Weise die Beziehung zwischen Werk und Offenbarung ursprünglich zustandegekommen ist, wird, wie im *Blühmlein*-Gedicht, nicht erklärt.⁹¹

Im Gedicht *Die Welt* scheint die göttliche Willensoffenbarung im Wort zunächst gleichberechtigt.⁹² Die Begründung dafür, daß die Betrachtung der Natur zum ‚Willen‘ Gottes führt, wird hier freilich nicht mehr dem „Wort“ der Bibel, sondern dem Geschaffenen selbst entnommen. Die fünf Sinne haben ihre Zweckbestimmung nicht nur in der intellektuellen Einsicht, die durch Lesen und Hören vermittelt wird:

Daß aber unser GOTT nicht durch die zween allein,
Nein, auch durchs Buch der Welt, woll' angebetet seyn,
Bezeugen jene drey, weil Fühlen, Riechen, Schmecken
Sich einzig auf die Welt, auf anders nichts, erstrecken.//

Daher auch uns're Pflicht sich dann am besten zeigt,
Wann jemand, durchs Geschöpf, zum grossen Schöpfer steigt,
Sich seiner Wercke freut: denn selbe nicht betrachten,
Heisst GOTTES Liebe, Macht und Majestät verachten.

Die Welt, Str. 25f.; IVG 1.495

Gegenüber Böhme ist hier wieder eine Zuspitzung zu beobachten. Für jenen sind „sehen, riechen und schmecken“ vor allem ein Mittel, die göttliche Weisheit und Kraft zu erkennen;⁹³

⁹¹ Vgl. im Kontrast die Position Hamanns, s.u. Anm. 104 und 105 sowie den zugehörigen Text.

⁹² Die Welt, Str. 24; IVG 1.490–496; hier 494: „Was von dem grossen ALL in Seinem Worte steht,/ Was aus der Priester Mund von Seinem Willen geht, / Den Buchstab und die Kraft von solchen süßen Lehren, / Kann unser Auge sehn, die Ohren könnens hören“; ausführlich zum ‚Buch der Welt‘, das man mit allen fünf Sinnen aufnehmen kann: ebd. Str. 15–20, zitiert bei Rothacker u. Perpeet 105f. (P 46).

⁹³ „Du wirst kein Buch finden, da du die Göttliche Weisheit könntest mehr inne finden zu forschen, als wenn du auf eine grüne und blühende Wiesen gehst, da wirst du die wunderliche Kraft GOTTES sehen, riechen und schmecken, wiewol es nur ein Gleichniß ist“; De tribus principiis, oder Beschrei-

für Brockes bedeuten die sinnlichen Eindrücke selbst bereits einen ‚Aufstieg‘ zum Schöpfer, die Freude an der Welt gilt ihm als ‚Anbetung‘. Das Naturbuch hat – mit Argumenten, die von der göttlichen Schöpfungstat ausgehen – einen neuen Stellenwert erhalten.

*

Können die Gedichte des Hamburger Ratsherrn einen Beitrag zur Geschichte symbolischer Naturdeutungen leisten? Seine detaillierten Beobachtungen als solche lassen nicht darauf schließen; sie scheinen von einer aufgeklärten Vernunft zu zeugen, die die mittelalterliche spirituelle Deutung der Geschöpfe weit hinter sich gelassen hat.⁹⁴ Selbst die Rückführung der Welt auf den biblischen Schöpfergott sehen manche Brockes-Forscher ausschließlich in Zusammenhang mit der Physikotheologie, einer gemäßigten Spielart des Deismus.⁹⁵ Tatsächlich gibt es vergleichbare Ziele. Wenn man Gottes Eigenschaften und Absichten auch aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt erschließen kann, dann läßt sich rationale Erkenntnisfindung mit den biblischen Offenbarungen vereinbaren: Vernunft und Glaube müssen sich nicht widersprechen.⁹⁶ Eine solche Weltsicht hat offenbar nichts gemein mit einer Wahrnehmungsweise, in der jedes Ding zugleich auf geistige Wirklichkeiten hindeuten kann. Bestätigt würde diese Einschätzung durch die Position Hamanns, der gerade aus der Gegnerschaft gegen extremere Vertreter einer ‚natürlichen Religion‘ die Argumente bezieht, um eine symbolische Auffassung des Wahrgenommenen neu zu begründen (s.u.).

bung der Drey Principien Göttliches Wesens (1619), Cap. 8.12; BS 2.76f.; zitiert bei Rothacker u. Perpeet 49 (R 21). Zur veränderten Haltung bei Brockes s. auch *Das Welt=Buch*, bes. Str. 4: „Du wirst [...] / An dieser Schrift die Seele weiden, / Im Irdischen was Göttlichs sehen“ (IVG 2 [1728] 149–151; hier: 150).

⁹⁴ Herkommer 173 (s. Anm. 73) und Kemper 2.18f., vgl. 2.358f. Letzterer beruft sich auf Wolfgang Martens (Über die Tabakspfeife und andere erbauliche Materien. Zum Verfall geistlicher Allegorese im frühen 18. Jahrhundert; in: Fromm, Harms u. Ruberg (Hg.), *Verbum et Signum* 1975, 1.517–538; hier: 537f.). – Um die Eigenart des mittelalterlichen ‚analogischen Denkens‘ zu charakterisieren, betont Wehrli zu Recht die Unterschiedlichkeit: Mit der zeichenhaften Beziehungsfülle der Schöpfung sei „ein Denken und ein Verstehen begründet [...], das nicht wie der neuzeitliche Geist durch kausale Verknüpfungen, streng logische Ordnung und womöglich experimentelle Kontrolle die Phänomene bewältigt“ (251); mit Bezug auf Brockes vgl. Harms 489.

⁹⁵ Zur Physikotheologie s. Anm. 96f., zum Deismus Anm. 107 und den zugehörigen Text.

⁹⁶ Vgl. S. Lorenz: Art. ‚Physikotheologie‘; in: HWbPh 7 (1989) 948–955; hier: 948–950; Belege für dieses Harmonisierungsstreben bei Kemper 2.269; s. auch im folgenden Anm. 97 und 99. Gerade daran zeigt sich, daß die Überzeugung von der Einheit der göttlichen Willensäußerungen – selbst wenn sie verteidigt werden muß – nach wie vor als maßgeblich erscheint. – Kemper selbst betont – m.E. zu sehr – die „zunehmende Diskrepanz“ (2.18) zwischen den beiden Büchern Gottes, die sich aus den konkurrierenden Wahrheitsansprüchen ergebe (2.18–20, 58, 269). Damit wendet er sich gegen Ohly, der seinerseits auf das Fortleben der „spirituellen Auslegung der Welt“ „bis zu den Physikotheologen des 18. Jahrhunderts“ verweist (im Sammelband *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* von 1977: S. XXXI; auch S. XI, 289).

Und doch wird eine derartige Festlegung den Absichten Brockes' nicht gerecht. So schwer diese im einzelnen zu bestimmen sind, so steht doch fest, daß dieser Aufklärer die unterschiedlichsten Traditionen zu vereinen sucht. Hans-Georg Kemper, der den Nachweis überzeugend geführt hat, sieht dementsprechend im Eklektizismus das wichtigste Charakteristikum, das Brockes im übrigen mit vielen Zeitgenossen gemeinsam hat.⁹⁷ So spiegelt sich in den gedanklichen Entsprechungen zu Jacob Böhme (s.o.) der umfassendere Traditionszusammenhang der sog. Hermetik, den Kemper an zahlreichen Gedichten im einzelnen aufgezeigt hat.⁹⁸ Gerade in dieser Form der Weltdeutung sind Grundbestandteile von Symbolbeziehungen deutlich vorgeprägt; und das gilt auch für Brockes' auswählende Übernahmen, die in Kapitel 3.2.2 noch einmal gestreift werden.

Wie bei Böhme ist aber bereits an den Zitaten, die das Fortleben der christlichen Traditionen belegen, die Richtung der Veränderung erkennbar. Im Gedicht *Gottes Rede* beispielsweise wirken die göttlichen Kräfte zunehmend innerhalb der natürlichen Welt; andererseits bewahren diese Kräfte – allein schon durch die Zurückführung auf den Schöpfergott – ihren übernatürlichen, geistigen Charakter. Insofern bestehen auch traditionelle Elemente der christlichen Naturdeutung weiter: Gerade in einer naturwissenschaftlich erschlossenen Welt erkennt Brockes die Offenbarungen Gottes, und sie stehen neben denen der Bibel.⁹⁹ Nach wie vor gibt es eine Beziehung des Sichtbaren auf das Unsichtbare, doch die Begründung dafür verschiebt sich durch das neue Gewicht, das der unmittelbaren Wahrnehmung des Betrachters zugemessen wird. Auch wenn Brockes nicht so weit geht, ist es zumindest vorstellbar geworden, daß ein Gegenstand der natürlichen Welt zuerst aufgrund seines bloßen Vorhandenseins auf eine geistige Dimension verweisen kann. Der transzendente Bezugspunkt wäre nicht mehr die allein maßgebliche Rechtfertigung einer symbolischen Dingbedeutung.

⁹⁷ Kemper 1.14, 19f., 314, 319f., 332f.; auch Brockes' Verhältnis zur Physikotheologie stellt er ausgewogen dar (1.15–19, mit Lit.). – Zum Eklektizismus als einer ‚vernünftigen‘ Geisteshaltung, die gerade den Gebildeten im 18. Jahrhundert entgegenkam: Zimmermann 1.19–25, Michael Albrecht: Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte (Quaestiones 5). Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

⁹⁸ Kemper 1.17, 19, 265–340.

⁹⁹ Ein besonders anschauliches Zitat führt Blumenberg an (Die Legitimität der Neuzeit [1. u. 2. T.: Säkularisierung und Selbstbehauptung; zuerst 1975]. Erneuerte Ausg. Frankfurt a.M. ²1988, 438; ohne Belegstelle): Neben der Offenbarung in Natur und Bibel gebe es eine dritte (genau genommen, eine Verfeinerung der Naturoffenbarung); sie „zeigt offenbar in den Vergrößerungsgläsern sich / Und in den Telescopiis zum Ruhm des Schöpfers sichtbarlich; / Indem, wenn man in der Natur verborgene Größ' und Kleinheit steiget, / Bei einem heiligen Erstaunen der Schöpfer mehr als sonst sich zeigt.“ Allgemein zum Fortwirken der christlichen Tradition: Ohly, s.o. Anm. 96. – Andere Akzente setzt Kemper, der Brockes hierin dem Philosophen Christian Wolff (s.u. Anm. 107) an die Seite stellt: Als ‚Offenbarung‘ könne in der Natur nur gelten, was sich ‚natürlich‘ erkennen lasse (2.19f., 298f.).

2.3.3 Schöpfungsbetrachtung und Christologie

Daß diese hypothetische Möglichkeit zur ästhetischen Erfahrung werden kann, zeigt sich am Beispiel Johann Georg Hamanns in besonderer Zuspitzung. Denn einerseits teilt er mit Brockes – bei aller grundsätzlichen Verschiedenheit – die Wertschätzung der sinnlichen Wahrnehmung; andererseits kehrt er zu einem christozentrischen Bibelverständnis zurück, das sich grundsätzlich nicht von den Auffassungen Luthers unterscheidet. Den Weg dorthin fand Hamann während einer inneren Krise in London in den Jahren 1757 und 1758. Sein Nachdenken über die Bibel hat er in tagebuchartigen Aufzeichnungen, den *Biblischen Betrachtungen eines Christen* festgehalten,¹⁰⁰ die nie zur Veröffentlichung bestimmt waren; ihre Einsichten bleiben aber – oft unausgesprochen – die Grundlage der späteren Publikationen. Mit diesen wiederum vermittelt er der Generation der ‚Stürmer und Dränger‘ entscheidende Anstöße. So erscheint Hamann als eine Gestalt, in der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weit auseinanderliegende Positionen zusammenlaufen. Geradezu exemplarisch ist seine vermittelnde Übergangsstellung¹⁰¹ im Bereich der Schöpfungs- bzw. Naturbetrachtung; an ihr kann man zugleich Hamanns Suche nach dem – noch nicht so benannten – ‚Symbol‘ nachvollziehen.

Die beiden Bücher Gottes enthalten zusammen die „Pfeiler“ der christlichen Religion. Damit faßt Hamann noch einmal alle wesentlichen Elemente des christlichen Schöpfungsverständnisses zusammen.¹⁰²

Gott hat sich geoffenbart den Menschen in der Natur und in seinem Wort. Man hat die Ähnlichkeiten und die Beziehungen dieser beyden Offenbarungen noch nicht [...] so deutlich erklärt, noch auf diese Harmonie gedrungen, worinn eine gesunde Philosophie sich ein weites Feld öffnen könnte. [...] beyde Offenbarungen erklären, unterstützen sich einander, und können sich nicht widersprechen, so sehr es auch die Auslegungen thun mögen, die unsere Vernunft darüber macht. [...] Die Natur-

¹⁰⁰ *Biblische Betrachtungen eines Christen*; in: *Sämtliche Werke. Hist.-krit. Ausgabe v. Josef Nadler. Bd. 1: Tagebuch eines Christen*. Wien 1949. – Eine ‚Historisch-kritische Neuedition‘ der ‚Londoner Schriften‘ Hamanns haben Oswald Bayer und B. Weißenborn vorgelegt (München 1993; hier abgekürzt B/W). Wegen der zahlreichen Abkürzungen bei B/W, die ebenso wie grammatikalische Unstimmigkeiten auf den privaten Charakter der *Betrachtungen* zurückzuführen sind, wird nach Nadler (N 1) zitiert und auf inhaltlich signifikante Abweichungen bei B/W hingewiesen.

¹⁰¹ Dies gilt auch allgemein für Hamanns Verhältnis zur Aufklärung, deren Kerngedanken er „weiterentwickelt und kritisiert“: Sven-Aage Jørgensen: *Johann Georg Hamann (Sammlung Metzler, Realien zur Literatur D, 143)*. Stuttgart 1976, 29; vgl. 103 (mit Lit.); Beispiele u. in Anm. 111 und 128, jeweils mit dem zugehörigen Text.

¹⁰² Dementsprechend würdigt Bayer, ein evangelischer Theologe, die Bedeutung Hamanns: Bei ihm seien „Grundzüge einer biblischen Schöpfungslehre“ zu entdecken, „die problembewußter und theologisch stichhaltiger ist als viele der in unserer Gegenwart vorgelegten [...] Versuche“ (6; ähnlich 17). Bayer verfolgt diesen Ansatz freilich nur bis zu Luther zurück (s.o. Kap. 2.2, nach Anm. 63).

kunde und Geschichte sind die zwey Theile [B/W: Pfeiler], auf welche die wahre Religion beruht.¹⁰³

Hinter beiden „Offenbarungen“ steht ein einheitlicher göttlicher Wille, der sich unmittelbar an die Menschen wendet; das Ziel dieser Offenbarungen ist letztlich immer der Erlöser. So wird Christus wieder zu dem Wendepunkt der Geschichte, der er im frühen Christentum und im Mittelalter unbezweifelt gewesen war.

Sehen wir nicht allenthalben Zeigefinger auf Christum und sein Evangelium? Wie Gott dem Menschen eine Art der Allwissenheit gegeben hat, indem er das Vergangene wiedergeschehen läßt und das was geschieht, nichts als ein Grundriß des künftigen ist; oder vielmehr der Plan der ganzen Zeit hat einen Mittelpunkt, auf den sich alle Linien, alle Figuren beziehen und vereinigen.

N 1, 123.36–40, 124.1f.

Daraus erklärt sich, warum Hamann im Wort Gottes bzw. seines Geistes, das in den biblischen Berichten aufgezeichnet ist, einen Schlüssel auch für die Entzifferung des Naturbuchs sieht: Beide Bücher bleiben für den erlösungsbedürftigen Menschen „ohne die Auslegung seines Geistes und ihres Schöpfers“, versiegelt.¹⁰⁴ Erst durch die personale Offenbarung des ‚Wortes‘, „das am Anfang war und Gott selbst ist“, ¹⁰⁵ erschließt sich auch der Sinn des göttlichen Wortes, der in der Natur verborgen ist:

– – wie alles hinter sich und vor sich in der [heiligen] Schrift sieht, wie das Werk der Schöpfung sich auf das Werk der Erlösung gründet und dieses auf jenes. [...] Herr! [...] Alles ist Weisheit in deiner Ordnung der Natur, wenn der Geist deines Wortes unsern aufschließt. Alles ist Labyrinth, alles Unordnung, wenn wir selbst sehen wollen. Elender als blind, wenn wir dein Wort verachten [...].¹⁰⁶

¹⁰³ Biblische Betrachtungen eines Christen; N 1, 8.37–40, 9.1f., 4–6, 13f.; zitiert bei Rothacker u. Perpeet 51 (R 29).

¹⁰⁴ Ebd., N 1, 148.19f.; auch 29.22–26; 32.33–40, 33.1f.; 91.25–27; 119.17–21; bes. prägnant in den *Brocken* (1758) § 3: „Natur und Geschichte sind daher die 2 grossen *Commentarii* des Göttlichen Wortes und dies hingegen der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in beyden zu eröffnen“ (N 1, 303.35–37); vgl. ebd. 304.15–22; u.a. zitiert bei Rothacker u. Perpeet 50 (R 28) bzw. 121 (P 86).

¹⁰⁵ Biblische Betrachtungen; N 1, 64.7–17, 27–32; auch 292.6ff., bes. 17–27, 293.24–31. Ähnlich charakterisiert Bayer 16 die bei Hamann zugrundeliegende religiöse Überzeugung: „In der von Jesus Christus, dem ‚Exegeten‘ Gottes, hergestellten Vermittlung reden Natur und Geschichte als Schöpfung“.

¹⁰⁶ N 1, 70.14–16, 36–40. Weitere Stellen sammelt Karlfried Gründer im Kapitel ‚Gottessprache und Buch der Natur‘ (aus: Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns *Biblische Betrachtungen* als Ansatz einer Geschichtsphilosophie. Freiburg u. Münster 1958) 160–162; vgl. ebd. 93–109 mit zahlreichen Auslegungsbeispielen zur ‚Typologie als Grundform der *Biblischen Betrachtungen*‘. Jørgensen 1976, 31 faßt Gründers Ausführungen zur ‚Kondensenz‘ zusammen, die ein Zentralgedanke Luthers wie Hamanns sei; s. dazu N 1, 5.2–4: „Die Eingebung dieses Buches [durch den Heiligen Geist: 8.20–26, 243.22–39 u.ö.] ist eine eben so große Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und Menschwerdung des Sohnes“.

Die schöpfungstheologischen Grundannahmen, die für Luther ein selbstverständliches Wissen dargestellt haben, gelten im 18. Jahrhundert zumindest in philosophisch interessierten Kreisen nicht mehr unangefochten. Den unterschiedlichen Strömungen des Deismus gemeinsam ist die von der Vernunft geleitete Naturbetrachtung, die die Annahme von Offenbarungen – ob aus der Geschichte oder aus der Natur – überflüssig macht. Rückschlüsse aus der Beobachtung allein reichen aus, die Existenz Gottes zu erweisen.¹⁰⁷ Gegen solche Ansprüche einer sich für autonom erklärenden Vernunft stellt Hamann die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis, und sie bleibt auch in den Schriften nach dem Londoner Aufenthalt ein Leitgedanke. ‚Demuth‘ ist die Voraussetzung, um die biblischen Offenbarungen – vor allem die der Menschwerdung des Erlösers – zu erfassen: „Der Heyde, der Philosoph erkennt die Allmacht, die Hoheit, die Heiligkeit, die Güte Gottes; aber von der *Demuth* seiner *Menschenliebe* weiß er nichts.“¹⁰⁸ Noch deutlicher ist der Bezug auf die zeitgenössischen ‚Sophisten‘, die mit dem Grundparadox des Christentums nicht zurechtkommen, in den *Sokratischen Denkwürdigkeiten* von 1759;¹⁰⁹ darin rechtfertigt sich Hamann angesichts freundschaftlicher Vorhaltungen, die er sich wegen seiner ‚Schwärmereien‘ gefallenlassen mußte.¹¹⁰ Unter der Maske des Sokrates sucht er zu vermitteln, wie notwendig die Erkenntnis der eigenen Unwissenheit ist; nur so gelange man – wie Sokrates’ Mitbürger – „zu einer *Wahrheit*, die im *Verborgenen* liegt, zu einer *heimlichen Weisheit*, und [...] zum Dienst eines *unbekannten Gottes*.“¹¹¹

¹⁰⁷ Der Gegensatz zu Hamann wird bei dem Philosophen Christian Wolff (1679–1754) besonders deutlich (s. Bayer 11f.): Um „den Willen Gottes zu erkennen“, gelte es achtzuhaben „auf das, was in der Welt geschiehet [...] so können wir daraus von dem Regeln machen, was Gott wollen kan.“ – „Weil GOTT alles gewust, was aus dem Wesen der Dinge erfolgen kan [...] und um deswegen sie hervor gebracht [...], so sind die nothwendigen Folgerungen aus dem Wesen der Dinge GOTTS Absichten“ (Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele [...]. Halle 1719, ¹¹1751; danach ND Hildesheim 1983 [Ges. Werke 1.2], § 1007 bzw. 1028). – Wie sich derartige Tendenzen erst allmählich anbahnen, verfolgt Winfried Schröder: Spinoza in der deutschen Frühaufklärung (Epistemata Reihe Philosophie 34). Würzburg 1987, 39–41, 150–173; bes. 41, 157f. Allgemein zu den in Europa unterschiedlich verlaufenden Entwicklungen: Art. ‚Deismus‘; in: HWbPh 2 (1972) 44–47 (G. Gawlick) bzw. TRE 8 (1981) 392–406 (Ch. Gestrinch).

¹⁰⁸ An G.I. Lindner (9.8.1759); Hervorhebungen von Hamann. Der ‚Briefwechsel‘ ist hg. v. Walther Ziesemer u. Arthur Henkel [= ZH]. 7 Bde. Wiesbaden 1955–1979; hier: 1.394.16–18; vgl. 394.6–19.

¹⁰⁹ In der Ausgabe von Nadler, Bd. 2: Schriften über Philosophie/Philologie/Kritik 1758–63 [künftig: N 2]. Wien 1950, 57–82; hier: 68.15–24.

¹¹⁰ Jørgensen 1976, 38f., 44. – Zu den versteckten ‚missionarischen‘ Anliegen, die z.B. auch in der *Aesthetica in Nuce* (s.u. Kap. 2.4.1) erkennbar sind: ebd. 39, 46, sowie ders.: Hamann, Bacon, and Tradition; in: Orbis Litterarum 16 (1961) 48–73; hier: 55, 63, 70.

¹¹¹ N 2, 77.6–9; Hervorhebungen von Hamann. Deutlich ist die Anspielung auf die ‚Areopagrede‘ des Apostels Paulus (Act 17.23). Weitere, allgemeinere Zeugnisse Hamanns zum ‚Unvermögen der Vernunft‘ bespricht Jørgensen in seiner kommentierten Ausgabe der *Sokratischen Denkwürdigkeiten* und der *Aesthetica in Nuce* (Universal-Bibliothek 1926/26a. Stuttgart 1968), 167f., 173, 175, 179f. – Festzuhalten bleibt, daß gerade auch die spätere Aufklärung „kritische Selbstbesinnung“ fordert;

Diese Erfahrung wiederum ermöglicht Hamann eine Form des Naturverständnisses, die den Rationalisten mit ihren Abstraktionen und Vereinfachungen (so Hamann) fremd ist. Auch in der Natur könne man verborgene Wahrheiten erkennen:

Wir sind alle fähig, Propheten zu seyn. Alle Erscheinungen der Natur sind Träume, Gesichter, Räthsel, die ihre Bedeutung, ihren geheimen Sinn haben. Das Buch der Natur und das Buch der Geschichte sind nichts als Chyffern, verborgene Zeichen, die eben den Schlüssel nöthig haben, der die heilige Schrift auslegt und die Absicht ihrer Eingebung ist.¹¹²

2.4 Bibel und Schöpfungsbericht als poetisches Denkmal und Vorbild

Die eigentümliche, aber keineswegs neuartige Sicht der natürlichen Welt als Bedeutungsträger geht bei Hamann ausschließlich auf die Bibelbetrachtung aus christlicher Perspektive zurück. Doch diese religiöse und hermeneutische Erfahrung läßt sich laut Hamann verallgemeinern und auf die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten ausweiten. Erleichtert wird der für spätere Ver selbständigungen wichtige Schritt durch ein neues Interesse an der Bibel als Dichtung, als ‚sacra poesis‘; zugleich schätzt man sie jetzt als historisches Dokument aus der Frühzeit der Menschheit.¹¹³ Johann Gottfried Herder (1744–1803), Hamanns jüngerer Freund und Briefpartner, wird in seiner umfangreichen Auslegung des Schöpfungsberichts beide Aspekte in ein übergreifendes Konzept des schöpferischen Gestaltens einfügen: in der *Aeltesten Urkunde des Menschengeschlechts* von 1774. In Hamanns Schrift zum gleichen Thema, die Herder genau gekannt hat, überwiegt „die hermeneutische Frage“ – trotz des programmatischen Titels *Aesthetica in Nuce*.¹¹⁴ Gleichwohl zeichnen sich bei dem Älteren insgesamt gesehen die konkreten Möglichkeiten klarer ab, wie die Verfahren der christlichen Bibelauslegung bzw. Naturdeutung auf literarische Darstellungen übertragen werden können. Denn Herder entfernt sich – nicht nur in der Bibelexegese – weit von den bisher gültigen Begründungszusammenhängen (s. auch Kap. 3.2.3).

Hamann seinerseits „radikalisierte diesen allgemeinen Ansatz“ (Jørgensen 1976, 29; vgl. ders. 1968, 163, 166f., 190f.).

¹¹² Brocken; N 1, 308.31–36; zitiert bei Rothacker u. Perpeet 61f. (R 76). Zur ‚Chiffre‘ bzw. ‚Hieroglyphe‘ als Bestandteil der hermetischen Tradition, mit der auch Hamann in Berührung gekommen war: s.u. Kap. 3.2, Anm. 86; Literatur bei Gründer 162, Anm. 11.

¹¹³ Das einflußreiche Werk von Robert Lowth etwa (*Praelectiones de sacra poesi Hebraeorum*, Oxford 1753) wurde von J.D. Michaelis übersetzt (Göttingen 1758–61, ²1770); der Theologe und Orientalist selbst erforschte die realen Entstehungsbedingungen im historischen Palästina.

¹¹⁴ Jørgensen 1976, 53. – Hamanns *Aesthetica* wurde 1762 in der Sammelschrift *Kreuzzüge eines Philologen* veröffentlicht; in der Ausgabe von Nadler Bd. 2, 195–217. Zu den Beziehungen zwischen Hamann und Herder s. auch u. Anm. 115, bei Anm. 123, 128, 151; zur Rezeption von Herders *Aeltester Urkunde* durch Goethe: Zimmermann 1.275f., 246.

Den Stellenwert dieses Neuansatzes gilt es allerdings vorab einzuschränken: Die Art und Weise, wie Hamann und Herder ihre auf sinnlicher Anschauung beruhende Bedeutungskonstitution entwickeln, ist nur eine von mehreren ‚Stationen‘ in der Vorgeschichte des literarischen Symbols. Um einem Gegenstand geistige Bedeutungen zuschreiben zu können, bedarf es nicht notwendigerweise der Annahme einer biblischen Offenbarung, und eben dies wird bereits in Herders Auslegungen der biblischen *Genesis* ansatzweise erkennbar. Solch andersgearteten Begründungszusammenhängen aus platonisierender Perspektive ist Kap. 3.2 gewidmet. Gemeinsam ist den Bibelauslegungen und den neuplatonisch-hermetischen Naturauffassungen, daß sie im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in neue Ästhetisierungskonzepte einfließen.

2.4.1 Bibeldeutung und bildhafte Erkenntnis: Auf dem Weg zu einer neuen Ästhetik

Unmittelbaren Anlaß, den Schöpfungsbericht als ein poetisches Denkmal vorzustellen, bot bei Hamann wie bei Herder die rationalistische Kritik an der Bibel, die diese allein nach dem zeitgenössischen wissenschaftlichen Erkenntnisstand beurteilte.¹¹⁵ Anders als in den früheren privaten Aufzeichnungen geht Hamann in seiner Streitschrift *Aesthetica in Nuce* von den geschichtlichen Interessen seiner Adressaten aus;¹¹⁶ um sie für seine Anliegen empfänglicher zu machen, rückt er die christozentrische Begründung an den Schluß.¹¹⁷ Nicht das ‚Wort Gottes‘ wie in den *Biblischen Betrachtungen*, sondern der ‚Geschichtsschreiber‘ Moses legt die Schöpfung aus; er habe seine eigene „Empfindung von der Gegenwart der Dinge“ im *Genesis*-Buch schriftlich festgehalten.¹¹⁸ So verschiebt sich das Schwergewicht bei der Betrachtung der Schöpfung: Nicht mehr die Willensäußerungen Gottes stehen im Mittelpunkt, wichtig ist jetzt

¹¹⁵ Z.B. Hamann: „Daß Moses von der Natur nach aristotelischem, cartesischen oder newtonischen Begriffen hätte sich erklären sollen, würde ebenso eine lächerliche Forderung seyn, als daß Gott sich in der allgemeinen philosophischen Sprache hätte offenbaren sollen, die der Stein der Weisen in so manchen gelehrten Köpfen gewesen“ (N 1, 12.12–16); weiteres bei Sven-Aage Jørgensen: „... wenn Sie wüsten, wie ich Sie buchstabire“. Herder als Dolmetscher Hamanns in der *Aeltesten Urkunde*; in: Brigitte Poschmann (Hg.), Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts (Schaumburger Studien 49). Rinteln 1989, 98–107; hier: 99–102. – Zu einer entsprechenden Kritik bei Herder s.u. Anm. 148 und 151 und bes. Hugh B. Nisbet: Die naturphilosophische Bedeutung von Herders *Aeltester Urkunde* [...]; in: Poschmann (Hg.), Bückeburger Gespräche 1989, 210–226; hier: 211–213, 219 mit Anm. 16.

¹¹⁶ Hamanns Hauptgegner war der Orientalist Michaelis (Anm. 113); vgl. N 2, 197.11–13; 201–3; angesprochen und kritisiert werden auch die Freunde Moses Mendelssohn, Lessing und Friedrich Nicolai; dazu in Jørgensens Ausgabe (1968) 80, 186, 189 sowie ders. 1976, 53f.

¹¹⁷ N 2, 212.2–213.14, 214.11–22. Hans-Martin Lumppe hebt zu einseitig die theologischen Anliegen hervor – die im Hintergrund freilich wirksam bleiben (Philologia crucis. Zu Johann Georg Hamanns Auffassung von der Dichtkunst. Mit einem Kommentar zur *Aesthetica in nuce* (1762) [Studien zur deutschen Literatur 21]. Tübingen 1970.)

¹¹⁸ *Aesthetica in Nuce*, N 2, 197.27; s. das Zitat im folgenden.

die „sinnliche Offenbarung“ für den Menschen (N 2, 198.1). In diesem Verstehensakt sind Wahrnehmung, Erkenntnis des Geoffenbarten und deren Ausdruck in „Bildern“ untrennbar verbunden. Moses' Aufzeichnung bietet damit zugleich das erste und eindrucklichste Zeugnis für die Grundlagen der Dichtung:

Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts. [...] Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseeligkeit. Der erste Ausbruch der Schöpfung, und der erste Eindruck ihres Geschichtsschreibers; – – die erste Erscheinung und der erste Genuß der Natur vereinigen sich in dem Worte: Es werde Licht! hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an.

N 2, 197.15, 22–27

Bildhafte Erkenntnis erscheint als ein Grundbedürfnis des Menschen, doch der gegenwärtige Umgang mit der Natur habe diesen Zugang beinahe unmöglich gemacht.¹¹⁹ Der Gegensatz zur vernunftgegründeten Weltbetrachtung führt schließlich zu Forderungen an eine künftige Poesie:

O eine Muse wie das Feuer eines Goldschmieds, und wie die Seife der Wäscher (39)! [Hamanns Textanm. 39: Malach[ias] 3.2] -- Sie wird es wagen, den natürlichen Gebrauch der Sinne von dem unnatürlichen Gebrauch der Abstractionen (40) [= Textanm. 40] zu läutern, wodurch unsere Begriffe von den Dingen eben so sehr verstümmelt werden, als der Name des Schöpfers unterdrückt und gelästert wird.¹²⁰

Um „Sinne und Leidenschaften“ ansprechen zu können, gilt es, „die ausgestorbene Sprache der Natur von den Todten“ wiederzuerwecken;¹²¹ denn in ihrer sinnlich-unmittelbaren Wirkungsweise ist die Natursprache, die Adam verstanden hat,¹²² den Bildern der erhofften Poesie gleichgestellt.

Nicht mit der traditionsgebundenen christologischen Fundierung (Anm. 117), wohl aber mit dem Plädoyer für eine sinnengebundene Erkenntnis beflügelt Hamann die jüngere Generation, Herder vor allem, und durch diesen wiederum Goethe. Sven-Aage Jørgensen faßt zusammen:

¹¹⁹ Ebd., N 2, 198.28f. und 32–34: „Rede, daß ich Dich sehe! Dieser Wunsch [des Menschen] wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist; [...] Die Schuld mag aber liegen, woran sie will, (außer oder in uns): wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und *disiecti membra poetae* zu unserm Gebrauch übrig. Diese zu sammeln, ist des Gelehrten; sie auszulegen, des Philosophen; sie nachzuahmen – oder noch kühner! – – sie in Geschick zu bringen des Poeten bescheiden Theil.“

¹²⁰ N 2, 207.10–14; vgl. 207.30–42 (= Hamanns Textanm. 40). Darin wird Francis Bacon zitiert; s. im folgenden, bes. Anm. 125; zum Widerspruch gegen die Rationalisten: 206.1–7, 25–29; 207.21–23; 208.3–7.

¹²¹ N 2, 197.22, 206.1 bzw. 211.5f.

¹²² Vgl. N 2, 206.27–31.

The importance of ‚Aesthetica in nuce‘ for German literature lies in the fact that it came to be regarded as a vindication of the primacy of poetry and figurative language and as an attack on rationalist philosophy and abstract language. The poet, not the philosopher, is the true interpreter of the world, which is conceived as the language of God.¹²³

Hamann ist an einer Schnittstelle in der Geschichte symbolischer Wirklichkeitsauffassungen anzusiedeln; ein traditionelles Schöpfungs- und Bibelverständnis steht neben einer ästhetischen Konzeption, die für den ‚Sturm und Drang‘ grundlegend wird. Gerade den entscheidenden Punkt der Übereinstimmung, die Verbindung von Wahrnehmung und Erkenntnis, hat man – vorschnell – mit den Erkenntnistheorien des Empirismus und Sensualismus in Zusammenhang gebracht; diese gelten ihrerseits als Ausprägungen spezifisch neuzeitlicher Emanzipierung. Als Beleg dienen Hamanns Berufungen auf den ersten Empiristen, Francis Bacon, und auf David Hume.¹²⁴ In der Tat weiß sich Hamann mit Bacon in der Ablehnung eines „unnatürlichen Gebrauch[s] der Abstractionen“ einig (N 2, 207.12), hatte doch bereits der Verfasser des *Novum Organum* vor der Willkür gewarnt, die rein gedanklichen Weltmodellen anhaften muß. Einen diesbezüglichen Aphorismus zitiert Hamann gerade an der Stelle der *Aesthetica*, an der er von der Schöpfungsbetrachtung (207.2–7) zur Poesie übergeht (207.10–20). Es hat also den Anschein, als verdanke er dem Engländer die für Natur und Dichtung gleichermaßen gültige Überzeugung, „daß man alle Werke der Natur [...] auch als *veritatis pignora* nutzen sollte“.¹²⁵

Tatsächlich jedoch hat Hamann erst nach seiner ‚Konversion‘ Bacon eingehender studiert; und dieser erscheint auf seine Weise ebenso als Übergangsfigur wie Hamann.¹²⁶ Spätere Empiristen wie John Locke oder David Hume sind – ihrer grundsätzlichen Haltung nach – an christlichen Gedanken nicht mehr interessierte Deisten; von deren ‚natürlicher Religion‘ grenzt

¹²³ Jørgensen 1961, 60. Zur Wirkungsgeschichte Hamanns s. auch J. Schmidt 96f., 111, 116–119; Reiner Wild: Art. ‚Hamann, Johann Georg‘; in: Lit.lex. 4 (1989) 490–493; hier: 492a. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß Hamanns eigene Auffassungen verkürzt werden, wenn man sie nur als Vorwegnahme des ‚Sturm und Drang‘ betrachtet, etwa als Ausdruck von Subjektivismus und Irrationalismus; darauf hat vor allem Jørgensen hingewiesen (Textausgabe 1968, 163f., 175; ders. 1976, 43, 52f., 98).

¹²⁴ Allgemein z.B. Kimpel (wie Anm. 1) 16. Zum Einfluß auf Hamann: Schmidt 110f.; Wild (wie Anm. 123) 493a.

¹²⁵ Aus Hamanns Textanmerkung 40, hier seine eigene Erläuterung (207.40–42) nach dem Zitat von Bacons Aphorismus 1.124 aus dem *Novum Organum* (207.30–39). Auf Bacons Satz „opera ipsa pluris facienda sunt, quatenus sunt veritatis pignora, quam propter vitae commoda“ bezieht sich Hamann bereits zuvor im Text: „Jeder Eindruck der Natur in dem Menschen ist [...] ein Unterpand der Grundwahrheit: Wer der HERR ist“ (207.5–7). – Genauer zu diesem Aphorismus, der beispielhaft und knapp Bacons methodische Grundlagen der Wahrheitsfindung zeigt, in Kap. 3.1.1 nach Anm. 9f.; vgl. auch ebd. Anm. 49.

¹²⁶ Zur Begründung s.u. Kap. 3.1.2, bes. im Absatz bei Anm. 53.

sich Hamann ab.¹²⁷ Bei Bacon hingegen ist der auf Wahrnehmungen gegründete Zugang zur Wirklichkeit ähnlich wie bei Hamann im christlichen Schöpfungsverständnis verankert. Diese Gemeinsamkeit benützt Hamann, um die rationalistischen Positionen seiner Gegenspieler zu erschüttern; denn sie berufen sich ihrerseits auf Bacon.¹²⁸ Jørgensen, der 1961 die Motive der Beschäftigung Hamanns mit Bacon untersucht hat, hebt den übereinstimmenden Ansatzpunkt hervor (50):

Bacon had to defend science against zealous theologians, Hamann had to defend Christianity against zealous neologists and philosophers, but their common ground was nevertheless apparent: the defence of a traditional harmony between the double revelation of the one and only God in Scripture and Nature.

In dem den beiden ‚Empiristen‘ gemeinsamen Zugang zur Schöpfung sind die Grundlagen der neuen, zunächst hermeneutisch ausgerichteten Ästhetik Hamanns zu suchen: Was er in London anhand der Bibel für sich entwickelt hatte, fand er später in Bacons Schriften bestätigt.

*

Auf welche Weise zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis vermittelt werden kann, führt Hamann in der *Aesthetica* nicht weiter aus: Zu sehr konzentriert er sich darauf, die Notwendigkeit einer nicht rational zergliedernden Wahrnehmungsweise einsichtig zu machen. In den *Biblischen Betrachtungen* hingegen ist offenkundig, worauf Hamanns neue Maßstäbe und Ansprüche zurückgehen: Sie entstammen Reflexionen über den Stellenwert, der dem Kreatürlichen in der biblischen Darstellung zukommt. Warum darin geistige Bedeutungen angelegt sind, begründet Hamann – wie oben gezeigt – im christlichen Sinn mit der doppelten Urheberschaft Gottes, auf den die (biblische) Geschichte und die Schöpfung gleichermaßen zurückgehen (s. bes. Anm. 104–106). Wie alle Exegeten vor ihm sucht auch Hamann nach der „Beziehung dieser sichtbaren [...] Werke Gottes, auf unsichtbare, auf verborgene, auf geistliche“ (N 1, 158.23–25, mit einem entsprechenden Beispiel).

¹²⁷ Zu Hamann und Hume: Jørgensen 1976, 89; zu den ‚Deisten‘ s.o. Anm. 107. – H.B. Nisbet erkennt einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Herders Wertschätzung konkreter Erfahrungen in der Sinnenwelt und seinen häufigen Berufungen auf Bacon (Herder and Francis Bacon; in: *Modern Language Review* 62 [1967] 267–283; zu Anspielungen auf Aph. 1.124: 273, 276). Zwar beziehe sich Herder eher auf die (induktive) Art des Denkens als auf dessen Inhalte, aber auch er habe wenig gemeinsam mit den skeptischen Empiristen aus der Zeit nach Bacon (271f.).

¹²⁸ Jørgensen 1961, 50, ähnlich 56; vgl. 52 mit einem entsprechenden Brief-Zitat von 1759 (s. Hamanns ‚Briefwechsel‘ (ZH) 1.356). Zu diesen Bacon-Anhängern gehören auch französische Aufklärer (ebd. 50–52, 63); s. auch Kap. 3.1.2, Anm. 53. Wolfgang Krohn faßt im Vorwort seiner Ausgabe zusammen: Das *Novum Organum* sei damals „zum Symbol des Aufbruchs in die Neuzeit“ geworden; vgl. Neues Organon 1, lat. u. dt., hg. v. W. Krohn, übers. v. Rudolf Hoffmann (Philosophische Bibliothek 400a). Hamburg 1990, S. X mit Anm. 4 (zu Voltaire und Condillac) und Anm. 6 (zu Diderot und d’Alembert, den Herausgebern der berühmten ‚Encyclopédie‘, Paris 1751 ff.).

Aber nicht nur in der allgemeinen Grundlegung der Exegese nimmt Hamann frühere Traditionen wieder auf, sondern auch in der Vorgehensweise: In der Art, wie die zweite Sinnenebene entfaltet wird, sind erstaunliche Parallelen gerade zu den Anfängen der Bibelauslegung im frühen Christentum festzustellen. Auch Hamann findet die bedeutungstiftenden Hinweise vor allem in der besonderen sprachlichen Formulierung einer bildhaften Vorstellung; diese kann dann eine – je nach Kontext variierende – Kette von Assoziationen freisetzen. Der kreative Umgang mit der Sprache erinnert z.B. an Augustinus, der bei aller Konzentration auf das einzelne Wort stets den unmittelbaren inhaltlichen Zusammenhang berücksichtigt, wenn er nach dem verborgenen Sinn der göttlichen Offenbarungen forscht.

In den folgenden beiden Beispielen bilden der Satzzusammenhang und der Sinneseindruck, der durch ein bestimmtes Wort evoziert wird, die Grundlage der Textthermeneutik. Im 147. Psalm („Qui dat nivem sicut lanam“, V. 16) sieht Augustinus im ‚Schnee‘ die Menschheit, die in der Liebe ‚erkaltet‘ ist; da der Schnee im Psalm aber auch mit ‚Wolle‘ verglichen wird, verweise er zugleich auf die künftige Erlösung, die der Herr verspricht („qui dat“) – die himmlische *ecclesia* in ihrem makellosen Glanz.¹²⁹ So sind für den Exegeten in einem einzigen Vers nicht nur gegensätzliche Sinneseindrücke (Kälte bzw. Glanz), sondern dementsprechend auch die Gegensätze der Heilsgeschichte enthalten: Der innere Zustand des Menschen seit dem Sündenfall wird über die (metaphorisch verstandene) Kälte des Schnees assoziiert; auf die *ecclesia*, die Gemeinschaft der Erlösten nach ihrer Auferstehung, führt der Schimmer der weißen Farbe, der Schnee und Wolle gemeinsam ist.

Hamann fühlt sich im Bericht über die Erschaffung des Menschen durch die Formulierung „Othem des Lebens in unserer Nase“ besonders angezogen (Gn 1.7: „inspiravit in nares eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem“): „Dasjenige also, was das sicherste Zeichen von der Vereinigung unserer Seele mit dem Leibe ist, beschreibt uns Moses als eine Wirkung des göttlichen Hauches“.¹³⁰ Für einen konkreten Vorstellungsinhalt (das Atmen durch die Nase) in einem bestimmten Kontext („Deus inspiravit“) kann wie bei Augustinus eine Vielzahl verschiedener Sinngehalte erschlossen werden: „Die geheimnisvolle Natur der menschlichen Seele, die Wichtigkeit derselben, die Abhängigkeit von ihrem Urheber sind in dem sinnlichsten und einfachsten Bilde ausgedrückt“ (ebd. Z. 10–12). Hamann geht vom „Ausdruck“ aus, dessen „sich Moses für die Seele bedient“ (Z. 23f.), vom Lebenshauch, und erkennt darin eine über die bildliche Vorstellung hinausreichende Bedeutung: „ein Sinnbild des geistlichen Lebens“ der Seele (Z. 24). Es bestehe „in der Vereinigung mit Gott und der geistliche Tod in der Trennung beyder“ (Z. 27f.).

¹²⁹ Aug., en. ps. 147.23 (CCSL 38).

¹³⁰ Biblische Betrachtungen; N 1, 15.7–10.

Solche Entsprechungen über die Zeiten hinweg sind für die Frage, inwiefern symbolische Wirklichkeitsauffassungen auch literarisch umgesetzt werden können, von großer Bedeutung. Denn die Übereinstimmung in den ‚Techniken‘ der Bibelauslegung gewinnt um so größeres Gewicht, als gerade solche ‚objektiven‘ Aspekte eine Übertragung auf andere Textarten erklären können. Ob sich Spätantike und Moderne auch historisch aneinander anschließen lassen, war in Kap. 1 offen geblieben. Hamann zeigt sich nun als eine solche Vermittlergestalt, in der zwei geschichtlich gewachsene Bestandteile des Symbolbegriffs vereint sind: eine ‚ideologische‘ (d.h. hier die christliche) ebenso wie die texthermeneutische Komponente.

Im Auslegungsverfahren sind die literarischen Möglichkeiten bereits angelegt; die Bibel kann zum Vorbild für eine auf der sinnlichen Anschauung beruhende Bedeutungskonstitution werden. In den *Betrachtungen* deutet Hamann eine solche Umkehrung des Verfahrens an: „Die heilige Schrift sollte unser Wörterbuch, unsere Sprachkunst seyn, worauf alle Begriffe und Reden der Christen sich gründeten und aus welchen sie bestünden“.¹³¹ Bereits hier läßt sich ein ästhetisches Interesse erkennen, so sehr Hamanns Anliegen zunächst ein hermeneutisch-religiöses ist. Er verallgemeinert gelegentlich und zieht sogar Parallelen zwischen Bibel und Dichtung:

Die Einbildungskraft der Dichter hat einen Faden, der dem gemeinen Auge unsichtbar ist und den Kennern ein Meisterstück zu seyn scheint. [...] Die heilige Schrift ist in diesem Stück das grösste Muster und der feinste Probierestein aller menschlichen Kritik.

N 1, 230.1–5

Eine weitere Einsicht erleichtert – wie gezeigt – die Verschiebung ins Ästhetische: daß der Mensch grundsätzlich auf bildhafte Erkenntnis angewiesen ist. Was in der *Aesthetica* wie eine anthropologische Konstante erscheint (s. Anm. 119), ist zunächst wiederum aus konkreten Beobachtungen am biblischen Text abgeleitet. In einer knappen Chronik über das Leben des Königs Asa etwa fällt die Bemerkung auf: „verumtamen in tempore senectutis suae doluit pedes“ (1 Reg 15.23). Hamann folgert:

Er hatte kranke Füße. Diese Anmerkung sollte jemand befremden; sie bestätigt aber, wie Gott durch keine andere Zeichen mit uns reden kann, als durch körperliche oder sinnliche, so hat er durch die Natur des Leibes das Verderben unsern Seelen ausgedrückt.

N 1, 121.1–4

Immer wieder fragt Hamann danach, warum ihn in der Bibel die bloße Nennung eines Dinges zu dessen geistigen Bedeutungen führt; an vielen Einzelstellen sucht er zu ergründen, auf wel-

¹³¹ N 1, 243.18–20. Allgemein zur Bedeutung der Bibel für Hamanns Stil: Jørgensen in seiner Ausgabe der *Aesthetica* 1968, 174–177.

che Weise diese Relation zustandekommt. Schließlich kann er daraus allgemeine Folgerungen über das Verhältnis zwischen den wahrnehmbaren Dingen und ihren Sinngehalten entwickeln.

Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden, als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich ist und der Verstand und die Vernunft die Bilder der äußerlichen Dinge allenthalben zu Allegorien und Zeichen abstracter, geistiger und höherer Begriffe macht.¹³²

Der Begriff für das Phänomen fehlt – Hamann nennt es Gleichnis, Allegorie, Zeichen, auch Sinnbild oder sinnliche Offenbarung; doch die Bestimmungen als solche, die die Erkenntnis eines Sinns aus der Vergegenwärtigung eines Dings ableiten, unterscheiden sich kaum von späteren Symboldefinitionen. Von hier aus weist das Plädoyer für eine bildhafte Erkenntnis in die Zukunft; die Generation nach Hamann gliedert diese Forderung in ein umfassendes ästhetisches Programm ein. Hamann seinerseits hat damit zugleich, ohne es zu formulieren, eine spezifische Art der Bedeutungsvermittlung ‚wiederentdeckt‘; denn er ist für sich selbst den gleichen Weg wie die Exegeten des frühen Christentums gegangen. Die theologischen Grundlagen und die Methoden der Auslegung haben sich nicht verändert. In der Spätantike freilich vollzieht sich die Lösung vom engeren Kontext der Glaubensvermittlung nicht zielgerichtet; sie bleibt zufällig und – in den ausgeprägteren Formen – vereinzelt. Hamann nimmt demgegenüber die poetischen Qualitäten der Bibel (als ‚Poiesis‘) bewußt wahr, und sie sind ihm um so wichtiger, als er glaubt, damit werde einem menschlichen Grundbedürfnis entsprochen. Beide Einsichten geben schließlich den entscheidenden Anstoß zur Entwicklung seiner eigenen hermeneutischen Ästhetik.

Die Erscheinungen des Übergangs zwischen christlicher Naturdeutung und literarischer Symbolverwendung sind für eine Geschichte des Symbolverständnisses von besonderem Interesse: Manche Eigentümlichkeiten dieser Wahrnehmungs- und Darstellungsweise zeichnen sich bei ihrer ‚Entdeckung‘ klarer ab als später, wenn sie durch die poetologischen Konzepte der Goethezeit bereits überformt sind. So fehlt bei den Verselbständigungstendenzen der christlichen Spätantike ebenso wie in Hamanns *Biblischen Betrachtungen* jegliche ästhetische Programmatik. Dennoch ließ sich die Zusammenschau von Ding und Bedeutung aus dem biblischen Bezugsrahmen herauslösen. Dies waren keine bewußten Akte der Säkularisierung, keine Indienstnahmen exegetischer Praktiken zu weltlichen Zwecken. Vielmehr scheint die Möglichkeit der Freisetzung in der Besonderheit der Bedeutungsstiftung selbst zu liegen.

Hamanns Schriften aus der Zeit um 1760 zeigen Vorstufen des späteren Symbolbegriffs in ihrem zeitlichen Nacheinander besonders klar. Die Vorrangstellung der bildhaften Erkenntnis ergibt sich aus dem Umgang mit den in der Bibel sprachlich vermittelten Sinneseindrücken und dem Gewicht, das ihnen aufgrund der göttlichen Urheberchaft zugemessen wird. Zunächst ist

¹³² N 1, 157.39f., 158.1–3; vgl. 112.23–25.

es das gedankliche Umfeld der Bibel und der Kontext der auszulegenden Stelle, durch die die geistigen Beziehungsmöglichkeiten nahegelegt werden. Doch dieser Kontext könnte gegen einen anderen ausgetauscht werden: Dann ändern sich die assoziativen Anschlußmöglichkeiten und die sich daraus ergebenden Bedeutungen, aber das poetische oder hermeneutische Verfahren als solches bleibt dasselbe. Es gilt lediglich, mit Hamann an die Stelle der Bibel die ‚Dichtung‘ zu setzen und statt der christlichen Lehre einen Ausschnitt aus einer gegenwärtigen (oder vergangenen) Lebenswelt als Bezugsrahmen anzunehmen. Diesen letzten Schritt auf dem Weg zu neuen literarischen Hervorbringungen ist Hamann allerdings nicht gegangen.

Im zuletzt zitierten Abschnitt aus den *Biblischen Betrachtungen* (N 1, 157.39ff.) macht Hamann deutlich, daß er ‚abstrakte Begriffe‘ zu erschließen sucht, nicht etwas Unnennbares oder Numinoses – was nicht nur die ‚Ideologiekritiker‘ für den Bezugspunkt des Symbols halten (s.o. Kap.1.1). Die Bibelexegese als eine hermeneutische Methode führt Hamann zu vielfältigen, aber jeweils genau einzugrenzenden Bedeutungen der Phänomene. Das Verfahren hat nichts von jener irrationalen Unbestimmtheit, die in der Romantik und in der Goethe-Rezeption des späteren 19. und des 20. Jahrhunderts zum Qualitätsmerkmal des Symbolischen erhoben wurde.¹³³

2.4.2 Schöpfungsbericht und sinnenhafte Belehrung:

Neue Formen der literarischen Bildlichkeit

Aufschlüsse über poetische Verfahren im engeren Sinn, wie sie bei Hamann so deutlich zutage treten, wird man bei Herder vergeblich suchen; auch sind zentrale Voraussetzungen der Hamannschen Exegese (wie das göttlich inspirierte Bibelwort) für den Jüngeren nicht von Interesse. Aber durch Herders Auslegung des Schöpfungsberichts in der *Aeltesten Urkunde*¹³⁴ wird eine Vorstufe der späteren literarischen Symbolkonzeptionen deutlich, die ihrerseits aus Hamanns Forderung eines sinnlichen Erkennens abgeleitet ist: Das Erleben eines Naturvorgangs selbst kann – noch vor einer schriftlichen Fassung – die beiden Aspekte des Symbols, Eindruck und Gedanke, enthalten. Als programmatische Forderung für jede beliebige Naturdarstellung trägt dies freilich auch Herder nicht vor; auch er denkt im religiösen Vorstellungsräum.

¹³³ Literatur dazu in Kap. 3.3.2, Anm. 200 und 205.

¹³⁴ *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*; die Teile 1–3 erschienen 1774; in: Herders Sämtliche Werke, hg. v. Bernhard Suphan [im folgenden: SW]. 33 Bde. Berlin 1877–1913. ND Hildesheim 1967/68; hier: 6.193–511. Da es nicht um spezielle Fragen der Herder-Philologie geht, sind die Hervorhebungen, die z.T. ein Drittel des Textes ausmachen, hier nicht wiedergegeben. Auf die Entwürfe (1768/69), die in der Ausgabe der ‚Schriften zum Alten Testament‘ von Rudolf Smend z.T. erstmals abgedruckt sind, sei nur hingewiesen (Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden, Bd. 5 [Bibliothek deutscher Klassiker 93]. Frankfurt a.M. 1993); vgl. ebd. 1324 (Kommentar).

Der neue Ansatz ergibt sich implizit aus einer offenbarungstheologischen Auffassung des Schöpfungsvorgangs, die eigentümlich individuell geprägt ist. Gott selbst hat dafür gesorgt, daß seine ursprüngliche „Poetische Sprache der Schöpfung“ wahrnehmbar blieb, als das Schöpferwort längst „zum Himmel entflohn war“: durch das „Unterpfand“ seines Wortes, die sichtbare Welt, und nicht nur durch Moses’ „Gedächtnißlied“.¹³⁵ Mit der Welterschaffung will Gott allen späteren Menschen eine unmittelbar einsichtige ‚Lehre‘ erteilen. Diesen Zusammenhang aufzudecken, ist Herders erklärter Vorsatz:

Wenn ich indessen durch ein Faktum zeige, daß die Erste Offenbarung Gottes [die Schöpfung], die man am reichlichsten verspottet hat, nichts als Offenbarung in der Natur war, und zwar im einfachsten, [...], wiederkommendsten, eindrucklichsten Bilde [...] – wenn ich zeige, daß zur Fassung und Erreichung dieses Bildes Eine Lehrmeisterstimme dazu gekommen, zu der im Anfange der Zeit Niemand als Gott da war [...] – welch ein Aufschluß! welch eine Ansicht! O daß ich sie mit der Klarheit und Wärme und Schöpfersmacht gebe, wie da mein Vorbild, die Morgenröthe, die grosse Offenbarung Gottes, mir vorleuchtet.

Aelteste Urkunde, SW 6.265f.

Hamanns *Aesthetica* erweiternd und differenzierend, weist Herder die sinnengebundene Form der Erkenntnis einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe zu, die noch über Moses’ Aufzeichnung zurückreicht – in eine Zeit, „da es noch keine Bücher und Büchergelehrte gab, da die Sprache des sinnlichen Menschen Bilder und Zeichen, das ist, Handlungen waren“.¹³⁶ Doch anders als bei Hamann sind die geschichtliche Betrachtung und die eigene Gegenwart nicht voneinander zu trennen. Zum einen kann der Ausleger den anthropologischen Aspekt nur dann erschließen, wenn er sich in die Denkweise der ‚Morgenländer‘ hinein fühlt; zum anderen hat die Wahrnehmungsform – ist sie einmal als solche erkannt – weiterhin für jedermann Gültigkeit. Jeder Tagesanbruch, jeder Sonnenaufgang ist „ein Bild der Schöpfung: erneuerte Schöpfung selbst“, wie Herder in seinem inhaltlichen Rückblick zusammenfaßt.¹³⁷ In verschiedenen Auslegungen wird sogar eine Rück-Übertragung der eigenen Naturerfahrung in die Frühzeit erkennbar:

Urälteste Erdveste ist also dem Morgenländer ein willkommenener Begriff [...]. Der Erdanfang oder das Reich vor der Schöpfung war ihnen Zusammensetzung all dieser wüsten Schauergefühle: Nacht: weite Leere: Dunkelheit: brausender Regelloser Abgrund [...]. Wer jemals auf dem wüsten Weltmeer mit Nacht und Todesfurcht umhüllet auf Morgenröthe gehoft, wird diese Scene gefühlt haben – Geist des Himmels! Hauch Gottes! wie er sich von droben her senkt, die Fluthen durch

¹³⁵ Aelteste Urkunde, SW 6.302 bzw. 325.

¹³⁶ SW 6.288; vgl. 325–335; vgl. H.B. Nisbet 1989, 220–222; Jørgensen 1989, 102.

¹³⁷ SW 6.503 (mit Bezug auf SW 6.267–269).

wühlt, emporwebt: wo er wandelt, webt Himmlische Gegenwart: und alles ist
Schauer! Alle Dichter der Natur haben Bilder davon gegeben.

SW 6.215¹³⁸

Wenn in der anschließenden Textanmerkung neben Homer die aktuellen Dichter-Idole, Milton, Klopstock und Ossian, als Belege dienen, so wird vollends deutlich: Herder kommt nicht wie sein Anreger Hamann von den im biblischen Wort vermittelten Inhalten zu einer Vorstufe des Symbolverständnisses, sondern vom persönlichen bzw. literarisch gestalteten Erleben der Natur. Den entscheidenden Anstoß gibt sein ästhetisches Interesse an dem ältesten „Denkmal“, das Gott als ‚Dichter‘ geschaffen hat.¹³⁹ So wie Herder selbst in der „Klarheit und Wärme und Schöpfersmacht“ der Morgenröte sein „Vorbild“ sieht, das die Auslegung leiten soll,¹⁴⁰ so ruft er auch anderen Dichtern und Künstlern zu:

hier das grösste Ideal und Vorbild Eurer Kunst vom Himmel hinunter! Ein Gemälde des sanftesten und unermäßigsten Inhalts, Natur in Ruhe und Natur in Bewegung [...]. So auch höchstes und simpelstes Ideal der Dichtkunst! Wie hier diese hohe Epopee Gottes auf so ungeheurem, schrecklichen Vorgrunde, sanft und erhaben, mit Wort und Lichtstral anfängt, und in hohem Gange von Himmel zu Erde fortschreitet! [...] Bis endlich sich das grosse unsichtbare Epos ins Drama der Gegenwart und Vorstellung endet: Bild Gottes und der Schöpfung, der Mensch!

SW 6.321f.

Inwieweit in diesem Nachvollzug des Schöpfungsgeschehens konkretere poetologische Hinweise angelegt sind, mag dahingestellt bleiben. Gerhard vom Hofe rekonstruiert solche Hinweise aus Herders Offenlegung der „streng ästhetischen Ordnung der Bilder“ im *Genesis*-Bericht.¹⁴¹ So demonstrierte der göttliche Schöpfer „die Grundprinzipien poetisch-werkhafter Gestaltung, die naturhaft-organische Fügung der ein Ganzes konstituierenden Bilder“.¹⁴² Zur

¹³⁸ Zu dieser Stelle vgl. Elfriede Büchsel: Hermeneutische Impulse in Herders *Aeltester Urkunde*; in: Poschmann (Hg.), *Bückeburger Gespräche* 1989, 151–161; hier: 153f. Es sei „unleugbar das neu erwachte religiöse Naturgefühl seiner eigenen Generation, in dessen Medium der alte Text rezipiert werden soll“ (153). Jørgensen 1989, 103 stellt dementsprechend in Frage, ob Hamann, der Verfechter der menschlichen Natur und der Sinne, „die äußere Natur wirklich zu erleben vermochte wie die wenig jüngeren Zeitgenossen“.

¹³⁹ S. das Zitat am Ende der Anm. 142.

¹⁴⁰ S. das Zitat oben im Text, SW 6.266.

¹⁴¹ Gerhard vom Hofe: Schöpfung als Dichtung [...]; in: ders., Peter Pfaff u. H. Timm (Hg.), Was aber (bleibt) stiften die Dichter? Zur Dichter-Theologie der Goethezeit. München 1986, 65–87; hier: 77; vgl. ders.: Herders ‚Hieroglyphen‘-Poetik. Zur schöpfungstheologischen Grundlegung einer ‚höheren Dichtungslehre‘ [...]; in: Poschmann (Hg.), *Bückeburger Gespräche* 1989, 190–209; hier: 194.

¹⁴² G. vom Hofe; in: Poschmann (Hg.) 1989, 204; vgl. 203–208; s. auch ders. 1986, 77–79 mit Anm. 25, 28. Ähnlich Ulrich Gaier: Herders *Aelteste Urkunde* [...] und Goethe; in: Poschmann (Hg.) 1989, 133–150; hier: 139f. – Die These unterstützen könnte SW 6.332f., doch geht es dabei um Kulturentstehung (s. im folgenden): „das Erste deutlichste Vorbild! Ein Denkmal kein Lied! aber woraus alle Denkmale, Lieder, Bilder, Poesien und Philosophien entsprangen! [...] So dichtet, so erhält nur Gott!“

Begründung zieht vom Hofe vor allem die ‚Schöpfungshieroglyphe‘ heran,¹⁴³ die Herder aus der regelmäßigen Wiederkehr von Symmetrien und Parallelismen während der ersten sieben Tage in der *Genesis* ableitet (bes. SW 6.288–303). Diese Abstraktion ist aber schwerlich als literarisches Vorbild gedacht; vielmehr wird sie für Herder „zu einem universellen Erklärungsmittel“:¹⁴⁴ An der Siebenerfigur als Uroffenbarung haben sich Sprache und Schrift sowie „die ältesten, wichtigsten Künste und Wissenschaften der Menschlichen Gesellschaft“ herausgebildet.¹⁴⁵ – Daß Herder seine Hieroglyphe eine ‚genetische Symbole‘ oder ein „Denkbild“ nennt (6.302), ist für die Entdeckung des literarischen Symbols nicht von Belang. ‚Symbol‘ bezeichnet hier ein Hexagon mit Mittelpunkt, wird also in der alten Bedeutung eines abstrakten Zeichens verwendet.¹⁴⁶ – Für die ‚Organismus-Ästhetik‘ im allgemeinen, auf die vom Hofe im obigen Zitat anzudeuten scheint, dürften andere Anregungen wichtiger gewesen sein (s. Kap. 1.1 und 3.3).

Die *Aelteste Urkunde* verdeutlicht die Entstehungsvoraussetzungen eines modernen Symbolbewußtseins nicht nur durch den allgemeinen Entwurf zum bildhaften schöpferischen Gestalten, sondern auch durch Überlegungen zum Darstellungs- bzw. Wahrnehmungsmodus als solchem. Den geistigen Urheber, Hamann und sein anthropologisches Postulat in der *Aesthetica*, lassen sie unschwer erkennen.¹⁴⁷ An dem, was Herder für die „Denkart“ der alten Morgenländer hält (6.231), zieht ihn am meisten an, daß Wahrnehmung und Erkenntnis von Wahrheit zusammenfallen: Gottes erster „Unterricht“ beinhalte „Keine Abstrakta, lauter gegenwärtige Dinge, lebende, ganze Bilder!“ (300). Die Verallgemeinerung, „daß sinnliche Augen die Wahrheit nie anders [...] als verhüllt, und in der Verhüllung offenbar, verkörpert erblicken“ (318), enthält bereits eine Umschreibung dessen, was heute ‚Symbol‘ genannt wird – sieht man von den Verabsolutierungen (‚die Wahrheit‘, ‚nie anders‘) einmal ab. Dem entspricht das Ziel der Auslegung Herders, wollte er doch dem ersten *Genesis*-Kapitel „seinen Einen eigenen [...] Menschlichen Sinn“ zurückgeben, wie er rückblickend sagt (317).

Diese Auffassung einer konkreten Vermittlung von Gedanklichem ist aber anscheinend alles andere als selbstverständlich oder vertraut, denn Herder sucht noch einmal einem möglichen Mißverständnis zu begegnen. Ein törichter Mensch könne in Herders Auslegung die

¹⁴³ G. vom Hofe 1986, 81–86; ders. 1989, 196–202.

¹⁴⁴ H.B. Nisbet 1989, 219, vgl. 219–221.

¹⁴⁵ SW 6.290; vgl. 282f., 319, 323; Smend 1363–1365.

¹⁴⁶ Vgl. dazu Bengt A. Sørensen: *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*. Kopenhagen 1963, 18, sowie dens., *Allegorie und Symbol. Texte zur Theorie des dichterischen Bildes im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Ausgewählt, kommentiert u. mit einem Nachwort versehen v. B.A.S. (*Ars poetica*, Texte 16). Frankfurt a.M. 1972, 75, 81; auch Todorov 1977, 236.

¹⁴⁷ S.o. Anm. 114f. sowie Anm. 123 mit dem zugehörigen Text.

„hermeneutische Regel“ der „Einheit des Sinns“ beleidigt finden, da in ihr so Verschiedenartiges wie „Bild, Gemälde der Morgenröthe, und zugleich Schöpfungsgeschichte“ enthalten sein solle (317). Doch gerade um die Einheit des Sinns sei es ihm zu tun gewesen:

– was soll ich schwätzen und wiederholen? Wers nicht begreift, daß [...] tiefste abstrakteste Lehre im Bilde unter Bilde gegeben werden könne, und es doch bei diesem zwiefachen nichts weniger als Doppelsinn sei – der ist keines Sinnes fähig.

SW 6.318

Bild und Belehrung sind auf besondere Weise verbunden, denn die abstrakte Lehre selbst wird nicht ausgesprochen. Insofern handelt es sich nicht um zwei verschiedene Formen der Mitteilung.¹⁴⁸ Im nachhinein allerdings begreift ein Leser, wie Herder sich ihn wünscht, daß er gleichzeitig Gegenstände erfaßt und Bedeutungen erschlossen hat – er nimmt eine Aufspaltung in einen ‚zwiefachen Sinn‘ vor, die Herders Orientalen der Frühzeit nicht kannten und nicht benötigten. Deren eigentümliche Wahrnehmungsweise muß dem Zeitgenossen im 18. Jahrhundert freilich nicht verschlossen bleiben. In einer späteren Schrift aus dem Jahr 1801 denkt Herder allein an die Gegenwart, wenn er das „Bedeutsame aller Bilder der Schöpfung“ zu ergründen versucht:

Wie anders spricht die Natur Jedem, der in ihrer Ansicht, in ihrem Genuß und Gebrauch Verstand und Herz verbindet! Kein Naturkörper ist ihm ohne Geist, kein Geist in der Natur ohne Körper. Seine Gestalt stellet ihn dar; seine Ereignisse und Wirkungen sind Ausdrücke Seiner. Wie nun nennen wir dies Bedeutsame aller Bilder der Schöpfung?¹⁴⁹

¹⁴⁸ Kempers Auffassung der Stelle (1.105f. mit Anm. 34 [2.120]) ist von dem Bemühen geprägt, Herders neue ‚symbolische‘ Auslegung von einer alten ‚allegoretischen‘ abzugrenzen; eine der späten Symboldefinitionen Goethes – „die Sache, ohne die Sache zu sein, und doch die Sache“ – soll dies untermauern (ebd. mit Anm. 33). Diese Zusammenstellungen werden dem historischen Befund nicht gerecht. So deutlich in der *Aeltesten Urkunde* die Inhalte, die man heute mit dem Symbol verbindet, formuliert sind, so wenig sind diese Inhalte in ein dichterisches oder interpretatorisches Konzept eingebunden; sie bleiben auf der Stufe eines allgemeinen Erfahrungsmodus. Des weiteren wendet sich Herder nicht gegen die traditionelle Auslegung der Schrift, sondern gegen die zeitgenössische rationalistische Bibelkritik etwa der Deisten (s. Anm. 115, 151), die nur „Physischen, Metaphysischen zehnfachen Unsinn“ hervorbringe (SW 6.317); vgl. SW 6.197–208 (bes. 199), 219–221, 265, 503 u.ö.

¹⁴⁹ *Adrastea* 2. Bd., 4. Stück (1801); SW 23.311; vgl. 312–5, 318–320. In der konventionelleren Begrifflichkeit vom Schöpfergott und seinem ‚Buch der Natur‘ begegnet die gleiche inhaltliche Aussage auch in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (T.1, Vorrede; 1784): „Wer bloß metaphysische Spekulationen will, hat sie auf kürzerm Wege; ich glaube aber, daß sie, abgetrennt von Erfahrungen und Analogien der Natur, eine Luftfahrt sind, die selten zum Ziel führet. Gang Gottes in der Natur, die Gedanken, die der Ewige uns in der Reihe seiner Werke thätlich dargelegt hat: sie sind das heilige Buch, an dessen Charakteren ich [...] mit Treue und Eifer buchstabirt habe“. Die Parallelisierung mit „Wahrheiten der Religion“ habe er allein deshalb unterdrückt, weil er „Schritt vor Schritt nur dem Licht treu bleiben wollte, das mir von der verborgenen Gegenwart des Urhebers in seinen Werken allenthalben zustralet“ (SW 13.9); beide Zitate bei Rothacker u. Peepet 77, 100 (R 135 bzw. P 29).

Das Bedürfnis, eine passende Benennung für ein Phänomen zu finden, das sich nur schwer in die Fragestellungen der herkömmlichen Rhetorik einfügen läßt, ist bei Herder ausgeprägter als bei Hamann, der lediglich verschiedene Begriffe nebeneinanderstellt. Bezeichnenderweise erscheint – wie schon bei manchen Kirchenvätern – die ‚Allegorie‘ als der naheliegendste Begriff (ebd.):

Wie nun nennen wir dies Bedeutsame aller Bilder der Schöpfung? Nach Quintilian und den Griechen könnten wir es nicht anders als Allegorie nennen: denn ein Andres wird durch ein Andres bedeutet. In diesem Verstande ist die ganze Natur, die ganze menschliche Sprache Allegorie; denn wie ein Andres sind Dinge und Gedanken, Gedanken und Worte!

Damit wird weniger das Phänomen selbst beschrieben – der Verweis auf eine andere Aussageebene ist Allegorie und Symbol tatsächlich gemeinsam; viel eher äußert sich in dieser Charakterisierung ein reflektierendes Bewußtsein, das die grundsätzliche Verschiedenheit der beiden Bereiche „Dinge und Gedanken“ erkennt. Diese Erkenntnis wiederum ist Voraussetzung für eine sekundäre Vereinigung im Symbol.¹⁵⁰

„Naturkörper“ und „Geist“, wie die Bereiche im ersten Teil des Zitats genannt werden, verweisen auf eine Begründung für deren enge Zusammengehörigkeit, die dem christlichen Schöpfungsverständnis fremd ist. Auffällig erscheint sowohl die Art der Verbindung – die äußere Gestalt stellt den Geist dar, sie ist sein ‚Ausdruck‘ – als auch ihre universelle Anwendbarkeit: Es gibt keinen Naturkörper ohne Geist, und dieser ist offensichtlich auch Ursache für alle Veränderungen, denen die Naturkörper unterliegen. Eben diese (im Zitat nur angedeutete) Sicht der Natur dürfte in den Offenbarungsvorstellungen der *Aeltesten Urkunde* vorgeprägt sein. Als solcher ist der Begriff ‚Offenbarung‘ eindeutig christlicher Herkunft, doch mit der Erlösung der gefallenen Menschheit (wie noch bei Hamann) haben die Offenbarungen bei Herder nichts zu tun.¹⁵¹ „Positive An- und Unterweisung“ ist bereits im „ganzen Bau der Welt

¹⁵⁰ Um die Tragweite der Entdeckung hervorzuheben, der Herder hier auf der Spur ist, sei noch einmal auf die literaturhermeneutische Abgrenzung verwiesen (Kap. 1.2.2). – Die These von Bernhard F. Scholz, die Abwertung der Allegorie im späteren 18. Jahrhundert „als Willkür und Künstlichkeit“ lasse sich mit „dem geschichtlichen Augenblick“ verbinden, in dem „die von Gott angelegten Bedeutungen [...] nachhaltig zweifelhaft werden“ (41), erscheint mit Blick auf Hamann und Herder ihrerseits zweifelhaft: Weder werden die Begriffe stets eindeutig zugeordnet, noch ist die Entstehung eines Symbolbewußtseins („bei gleichzeitiger Aufwertung des Symbols als Inbegriff des ‚natürlichen Zeichens‘“, 42) notwendigerweise mit einer ‚Säkularisierung‘ verbunden. Vgl. B.F. Scholz: Art. ‚Allegorie 2‘; in: RL 1 (1997) 40–44.

¹⁵¹ Jørgensen 1989, 105, 107 macht auf die unterschiedliche Gewichtung von Sündenfall und Inkarnation aufmerksam, die bei Hamann im Zentrum der Schöpfungsbetrachtung stehen; weiteres bei G. vom Hofe 1986, 72, 83. – Den Widerspruch gegen die Deisten, für die Gott nur ein „metaphysisches Etwas“ ist (SW 6.219), hat Herder deutlicher als den gegen die Orthodoxie herausgearbeitet (Jørgensen 1989, 105f.) – in dem Bestreben, den Unterschied zwischen natürlicher und positiver Religion durch seine neue Offenbarungsvorstellung aufzuheben; vgl. Jørgensen 1989, 105; Büch

und des Menschen“ enthalten (SW 6.310); eine über die Welt hinausgehende Lehre wird nicht benötigt. Wie sich in der späteren Schrift *Adrastea* der „Geist“ in jedem „Naturkörper“ erschließt, wenn „Verstand und Herz“ gleichermaßen beteiligt sind, so bedeutet in Herders *Genesis*-Auslegung die Betrachtung der Schöpfung „unmittelbares Gefühl der allwütenden Gottheit“ (6.219).

In dieser neuen Auffassung der „Offenbarung in der Natur“¹⁵² besteht Herders zweiter Beitrag zur Ausformung der goethezeitlichen Symbolkonzeptionen. Die Entdeckung des ‚Natursymbols‘¹⁵³ kann ihm aber nicht allein zugeschrieben werden: Auch für viele Zeitgenossen bilden die beiden heterogenen Formen der Welterklärung, auf die die Begriffe ‚Offenbarung‘ bzw. ‚Natur und Geist‘ jeweils zurückgehen, eine scheinbar selbstverständliche Einheit. Der Weg dorthin ist freilich sehr viel verzweigter als der, der von den frühchristlichen Naturdeutungen zu Hamann führt.

sel 154; Smend 1365f.; auch David A. Bell: *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe* (Bithell Series of Dissertations 7). London 1984, 52.

¹⁵² SW 6.265; s. das Zitat oben nach Anm. 134.

¹⁵³ Sørensen 1963 sieht in der „expressiven Physiognomie der Natur und der Kunst“ den Kern von ‚Herders Theorie des Natursymbols‘ (Kapitelüberschrift; vgl. 55–65; ‚Natursymbol‘ als Begriff nennt Herder erstmals 1800 (ebd. 57). Sørensens Belege beziehen sich vor allem auf die darstellende Kunst (62f., 65); eine Übertragung auf das literarische Symbol ist nicht ohne weiteres möglich. Auch die Herleitung aus dem platonischen Verhältnis von Körperschönheit und Idee (ebd. 63–65) greift wohl zu kurz: Die (neu-)platonischen Einflüsse betreffen die Naturauffassung insgesamt. Zur schwierigen Quellenfrage s. Kap. 3.2.3.

3. Kapitel: Frühneuzeitliche Tradierungen des Neuplatonismus und die Entstehung goethezeitlicher Symbolvorstellungen

Die Grundzüge einer Ästhetik, die auf der sinnlich wahrnehmbaren Bedeutungshaftigkeit der Dinge beruht, können aus der Bibelexegese, aus ihrer spirituellen Sicht der Schöpfung hergeleitet werden. Hamann überträgt seine – lange unveröffentlichten – Erfahrungen mit der Bibel auf Natur und Dichtung; damit verwirklicht er, was als Möglichkeit bereits in der Literaturpraxis der christlichen Spätantike (etwa bei Prudentius) angelegt ist. Solche Loslösungen aus dem religiösen Bezugsrahmen werden ein wichtiges Argument bilden, um das Symbol als Instrument der Hermeneutik zu rechtfertigen (s. Kap. 4.2 und 4.3). Die eigentliche Entdeckung des literarischen Symbols jedoch ist mit einer Verweltlichung christlicher Schöpfungsvorstellungen nicht unmittelbar in Zusammenhang zu bringen; von einem ungebrochenen Fortleben dieser Tradition kann um 1760 ja keine Rede mehr sein. Unabhängig von theologischen Fragestellungen im engeren Sinn haben sich andere Möglichkeiten im Umgang mit der Natur herausgebildet; äußerlich ist das am sich verselbständigenden Interesse für das Buch der Natur abzulesen. Dahinter steht nicht immer nur eine ‚vernünftige‘ Beobachterhaltung, wie man sie den aufkommenden Naturwissenschaften zuschreibt: Sogar der Aufklärer Brockes ist fest davon überzeugt, etwas ‚Göttliches‘ müsse innerhalb der Natur selbst wirken. Er stimmt darin mit dem jungen Herder und dem Barockmystiker Böhme überein. Diese Gemeinsamkeit weist darauf hin, daß hier ältere Traditionen ins 18. Jahrhundert hineinreichen müssen.

Wie gerade Herders Auffassung des *Genesis*-Berichts nahelegt, wird in dieser Sicht der Natur ein Bedürfnis nach einer neuen Form literarischer Bildlichkeit spürbar. In den Annäherungen an entsprechende Symbolvorstellungen, die in Kap. 2.4 behandelt wurden, erscheint die Suche nach neuen Ausdrucksformen gleichsam gebündelt – eine begriffliche und inhaltliche Festlegung ‚des Symbols‘ gelingt allerdings erst am Ende des 18. Jahrhunderts, und auch ihr gehen zunächst tastende Versuche voran (s. Kap. 3.3). Möglich wurde die spätere Fixierung durch eine Vielzahl verändernder Faktoren, die in dieser Zeit zusammentreffen. Den wichtigsten und offenkundigen hat die Symbolforschung längst aufgezeigt: die Ablösung der Nachahmungsästhetik durch die Autonomieästhetik sowie deren Forderung nach einem ‚organischen‘, ausdrucksstarken Kunstwerk (s.o. Kap. 1.1). Vor allem den kunsttheoretischen Postulaten Karl Philipp Moritz’ und Johann Wolfgang Goethes wird eine maßgebende Rolle bei der Ausbildung der neuen Bildvorstellungen zugeschrieben. Das zugrundeliegende Weltverständnis hat Bengt A. Sørensen 1963 als ‚naturmystisch‘ beschrieben – wobei er dessen tatsächliche

Herkunft aus dem Platonismus zwar benennt, aber nicht inhaltlich erläutert.¹ Nach wie vor sind die inhaltlichen Verbindungen zwischen der späteren ‚Naturmystik‘ und jenem neuplatonisch-hermetischen Gedankengut, das sich in anderer Form z.B. schon bei Jacob Böhme und Barthold Heinrich Brockes zu finden scheint, nicht hinreichend erforscht.² Falls sich die gedanklichen Beziehungen bestätigen, reicht die Vorgeschichte der modernen Symbolkonzeptionen auch von dieser Seite – mit dem Neuplatonismus – bis in die Spätantike zurück. Ob die Hinwendung zu den Dingen, die für alle genannten Autoren auf jeweils unterschiedliche Weise wichtig ist, ebenfalls mit Hilfe dieser Traditionslinie erklärt werden kann, wird zu prüfen sein. So viel steht bereits fest: Die Gegenstände der natürlichen Umgebung als Erkenntnismittel zu schätzen, ist eine Grundvoraussetzung für jedes Symbolverständnis. Insofern führt Sørensens und Zimmermanns Begriff der ‚Naturmystik‘, der eine Abkehr vom Irdischen insinuiert, eher auf eine falsche Fährte (s. auch Kap. 1.3.2).

Wenn in diesem Kapitel vor allem diejenigen Traditionslinien herausgestellt werden, die die frühe Neuzeit mit dem späteren Platonismus verbinden, sind damit natürlich nur Teilaspekte einiger ideen- und philosophiegeschichtlicher Richtungen erfaßt. In der jeweiligen Spezialforschung findet die Rückbindung an das spätantike Modell der Welterklärung allem Anschein nach nicht genug Beachtung – wohl auch deshalb, weil (neu)platonisches Gedankengut in den vorgestellten Fällen nur indirekt vermittelt wurde und dabei bereits mit Philosophen anderen Ursprungs vermischt war; die Rezeption und ihre Ergebnisse erschließen sich deshalb nicht auf den ersten Blick. Mit der Frage nach symbolischen Wirklichkeitsauffassungen jedoch gewinnen platonisierende Denkformen ein neues, eigenes Gewicht.

Gewisse – wenngleich nur theoretisch greifbare – Berührungspunkte zeigten sich schon in den Naturdeutungen des frühen Christentums: Zwar wird im Platonismus der Schluß von der sichtbaren Erscheinung auf die geistigen Welten eher vernachlässigt als befördert, doch allein in diesem Bereich der paganen Kultur ist ein Vergleich des jeweiligen Naturzugangs möglich.³ Bis zum Ende des Mittelalters werden die Einflüsse aus platonischem Umkreis – so gewichtig sie punktuell sein mögen – immer wieder abgewehrt oder integriert; die in Kap. 2.1 nachgezeichnete Grundlinie der Schöpfungs- und Geschichtsauffassung haben sie jedenfalls nicht

¹ Bengt A. Sørensen: *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*. Kopenhagen 1963, 71–79 bzw. 86–88, 115f.; allgemein ebd. Kap. 8 ‚Der ‚Symbolismus‘ der naturmystischen Traditionen und der Romantik‘ (133–152; dazu auch u. Anm. 83).

² Dies gilt vor allem für das 18. Jahrhundert noch immer – trotz der bahnbrechenden Studien Rolf Christian Zimmermanns; vgl.: ders., *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*. Bd. 1: *Elemente und Fundamente*. München 1969 (zit., 2., durchges. u. erweiterte Aufl. ebd. 2002, s. dazu unten Anm. 84, 101); vgl. auch: Antoine Faivre u. Rolf Christian Zimmermann (Hg.): *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*. Berlin 1979; allgemein oben Kap. 1.3.2, bei Anm. 141–143.

³ S.o. Kap. 1.3.1, bes. nach Anm. 100ff.

verändert.⁴ Erst seit der Mitte des 15. Jahrhunderts nehmen Gelehrte die wiederentdeckten Quellentexte des (Neu-)Platonismus ähnlich unmittelbar wahr wie seinerzeit die christlichen Apologeten und Kirchenväter – freilich unter veränderten Voraussetzungen, auf die Daniel P. Walker hingewiesen hat.⁵ Während das Wissen um die Andersartigkeit der antiken Philosophie in den (oft personenbezogenen) Auseinandersetzungen der Spätantike immer wieder erneuert wurde,⁶ sehen sich die platonisierenden Theologen und Philosophen der Renaissance einem in Büchern gesammelten Wissensfundus gegenüber. Um so leichter können sich anscheinend einzelne Gedanken verselbständigen, ohne daß ihr ‚nichtchristlicher‘ Gehalt stets als solcher hätte auffallen müssen. Inwiefern sich daraus neue Anstöße für die Suche nach einer geistigen Dimension der Wirklichkeit ergeben, wird zu zeigen sein.

3.1 Verbindungen christlicher und neuplatonischer Welterklärungen nach 1600

Eine im weiteren Sinn empiristische Betrachtungsweise der natürlichen Umgebung war bei allen Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts zu beobachten, die das Fortwirken der christlichen Traditionslinie dokumentieren. Daß sie – Hamann ausgenommen – den ursprünglich christozentrischen Bezugspunkt zunehmend aus den Augen verloren, läßt auf tiefergreifende Veränderungen in der Aneignung der Welt schließen. Deren Hintergründe und Zielrichtung sind bei Francis Bacon (1561–1626), der als der Begründer des philosophischen Empirismus gilt, besonders gut zu erkennen. Anders als etwa Böhme oder Brockes ist der Engländer keiner religiösen Programmatik verpflichtet. Die Konsequenzen aus der Verbindung des Schöpfungsgedankens mit Nicht-Christlichem zeichnen sich um so klarer ab. Durch welche Überlieferun-

⁴ S.u. Anm. 16 und Kap. 2.1, am Ende. Zur Position von Wilhelm Schmidt-Biggemann s.o. Kap. 1.3, am Anfang bei Anm. 82f.; vgl. dort auch Anm. 92 und 98. Zumindest für Francis Bacon wird im folgenden zu zeigen sein, daß die Herkunft aus der Offenbarung – auch im Konzept einer *prisca sapientia* – nicht das alleinige Wahrheitskriterium der Philosophie war. Vgl. Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit*. Frankfurt a.M. 1998, 59. Engl. erw. Neuausg.: *Philosophia perennis. Historical outlines of western spirituality in ancient, medieval and early modern thought* (Archives internationales d’histoire des idées 189). Dordrecht 2004.

⁵ D.P. Walker: *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. London 1972, bes. 2–9; s. auch u. Anm. 45.

⁶ Zur Auseinandersetzung Augustinus’ mit Origenes bzw. mit dem Neuplatoniker Porphyrios s. Kap. 1.3.1, im Text bei Anm. 106 bzw. nach Anm. 100. – Grundlegend sind folgende Studien: Arthur H. Armstrong u. Robert A. Markus: *Christian Faith and Greek Philosophy*. London 1960 (Armstrong ist Verf. der hier relevanten Kapitel); Arnaldo Momigliano: *Introduction. Christianity and the Decline of the Roman Empire*; in: *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century. Essays ed. by A. M.*. Oxford 1963, 1–16; Olof Gigon: *Die antike Kultur und das Christentum*. Gütersloh 1966, ²1969; Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73). Frankfurt a.M. 1998.

gen er zur Modifizierung mittelalterlicher Positionen angeregt wird, gibt Bacon nicht an. Deutlich ist allerdings, daß er sich auf einen Fundus kulturellen Wissens stützt, in dem unter dem Ehrentitel ‚Weisheit des Orients‘ verschiedene antike Traditionen vereinigt waren.⁷ Deren ursprüngliche Quellen lassen sich zurückverfolgen, auch wenn Bacon die wichtigsten ihrer tatsächlichen Repräsentanten, Platon und ‚die zweite Schule Platons‘, kritisiert und sich von ihnen – ähnlich wie von Aristoteles – abzugrenzen weiß.⁸

3.1.1 Neuplatonische Philosopheme in Francis Bacons Naturphilosophie

Grundlage für jede methodische Naturerklärung ist bei Bacon die *experientia*, die sich aus einzelnen Sinneswahrnehmungen zusammensetzt. Diese besondere menschliche Fähigkeit geht auf Gott zurück; er ist es, der die Richtigkeit der Erkenntnis verbürgt. Programmatisch heißt es im *Novum Organum* am Ende der ‚Distributio Operis‘:⁹

Atque in eo sunt omnia, siquis oculos mentis a rebus ipsis nunquam dejiciens, earum imagines plane ut sunt excipiat. Neque enim hoc siverit Deus, ut phantasiae nostrae somnium pro exemplari mundi edamus: Sed potius benigne faveat, ut apocalypsim ac veram visionem vestigiorum et sigillorum creatoris super creaturas scribamus.

WFB 1.145

Ein durchaus christliches Vertrauen in die Leitung Gottes ist die Basis; zu welchem Ziel die Naturbetrachtung führen soll, formuliert Bacon in Anlehnung an die platonische Auffassung

⁷ Zur ‚Weisheit des Orients‘ s. Anm. 44f. – Wolfgang Krohn faßt im Vorwort seiner Ausgabe des *Novum Organum* (XI mit Anm. 9) die Ergebnisse der philosophiegeschichtlichen Forschung zusammen, die vor allem Bacons Verhaftung in der Gedankenwelt der späten Renaissance herausgearbeitet habe: In ihr mischten sich „Aristotelismus, Platonismus, hermetische, okkulte und alchemische Traditionen“ zu Überzeugungen, „deren Abstand zur Neuzeit unüberbrückbar erscheint“ (Francis Bacon: *Novum Organum. Neues Organon* 1. Lat. u. Dt., hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Wolfgang Krohn, übers. v. Rudolf Hoffmann [Philosophische Bibliothek 400a]. Hamburg 1990). Speziell zum Platonismus nennen Krohn und Wolfgang Röd keine Literatur (W.R.: *Die Philosophie der Neuzeit* 1. Von Francis Bacon bis Spinoza [Geschichte der Philosophie 7]. München 1978, 17–34, 214–9). Zum Aristotelismus s.u. Anm. 13, 15, 24f., 40.

⁸ Belege dazu in Anm. 40. Daß Bacon wie viele seiner Zeitgenossen meint, in einer vor-antiken Philosophie wahre und ursprüngliche Quellen der Erkenntnis finden zu können, hat seine Wurzeln im antiken Neuplatonismus, der – bis gegen Ende der Frühen Neuzeit – nicht als eigenständige ‚Schule‘ gesehen wurde; vgl. Heinrich Dörrie: Art. ‚Plotinos‘ [205–269/70 n.Chr.]: „P. verstand sich selbst als Bewahrer der Wissens- und Wissenschafts-Tradition, die in Platon kulminiert, aber über Platon zurück auf die *παλαιοὶ θεολόγοι*, die Alten Weisen, zurückreicht. [...] alles Wissen ist von Platon und seinen Vorgängern gewußt worden – nur wurde es nicht in allen Einzelheiten [...] dargelegt“ (in: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Bd. 4. München 1975, 939–943, hier 940).

⁹ *Novum Organum sive Indicia vera de interpretatione naturae* (veröffentlicht 1620, künftig: N.O.); in: *The Works of Francis Bacon* [...] hg. v. James Spedding, Robert L. Ellis u. Douglas D. Heath. *Philosophical Works* 1. London 1872, ND Stuttgart 1963, 119–365; hier: 145 (zit. als WFB 1; die Ligatur æ wird aufgelöst). Der lateinische Text der Meinert-Ausgabe, hg. v. Wolfgang Krohn, ist mit WFB identisch.

des Kosmos. Im 124. Aphorismus (Buch 1) wird der Gedanke aus dem Inhaltsüberblick wieder aufgenommen: „verum exemplar mundi in intellectu humano fundamus; quale invenitur, non quale cuipiam sua propria ratio dictaverit“ (WFB 1.118). Das ‚wahre Muster‘ („verum exemplar“) existiert nur in der geistigen Vorstellung und enthält doch die Strukturen und Gesetze der Welt,¹⁰ weil es – laut Bacon im Gegensatz zu willkürlichen Phantasiekonstruktionen oder Vernunftschlüssen – auf tatsächlich Vorhandenem beruht („quale invenitur“). Die ‚Werke‘ der Schöpfung, der Gegenstand der Wahrnehmung, gelten deshalb als „pignora veritatis“ (ebd., am Ende). – Ganz ähnlich formuliert Bacon in der späteren Abhandlung *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* von 1623;¹¹ dort kritisiert er das geläufige Verständnis einer Metaphysik, die nie zu den „Rerum Formae“¹² vorstoßen könne (als ‚Formen‘ bezeichnet Bacon die ‚vestigia creatoris‘ in naturphilosophischem Zusammenhang). Wieder wird ein Gegensatz gesehen zwischen der ‚experientia‘, die sich auf die Dinge selbst richtet, und eigenen Betrachtungen, die sich von diesem Ausgangspunkt gelöst haben:

Radix autem mali hujus, ut et omnium, ea est; quod homines et propere nimis, et nimis longe, ab experientia et rebus particularibus cogitationes suas divellere et abstrahere consueverunt, et suis meditationibus et argumentationibus se totos dedere.

Augm. Scient. 3.4, WFB 1.566

Sicherlich erinnert die Vorrangstellung der eigenen Beobachtung an Aristoteles;¹³ doch die eigentliche Begründung des neuen Erkenntnisweges ist eher in einer Verbindung von platonisierenden und christlichen Vorstellungen zu suchen. Die sichere Gewißheit, daß die Beobachtung zur ‚Wahrheit‘ führen müsse, bezieht Bacon aus dem Abbildcharakter der sichtbaren Schöpfung. Eine ‚wahre Vorstellung von den Spuren und Siegelabdrücken des Schöpfers‘ (Distributio Operis, s.o.) ist nicht durch Abstraktionen zu gewinnen; von diesem (aristotelischen) Weg grenzt sich Bacon im 124. Aphorismus deutlich ab.

Sciant itaque homines, [...] quantum intersit inter humanae mentis Idola, et divinae mentis Ideas. Illa enim nihil aliud sunt quam abstractiones ad placitum: hae autem

¹⁰ Vgl. z.B. Platon, *Timaios* 28f.; bes. 28c, 29a; 30c/d.

¹¹ Im folgenden nach dem geläufigen Titel: *Augm. Scient.*; in: WFB 1.431–837. – Eine englische Ausgabe war bereits 1605 erschienen: Francis Bacon: *The Twoo Bookes Of The Proficience And Advancement Of Learning*. London 1605, ND Amsterdam 1970. Ab 1622 ließ Bacon sie ins Lateinische übersetzen, weil er – wie er in einem lateinischen Brief sagt – kein Vertrauen in die dauerhafte Überlebenskraft der modernen Volkssprache hatte. Der lateinische Text ist umfangreicher und kann z.T. als Korrektur des früheren betrachtet werden (so der Herausgeber R.L. Ellis im Vorwort; dort auch zum Brief).

¹² Zu diesem – für die Frage nach platonischem Gedankengut – zentralen Begriff s.u. Anm. 24f. und den zugehörigen Text.

¹³ Vgl. z.B. *An. post.* 2.19 (100 a/b); *Metaph.* 1.1; zur spätmittelalterlichen Aristoteles-Rezeption s.o. Kap. 2.1.2, bei Anm. 34. Weitere aristotelische Voraussetzungen von Bacons Erkenntnislehre hebt Röd hervor (1978, 20–26 mit Anm. 20, 26, 31–33 [216f., Lit.]).

sunt vera signacula Creatoris super creaturas, prout in materia per lineas veras et exquisitas imprimuntur et terminantur.

Aph. 124, WFB 1.118

Bacon erkennt in der materiellen Erscheinungsform ‚göttliche Ideen‘, die unabhängig vom Wahrgenommenen schon immer existiert haben und insofern (anders als bei Aristoteles) von den Dingen getrennt sind (s. Anm. 15). In diesem Sinn spricht Timaios bei Platon vom intelligiblen Muster, nach dem der Werkmeister (δημιουργός) die sichtbaren Dinge gebildet habe (Tim. 29a). Noch näher liegt die mittelplatonische Vorstellung von den ‚Gedanken des göttlichen Geistes‘. Damit wird in Ergänzung zu Platon erklärt, auf welche Weise der Demiurg ein körperliches Abbild der Ideen schaffen kann: Die Welt der Formen und Ideen geht ihrerseits auf ein ihnen übergeordnetes göttliches Prinzip zurück.¹⁴ Zwar ist die Erweiterung u.a. Anregungen aus Aristoteles zu verdanken, von dessen Auffassung des Allgemeinen ist sie aber klar unterschieden.¹⁵

Um das Abbildverhältnis zwischen den göttlichen Gedanken und den Geschöpfen zu verdeutlichen, verwendet Bacon wiederholt bildhafte Wendungen wie die der ‚Eindrücke‘ in den Dingen.¹⁶ Darin ist die gedankliche Nähe zur platonischen Weltvorstellung nicht zu übersehen; in der Rückführung auf ein göttliches Prinzip sind darüber hinaus Anschlußpunkte erkennbar,

¹⁴ Die Akzentverschiebung innerhalb des Platonismus zeigen Armstrong (1960, 4f., 16) und Erwin R. Goodenough auf: *An Introduction to Philo Judaeus* (1940). Oxford ²1962, 106f., 110f. Daß die Ideen als ‚Gedanken Gottes‘ aufgefaßt werden, ist erstmals bei dem hellenistisch-jüdischen Schriftgelehrten und Platoniker Philon von Alexandria nachweisbar (gest. nach 40 n.Chr.); z.B. *De opificio mundi* 5.20: οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ιδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα [...]; vgl. 4.17ff. Zur Weiterentwicklung dieser Vorstellung bei den Kirchenvätern und im Mittelalter s. Armstrong 24–29.

¹⁵ In einer Gegenüberstellung von Platons und Aristoteles' Metaphysik erkennt Röd die Trennlinie in der Auffassung des ‚allgemeinen Begriffs‘: Dieser sei laut Aristoteles „in den Dingen, nicht jenseits der Dinge zu suchen“ (*Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. Bd. 1: *Altertum, Mittelalter, Renaissance*. München 1994, 157; auch 147f., 160); Röd verweist auf Aristoteles, περὶ ιδεῶν, frg. 187 Ross [i.e. frg. 3 Ross, 187 Rose³].

¹⁶ In dem fast gleichlautenden Aphorismus 1.23 nennt Bacon diese Abbilder „veras signaturas atque impressiones factas in creaturis, prout inveniuntur“ (WFB 1.160). – Schon im Mittelalter findet sich das Bild der ‚Spuren‘ des Schöpfers; doch selbst bei Bonaventura (s.o. Kap.2.1) bleiben sie in die Zielsetzungen der christlichen Zeichenlehre eingebunden (s. die Hervorhebungen): „illius [...] artis efficientis, exemplantis, et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data. [...] sunt exemplaria vel potius exemplata [‚Abgebildetes‘], proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata“ (*Itinerarium mentis in Deum*, 2.11; in: *Opera omnia* 5, Quaracchi 1891); vgl. Hubert Herkommer: *Buch der Schrift und Buch der Natur. Zur Spiritualität der Welterfahrung im Mittelalter* [...]; in: *Nobile claret opus*. FS E.J. Beer = Zs. für Schweizer. Archäologie u. Kunstgesch. 43 (1986), 167–178; hier: Anm. 37f. (176; Lit.). Im übrigen belegt das Wort ‚vestigium‘ allein (etwa in Luthers „divinitatis vestigia sunt in creatura“ (Kap. 2.2, Anm. 56) keinen direkten platonischen Einfluß; weitere Beispiele bei Rothacker u. Perpeet 43 (R 2); 54f. (R 41); 79–81 (R 144, 147f.); 94f. (P 9f.).

an denen zwanglos das christliche Schöpfungsverständnis einbezogen werden kann. Wie aber ist die Verbindung von Erscheinung und Idee zu erklären, die für Bacon anscheinend im Gegenständlichen unmittelbar zugänglich ist?

Dieses Problem haben die antiken Platoniker, die auf die Einwände des Aristoteles reagierten, nicht gelöst; sie bleiben bei der Annahme stehen, Gott habe kraft seiner Allmacht die ihm untergeordneten Ideen mit der Materie verbunden (s. Anm. 14). Erst die Neuplatoniker Plotin und Iamblichos geben im Rahmen ihrer Emanationslehre eine genauere Antwort. Auf den unteren Stufen der intelligiblen Seinsordnung, die von ihrem göttlichen Ursprung weiter entfernt sind, entfaltet und differenziert sich das Göttliche nach dem Prinzip der Formgebung. So wie die obere Weltseele der unteren ‚Form eindrückt‘, so teilt die untere Weltseele – auch φύσις/natura genannt¹⁷ – den wahrnehmbaren Körpern wirkende Gestaltungskräfte mit, ihre Lebens- und Formprinzipien (λόγοι).¹⁸ Alle diese Emanationen sind nur der geistigen Erkenntnis zugänglich: Daß ‚die φύσις den sichtbaren (Ab)bildern unsichtbare λόγοι eindrückt‘, wie Iamblichos es ausdrückt,¹⁹ ist ebenso wenig im wörtlich-konkreten Sinn zu verstehen wie die entsprechende Emanation auf den übergeordneten Stufen.

*

Vor diesem Hintergrund wird nun deutlicher, wonach Bacon in den Dingen sucht, welche Bedeutung die ‚göttlichen Eindrücke‘ für ihn haben. Sie verweisen ihn auf ein einheitliches geistiges Prinzip, das – wie Plotins Weltseele – Zusammenhang und Ordnung der natürlichen Dinge bewirkt und verbürgt. Die inhaltlichen Entsprechungen zeigen sich in einer Beschreibung der altpersischen Weisheitslehre besonders klar, in der Bacon eine (noch zu erarbeitende) „Scientia Universalis, quae sit mater reliquarum“ (WFB 1.540) angelegt sieht.

Quinimo Magia Persarum [...] in eo potissimum versabatur, ut architecturas et fabricas rerum naturalium et civilium symbolizantes notaret. Neque haec omnia quae diximus [...] similitudines merae sunt [...], sed plane una eademque naturae vestigia aut signacula, diversis materiis et subjectis impressa. Atque haec res adhuc sedulo tractata non est.

Augm. Scient. 3.1; WFB 1.542f.

¹⁷ Plotin, Enneades 2.3.17 bzw. 3.8.4.

¹⁸ Plotin, ebd. und 3.2.2.

¹⁹ Iamblichos (tätig um 337 n. Chr.), De mysteriis 7.1 (250); vgl. 1.11 (37). – Schmidt-Biggemann versteht die oben skizzierten Zusammenhänge anders: In Zusammenhang mit der *philosophia perennis* verbindet er die ‚Keimideen‘ (λόγοι σπερματικοί, laut Schmidt-Biggemann „die Begriffe selbst, die von Gott vorherkonzipiert worden waren“) nicht nur mit der (frühneuzeitlichen) „Signatur der Dinge“, sondern auch mit den „Causae und Rationes“, die als Konzeption „aus der Stoa und dem mittleren Platonismus“ stammten und früh „von Philo von Alexandrien und von den christlichen Apologeten für die Erklärung der Schöpfungstheologie fruchtbar gemacht“ worden seien (1998, 56). Zur stoischen Naturlehre s.o. Kap. 1.3.1, Anm. 99.

Was Bacon im *Novum Organum* ‚die Spuren des Schöpfers in den Geschöpfen‘, „vestigia“ bzw. „signacula creatoris super creaturas“, genannt hatte (s.o.), führt er hier – mit sonst gleichlautenden Worten – auf die ‚natura‘ zurück. Bacons spezifische Auffassung der ‚Magia Naturalis‘, die er als „scientia consensuum rerum universalium“ verstanden wissen will (ebd. 3.5, WFB 1.573), geht auf denselben neuplatonischen Gedanken zurück: Der ‚kunstvolle Bau‘ der Welt (architectura), der auf den ‚Übereinstimmungen zwischen allen Dingen‘ beruht, ist das Werk der natura, der Weltseele; und eben die συμπάθεια (wie Bacons ‚consensus‘ ursprünglich geheißen hatte) macht es – so Iamblichos – möglich, Verbindungen zu den geistigen Welten aufzunehmen.²⁰

Von heute aus betrachtet, ist die ‚Philosophia Prima‘, die Bacon den alten Persern zuschreibt (WFB 1.540), eine nachträgliche (Re-)Konstruktion aus zeitlich späteren Quellen der griechischen Philosophie;²¹ nur so lassen sich die Übereinstimmungen in Inhalt und Terminologie erklären. Für den englischen Naturforscher freilich sind ihre ‚wiederentdeckten‘ Grundzüge verbindlich, ja sie haben Vorbildcharakter.²² Dieses Modell der Welterklärung liegt denn auch denjenigen Aphorismen des *Novum Organum* zugrunde, in denen Bacon die Ziele seiner eigenen Wissenschaft bestimmt: Von der beobachteten Naturerscheinung zur ‚schaffenden Natur‘ vorzustoßen, zur ‚natura naturans‘, sei die Hauptaufgabe (Aph. 2.1; WFB 1.227).²³ Die ‚natura‘ wiederum setzt er hier explizit mit dem ‚fons emanationis‘ gleich, im folgenden Aphorismus mit einem ‚Gesetz und seinen Paragraphen‘, das allen einzelnen Körpern und ihren Bewegungen zugrundeliege (Aph. 2.2; WFB 1.228).

Für diese Begriffe aus der neuplatonischen Sphäre führt Bacon an den genannten Stellen auch die ‚Form‘ ein, weil sie – wie er sagt – ein eingebürgertes Wort sei.²⁴ Als Terminus mag

²⁰ Zu Weissagung, Theurgie und Magie im Neuplatonismus vgl. Praechter 1926/1953, 606, 628f. Die Bacon-Forschung betrachtet die magischen Elemente vor allem in Zusammenhang mit der späteren Renaissance; s. Anm. 7 und 45. Vgl. Sven-Aage Jørgensen: Hamann, Bacon, and Tradition; in: *Orbis Litterarum* 16 (1961) 48–73; hier: 69 mit Anm. 38.

²¹ S. auch u. Anm. 44f. sowie den zugehörigen Text.

²² Die Annahme des ‚consensus rerum universalium‘ kann für Bacon zu einheitsstiftenden Gesetzmäßigkeiten führen, die die Einzeldisziplinen verbindet. Das Aufgabengebiet einer ‚Philosophia Prima‘ umschreibt er so: „aliqua scientia, quae sit receptaculum Axiomatum, quae particularium scientiarum non sint propria, sed pluribus earum in commune competat“ – kurz, eine „res ejusmodi, quae insigniter naturam unam faciat“ (Augm. Scient. 3.1; WFB 1.540 bzw. 542).

²³ Zu Aph. 2.1 s. auch das Zitat in Anm. 24.

²⁴ N.O. Aph. 2.2; WFB 1.228; Bacon distanziert sich entschieden vom (aristotelischen) Verständnis der vier ‚Ursachen‘ „Materia, Forma, Efficiens et Finis“. Stoff- und Wirk-Ursache beispielsweise tragen laut Bacon nur dann zur ‚scientia vera‘ bei, wenn sie als Ausgangspunkt für die Suche nach der zugrundeliegenden ‚Form‘ verstanden werden. Die – bei Aristoteles gleichgestellten – ‚Ursachen‘ werden so zu Bestandteilen einer hierarchischen Ordnung, in der die sichtbaren Dinge über einen ‚verborgenen Hervorgang‘ auf unsichtbare Strukturen und Gesetze zurückzuführen sind. In diesem Sinn beschreibt Bacon eine der wichtigen Aufgaben der Wissenschaft als „inventio [...]“

‚forma‘ dem zeitgenössischen Aristotelismus entnommen sein, dem Inhalt nach kommt sie den λόγοι, den Wirk- und Formprinzipien eines Plotin oder Iamblichos nahe.²⁵ Und tatsächlich ist in den *Augmenta Scientiarum* auch die ‚Magia Naturalis‘ nichts anderes als eine „cognitio Formarum abditarum“: „Si igitur desiderari eam partem Metaphysicae quae de Formis agit posuimus, sequitur ut Naturalis etiam Magia, quae ad eam est relativa, similiter desideretur“.²⁶ Bestätigt wird die Rückführung auf die neuplatonischen ‚Formkräfte‘ in einer kritischen Würdigung von Platons Metaphysik. In der Zielsetzung, der „inventio Formarum“, weiß sich Bacon mit dem antiken Philosophen einig: „manifestum est, Platonem, virum sublimis ingenii [...], in sua de Ideis doctrina Formas esse verum scientiae objectum vidisse“.²⁷ Die Nutzarmachung für die Naturforschung jedoch, die Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten, fehle, da Platon die enge Verbindung von ‚Forma‘ und ‚Materia‘ nicht berücksichtigt: „utcunque sententiae hujus verissimae fructum amiserit, Formas penitus a Materia abstractas, non in Materia determinatas, contemplando et prensando“ (ebd.). Damit vollzieht Bacon – ohne die entsprechenden Quellen zu nennen – die Weiterentwicklung des antiken Platonismus nach.

Entscheidend für die späteren Stationen der hermetischen Naturdeutungen der Frühen Neuzeit ist Bacons Formulierung „Formas [...] in Materia determinatas“: Daß geistige Strukturen oder Wirkkräfte in den Erscheinungsformen unmittelbar zugänglich sind, daß sie nicht davon abgetrennt („abstractas“) erscheinen, ist allen noch vorzustellenden Ausformungen der Hermetik gemeinsam. Eben dort, in der Verbindung zwischen der geistigen Sphäre und den wahrnehmbaren Körpern, ist aber auch der entscheidende Unterschied gegenüber Platon anzusetzen, den Bacon als solchen klar benannt hat. Insofern bedeutet es eine Verunklärung der tatsächlichen Abhängigkeiten, wenn Stephan Meier-Oeser den neugebildeten Begriff „hermetisch-platonische Naturphilosophie“ als die terminologisch korrekte Bezeichnung ansieht.²⁸

latentis processus, continuati ab Efficiente manifesto et Materia manifesta usque ad Formam inditam“ (Aph. 2.1, WFB 1.227f., Bacons Hervorhebung.) Zu den ‚einggegebenen Formen‘ s. auch Aph. 2.15, zit. in Anm. 49. – Die Übersetzung von Rudolf Hoffmann (s. Anm. 7) zeigt, daß Bacons Terminologie ohne den neuplatonischen Hintergrund nur schwer verständlich ist (hier z.B.: „bis zur erforderlichen Form“).

²⁵ Auf den Unterschied gegenüber der „Stoff-Form-Lehre“ der Aristoteliker weist auch Röd hin, allerdings ohne auf den Neuplatonismus einzugehen (1994, 456). Ob die ‚spezielleren Formen‘ in der Naturlehre, die Röd im materialistischen Sinn als ‚korpuskuläre Mikrostruktur‘ versteht, tatsächlich nicht mit den ‚Formen‘ der Metaphysik zu vereinbaren sind (1978, 27 mit Anm. 34–38 [217f.]), muß hier nicht entschieden werden; wichtig ist, daß Bacons Metaphysik die „Erkenntnis ewiger und unveränderlicher Formen“ zum Ziel hat, „die aber nichtsdestoweniger der Wirklichkeit immanent sein sollen“ (ebd. 28). A. Pérez-Ramos leitet den umstrittenen Begriff aus der späten Scholastik und zeitgenössischen Korpuskular-Theorien her (Francis Bacon’s Idea of Science and the Maker’s Knowledge Tradition. Oxford 1988, 63ff.; bes. 67, 115–132, mit Forschungsüberblick).

²⁶ Augm. Scient. 3.5, WFB 1.573, Bacons Hervorhebung.

²⁷ Augm. Scient. 3.4, WFB 1.565, Bacons Hervorhebung.

²⁸ Meier-Oeser in seiner Einleitung zum gleichnamigen Abschnitt; in: Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 4: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation [...], hg. v. Helmut Holzhey u.

Auch wenn den Autoren selbst die ursprünglichen Zusammenhänge nicht bekannt waren, kann – systematisch betrachtet – nur von einer ‚neu-platonisch-hermetischen Naturphilosophie‘ die Rede sein.

*

Auffällige Parallelen zu fast allen bisher genannten Vorstellungen und Gedanken finden sich bei Johann Valentin Andreae (1586–1654), einem oppositionellen lutherischen Theologen aus Württemberg, der zusammen mit Gleichgesinnten die Legende der Rosenkreuzer-Bruderschaft begründete. Christian Rosencreutz habe – berichtet die *Fama fraternitatis* von 1614 – im Orient Kenntnis von den geheimen Zusammenhängen der Welt erworben, aber nur wenigen mitgeteilt.²⁹ Seither verknüpften die Rosenkreuzer mit der mythischen Gestalt die Erwartung, zu einer immergültigen Naturweisheit gelangen zu können, in der biblische Patriarchen, antike Philosophen und Christen verbunden sind (*Fama fraternitatis* 28).³⁰ Eben wegen der inneren Harmonie des Weltganzen (19, 26) bilden die göttlichen Buchstaben bzw. Spuren oder Abdrücke auch für Andreae eine ‚magische Sprache‘ (21). Diese stehe noch über dem traditionellen Spiritualsinn der in der Bibel genannten Dinge; beide seien aber vergleichbar, da sie gleichermaßen auf Gott zurückgehen:

Solche Characteres und Buchstaben, wie Gott hin und wider der heiligen Bibel einverleibet, also hat er sie auch dem wunderbaren Geschöpf Himmels und der Erden, ja aller Thiere gantz deutlich eingedruckt, [...] von welchen Buchstaben wir denn unsere Magische Schrifften entlehnet und uns ein neue Sprache erfunden und zuwege gebracht haben, in welcher zugleich die Natur aller dinge außgedrucket und erkläret wird [...].

Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit v. Vilem Mudroch (Grundriss der Geschichte der Philosophie [...]). Basel 2001, 7–18, hier: 7. – Die Einordnung hat durchaus Folgen (s. auch u. Anm. 37): Das die Verbindung von Geistigem und Körperlichem tragende Konzept der Emanationen wird nicht genannt, der Neuplatonismus nur einmal erwähnt. So erscheint das Verhältnis der Seinsstufen – etwa im Zusammenhang der Kosmogonie – geradezu umgekehrt: „Entsprechend den im Chaos enthaltenen rationes seminales besitzt die Weltseele die Ideen aller Dinge [...], die sie in einem geordneten Prozess wirksam werden lässt“ (ebd. 14). Vgl. im Kontrast die Plotin- und Iamblichos-Zitate in Anm. 17–19 sowie im Text u. vor Anm. 42.

²⁹ Johann Valentin Andreae: *Fama fraternitatis* (1614), *Confessio fraternitatis* (1615), *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz anno 1459* (1616), eingeleitet u. hg. v. Richard van Dülmen (Quellen u. Forschungen zur württemberg. Kirchengeschichte 6). Stuttgart 1973, ³1981; hier: 15–30; bes. 18f., 26f.; vgl. Wilhelm Kühlmann: Art. ‚Andreae, Johann Valentin‘; in: Lit.lex. 1 (1988) 170–173a. – Die alleinige Autorschaft Andreaes und die Datierung sind nicht eindeutig gesichert; vgl. Michael W. Fischer u. Michaela Strasser: Die Rosenkreuzer-Bewegung; in: Holzhey u. Schmidt-Biggemann (Hg.), Philosophie des 17. Jahrhunderts 2001, 181–190, 221–230 (Lit.); hier: 181f. (historische Rosenkreuzer-Manifeste), 184.

³⁰ Zum Folgenden vgl. *Fama fraternitatis*, 19, 26 bzw. 21. Hinweise zum Zusammenhang zwischen Naturweisheit, wissenschaftlichen Erneuerungsbestrebungen und heilsgeschichtlich orientiertem Reformationswillen geben Fischer u. Strasser 187f.

Erklärbar sind solche Übereinstimmungen nur, wenn man ein vielfach indirektes Weiterwirken neuplatonischer Philosopheme voraussetzt; denn die gleichen Gedanken begegnen in den Jahrzehnten um 1600 in Schriften, die unabhängig voneinander entstanden sind:³¹ bei Bacon ebenso wie bei den Nachfolgern des Paracelsus, aber auch bei dem sektiererischen Theologen Valentin Weigel, einem der Anreger der Rosenkreuzerideen.³² Eben diese Gemeinsamkeiten gehören zum Grundbestand der sogenannten Hermetik.³³

Ein gewichtiger Unterschied besteht allerdings in der Einschätzung und im Stellenwert der ‚magischen Sprache‘: Während Andreae daraus zuversichtlich ‚eine neue Sprache‘ ableitet und für seine Bruderschaft in Anspruch nimmt, die ‚Natur aller Dinge‘ damit bereits erklärt zu haben (s.o.), sieht sich Bacon erst am Anfang eines neuen Zugangs zur Naturerkenntnis. Er distanziert sich ausdrücklich und ausführlich vom geläufigen Verständnis einer ‚natürlichen Magie‘, die sich mit den ‚Sympathien und Antipathien zwischen den Dingen‘ befaßt³⁴ und sich nur von den ‚Einflüsterungen der Überlieferung‘ leiten läßt, wenn sie von ‚den besonderen Eigenschaften und den verborgenen Kräften‘ himmlischen Ursprungs handelt.³⁵ Der polemische Unterton ist gerade beim Vergleich mit dem Wahrheitsanspruch der eigenen Naturerkenntnis unüberhörbar.³⁶

³¹ Wilhelm Kühlmann, der den „italienischen Neuplatonismus“ ausdrücklich als solchen benennt, gibt zahlreiche Hinweise zur ‚deutschen Rezeptionsgeschichte‘, die „bisher nur unzulänglich erhellt“ sei: Der ‚Hermetismus‘ als literarische Formation. Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland; in: *Scientia Poetica* 3 (1999), 145–157; vgl. bes. 147 (zu den Quellentexten aus Italien bzw. den ersten „Translatoren“ im frühen 16. Jahrhundert).

³² Zur Verbindung von Valentin-Weigel-Rezeption und Paracelsismus, die ihrerseits auf Jacob Böhme maßgeblichen Einfluß ausübte, vgl. Meier-Oeser 18–23. (Das übergeordnete erste Kapitel trägt übrigens den bezeichnenden Titel ‚Spiritualismus und Mystik‘.) – Zu Weigel s.u. Anm. 58f. und bei Anm. 59, zu Paracelsus s. Kap. 1.3.2, nach Anm. 143 sowie 2.3.1, Anm. 76.

³³ S.u. Kap. 3.2. Wenig hilfreich in diesem Zusammenhang ist der Überblick von George MacDonald Ross: *Okkulte Strömungen*; in: Jean-Pierre Schobinger (Hg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 1: Allgemeine Themen [...] (Grundriss der Geschichte der Philosophie [...]). Basel 1998, 196–224: In den Abschnitten ‚Natürliche Magie‘ (197–199), ‚Hermetismus‘ (211–213), ‚Alte Weisheit‘ (213–215) sowie ‚Geheime Gesellschaften‘ (215f.) werden die gemeinsamen Grundlagen nicht erkennbar.

³⁴ Augm. Scient. 3.5, WFB 1.573 (Bacons Hervorhebung): „quantum ad Naturalem Magiam (quae in libris plurimorum volitat) credulas quasdam et superstitiosas traditiones et observationes de Sympathiis et Antipathiis rerum [...] complectentem [...]“.

³⁵ Ebd. 574: „Hujus autem Magiae Naturalis, levis et degeneris, operatio super homines similis est soporiferis quibusdam medicamentis [...] canendo proprietates específicas, et virtutes occultas et tanquam coelitus demissas, et per traditionum susurros solummodo perdiscendas; unde homines ad veras causas eruendas et indagandas non amplius excitantur [...]“ (Hervorhebungen A.S.).

³⁶ Ebd.: Sein eigenes Bemühen geht dahin, „ut vocabulum istud Magiae, in deteriore partem jam pridem acceptum, antiquo et honorifico sensui restitatur“ (Bacons Hervorhebung); s. dazu o. im Text vor Anm. 20 sowie Anm. 22.

non erraverit sane, qui eam [sc. Naturalem Magiam degenerem] dixerit a scientia quam quaerimus tantum distare, quoad veritatem naturae, quantum libri rerum gestarum Arthuri ex Britannia [...] differunt a Caesaris Commentariis, quoad veritatem historicam. Manifestum enim est Caesarem majora revera perpetrasse, quam illi de heroibus suis confingere ausi sunt, sed modis faciendi minime fabulosus.

Bacon versteht sich als Naturphilosoph und Wissenschaftler, der ‚die wahren Ursachen‘ aufdecken will (s. Anm. 35) – er ist kein von Gott Erleuchteter, der Geheimnisse vorzutragen hätte.³⁷ Eben deshalb wird bei Bacon deutlicher als in den sektiererischen Naturweisheitslehren, an welchen Systemstellen neuplatonische Weltvorstellungen mit der christlichen Offenbarungstheologie in Verbindung treten können. So ist seine Herangehensweise eine wichtige ‚Station‘ in der Geschichte symbolischer Wirklichkeitsauffassungen, selbst wenn sie nicht unmittelbar mit deutschen ‚Naturmystikern‘ wie Paracelsus, Weigel, Andreae oder Jacob Böhme in Verbindung zu bringen ist.

3.1.2 Göttliche Gedanken in der Bibel – und in den Geschöpfen

Bacons eigener Ansatz bei der Suche nach den ‚Formen‘ ist nur zum Teil aus der neuplatonischen Philosophie abzuleiten: Wenn er die materiellen Erscheinungen als einzig möglichen Ausgangspunkt betrachtet, wertet er die Welt des Werdens und Vergehens in einer Weise auf, die jeder Platoniker abgelehnt hätte. Während Platon und Plotin die sinnliche Wahrnehmung grundsätzlich von der geistigen Erkenntnis trennen,³⁸ sucht Bacon die Wahrheit in den Dingen selbst; in ihnen ist der Weg zu den ‚Ideen des göttlichen Geistes‘ geradezu vorgezeichnet (N.O.

³⁷ Meier-Oeser stellt – mit Bezug auf das Deutsche Reich – ausschließlich diese (von Bacon abgelehnte) Form der ‚natürlichen Magie‘ vor (11f.); vgl. 14f. mit Verweis auf: Johann Heinrich Alsted: *Physica harmonica* [...]. Herborn 1616; Oswald Crollius: *Basilica chymica, continens [...] usum remediorum chymicorum [...] e lumine gratiae et naturae desumptorum*. [...]. Frankfurt 1609; Henricus Nollus: *Naturae Sanctuarium: Quod est, Physica Hermetica [...] ad promovendam rerum naturalium veritatem, [...] admirandorum Secretorum in Naturae abyssu latentium Philosophica explicatione [...] tractata*. Hanau 1619 (zu den Angaben vgl. Meier-Oeser 8, Hervorhebungen A.S.).

Crollius (ca. 1560–1608) ist jetzt neu hg. u. eingeleitet v. Wilhelm Kühlmann u. Joachim Telle, in: *Ausgewählte Werke*. Bd. 1: *De signaturis internis rerum* [...]. Stuttgart 1997; vgl. W. Kühlmann: Oswald Crollius und seine Signaturenlehre. Zum Profil hermetischer Naturphilosophie in der Ära Rudolfs II.; in: August Buck (Hg.), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Wiesbaden 1992. – Nollus (1590–1626), der sich um „eine Systematisierung des frommen Hermetismus“ bemühte, war als Gießener Professor „wegen seines ‚Weigelianismus‘ in einen Prozeß“ verwickelt; s. Kühlmann 1999, 150, mit Verweis (156) auf Heinrich Klenk: Ein sogenannter Inquisitionsprozeß in Gießen anno 1623; in: *Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins* NF 49/50 (1965) 39–60.

³⁸ So etwa Plat. *Tim.* 69c/d, 70e/71a; Plot. *Enn.* 4.4.18–20, 4.6.2, 5.2.2. Bei Platon ist das Wahrheitskriterium nicht die Wahrnehmung, sondern die innere Verwandtschaft zwischen einer vernunftgegründeten Aussage und dem darin erläuterten Urbild (etwa in *Tim.* 29b). S. auch Kap. 1.3.1, nach Anm. 100.

Aph. 1.124, s.o.). Eine solche Veränderung gegenüber der platonischen Erkenntnistheorie wird erst möglich, wenn man einen unmittelbaren Bezug zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen voraussetzt; dieser Gedanke aber ist ein Bestandteil der christlichen Tradition. Und tatsächlich führt Bacon die ‚Formen‘, denen sein wissenschaftliches Streben gilt, auf Gott als den ‚Formarum inditor et opifex‘ zurück³⁹ – den christlichen Schöpfergott, dessen Güte die in den Dingen wahrnehmbaren ‚Spuren und Abdrücke‘ zu verdanken sind (so am Beginn des *Novum Organum*). Sogar in der Terminologie sind die beiden Weltmodelle aneinander angeglichen: Dieselben ‚Spuren‘ stellt Bacon in der Erklärung der altpersischen ‚Scientia Universalis‘ als das Werk der *natura* vor (WFB 1.540 bzw. 543, s.o.). Durch die Verbindung mit dem personalen Weltschöpfer erübrigen sich die neuplatonischen Abstufungen, die von dem höchsten Einen ausgehen. Die ‚vestigia naturae‘ bzw. die göttlichen Ideen sind in der Körperwelt unmittelbar zugänglich – selbst wenn ihre Erkenntnis erst nach vielen Irrwegen möglich ist (s. Anm. 49). Bacon selbst hat die neuplatonischen Elemente wohl nicht bewußt als solche übernommen: Als Naturforscher betont er immer wieder seine Eigenständigkeit und setzt sich deziert von allen früheren Naturphilosophien ab, von der ‚secunda schola Platonis‘ nicht weniger als von den Aristotelikern.⁴⁰ Umgekehrt erscheinen gerade auch in theologischen Zusammenhängen die platonisch geprägten Naturvorstellungen in keiner Weise als Fremdkörper.

Ein entsprechendes Verhältnis zwischen den beiden Traditionslinien ergibt sich aus Bacons eigenwilligen Ausführungen über den Schöpfungsbericht. Im ersten Buch der *Augmenta Scientiarum* faßt er ihn geradezu als ein ‚Urbild‘ des eigenen Zugangs zur Natur auf: „Primo igitur quaeramus dignitatem scientiae in archetypo, sive exemplari; id est, in attributis atque actis Dei, quatenus revelantur homini [...]“ (WFB 1.463f.). Was Gott Adam nach dessen Erschaffung aufträgt (Gn 2.19), sei als erste Ausübung der ‚naturalis scientia‘ zu verstehen: „inspectio creaturarum, et impositio nominum“; denn diese Tätigkeiten umfaßten „duas summarias scientiae partes“ (WFB 1.465). Die direkte Verbindung zwischen Geschöpfen, Mensch und Gott, die auch in den mittelalterlichen Auslegungen im Vordergrund steht, wird beibehalten; doch welche ‚Eigenschaften und Taten Gottes‘ in der Schöpfung ‚enthüllt‘ bzw. ‚geoffenbart‘ werden („relevantur“, s.o.), ist wiederum auf eigentümliche Weise platonisch gefärbt.

³⁹ Aph. 2.15; zitiert in Anm. 49; s. auch o. im Text bei Anm. 9.

⁴⁰ N.O. Aph. 1.96; WFB 1.201: „Naturalis Philosophia adhuc [...] infecta et corrupta: in Aristotelis schola per logicam, in Platonis schola per theologiam naturalem, in secunda schola Platonis, Procli et aliorum, per mathematicam“; allgemein zur antiken Philosophie auch Aph. 1.71; WFB 1.181. Bacons Einwand gegen den Neuplatonismus hat aus seiner Perspektive eine gewisse Berechtigung; vgl. Dörrie, Art. ‚Plotinos‘ 942: „Die [...] Frage, wie die Vielheit der Welt zur Einheit des Grundes steht, wird von P. durch eine streng mathemat. Analogie [...] beantwortet: [...]. Je höher man [...] aufsteigt, um so mehr begibt man sich in das Reich der reinen Mathematik: [...]“ – In den *Augmenta Scientiarum* wird die Stoßrichtung noch deutlicher: Während Platon durch die Abtrennung der ‚Form‘ von der Materie in theologische Spekulationen abschweife (E.S. 1.565, s.o. nach Anm. 27), verschwinde umgekehrt bei Aristoteles der Bezug auf den göttlichen Urheber – die Logik stehe zu sehr im Vordergrund (ebd. 570f.).

In operibus creationis duplicem virtutis divinae emanationem videmus, quarum una ad potentiam refertur, altera ad sapientiam. Illa praecipue cernitur in creanda mole materiae, haec in pulchritudine formae disponenda.

WFB 1.464

Der ‚Ausfluß göttlicher Kraft‘ erstreckt sich zum einen auf die Art der Formgebung – das entspricht genau der Emanationslehre Plotins; zum anderen aber erkennt man diese ‚Kraft‘ in der Erschaffung der Materie, die für Plotin als das schlechthin Nicht-Seiende unendlich weit von ihrem göttlichen Ursprung entfernt ist. Bacon verwendet christliche und neuplatonische Erklärungen für die Entstehung bzw. Gestaltung der sichtbaren Welt nebeneinander, als seien sie gleichberechtigt (una/altera, illa/haec); der zeitlichen Abfolge nach steht jedoch die biblische *creatio ex nihilo* an erster Stelle. Sie bleibt auch hier die Grundlage, von der aus der Einbezug der Emanationslehre überhaupt erst denkbar ist.

So selbstverständlich die Verbindung erscheint, gilt es doch, sich die Unterschiede stets vor Augen zu halten. Dann läßt sich eher ermessen, worin die beiden Traditionsstränge – auf jeweils spezifische Weise – zur Ausbildung neuer Welt- und Wirklichkeitsvorstellungen beitragen konnten: hier bei Bacon ebenso wie in den späteren Rückgriffen auf neuplatonische Kosmosvorstellungen.⁴¹ Der neuplatonischen Auffassung zufolge ist die sichtbare Welt aus der geistigen hervorgegangen; die stufenweisen Selbstentfaltungen des höchsten Einen sind aber nicht als nacheinander ablaufend, sondern als Manifestationen einer überzeitlichen Ordnung zu verstehen. Auch für die unterste Emanationsstufe, die Verbindung der Formprinzipien (λόγοι) mit der Materie, läßt sich daher kein Anfang und kein Ende angeben. Das so ‚Gezeugte‘ (Plotin) ist mit dem Ursprung alles Seienden zwar verbunden (indem es fortwährend Leben und Bewegung erhält), durch die Zwischenstufen in der Geistwelt aber davon getrennt.⁴²

Stellt man diesen Weltentwurf Plotins den jüdisch-christlichen Glaubenslehren vom Schöpfergott gegenüber, so scheint – systematisch betrachtet – ein Abgleich kaum möglich zu sein. Der biblische Schöpfer, der die Welt in einem einmaligen Akt aus dem Nichts erschaffen hat, bleibt außerhalb seines Werkes; ihm als dem Urheber ist die Welt in ihrer Gesamtheit

⁴¹ Die folgende Gegenüberstellung ist zwangsläufig schematisierend; einen Überblick zu den hier maßgeblichen Lehren Plotins bietet Röd 1994, bes. 242–249. Anregungen zur Abgrenzung von christlicher und neuplatonischer Weltvorstellung finden sich bei Armstrong 1960, bes. 23f., 29; gegenüber Platons Auffassung einer präexistenten Materie tritt die Eigenart der ‚creatio ex nihilo‘ noch deutlicher hervor (ebd. 2f., 5). Vgl. auch Jan Hendrik Waszink: Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt; in: William K.C. Guthrie (Hg.): *Recherches sur la tradition platonicienne. 7 exposés par W.K.C. Guthrie* [u.a. ...]. (Fondation Hardt [...]. *Entretiens sur l'antiquité classique* 3). Vandœuvres, Genève 1957, 139–179. – Bacons Auffassung erscheint demgegenüber synkretistisch: „[...] ex Verbo Divino, mediante confusa Materia (quae tamen ipsa Dei opus erat) [...]“ (WFB 1.523f.); vollständig zitiert in Anm. 44.

⁴² Vgl. Dörrie, Art. ‚Plotinos‘ 942: „Nur scheinbar verästelte sich das Göttliche (durch die [Welt-]Seele) im Diesseits; aber dabei geht es nicht in die Materie ein, sondern es steht als wirkende Ursache über ihr und vor ihr.“

unterstellt, er bestimmt auch ihr Ende. Das Sechstageswerk ist auf den Menschen hin ausgerichtet, der mit der Fähigkeit ausgestattet ist, Gottes Macht und Güte auch anhand der Schöpfung zu erkennen. So kann die Welt zur Offenbarung werden: wenn der Mensch aus ihr etwas über die unmittelbare Beziehung zwischen sich und seinem Schöpfer erfährt. Diese Konsequenz der biblischen Schöpfungslehre ist hier mit Nachdruck hervorzuheben, da sich ein wie auch immer gearteter Offenbarungsbegriff in allen noch vorzustellenden Naturlehren wiederfinden wird. Im Neuplatonismus hingegen ist für göttliche Willensäußerungen kein Raum, weil sich das höchste Eine mit absoluter Notwendigkeit entfalten und vervielfältigen muß. – Aus der Vorstellung der ‚creatio ex nihilo‘ läßt sich eine weitere, nicht weniger folgenreiche Konsequenz ableiten: Da die Entstehung der Welt allein der Großzügigkeit Gottes zu verdanken ist, hat sie auch ihren eigenen Wert. Nach der neuplatonischen Vorstellung hingegen verdient die Dingwelt nur als Erzeugnis der sich vervielfältigenden göttlichen Kräfte Beachtung, denn die Geistwelt allein ist ‚wahrhaft wirklich‘.⁴³

Für Bacon ist die Verschmelzung zweier heterogener Modelle der Welterklärung als solche nicht problematisch. Im Gegenteil, er steht wie viele Gelehrte der Renaissance auf dem Fundament des biblischen Offenbarungsglaubens; ihm gleicht er die Vorstellungen der griechischen bzw. der – wie man glaubte – vorausgehenden orientalischen Philosophie und Mythologie so weit an, daß die beiden Traditionen nicht mehr unvereinbar erscheinen.⁴⁴ Jørgensen faßt diese Strömungen zusammen: “It was generally agreed that Christian theology represented a restoration, purification and perfection of the ancient oriental wisdom.”⁴⁵

⁴³ Plot. Enn. 6.1.1; 6.2.5, 8.

⁴⁴ In Augm. Scient. 2.13 gibt Bacon Beispiele dafür, daß in den Erzählungen der alten Dichter Geheimnisse der Religion und Philosophie ‚verhüllt‘ sind (WFB 1.520). So konstruiert er etwa eine Weltentstehungslehre (521ff.), in der sich das biblische Schöpfungswort, die Deutung der mythologischen Gestalt des Pan (als ‚Universum‘), die Urmaterie nach Platon und Aristoteles sowie der Fall Adams zu einem zeitlichen Nacheinander zusammenfügen – eine eigenständige Anwendung des antiken Verfahrens der Allegorese: „Itaque triplex ista narratio de Generatione Panis etiam vera videri possit, si rite et rebus et temporibus distinguatur. Nam iste Pan [...] ex Verbo Divino [da er Sohn des Götterboten Hermes ist], mediante confusa Materia [so Platon] (quae tamen ipsa Dei opus erat), et subintrante Praevaricatione et per eam corruptione ortum habet“ (ebd. 523f.; Bacons Hervorhebungen). – Vgl. Walker 213f. mit Anm. 1 (weitere Belege).

⁴⁵ Jørgensen 1961, 66; Literatur zu Marsilio Ficino und den englischen Neoplatonisten: ebd. Anm. 32–34 (65f.). Vgl. Schmidt-Biggemann 1998, 49–63 (mit den in Kap. 1.3 genannten Einschränkungen) sowie Walker, bes. 2f., 11f. Seit der Wiederentdeckung der antiken platonischen Schriften im Westen und des *Corpus Hermeticum* (s.u. Anm. 93) gab es auch Tendenzen, die das Christentum zu untergraben drohten: Etwa wenn – so führt Walker aus – manche Humanisten die sog. Offenbarungen des Hermes Trismegistos für älter als die des Moses hielten (20f.) oder wenn mit Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) „the relatively discreet magic of Ficino and Pico comes more into the open as an obvious rival to Christianity, and finally, with Giordano Bruno, the magic religion of the ancient Egyptians [in den *Hermetica*] has swallowed up the younger faith“ (18). Siehe auch oben Anm. 20, unten Anm. 92 (Lit.).

Daß sich Bacon nicht im klaren darüber war, worin seine Art der Naturbetrachtung vom geläufigen christlichen Schöpfungsverständnis abwich, zeigen seine Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und philosophischer Naturerkenntnis. An der grundsätzlichen Notwendigkeit, beide ‚Bücher‘ Gottes, die Bibel und die Schöpfung, gleichermaßen heranzuziehen, besteht für ihn kein Zweifel.

[...] duo sunt praecipua officia et ministeria, [...] quae Fidei Religionique humaniores literae persolvunt. [...] Alterum, quod singulare remedium [...] exhibeat Philosophia contra infidelitatem et errores. Nam Salvator noster inquit: ‚Erratis nescientes Scripturas et potentiam Dei‘ [Mt 22.29]. Ubi duos libros, ne in errores incidamus, proponit nobis evolvendos; primo volumen Scripturarum, quae voluntatem Dei, dein volumen Creaturarum, quae potentiam revelant: quorum posterior veluti clavis est prioris, [...] fidem nostram reserans, ut in seriam ingrediamur Omnipotentiae Divinae meditationem, cujus characteres maxime insculpti ejus operibus et incisi sunt.

Augm. Scient. 1; WFB 1.469

Die Aufteilung der Offenbarungen in die der ‚voluntas‘ und die der ‚potentia Dei‘, die Bacon im Evangelium bestätigt sieht, enthält keinen Bruch mit der christlichen Lehre. Die Betrachtung der Geschöpfe ist nur insofern ein Schlüssel für die Bibel, als ein bereitwilliges Anerkennen von Gottes Majestät das Verständnis der Heiligen Schrift erleichtert;⁴⁶ das traditionelle Verhältnis der beiden Bücher ist also – zumindest im grundsätzlichen – nicht vertauscht.⁴⁷

Auf eine erstaunliche Entsprechung machen Walker (195 mit Anm. 6) und Hugh B. Nisbet aufmerksam (Die naturphilosophische Bedeutung von Herders *Aeltester Urkunde des Menschengeschlechts*; in: Poschmann (Hg.), Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1989, 210–226; hier: 214–218 mit Anm. 5, 12): Isaac Newton (1643–1727) sah in der kopernikanischen Planetentheorie und in seiner Gravitationslehre eine Wiederentdeckung göttlicher Uffenbarungen, einer *prisca sapientia*, deren Wahrheiten verlorengegangen und nur in Teilen im Schöpfungsbericht des Moses überliefert seien. Nisbet stützt sich u.a. auf J.E. McGuire u. M. Rattansi: Newton and the ‚Pipes of Pan‘; in: Notes and Records of the Royal Society 21/22 (1966/1967) 108–143; bes. 109, 115, 121, 123, 126f.

⁴⁶ Entsprechend dem Schluß des obigen Zitats („fidem nostram reserans, ut [...]“) rühmt Bacon zu Beginn das erste der beiden Verdienste von Philosophie und Wissenschaft für den Glauben: „Unum, quod efficacia sint incitamenta ad divinam gloriam [...] celebrandum; sicut enim Psalmi et aliae Scripturae crebro nos invitant ad contemplationem [...] admirabilium operum Dei, ita si tantum in eorum specie externa sicut sensibus nostris se exhibent haereremus, eandem faceremus injuriam Majestati Divinae, ac si [...]“ (ebd.; WFB 1.469). Zu einer vergleichbaren Umsetzung des 92. Psalms bei Hugo von St. Victor s.o. Kap. 2.1, im Text bei Anm. 25f.

⁴⁷ Dieses Mißverständnis (s. Oswald Bayer: Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. Tübingen 1986, 11 mit Anm. 6) geht auf Jørgensen (1961) 58 zurück, der Hamann eine Berichtigung von Bacons Schlüsselvergleich zugunsten der biblischen Offenbarung zuschreibt. Anders der Hinweis von Ernst Robert Curtius ad loc.; in: Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter. Bern 1948, ²1954, 324.

Bacons Neuerungs willen zu überschätzen,⁴⁸ verbietet allein schon das für seinen Empirismus charakteristische Bewußtsein von der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeiten.⁴⁹

Der neue Ansatz liegt in der Betrachtungsweise, nicht in der Vorrangstellung der Natur. Das geht aus einer Passage über die heidnische ‚Theologia Naturalis‘ hervor, in der Bacon die Besonderheiten der Offenbarungswahrheiten gegenüber der antiken Philosophie heraushebt:

opera Dei conditoris omnipotentiam et sapientiam ostendunt, imaginem ejus haudquaquam depingunt. Atque in hac re ethnicorum opinio a sacra veritate recedit. Illi siquidem mundum imaginem Dei statuebant, hominem mundi [...] ⁵⁰

Die Erkenntnis in der natürlichen Religion ist eingeschränkt: „non sufficit lumen naturae Dei voluntati declarandae“; sie umfaßt nicht mehr als die Existenz und die Macht Gottes sowie dessen Eigenschaften: Güte, Weisheit und Vorherwissen (ebd.). Diese Einschränkung entspricht durchaus der (früh)christlichen Theologie, etwa dem Urteil eines Tertullian. Bacon selbst gerät damit jedoch in einen unvermeidlichen Widerspruch zu den Begründungen der eigenen Naturbetrachtung, der ihm selbst nicht bewußt gewesen sein kann.⁵¹ Wenn er sich wie

⁴⁸ Hans Blumenberg folgert aus der zitierten Stelle, das ‚Buch der Natur‘ sei für Bacon ein „Manifest der Macht“, das es dem Menschen ermögliche, „selbst ein über die Natur mächtiges Wesen zu sein“ (Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a.M. 1981, 89); vgl. 88f. mit Anm. 78–80 (Belege zu den beiden Büchern Gottes aus früheren Schriften Bacons). Zugrunde liegt ein Mißverständnis über die Funktion der ‚wahren Namen‘ im *Genesis*-Bericht: Nicht Gott, sondern Adam spricht sie aus, wie auch Bacon selbst konstatiert (E.S. 1.465, s.o. im Text nach Anm. 40). Insofern kann die erneute Nennung durch den Menschen nicht zur Folge haben, daß die Dinge „genauso gehorchen, wie sie im Schöpfungsakt gehorcht haben“ (ebd. 87).

⁴⁹ Hamann erkennt eben darin die Grundlagen seiner eigenen Aufklärungskritik, wie Jørgensen betont (1961, 53 mit Anm. 12f.); in Anm. 13 verweist er auf die Vorrede zum *Novum Organum*: „Aedificium autem hujus universi structura sua, intellectui humano contemplanti, instar labyrinthi est; ubi tot ambigua viarum, tam fallaces rerum et signorum similitudines, [...] undequaque se ostendunt. Iter autem sub incerto sensus lumine [...] per experientiae et rerum particularium sylvas perpetuo faciendum est“ (WFB 1.129; ähnlich 544, 567). Darin besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Schöpfer: „omnino Deo (Formarum inditori et opifici) aut fortasse angelis et intelligentiis competit Formas per affirmationem immediate nosse, atque ab initio contemplationis“ (Aph. 2.15; WFB 1.256).

⁵⁰ Augm. scient. 3.2; WFB 1.545. Angespült wird damit wohl vor allem auf die Entsprechungen zwischen Makro- und Mikrokosmos, die – unter Einbezug stoischer Lehren – u.a. auch im Neuplatonismus betont wurden.

⁵¹ Bacon macht nicht etwa ein Zugeständnis an die offizielle Kirchenlehre: Eine ähnliche Hintanstellung der Natur findet sich in einem unverfänglichen Kontext, bei der Abgrenzung des Geltungsbereichs der Historia: „Historia aut Naturalis est, aut Civilis. In Naturali, naturae res gestae et facinora memorantur, in Civili, hominum. Elucet proculdubio Divina in utrisque, sed magis in Civilibus; ut etiam propriam historiae speciem constituent, quam Sacram aut Ecclesiasticam appellare consuevimus“ (Augm. Scient. 2.2, WFB 1.495). – Daß sich ‚Göttliches‘ in Geschehnissen äußert, erinnert an typologische Vorstellungen; doch anscheinend interessiert sich Bacon dafür wenig. Jørgensen 1961, 58, geht in der Parallelisierung mit Hamann hier sicherlich zu weit, denn in seinen Belegen (ebd. 72 mit Anm. 42) fehlt die Gegenüberstellung von AT und NT sowie der Grundgedanke der Erfüllung. – Zur frühchristlichen Auffassung der natürlichen Religion s.o. Kap. 1.3.1, Anm. 97 (Paulus) sowie Kap. 2.1.1, Anm. 12 (Tertullian).

hier von der antiken Philosophie distanzieren will, lehnt er die Auffassung ab, die Welt enthalte ein Bild Gottes. Im *Novum Organum* hingegen rechtfertigt er mit einem ähnlichen ‚heidnischen‘ Gedanken seinen neuen Erkenntnisweg (z.B. in der ‚Distributio Operis‘, s.o.). Daß sich dort die Vorstellung von körperlichen Abbildern nahtlos in ein christliches Verständnis des Geschaffenen einfügt, zeigt, wie wenig Bacon die platonischen Elemente als Fremdkörper aufgefaßt haben muß.⁵² Und sogar in der zuerst zitierten Abgrenzung der beiden Offenbarungen im christlichen Sinn (WFB 1.469) erklärt er die Art der göttlichen Machtoffenbarung mit platonisierenden Begriffen: „cujus characteres maxime insculpti ejus operibus et incisi sunt“. Die wahrnehmbaren Spuren Gottes – der Buchmetapher entsprechend beschreibt Bacon sie hier als ‚eingemeißelte Buchstaben‘ – sind anscheinend so sehr ein selbstverständlicher Grundzug der eigenen Naturerklärung geworden, daß er sie ohne weiteres als Argument in einem spezifisch christlichen Beweisgang verwenden kann.

*

Bacons Aussagen zur Schöpfungsgeschichte und allgemeiner zu den beiden Büchern Gottes zeigen gerade in ihren Widersprüchen, die sich aus den platonischen Philosophemen ergeben, daß er in Bezug auf die christlichen Offenbarungen nicht als ‚Neuerer‘ verstanden werden will; und auch in der Naturerklärung formuliert Bacon seine methodischen Grundsätze auf der Grundlage des Schöpfungsverständnisses. Aus der Perspektive der Nachwelt allerdings ist diese Traditionsbindung unwichtig geworden. Seit den rationalistischen Philosophen des 18. Jahrhunderts gilt der Empirismus – vor allem wegen seiner Verbindung mit der Entwicklung der Naturwissenschaften – als eine spezifisch neuzeitliche Haltung; Kant beispielsweise sieht in Bacons Beitrag zur wissenschaftlichen ‚Physik‘ geradezu eine „Revolution der Denkart“.⁵³ Entstanden ist der Empirismus Bacons jedoch nicht aus dem Bestreben, sich vom Christentum abzusetzen, sondern im Weiterdenken einer christlichen Grundüberzeugung: daß alle Dinge der natürlichen Umgebung für sich einen Wert haben, weil sie von Gott geschaffen sind, und daß sie eben deshalb den Betrachter auf ihren Schöpfer zurückführen.

⁵² Ein weiterer Hinweis darauf ist Bacons explizite Abgrenzung von der ‚zweiten Schule Platons‘, dem Neuplatonismus (s.o. Anm. 40).

⁵³ Kritik der reinen Vernunft (1781); Vorrede zur 2. verb. Aufl. 1787, XII; vgl. XIIIff., XVI; in: Kant’s gesammelte Schriften 1.III, hg. v. der Königlich Preuß. Akademie d. Wissenschaften. Berlin 1911, 10f. Darauf und auf die gegenteiligen Ergebnisse der modernen philosophiegeschichtlichen Forschung macht Krohn aufmerksam; s.o. Anm. 7 sowie Kap. 2.4.1, Anm.128. – Einen dementsprechenden Gegensatz zu den späteren Empiristen Berkeley oder Hume sieht Hugh B. Nisbet gerade in „Bacon’s supremely confident belief that inductive methods can provide us with ultimate and infallible answers concerning the laws and nature of the universe“ (Herder and Francis Bacon; in: *Modern Language Review* 62 [1967] 267–283; hier: 271, mit Belegen, vgl. 272f.); ähnlich auch Röd (1994) 455.

Bacon ist nicht der erste frühneuzeitliche Denker, der die platonischen Lehren über das Verhältnis zwischen Gott und Kosmos mit der christlichen Schöpfungsauffassung verbindet. Doch die offensichtlich nicht bewußt vollzogene Verschmelzung hat insofern besonders signifikante Auswirkungen auf das Wirklichkeitsverständnis, als die körperliche und die geistige Ebene gleichermaßen in die Betrachtung einbezogen sind: Aus solchen Anverwandlungen ist ein neuer Zugang zu den sichtbaren Dingen entstanden. (Bei Jacob Böhme wird eine grundsätzlich vergleichbare Adaptation – dort von einer lutherisch akzentuierten Wertschätzung des Geschaffenen ausgehend – zu konstatieren sein: siehe den folgenden Abschnitt.) Angesichts der Traditionsverhaftung Bacons ist das ein unerwartetes Ergebnis. Der philosophiegeschichtlichen Forschung, die den „Abstand zur Neuzeit“ betont (siehe Anm. 7), scheint das paradoxe Verhältnis von Tradition und Neuerung entgangen zu sein.

Welch tiefgreifende Veränderungen sich auf der Grundlage der christlichen Vorstellungen ergeben können, wird deutlicher, wenn man von Bacon aus auf die Spätantike zurückblickt. Damals, als der Platonismus auf christliche Denker wie Origenes oder Augustinus eine ungleich größere Faszination ausgeübt hatte, wäre eine derart weiterführende Verschmelzung – zumindest in Bezug auf die Erfahrungswirklichkeit – nicht möglich gewesen: In Bacons Naturerklärung sind wesentliche Bestandteile der jeweiligen Lehre verändert. Demgegenüber galt es für die frühen Christen, ihrem Glauben entsprechende Naturdeutungen erst zu finden und zu festigen. Mit dem christlichen Glauben, daß der außerweltliche Gott dem Menschen in der Welt gegenübertritt, wären vermittelnde Zwischenstufen nicht zu vereinbaren gewesen – besonders dort nicht, wo Geist- und Körperwelt aufeinandertreffen.⁵⁴ Der Offenbarungswille Gottes und eine bis zur Materie reichende Vervielfältigung des höchsten Prinzips schließen sich aus. Umgekehrt wäre es für keinen Platoniker denkbar gewesen, allein aus den materialen Erscheinungsformen der Dinge Erkenntnis über die Geistwelt zu gewinnen: Nicht einmal die von vernünftigen Kräften belebte Körperwelt, geschweige denn die Materie selbst haben für sich genommen einen Wert. Daher ist es im antiken Platonismus niemals zu umfassenderen Auslegungen der wahrnehmbaren Dinge gekommen.

Bei Bacon ist die Integration auf christlicher Grundlage möglich, weil er – bei aller Modifizierung – gerade diejenigen Besonderheiten der frühchristlichen Naturdeutungen beibehält, die seinerzeit ihre allmähliche Ausbildung begünstigt hatten: Die unmittelbare Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpfen, die schon immer zum christlichen Selbstverständnis gehörte, bleibt ebenso erhalten wie der umfassende Geltungsanspruch. In die christliche Offenbarungsvorstellung, die die Gesamtheit der wahrnehmbaren Dinge umfaßt, bezieht Bacon Elemente der

⁵⁴ Augustinus hat diesen grundlegenden Unterschied gegenüber dem Mittel- und Neuplatonismus klar erfaßt (s. Kap. 1.3.1 nach Anm. 104); er ist u.a. auch in den Eigentümlichkeiten der biblischen *creatio ex nihilo* begründet.

mittelplatonischen Abbild- und der neuplatonischen Emanationslehre ein. So kann er auch für sein neues methodisches Konzept allgemeine Gültigkeit beanspruchen.

Für die Geschichte symbolischer Wirklichkeitsauffassungen ist Bacons Zugang in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Bei ihm wird zum ersten Mal greifbar, worin auch die platonische Welterklärung zur Ausbildung von Symbolkonzeptionen beitragen kann. Sind Abbild- und Offenbarungscharakter der Dinge erst einmal verbunden, so richtet sich der Blick zunehmend auf die Art und Weise, wie in den Dingen geistige Strukturen abgebildet sind. Zwar haben christliche Exegeten von Anfang an auf die einzelnen Eigenschaften (*qualitates*) der in der Bibel genannten Tiere, Pflanzen und Naturphänomene geachtet; daraus erschließen sie über Analogien die verschiedenen geistigen Bedeutungen. Aber dieses Verfahren steht lange Zeit allein im Dienst der Auslegung des Gotteswortes, dessen zum Teil verhüllten Sinn es im Gesamtzusammenhang der Wortoffenbarung aufzudecken gilt. In Bacons Erkenntnistheorie hingegen ist das (ursprünglich platonische) Verhältnis von Urbild und Abbild entscheidend. Weil die ‚Spuren des Schöpfers‘ in den konkreten Erscheinungen wahrnehmbar sind, ist es möglich, über ‚Analogien und Gleichbedeutungen der Dinge‘ zu übergeordneten Gesetzmäßigkeiten vorzustoßen.⁵⁵

Sicherlich kann man Bacons Suche nach den zugrundeliegenden Strukturen nicht als eine symbolische Deutung im eigentlichen Sinn bezeichnen. Inhaltlich festzulegende spirituelle Bedeutungen liegen nicht im Bereich seines Erkenntnisinteresses. Und doch ist die für jede Symbolbeziehung grundlegende Zusammenschau von Körperlichem und Geistigem für Bacons neue Fragestellung besonders charakteristisch. Deutlicher als in späteren Rückgriffen auf platonisches Gedankengut ist zu erkennen, wie sich gerade dadurch die Blickrichtung verändert. Die Dinge selbst beanspruchen zunehmend mehr Aufmerksamkeit; aber auch in dieser Betrachtungsperspektive bleibt man nicht bei der unmittelbar zugänglichen Erscheinungsform stehen: Mit ihr stellt sich zugleich immer die Frage nach einem geistigen Ursprung, der im Gegenständlichen enthalten ist. In den hermetischen Traditionen wird sich diese Vorrangstellung der Dinge und der in ihnen verborgenen Bedeutungen verselbständigen; und gerade darin liegt die Möglichkeit einer Übertragung in den ästhetischen Bereich (Kap. 3.3). Da sich dort jedoch die neuplatonischen Theoreme weniger klar abzeichnen und die Verbindungen zum Christentum z.T. in den Hintergrund treten, ist Francis Bacon als Polarisationspunkt für unsere Frage um so wichtiger: Bei ihm ist besonders klar erkennbar, wie sich die hier maßgeblichen Traditionen infolge einer Zusammenführung letztlich in ihren Grundsätzen verändern.

⁵⁵ Beispielsweise N.O. Aph. 2.27: „convertenda plane est opera ad inquirendas et notandas rerum similitudines et analogia, tam in integralibus quam partibus. Illae enim sunt quae naturam uniunt, et constituere scientias incipiunt“ (WFB 1.280); ähnliche Grundsätze o. im Text vor Anm. 20 sowie in Anm. 22 und 49. Vgl. Hans-Georg Kemper: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. 2 Bde. (Studien zur dt. Lit. 64, 65). Tübingen 1981, hier: 2.389f.

3.1.3 Die ‘Signaturen’ der Dinge als göttliche Emanationen

Die Wiederentdeckung des antiken (Neu-)Platonismus in der Renaissance blieb nicht auf die Gelehrtenwelt beschränkt. Bereits im 16. Jahrhundert finden sich seine Spuren in den medizinisch-alchemistischen Lehren des Paracelsus,⁵⁶ aber auch bei Sektierern wie Valentin Weigel, im 17. Jahrhundert bei deren zahlreichen Nachfolgern, bei den Rosenkreuzern ebenso wie in der heterodoxen Theosophie des – zunächst lutherischen – Schustermeisters Jacob Böhme und seiner Anhänger. Zwei Generationen nach Böhme zeigt der orthodox-lutherische Gelehrte Ehregott Daniel Colberg – trotz aller Polemik – einen klaren Blick für die Traditionszusammenhänge und das Selbstverständnis „der heutigen Fanatischen Theologie“, zu deren Vertretern er „Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten [...]“ zählt.⁵⁷ Gemeinsam sei ihnen allen, daß sie sich für „Hauptschriften und sonderliche Heilige halten“, obwohl sie „im Werck selbst mehr für Platonische und Hermetische Philosophos zu achten“ seien (aus der Vorrede). Zwar überschätzt Colberg die Textkenntnisse und Quellenstudien Böhmes; aber vielleicht kann er gerade deshalb die zugrundeliegenden Philosopheme – auf die es hier ankommt – klarer benennen, als dies in modernen Überblicksartikeln der Fall ist:

Hiemit gibt er [Böhme] ja gnug zu verstehen, daß er seine ungebräuchliche Terminos und Redensarten aus den klugen Heiden, der gleichen Plato, Pythagoras, [Hermes] Trismegistus, und die Platonici von ihm geachtet werden, und den [...] Cabalisten [s.u. Anm. 82] zusammen gesucht und also diese Autores, oder doch einige davon, nebst den heutigen Alchymisten und Rosencreutzern müsse gelesen und daraus das Fundament seines Mischmaschs gesogen haben.

Colberg, Das Platonisch-Hermetisches Christenthum 1.315

Wie die platonisierenden Gedanken im einzelnen weitergegeben wurden, ist nicht immer einfach zu bestimmen.⁵⁸ Im Falle Böhmes allerdings ist das günstige kulturelle Umfeld in dessen Heimatstadt Görlitz hinreichend dokumentiert: Er pflegte persönliche Verbindungen zu humanistischen Gelehrten, paracelsistischen Ärzten und Alchemisten, über die er auch die neuplato-

⁵⁶ Für einen entsprechenden Beleg s.u. Anm. 74. Vgl. auch Walter Pagel: Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis. Wiesbaden 1962.

⁵⁷ Im Untertitel von Ehregott Daniel Colberg (1659–1689): Das Platonisch-Hermetisches [!] Christenthum: Begreifend Die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, Unterm Namen der Paracelsisten [...]. 2 Bde. Frankfurt a.M. u. Leipzig 1690/1691; vgl. Zimmermann 1.24, 100 bzw. Anm. 63 und 64 (292).

⁵⁸ S. auch Anm. 31, 45, 70, 92. – Allgemein gibt Stephan Meier-Oeser zu bedenken: „Autorschaft und authentische Lehre sind [...] Kriterien, die für den Bereich eines synkretistischen Spiritualismus kaum eine Rolle spielen; und noch viel weniger dort von Bedeutung sein können, wo man sich, wie in Teilen der frühen Weigel-Rezeption, [...] dem Programm einer *prisca theologia* anschloss und die eigene Doktrin als ‚älteste und deshalb wahrste Philosophie‘ ausgab“ (Die Valentin Weigel-Rezeption; in: Holzhey u. Schmidt-Biggemann (Hg.), Philosophie des 17. Jahrhunderts 2001, 18–23, 124f. [Lit.], hier: 20).

nisch gefärbte Theologie und Erkenntnislehre des Valentin Weigel kennenlernte; obendrein hatten in der Lausitz oppositionelle freireligiöse Gruppen breiten Zulauf.⁵⁹

Anders als sein Zeitgenosse Francis Bacon sieht Böhme sein Hauptanliegen in einer spezifisch christlichen Form der Naturdeutung, die zu Gott hinführt; und innerhalb dieser Suche nach einem spirituellen Sinn gewinnt nun auch der platonische Abbildcharakter der wahrnehmbaren Dinge eine im eigentlichen Sinn symbolische Bedeutungsdimension. Darüber hinaus hat Böhme eine sehr viel konkretere Möglichkeit entdeckt, wie die ‚Spuren des Schöpfers‘ im einzelnen Gegenstand aufzufinden seien: die „Natur=Sprache, daraus iedes Ding aus seiner Eigenschaft redet“.⁶⁰

Auf den biblischen Ausgangspunkt dieser Lehre wurde bereits hingewiesen.⁶¹ Adam hat allen Creaturen, nach ihren Qualitäten und instehenden Wirckungen, den Namen gegeben: Und ist eben die Sprache der gantzen Natur, aber es kan sie nicht ein ieder: denn es ist ein Geheimniß, *Mysterium*, welches mir von Gnaden GOTTes ist mitgetheilet worden von dem Geiste, der Lust zu mir hat.

Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang (1612), Cap. 20.91; BS 1.296⁶²

Die Begründung dafür, warum aus diesen ‚Qualitäten‘ „die gantze vollkömmliche Erkenntniß aller Dinge“ zu gewinnen ist (ebd., Cap. 20.90), ist ebenfalls auf die Bibel bezogen: Die Natursprache ist „das geoffenbarte und geformte [!] Wort in aller Essentz“, wie es in Böhmes Auslegungen zum Ersten Buch Moses von 1623 heißt (*Mysterium Magnum*, Cap. 19.22; BS

⁵⁹ Vgl. Ferdinand van Ingen: Art. ‚Böhme, Jacob‘; in: Lit.lex. 2 (1989) 53–59, hier: 54f. Zu Personen und Zeugnissen im einzelnen vgl. Sibylle Rusterholz: Jakob Böhme und seine Anhänger; in: Holzhay u. Schmidt-Biggemann (Hg.) 2001, 61–102, 130–137 (Lit.), hier: 67–69, 80f. – Der sektierische Theologe Valentin Weigel (1533–1588) ist auch über Böhme hinaus ein wichtiger Vermittler; er „wirkte prägend auf [...] die Ausformung der Rosenkreuzerideen, auf spiritualistische [...] Denker des 17. Jh. in Deutschland“ – wobei diese Einflüsse aber nicht hinreichend erforscht seien (Siegfried Wollgast: Art. ‚Weigel, Valentin‘; in: Lit.lex. 12 [1992] 201). Vgl. auch: W. Zeller: Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel; in: Antoine Faivre u. Rolf Christian Zimmermann (Hg.), Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt. Berlin 1979, 105–124.

⁶⁰ Jacob Böhme: De signatura rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (1622), Cap. 1.17; in: Sämtliche Schriften [Sigle: BS]. Faksimile-ND der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden. Begonnen v. August Faust, neu hg. v. Will-Erich Peuckert. Stuttgart 1955–1961; hier: BS 6.7. – Immer noch wichtig ist Wolfgang Kayser: Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen; in: Euphorion 31 (1930) 521–562.

⁶¹ Kap. 2.3.1, bei Anm. 84.

⁶² Eine ähnliche Erleuchtung widerfuhr Weigel (Anm. 59): „Wie ich also schlieff vnd betet zu dem Herrn/ widerfuhr mir Gnad von oben herab / dann ward mir ein Aug gezeigt / welches [...] mein Hertz erleuchtete / daß ich alle Ding sehen vnd urtheilen kundt, viel klärer vnd lauterer / weder daß mich aller Lehrer / mit jhren Büchern [...] lernen kundten / [...]“; in: Der Güldene Griff, c. 24. Halle 1616; mangels kritischer Ausgabe zitiert nach Rothacker u. Perpeet 44 (R 4); s. auch die (dem Neuhochdeutschen angepaßten) ‚Ausgewählten Werke‘, hg. v. Siegfried Wollgast, Berlin 1977, Stuttgart 1978, 433.

7.130). Schon hier ist offenkundig, daß die aus Luther⁶³ bekannte Verbindung des Schöpfungswortes mit dem Logos des Johannes-Prologs in entscheidenden Punkten modifiziert ist. Die Schöpfung ist nicht mehr Verkündigung für alle, die unmittelbar auf Christus verweist. Voraussetzung für die Erkenntnis ist vielmehr eine ‚Wiedergeburt‘ in der Nachfolge Christi, wodurch sich der Mensch der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit Adams und seiner Nähe zum göttlichen Logos wieder annähert.⁶⁴ Erst nach einer solchen Erleuchtung⁶⁵ ist er fähig, wie einst Adam im Paradies das in den Geschöpfen erkennbare ‚Wort‘, das sich in den Qualitäten der Dinge offenbart, gleichsam nachzusprechen.⁶⁶

Bei der Zusammenschau des göttlichen Wortes mit den Eigenschaften der Dinge ist der Einfluß neuplatonischer Emanationsvorstellungen besonders deutlich. Die wechselseitige Beziehung kommt zustande, weil das ‚Wort‘ als göttliche ‚Kraft‘ aufgefaßt wird; und in dieser gestaltenden Funktion – hier nicht als der geschichtliche Jesus – ist das Wort ‚Sohn‘ des göttlichen Willens.

Der Vater ist erstlich der Wille des Ungrundes, er ist ausser aller Natur oder Anfänge der Wille zum Ichts [d.h. Etwas], der fasset sich in eine Lust zur Selbst=Offenbarung. Und die Lust ist des Willens oder Vaters gefaste Kraft, und ist sein Sohn, Hertze und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen; [...].

Mysterium Magnum, Cap. 6.6f.; BS 7.37⁶⁷

⁶³ S. Kap. 2.2, Anm. 48f. und den zugehörigen Text.

⁶⁴ Ermöglicht wird eine solche Wiedergeburt durch die – auch bei Böhme typologisch verstandene – Menschwerdung Christi, der „erfüllt, worin der erste Adam versagte (Myst. magn. 23,9)“; Rusterholz 79, s. auch 80.

⁶⁵ Van Ingen 55b–56a hebt eher die religiös-mystischen Aspekte dieser geistigen Schau hervor (mit Belegen), betont aber gleichzeitig, worin sich Böhme „grundlegend von der Mystik“ unterscheidet: „sein Ziel ist Beschreibung u. Deutung alles Seienden“; er „verharrt also nicht im beseligenden Gefühl einer ‚unio mystica‘, sondern beansprucht Wissen u. Erkenntnisse, die er vermitteln will“ (56b). Einen weiteren wichtigen Unterschied gegenüber dem Spiritualismus etwa eines Valentin Weigel sieht Rusterholz in Böhmes „positive[r] Beurteilung von ‚Leiblichkeit‘“ (82, mit Lit.).

⁶⁶ Vgl. Mysterium magnum, Vorrede (BS 7.6): „Also hat nun der Mensch den Gewalt von dem unsichtbaren Worte GOTTes empfangen, zum Wideraussprechen, daß er das verborgene Wort der Göttlichen Sciencz wieder in Formungen und Schiedlichkeit ausspricht, auf Art der zeitlichen Creaturen.“ – Die Grundzüge der wichtigsten und hier maßgeblichen Art der ‚Natursprache‘ erläutert Kayser (523f.) von Böhmes Weltentstehungslehre aus. Zu einer zweiten Ausformung, die von der Sprachgestalt ausgeht, s.u. bei Anm. 80; van Ingen 57b f. und Rusterholz 80 behandeln vornehmlich letztere.

⁶⁷ Böhme entwickelt „seine eigenwillige Lehre von der dreifachen Geburt des göttlichen Willens“ (van Ingen 57a) meist im Rahmen einer Kosmogonie (dazu Kayser 522; weitere Belege ebd., Anm. 6); s. auch im folgenden bei Anm. 73ff. Die Entfaltung des göttlichen Wesens bleibt aber in der wahrnehmbaren äußeren Welt fortdauernd wirksam: „[...] dann das innerliche arbeitet stets zur Offenbarung, als wir solches an der Kraft und Gestalt dieser Welt erkennen, wie sich das ewige Wesen mit der Ausgebärung in der Begierde hat in einem Gleichniß offenbaret“ (De signatura rerum, Cap. 1.15, BS 6.6).

Sicherlich ist „die Bestimmung des Ungrunds als Wille [...] vom plotinischen Begriff des Einen grundsätzlich“ verschieden (Sibylle Rusterholz 74),⁶⁸ doch ohne die Annahme eines göttlichen Offenbarungswillens wäre die Verschmelzung christlicher und neuplatonischer Weltvorstellungen nicht möglich, wie sich bei Francis Bacon gezeigt hat.

Entscheidend für die konkrete Verbindung zwischen göttlicher und kreatürlicher Sphäre ist bei Böhme die Vorstellung der ‚ausgehauchten‘ oder ‚eingeführten Kräfte‘.⁶⁹ Diese Konzeption erinnert zum einen an die neuplatonische ‚Wirkkraft‘, die zwischen höheren und tieferen Ebenen der Geistwelt vermittelt; Plotin und Iamblichos nennen sie ἐνέργεια oder δύναμις.⁷⁰ Insbesondere aber drängt sich die Vorstellung der λόγοι σπερματικοί auf, die – auf der tiefsten Ebene der göttlichen Aktivität – in jedem Einzelding wirken (s. Anm. 17–19): „von dem Aussprechen oder Aushauchen der unsichtbaren Kraft ist worden das sichtbare Wesen; das unsichtbare geistliche Wort der Göttlichen Kraft wirkt mit und durch das sichtbare Wesen“ (Mysterium Magnum, Vorrede Nr. 4; BS 7.1). „Aussprechen oder Aushauchen“ ist hier als eine scheinbar beliebige Alternative dargestellt, denn für Böhme sind ‚Wort‘ und ‚Kraft‘ Gottes identisch.⁷¹ Und doch wird dahinter der Gegensatz zwischen der biblischen Schöpfung aus dem Nichts und der Emanation erkennbar. Die grundlegende Abweichung in Böhmes Weltvorstellung begründet Wolfgang Röd pointiert mit der neuplatonischen Emanationslehre: „Wäre die Welt aus dem Nichts entstanden, und nicht aus Gott hervorgegangen und ständige Äußerung der Kraft Gottes, dann würde die wesentliche Verbindung von Welt und Gott, von Endlichem

⁶⁸ Ähnlich Schmidt-Biggemann 1998, 190 und 194. Anders akzentuiert Röd 1994, 433: „Ganz im Geist des Neuplatonismus antwortete Böhme, daß der Urgrund [bei Böhme: „Ungrund“] nicht als undifferenzierte Einheit zu denken sei, sondern als Einheit, die sich in sich selbst differenziert und damit zum Prinzip der Vielheit [...] werde.“

⁶⁹ S. die Zitate bei Anm. 77 und in Anm. 79; vgl. etwa auch oben die Auffassung des Sohnes als des „Vaters gefaste Kraft“ (Mysterium Magnum, Cap. 6.6f.; BS 7.37). In der detaillierten Darstellung der Kosmogonie bei Rusterholz (74–78) werden diese ‚Kräfte‘ nicht erwähnt.

⁷⁰ Z.B. Plot. Enn. 3.2.2 (in der Kosmogonie); 6.9.9 (zwischen νοῦς und Ideen); Iambl. myst. 2.4 (76); 2.11 (97). – Bei der Einordnung der ‚Natursprache‘ in den zeitgenössischen Kontext geht auch Kayser auf die Verbindungen zur „neuplatonischen Logoslehre“ ein, „mit der die Zeit durch zahllose Mittelglieder vertraut war“ (552, vgl. 552–555). Die Emanationslehre berücksichtigt er freilich nicht, da er die Vorstellung vom „Logos als Urbild und Schöpfer aller Einzeldinge und als ihr Erhalter“ heraushebt (554); als Quelle nennt er lediglich Philon von Alexandrien, der dem mittleren Platonismus zugerechnet wird (s.o. Anm. 14, 73 sowie Kap. 1.3.1, bei Anm. 98, 109). Eberhard H. Pälz weist nur allgemein auf Böhmes Rezeption der ‚neuplatonisch-pansophischen‘ Mystik hin (Art. ‚Böhme, Jacob‘; in: TRE 6 [1980] 748–754; hier: 749).

⁷¹ S. etwa auch *Mysterium Magnum* Cap. 10.5; BS 7.54. – Schmidt-Biggemann bezieht sich nur sehr allgemein (und wohl eher metaphorisch) auf die „Kraft Gottes“: In der ‚Siebenten Qualität‘ (d.h. bei der Erschaffung der sichtbaren Welt) erweise die „Kraft Gottes die Wirksamkeit der Gnade und der Schöpfungsmacht des Wortes“ (1998, 203, vgl. 198) – obwohl auch in den für die vorangehenden ‚Qualitäten‘ angeführten Belegen immer wieder von „der göttlichen kreffte“ die Rede ist (202f. mit Anm. 285: Von der Gnadenwahl III.31, auch 195 mit Anm. 272 – „die kreffte“ –, 197f. mit Anm. 279). S. dazu auch oben Anm. 19.

und Unendlichem, an die Böhme glaubte, unbegreiflich“ (1994, 433). Aber selbst Bacon, der an der christlichen Auffassung eines einmaligen, allumfassenden Schöpfungsaktes festhielt, ist über diesen Unterschied hinweggegangen – anders wären die heterogenen Ansätze nicht zu vereinbaren. Es gehört zu den Paradoxien solcher Aneignungen, daß Böhme seine Lehre von der innerweltlich wirkenden ‚Natursprache‘ aus eben dem Satz des *Genesis*-Buchs herleitet, der bei Luther die unmittelbare Anrede des transzendenten Gottes verbürgt: „wie Adam hat allen Dingen Namen gegeben, und woraus GOTT zu Adam hat geredet [...]“.⁷²

Wie viele Platoniker nimmt Böhme an, die gegenständliche Welt setze eine „innere geistliche Welt“ voraus, die vor Beginn der Zeitlichkeit bestand:⁷³ Auch hier gewinnt die platonische Vorstellung das Übergewicht über die christliche, nach der Gott seine Macht und seinen Willen im Schöpfungsakt kundgibt. Das göttliche Wirken in den beiden Welten bleibt aber nicht wie etwa bei Paracelsus unbestimmt,⁷⁴ sondern wird – wiederum nach dem Grundprinzip der Emanation – stufenweise bis zur Entstehung der wahrnehmbaren Welt geführt. In der dreifachen Geburt des göttlichen Willens (s.o.) ist der christliche dreieinige Gott bereits in eine gestufte Verschiedenheit vervielfältigt; eine Offenbarung in der Zeitlichkeit der Schöpfung (die letzte Stufe) ist nur aus der Bewegung zwischen den verschiedenen Formen des Willens möglich. Dieser ‚Ausgang‘ von Kräften hat – wie im Neuplatonismus – letztlich die göttliche Selbstbetrachtung zum Ziel.⁷⁵ Und wie im Neuplatonismus gibt es auch bei Böhme eine Instanz, die noch innerhalb der geistigen Welt die Offenbarung der göttlichen Kraft nach außen

⁷² De triplici vita hominis, oder vom Dreyfachen Leben des Menschen (1620), Cap. 6.1; BS 3.109; in Kap. 2.3.1 bei Anm. 84 vollständig zitiert. Luthers Auffassung der „cognitio[nem] omnium creaturarum [...], quam per Adae lapsum amisimus“ (Kap. 2.2, Anm. 63), ist grundverschieden, obwohl sich – wie im folgenden Zitat – ähnlich klingende Formulierungen über das göttliche ‚Wesen‘ finden, das sich im Schöpfungswort den Dingen mitteilt: Gottes Wort ist kein „lediger wind odder schall sondern bring mit sich das gantz wesen gotlicher natur“ (Kirchenpostille [1522], WA 10.1.1, 183 bzw. 186.15f. [Zitat]; ähnlich 188.9–14; zum christozentrischen Kontext s.o. Kap. 2.2, Anm. 49).

⁷³ *Mysterium Magnum*, Vorrede Nr. 13; BS 7.4; vgl. ebd. Cap. 10, bes. 10.5 (BS 7.54); zitiert bei Kayser 522, Anm. 6; ähnlich Cap. 2.8–10 (BS 7.9f.), 3.20 (BS 7.15f.), 4.12 (BS 7.21); De signatura rerum, Cap. 3.7; BS 6.19. Der Gedanke als solcher findet sich z.B. bei Philon, de opificio mundi 1.7.29: πρῶτον οὖν ὁ ποιῶν ἐποίησεν οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀρόατον, καὶ ἄερος ἰδέαν, καὶ κενοῦ (auch 1.4.16, 1.6.24f.; s. Anm. 14). – Literatur über Böhmes Weltentstehungslehre bei Pältz 750; zu Rusterholz s.o. Anm. 69.

⁷⁴ Vgl. De podagricis (um 1520): „Alle ding sind gewesen unsichtbar bei gott, die so jetzund sichtbar sind, die selbigen all, wie sie gewesen sind, sind gefaßt in ein limbum [= *limus*], das ist ein sichtig corpus. das selbig corpus ist die große welt worden und darnach aus ir der mensch“; in: Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus: Sämtliche Werke 1. Abt.: Medizin., naturws. u. philosoph. Schriften, hg. v. Karl Sudhoff. 1. Bd. München u. Berlin 1929, 316. – Allgemein zum Stellenwert des Neuplatonischen im Vergleich mit Paracelsus: Kayser 543; vgl. ebd. 554: „Was Böhme von seinen Vorgängern unterscheidet, ist das Einbetten in die Kosmogenie und das Verbinden mit dem göttlichen Schöpferwort“.

⁷⁵ S. die Zitate bei Anm. 67 und nach Anm. 77; dazu auch u. Anm. 164.

vermittelt: Es ist die „ewige Natur“, die Plotin die Weltseele oder φύσις nennt und die bei Bacon (als *natura*) eine wichtige, wenngleich anders akzentuierte Rolle spielt.⁷⁶

In den Vervielfältigungen des Göttlichen übernehmen bei Böhme auch unplatonische antagonistische Vorstellungen tragende Funktionen; wie aber etwa ein Beispiel aus einer der letzten Stufen der Weltentstehung zeigt, ändert die Existenz einer ‚finstern Feuer-Welt‘ nichts am zugrundeliegenden Erklärungsprinzip der ‚ausgehauchten göttlichen Kraft‘:⁷⁷

also ist auch das gantze Gestirne anders nichts, als ausgehauchte Kräfte aus der innern feurischen, finstern und Licht=Welt, [...] und ist nur ein geformet Model, darinnen sich das grosse Gemüthe Göttlicher Offenbarung in einer Zeit schauet [...].

Mysterium Magnum, Cap. 7.19; BS 7.39

Vor dem Hintergrund einer stufenweise erfolgenden Selbstentfaltung des Göttlichen kann Böhme den Gegensatz von Körperlichem und Geistigem auf spezifisch neuplatonische Weise erklären:

Die äussere Eigenschaften wohnen in sich selber im äussern, als im ausgesprochenen Worte, und sind gantz äusserlich, sie können in ihrem eigenen Vermögen nicht die Kräfte der heiligen Welt erreichen: Allein die heilige Welt durchdringet sie, sie wohnet auch in sich selber.

Mysterium Magnum, Cap. 12.34; BS 7.73

Ähnlich haben auch Plotin und Iamblichos die Tendenz zum Dualismus, die Platons Kosmos inhärent ist, entschärft: In der Materie sehen sie die letzte Emanationsstufe des Göttlichen, ein passives Medium.⁷⁸ Böhme seinerseits bringt auf den Punkt, worin neuplatonische Emanationslehren künftig zur Ausbildung eines innerweltlichen Symbolbewußtseins beitragen werden: Körper und Geist müssen grundsätzlich als zwei getrennte Bereiche aufgefaßt werden; im konkreten Gegenstand sind sie jedoch vereint.

ich kann weder vom Himmel noch von der Finsterniß noch von der äussern Welt sagen, daß sie GOtt wären; Es ist keines GOtt, sondern GÖttes geformtes und

⁷⁶ S.o. bei Anm. 18. Anders Rusterholz 75: Die „ewige Natur“ sei „ein ebenfalls von Böhme geprägter Begriff“.

⁷⁷ Vgl. Mysterium Magnum, Cap. 7.13–15 (BS 7.38), 8.23–27 (44f.). Der göttliche Wille braucht zur Offenbarung eine Gegenbewegung – in der geistigen Sphäre ist es die dem Licht entgegengesetzte ‚finstere Feuer-Welt‘, in der ‚äußeren Welt‘ das Böse oder der ‚Wider-Wille‘. Die Existenz eines jeden Geschöpfes beruht auf einem solchen Antagonismus, der seinerseits Ausfluß göttlicher Kräfte ist: ohne „Widerwille“ „wäre kein Leben noch Beweglichkeit [...], sondern es wäre alles ein Nichts“ (De tribus principiis, Vorrede Nr. 13f.; BS 2.6). Nicht nur das Gute, sondern auch das Böse im Menschen ist auf die Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens zurückzuführen; es gelte zu erkennen, „daß solches alles von und aus GOtt selber herkomme, und daß es seines eigenen Wesens sey, das Er selber ist, und Er selber aus sich also geschaffen habe“ (ebd.); vgl. De signatura rerum, Cap. 2, bes. 2.2, 2.4; BS 6.8f.

⁷⁸ S.o. im Text nach Anm. 16.

ausgesprochenes Wesen, ein Spiegel des Geistes, welcher GOTT heisset, damit der Geist sich offenbaret, [...] und ist aber doch das Wesen nicht vom Geiste GOTTes abgetrent [...].

Mysterium Magnum, Cap. 8.25; BS 7.44

Die äußere Form, die ‚Signatur‘, ist „kein Geist, sondern der Behälter des Geistes, darinnen er liegt“ (*De signatura rerum* Cap. 1.5; BS 6.4). Wie bei Bacon unterscheidet sich auch die weitergehende Adaptation bei Böhme in einem wesentlichen Punkt vom antiken (Neu-)Platonismus: daß Körper und Geist gerade in ihrer Verbindung der Wahrnehmung zugänglich sind. Die ‚Offenbarung‘ oder Erkenntnis, die der Mensch daraus gewinnen kann,⁷⁹ ist ein christliches Substrat, das trotz aller Veränderungen erhalten geblieben ist.

Da sich Böhme Derivate aus dem spätantiken Platonismus nur auf indirektem Weg aneignen konnte, fiel es ihm anscheinend um so leichter, diese mit anderen Philosophemen zu vermengen, die zuvor eher nebeneinander überliefert worden waren. Diese Tendenz der Verarbeitung zeigt sich besonders deutlich an einer zweiten Ausgestaltung der Natursprachenlehre, die von der ersten „nirgends scharf auseinandergehalten“ wird (Kayser 562).⁸⁰ In ihr „geht der Weg nicht von der Wesenserkenntnis zum Aussprechen damit verbundener Namen [wie in Adams Natursprache], sondern vom Buchstaben, von der Silbe, vom Worte, vom Wortklang zu den sich darin spiegelnden Geheimnissen, zu den Bedeutungen“ (ebd. 524). Als Beispiel dafür, wie die unterschiedlichen Sichtweisen miteinander verbunden werden können, sei hier nur ein – im ersten Abschnitt zu Böhme unvollständig zitierter – Satz aus *De signatura rerum* angeführt:

Darum ist in der *Signatur* der gröste Verstand, darinnen [...] der Mensch [...] mag [...] das Wesen aller Wesen lernen erkennen, dann an der äusserlichen Gestaltniß aller Creaturen, an ihrem Trieb und Begierde [= Version 1], item, an ihrem ausgehenden Hall, Stimme und Sprache [= Version 2], kennet man den verborgenen Geist, dann die Natur hat iedem Dinge seine Sprache nach seiner Essentz und Gestaltniß gegeben [...]. Ein iedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung.

Cap. 1.16, BS 6.7

⁷⁹ Zur Erkenntnis des göttlichen Willens aus den Kreaturen s. das folgende Zitat aus *De signatura rerum* Cap. 1.16 (BS 6.7) sowie *Aurora* Cap. 19.3 (BS 1.126); zitiert in Kap. 2.3.1 bei Anm. 83 bzw. bei Anm. 77. Ein Beispiel aus der Kosmogonie bietet *Mysterium Magnum* Cap. 7.16 (BS 7.38, Hervorhebung A.S.): „das Licht aber [nimmt] seinen Urstand aus der freyen Lust, als aus den Kräften der Gottheit; der Wille GOTTes führet sich nur darum [!] in ein Feuer ein, daß er das Licht und die Kräfte offenbare, und in Wesen einführe.“ Eben darin, daß die Emanationen nicht nur die göttliche Selbstbetrachtung zum Ziel haben, liegt der entscheidende Unterschied. Denn schon die ersten Neuplatoniker beschreiben die göttlichen Wirkkräfte als intelligibles Licht, dessen alles durchdringende ‚Energie‘ mit dem Licht der Sonne oder des Feuers vergleichbar ist, aber mit diesem nichts gemein hat (z.B. Plot. Enn. 4.3.22, 6.8.18; Iambl. myst. 1.9 [30–32], 2.4 [77–79], 4.3 [185]).

⁸⁰ Vgl. Kayser 527f.; zu Böhme und seiner Zeit 524–528, 545–548, 551f., 555–561. – Schmidt-Biggemann hingegen, der Böhme vor allem mit Kabbala (188f., 297) und „Logos-Theologie“ (205–208, 299) verbindet, stellt die „sprachlich gefaßte Konzeption der Natur“ heraus, in der „Sprache und Form identisch“ seien (1998, 299).

Wichtig ist der Vergleich der beiden unterschiedlichen Versionen der Natursprache hier vor allem deshalb, weil dahinter letztlich der fundamentale Gegensatz erkennbar wird, der schon die frühchristlichen Naturdeutungen von der paganen Allegorese trennt.⁸¹ In den platonischen und stoischen Sprachentstehungs-Theorien bildet die Frage nach dem ursprünglichen Wort oder nach seinem Klang den Ausgangspunkt, eine ‚naturhafte‘ Entsprechung mit den Dingen (κατὰ φύσιν) ergibt sich erst daraus.⁸² Die christlichen Exegeten – und mit ihnen Böhme – betrachten umgekehrt zuerst die Dinge, um von dort aus nach Rückverweisen auf die Absichten des Schöpfers zu fragen bzw. (wie hier) nach dem sich in den Eigenschaften manifestierenden (göttlichen) Wesen. Um diesen Kern hat sich bei Böhme die Sprachdeutung angelagert; der Offenbarungscharakter der Dinge ist auch für ihn das Grundlegende. Kayser betont ebenfalls den Unterschied: Adams Natursprache hat „zunächst mit einer Sprache nichts zu tun, es handelt sich um Erkenntnis des Wesens und Wirkens“ (524).

*

Erst an dem Punkt, wo in der frühen Neuzeit nichtchristliche Traditionen mit dem Schöpfungsverständnis verbunden werden und dabei eigenes Gewicht gewinnen, wandelt sich auch die traditionelle Art der Naturdeutung: Bis dahin galt es, an den Dingen die Heilsabsichten Gottes zu erkennen; jetzt liegen in den Dingen selbst die Hinweise verborgen, die das göttliche Wesen erschließen lassen. Die neuartige Hinwendung zu den Dingen ist Bacon und Böhme gemeinsam. Gerade platonisierende Traditionen, die man in diesem Zusammenhang bisher nicht ausreichend berücksichtigt hat, liefern den entscheidenden Anstoß. Den englischen Lord führt die Abbildhaftigkeit der Welt zur Frage nach allgemeineren abstrakten Gesetzmäßigkeiten; insgesamt kommt er damit dem ursprünglichen platonischen Modell – trotz mancher Übernahmen aus dem Neuplatonismus – näher als Böhme. Für den schlesischen Schustermeister sind diverse vom System losgelöste Bestandteile der neuplatonischen Emanationslehre wichtiger. In seiner Natursprachenlehre ist die Tendenz zur Verselbständigung, die mit der Einfügung in eine eigene Weltvorstellung Hand in Hand geht, besonders ausgeprägt.

⁸¹ Auch aus Kaysers Darstellung der antiken Wurzeln der zweiten Version (528–532) geht das deutlich hervor. Vgl. im übrigen Kap. 1.3.1.

⁸² Kayser 534–536 verweist darauf, daß Übernahmen in der Patristik vereinzelt blieben. – Für Böhme im besonderen (Zimmermann 1.318, Anm. 36; Rusterholz 82, mit Lit.) und für die Hermetik im allgemeinen wurde auch der Einfluß der Kabbala geltend gemacht (s. bei Anm. 57 und 102 sowie in Anm. 107); er fällt jedoch nicht in den Untersuchungsbereich dieser Arbeit: In möglichen jüdischen Vorbildern für Böhmes ‚Natursprache‘, die Kayser 548f. anführt, schließen sich die Spekulationen gerade nicht an die konkreten Dinge, sondern nur an Namen an; „alles Sichtbare [ist] nur ein äußerlicher Anlaß“. Kayser folgert, daß trotz nicht abzustreitender Einflüsse „der Signaturbegriff und seine Wendung ins Sprachliche nicht aus solchen Voraussetzungen abzuleiten ist, sondern von dem naturphilosophischen Untergrund“ (549).

Im neuen Zusammenhang verändert sich die Beziehung zwischen äußerer Form und innerer Bedeutung auf entscheidende Weise. Je mehr die Erkenntnis von der konkreten Beschaffenheit als solcher ausgeht, desto näher liegt die Möglichkeit, auch den darin verborgenen Sinn in innerweltlich wirkenden Kräften zu suchen. Bei Böhme ist dieser Weg vorgezeichnet, denn im Grunde hat er den bisherigen Angelpunkt jeder christlichen Naturdeutung aufgegeben: daß die göttlichen Willensäußerungen im Buch der Natur mit denen im Buch der Schrift übereinstimmen. Die Abweichung ergibt sich als notwendige Konsequenz aus der emanatistischen Kosmogonie. Obgleich Böhme selbst den christologischen Mittelpunkt des Alten und Neuen Testaments nie aus den Augen verliert (s.o. Kap. 2.3.1), sind Schöpfung und Geschichte auseinandergetreten. Der ‚Mystiker‘ entfernt sich damit paradoxerweise sehr viel weiter vom christlichen Schöpfungsverständnis als der erste ‚Empirist‘.

Und doch ist es vor allem Jacob Böhme, durch den diejenigen Bestandteile der christlichen Traditionslinie weitergegeben werden, die im 18. Jahrhundert zur Ausbildung eines Symbolbewußtseins beitragen. Die Wertschätzung der Gegenständlichkeit der Dinge gründet in der Erwartung, aus diesen Dingen unmittelbare ‚Offenbarungen‘ über ihren göttlichen Ursprung erhalten zu können. Eine solche Haltung gegenüber der Welt ist dem Neuplatonismus fremd; sie hat – wie in den Ausführungen zu Bacon gezeigt – ihren Ursprung in der biblischen Schöpfungslehre (s. Kap. 3.1.2). So sehr sich die beiden Traditionsstränge schon bei Böhme vermischen, sind die jeweils unterschiedlichen Ansätze doch getrennt zu halten. Denn mit Hilfe der oben erläuterten Abgrenzungskriterien läßt sich erkennen, daß Böhme tatsächlich an jenem historischen Schnittpunkt steht, nach dem Erich Rothacker 1946 gesucht hatte.

Rothacker regte an, den ‚paracelsisch-böhmistischen‘ Gedanken nachzugehen, die in der ‚naturphysiognomischen Einstellung‘ des 18. Jahrhunderts weiterwirken; er forderte eine Untersuchung der gemeinsamen spätantik-mittelalterlichen Wurzeln in ‚Platonismus, Sympathie-Metaphorik, Analogie-Denken, Gnosis, Patristik‘ etc. (27), die meines Wissens bis heute nicht vorgelegt worden ist. – Mit Rothackers Vorgaben allerdings lassen sich die Verbindungen zwischen den heterogenen Denkansätzen nicht analysieren. Zwar erkennt er im Offenbarungsbegriff einen möglichen ‚Schlüssel‘, doch wenn er ihn fälschlich auch dem Neuplatonismus zuschreibt (31), muß das Verhältnis von Schöpferwort, christlichem oder antikem Logos und Natursprache problematisch erscheinen (34); hinter Rothackers Leitbegriff der „Säkularisation“ verschwinden die verschiedenartigen, aber immer noch christlich fundierten Interessen und Motivationen, die die Aneignung ‚antiker Seinsdeutungen‘ (32) über Böhme hinaus leiten.

In der Tat ist Jacob Böhme für viele Hermetiker des 18. und Romantiker des 19. Jahrhunderts eine Leitfigur (s. Anm. 83, 97 sowie bei Anm. 109). Darüber hinaus erhellt sich von ihm aus die Vielfalt der ‚naturmystischen‘ Strömungen, weil hier die Leitgedanken, die die weitere Vorgeschichte des Symbols maßgeblich bestimmen, noch klar zu ihren spätantiken Wurzeln zurückzuverfolgen sind: Sie liegen gleichermaßen im Schöpfungsverständnis und in der neuplatonischen Emanationsvorstellung, selbst wenn letztere den christlichen Grundstock zu überwuchern beginnt.

3.2 Elemente der neuplatonisch-hermetischen Naturphilosophie: Grundlagen neuer symbolischer Wirklichkeitsauffassungen

In den christlichen und nichtchristlichen Bestandteilen der Schöpfungsbetrachtung zeichnen sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts Grundmuster der sog. Hermetik ab: Sie begegnen bei ganz unterschiedlichen Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts immer wieder, in teils mystisch-sektiererisch, teils medizinisch-alchemistisch, teils popularphilosophisch ausgerichteten Schriften. Vor allem solche Konstanten sind hier wichtig, denn nicht zuletzt aus ihnen heraus entsteht am Ende des 18. Jahrhunderts die Forderung, im Kunstwerk müsse – wie in der Natur – etwas Höheres, Geistiges erkennbar werden.⁸³ Erst damit ist ein entscheidender Schritt zur Literarisierung symbolischer Wirklichkeitsauffassungen vollzogen. Wie aber konnte es dazu kommen, daß so dunkle und oft abseitig erscheinende Gedanken wie die Jacob Böhmes einen Einfluß auf die literarische Entwicklung nahmen?

Eine allgemeinere Antwort – ohne Bezug auf das Symbol oder die neuplatonischen Grundmuster – gibt Rolf-Christian Zimmermann, der erstmals umfassend dargestellt hat, in wie vielen Verzweigungen die hermetischen Traditionen in der Kultur- und Ideengeschichte des 18. Jahrhunderts weiterwirken, ja eigentlich erst zu ihrer Blüte gelangen. Nicht zuletzt ‚Das Weltbild des jungen Goethe‘, dessen Rekonstruktion Zimmermanns Hauptanliegen ist, erscheint in einem ungewohnten, aber klar konturierenden Licht. 1979 faßt Zimmermann die Ergebnisse des ersten Teils (1969) zusammen; sein Ziel sei es gewesen,

das, was *Dichtung und Wahrheit* mit der Lektüre Arnolds, Wellings, Boerhaaves und der *Aurea Catena Homeri* signalisiert [s. Anm. 87], vom Anschein des Lokalen, [...] des Zufälligen und Kuriosen [...] zu befreien. Dazu war es nötig, den in Wahrheit europäischen Echoraum aufzuzeigen, dessen sich diese mystische Geistigkeit in einer Epoche erfreuen konnte, die nicht nur aufklärerisch-modern

⁸³ Das Wiederaufleben der ‚naturmystischen Traditionen‘ um 1800 belegt Sørensen mit zahlreichen Beispielen (1963, 133–152), ohne freilich genauer auf die Verbindungen zur Hermetik einzugehen, die Goethe, Moritz und Schiller schon vorher rezipiert hatten. (Zu Schillers *Theosophie des Julius* [um 1781], die im folgenden nicht besprochen werden kann, s. ebd. 96f.) Sørensen 152 verweist seinerseits auf William Y. Tindall: *The Literary Symbol*. New York 1955; dieser würdigt die Hermetik als geschichtliches Phänomen (s. Anm. 92), behandelt aber vor allem die daraus abgeleitete ‚literarische Methode‘ im späteren 19. und beginnenden 20. Jahrhundert (53–60; s.u. Kap. 4.1, bei Anm. 28). – Weiterausgreifende Bezüge zwischen verschiedenen Traditionen „nicht-christlicher Religiosität“ (Kap. 1) stellt Kemper her, wobei er sich weniger für den ‚Hermetismus‘ als solchen als für die religionsgeschichtlichen und philosophischen Implikationen interessiert. In einer Diskussion des Allegorie-Symposiums allerdings verbindet Kemper den Goetheschen Symbolbegriff direkt mit der Rezeption hermetischer Literatur seit der Renaissance und mit den ‚Allegorese‘-Traditionen (Diskussionsbericht von Gisela Vollmann-Profe; in: Walter Haug [Hg.]: *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978* [Germanistische Symposien, Berichtsbände 3]. Stuttgart 1979, 167–181; hier: 175–177).

sondern auch eklektisch-überzeitlich zu denken versuchte, die in der Abwendung von Kirche und Kirchengott nur um so stärker an einem Göttlichen festhielt, dem das Zeugnis großer reiner Seelen – anscheinend übereinstimmend – *semper ubique* gegolten hatte [...]. Nicht um Mystik sondern um die *philosophia perennis* [...] war es der späteren Aufklärungszeit zu tun, – ihr und auch Goethe. [...] Dieser hat] die ersten neuen Elemente der in den 60er Jahren gemeineuropäisch anhebenden Literaturepoche (jener, die bei den Franzosen ‚romantisme‘, bei den Engländern ‚Romanticism‘ heißt [...]) tatsächlich nicht erst bei Herder [...] gelernt: den an seinen Manifestationen berührlichen Gott aus Kosmos und Geist; die symbolische Welt der natürlichen Analogien; den Dynamismus einer polar konstituierten Lebenskraft, der sich in allem Belebten anders individualisiert; das Bedürfnis nach synthetischer Orientierung.⁸⁴

Anders als bei Zimmermann (s. auch Anm. 101) sollen im folgenden – nach einem Überblick über die Zeitsituation und den geschichtlichen Verlauf – vor allem die neuplatonischen Grundmuster herausgestellt werden.

Die Interessen der Zeitgenossen Goethes, die eine breite Rezeption hermetischer Gedanken erleichtern, stellt Zimmermann ausführlich dar; hier seien nur die wichtigsten genannt. Längst war die Verbindung zu den Schriften des spätantiken *Corpus Hermeticum* verlorengegangen.⁸⁵ Statt dessen begeisterte man sich etwa für die geheimnisumwitterten Hieroglyphen, die wegen ihres vermeintlichen Erfinders Hermes Trismegistos als Träger göttlicher Uroffenbarung galten.⁸⁶ Überhaupt kursierten zahlreiche „abgeleitete Titel und Autoritäten“, wie sie Goethe in den Frankfurter Krankheitsmonaten 1768/69 las.⁸⁷ Alchemistische Chemie und Medizin

⁸⁴ Zimmermann 2.13f. (Kommata vor ‚sondern‘ fehlen); im folgenden wird Band 1 ohne besonderen Vermerk zitiert. Inhaltliche Bestimmungen der ‚Hermetik‘, die angesichts der zahlreichen Verzweigungen ohnehin schwer zu geben sind, kristallisieren sich in Band 1 erst nach und nach heraus (ein Sachregister fehlt). Zimmermann geht in detektivischer Kleinarbeit Goethes Andeutungen nach (vgl. 45, 47f., 75, 127, 185, 191, 220), denn dieser ließ die gedanklichen Hintergründe seiner persönlichen Entwicklung oft absichtlich im dunkeln.

⁸⁵ Zimmermann 99, 102f.; s.u. Anm. 93 und 102.

⁸⁶ Zimmermann 99 zitiert Zedlers Universallexikon (um 1735), vgl. 72 mit Anm. 110 (311); Walker 100–104, 226; zu Herder s.u. bei Anm. 140–142. Eine Verbindung zwischen der beliebten Metapher ‚Naturhieroglyphe‘ und der ‚Naturmystik‘ (Sørensen 1963, 135, 149f.; Lit.) sieht schon Rothacker (23–28); er wendet sich damit gegen Curtius, der die ‚Hieroglyphenschrift der Natur‘ ausschließlich auf die italienische und spanische Emblematik zurückführt (349f.).

⁸⁷ Zimmermann 99; zu Goethe: 47–56, 182f. Dieser erinnert sich daran im 8. Buch von *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (Buch 1–10: 1809–12); zitiert nach der Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. v. Erich Trunz [künftig: HA]; hier: Bd. 9, Autobiographische Schriften 1. Neubearb. Aufl. München 1981, ND 1982. (Die ‚Weimarer Ausgabe‘ [WA] in 133 Bänden, 1887–1919, wird nur für Werke herangezogen, die in HA nicht aufgenommen sind.)

Goethe selbst führt neben Paracelsus u.a. folgende Werke an (HA 9.341f., 350): Aurea Catena Homeri. Oder: eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und der natürlichen Dinge. Frankfurt u. Leipzig 1723, Jena ⁴1757 (anon., wohl aus Österreich); Georg von Welling: Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum, Darinnen der Ursprung, Natur, Eigenschafften und Gebrauch, Des

besaßen auch für die ungebildeten Schichten eine große Anziehungskraft; philosophische Inhalte traten dann oft in den Hintergrund.⁸⁸ Andererseits war gerade die religionsphilosophische Seite der Tradition im Verlauf des 18. Jahrhunderts zu neuem Ansehen gelangt. Neben einem antiquarischen Interesse an seltenen Schriften (Zimmermann 52–54) ist dafür in erster Linie die eklektische Grundhaltung der Aufklärung geltend zu machen.

Nicht einer philosophischen Schule oder Autorität zu folgen, sondern „der Wahrheit nach eigener Einsicht nachzudenken“ – das zeichnet nach Jacob Brucker, dem Verfasser der damals maßgeblichen Philosophiegeschichte, „den rechten Weg in der Philosophie“ aus.⁸⁹ Seit der Reformation hätten sich große ‚Ingenia‘ wie Bacon, Leibniz, Thomasius u.a. um diesen vernunftgegründeten Zugang bemüht; so sei es gelungen, „das, was aus aller Welt *Systematibus* ihnen anständig, durch eine vernünftige Auswahl herauszusuchen, und mit ihren Gedancken zu verbinden“ – kurz: „die bey allen vernünftigen Leuten gebilligte *Philosophiam Eclecticam* in die Höhe zu bringen“.⁹⁰ Gemeinsam ist vielen eklektischen Richtungen die Suche nach Einsichten, die sich in den Traditionen aller Völker und Zeiten immer wieder durchgesetzt haben.⁹¹ Für Brucker, einen orthodoxen Lutheraner, wäre ein hermetisches ‚Systema Emanativum‘ als eine der zu prüfenden Lehren nicht in Frage gekommen (s.u. Anm. 107, 110); die bei ihm formulierten Grundsätze führten jedoch viele seiner Zeitgenossen, die ihre religiösen Überzeugungen nicht nur von Seiten einer Kirche abgesichert wissen wollten, in eben diese Richtung.

Die Gewißheit, daß in den Überlieferungen aus ältesten Zeiten Wahrheiten – eine ‚*philosophia perennis*‘ – geoffenbart sein müssen, reicht in der Frühen Neuzeit über die Hermetik hinaus; sie

Saltzes, Schwefels Und Mercurii, In dreyen Theilen beschrieben, Und nebst sehr vielen sonderbahren Mathematischen, Theosophischen, Magischen und Mystischen Materien, Auch die Erzeugung der Metallen und Mineralien, aus dem Grunde der Natur erwiesen wird [...]. Homburg vor der Höhe 1735. Frankfurt a.M. ²1760. (Vgl. den Kommentar von Trunz, HA 9.749–751, 753, 755, 759; dort weiteres zum Inhalt.) Gottfried Arnold: Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie. 3 Bde. (1699/1700) Schaffhausen ³1740/42.

⁸⁸ Zimmermann 54 mit Anm. 39–42 (305), 99f. mit Anm. 15f. (317f.), 135–148, 172–184; s.u. Anm. 165. Er sieht in dieser anhaltenden Popularität einen möglichen Grund, warum Goethe die entsprechenden Abschnitte in *Dichtung und Wahrheit* als „novellistische Heilungsgeschichte“ gestaltet hat (54): Dies habe seine Jugendinteressen einem breiten Publikum akzeptabel gemacht.

⁸⁹ Jacob Brucker (1696–1770): Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie [...] 7 Teile. Ulm 1731–36; hier: 7 (1736) 1f. Vgl. auch dens.: *Historia critica Philosophiae* [...]. 6 Bde. (bes. 4.1, 1743). Leipzig 1742–44.

⁹⁰ Zu Bacon in diesem Sinn: ebd. 113, 119f., 133; zu Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) 417f., 428f.; zu Christian Thomasius (1655–1728) 502, 522f., 532. – Zimmermann zitiert entsprechende Belege u.a. aus Thomasius und Brucker (19f. mit Anm. 41, 45, 47 [291]); allgemein zum Eklektizismus: 17–27, 196–199; s. auch Michael Albrecht: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte* (Quaestiones 5). Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

⁹¹ Zimmermann 22; Belege zur *philosophia perennis*: 21f. mit Anm. 52 u. 55 (291, Leibniz und Herder); 198 mit Anm. 47f. (343); Anm. 102 (298f.). S. auch oben Anm. 8 und 45, unten Anm. 107 und 110.

ist aber auch für diese seit ihren Anfängen richtungsweisend.⁹² Ihr Namengeber ist Hermes Trismegistos, der mit dem ägyptischen Gott Toth identifiziert wurde. Nach der Wiederentdeckung der *Hermetica*⁹³ durch Marsilio Ficino (ab 1462) genoß Hermes als ihr vermeintlicher Verfasser über ein Jahrhundert lang das Ansehen eines uralten Religions- oder Weisheitslehrers; u.a. Platon und gelegentlich sogar Moses wurden als von ihm abhängig betrachtet. Nachdem aber Casaubon 1614 die *Hermetica* in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte datiert hatte, hätte Hermes als ‚entlarvt‘ gelten können. Doch abgesehen von der Kritik der lutherischen Orthodoxie (wie der eines Colberg, s.o.) oder innerhalb gelehrter Auseinandersetzungen⁹⁴ übten die hermetischen Weisheitslehren weiterhin „nachhaltigen Einfluss“ aus (Meier-Oeser 10); sie wurden vor allem von Sektierern in alchemistischen und theosophischen Zirkeln weitergetragen, zu denen auch Anhänger Jacob Böhmes wie Abraham von Franckenberg gehören.⁹⁵

Auf eben diese unterirdisch verlaufenden Strömungen wird um 1700 – nunmehr aus einem ‚vernünftigen‘ Geist heraus – verstärkt zurückgegriffen. Wilhelm Kühlmann, der ausdrücklich auf die Leistung Zimmermanns verweist (1999, 151f.), nennt die wichtigsten Werke und konstatiert (150f.):

Die von Isaac Casaubonus (1559–1614) erwiesene nachchristliche Entstehungszeit des *Corpus Hermeticum* blieb in Deutschland ohne durchgreifende Folgen [...]. Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein wurden hermetisch-alchemische Schriften und Corpora eifrigst nachgedruckt und studiert [...]. Vor allem in den Sozietäten der

⁹² Einen Überblick über die Entwicklung im 16. und 17. Jahrhundert geben unabhängig voneinander Tindall 51–53, Zimmermann 98–104 mit Anm. 1–9 (316f., Lit.) und (Grundlage dieses Absatzes) Walker 1–3, 10–14, 17–21. Zur Einführung empfehlen die beiden letzteren Frances A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964. Zur Rezeption im Deutschen Reich s. Kühlmann 1999; zu Meier-Oeser 7–18 vgl. o. Anm. 28 und 37, zu MacDonald Ross Anm. 33.

⁹³ Das antike *Corpus Hermeticum* (hg. v. Arthur Darby Nock u. André-Jean Festugière. 4 Bde. Paris 1946–54, ³1972–73) liegt jetzt (zusammen mit dem lateinischen *Asclepius*) in der englischen Übersetzung von Brian P. Copenhaver vor (*Hermetica*. Cambridge 1992, mit Einl., Komm. u. Lit., auch zur Nachwirkung).

⁹⁴ Meier-Oeser 10 verweist auf die (philologische) Kritik Hermann Conrings (*De Hermetica Aegyptiorum Vetere Et Paracelsicorum Nova Medicina Liber Unus, Quo simul in Hermetis Trismegisti omnia, ac universam cum Aegyptiorum tum Chemicorum doctrinam animadvertitur*. Helmstedt 1648), die Olaus Borrichius zu widerlegen suchte (*Hermetis Aegyptiorum et chemicorum sapientia ab Hermanni Conringii animadversionibus vindicata*. Kopenhagen 1674); weitere Zeugnisse bei Kühlmann 1999, 149.

⁹⁵ S.o. Anm. 29f., 32 und 37. Zu Franckenberg (1593–1652) vgl. Rusterholz 85–95; zur Geschichte der Verbindung von „hermetisch inspirierte[m] Paracelsismus“ und „reformerischen Kräften des Protestantismus“ s. Kühlmann 1999, 149f.

sogenannten Gold- und Rosenkreuzer des 18. Jahrhunderts [...] blieb die Wirkmacht der antimechanistischen Mutationsphilosophie ungebrochen [...].⁹⁶

In die Zeit um 1700 fällt „ein wirkliches Jahrhundertereignis: die verspätete Wirkung Jakob Böhmes im Gefolge der großen Gesamtausgaben“ (Zimmermann 24).⁹⁷ Nicht, daß dessen Lehren als solche jedem Gebildeten eingeleuchtet hätten: Diese schätzen Böhme vor allem als Kristallisationspunkt, in dem die religiösen Weisheiten vieler Jahrhunderte Gestalt angenommen haben. Noch enthusiastischer ist das Echo in christlich engagierten Kreisen, etwa bei den Pietisten (ebd. 25). Dies bezeugt u.a. Samuel Richter, der seine *Theo-Philosophia theoricopractica* von 1711 als eine – durchaus kritisch prüfende – Erklärung der ‚Göttlichen Philosophie‘ des erleuchteten Jacob Böhme versteht.⁹⁸ Jenseits der sektiererischen Bewegungen aber ist die Hermetik im Verlauf des 18. Jahrhunderts von einer Geheimlehre zu einer akzeptablen, da ‚vernünftig‘ auswählenden Popularphilosophie aufgestiegen (ebd. 26f.), die u.a. auch die Ergebnisse der neuen Erfahrungswissenschaften zu integrieren versucht.⁹⁹ Unter umgekehrtem, d.h. antirationalistischem Vorzeichen erfreut sich dieses Gedankengut als ‚Esoterik‘ heute neuer Beliebtheit.

3.2.1 Neuplatonische Grundmuster der ‚Hermetik‘

Der gedankliche Unterbau der hermetischen Lehren läßt sich leichter fassen, wenn man nach Grundmustern der gesamten Tradition sucht. Erst in diesem weitergefaßten Blickwinkel werden die Verbindungslinien zutagegetreten, die vom spätantiken Platonismus über die Renaissance-Humanisten oder Jacob Böhme zur Hermetik der Aufklärungszeit führen. Die darin angelegte ‚symbolische‘ Betrachtung der äußeren Wirklichkeit ist ihrerseits eine Voraus-

⁹⁶ Zu letzteren vgl. etwa Sincerus Renatus (d.h. Samuel Richter, s.u. Anm. 98): Die wahrhaftte und vollkommene Bereitung des philosophischen Steins der Brüderschaft aus dem Orden des Gülden- und Rosen-Creutzes [...], publiziret von S. R. Breßlau 1710 u. 1714.

⁹⁷ Die ersten deutschen Gesamtausgaben erschienen 1682 (hg. v. Johann Georg Gichtel), 1715 und 1730 (hg. v. J.W. Überfeld, danach der Faksimile-Neudruck BS); vorangegangen waren eine niederländische (1643) und eine englische (1662); s. Rusterholz 64f. (Bibliographie), 83. Vgl. Zimmermann, Anm. 62 (292), 103, 107 mit Anm. 61 (320), 129f.; er nennt Thomasius (s.o. Anm. 90) als den ersten, der sich auf Valentin Weigel, Böhme und Robert Fludd beruft (22f.), und erklärt die Reaktion der Gebildeten (24f., 55 mit Anm. 46 [306], 128f.). Weiteres bei Pälz 751f.; zur erneuten Entdeckung in Romantik und Idealismus: Sørensen 1963, 133; Pälz 752; Rusterholz 84f.; Kühlmann 151, 152 mit Verweisen auf Symbolismus und Fin de Siècle.

⁹⁸ Belege bei Zimmermann 106 und 319f., Anm. 43; unter dem Pseudonym Sincerus Renatus (‚der wahrhaftige Wiedergeborene‘) erschien Richters *Theo-Philosophia* in Breslau 1711 und 1714, als Teil der Gesamtausgabe (Sämmtliche philosophisch- und chymische Schrifften) in Leipzig u. Breslau 1741; hier durchgehend zitiert aus Zimmermanns Referat (105–124 mit Belegstellen in Anm. 47–234 [320–324]; Richters Inhaltsverzeichnis: ebd. Anm. 145). Auf Böhmes Prinzipien der Naturbetrachtung beruht auch der medizinisch-alchemistische Teil der Schrift (Kap.12–16).

⁹⁹ Zimmermann 135, 139–141, 144, 148, 152f.

setzung für die Übertragung in den ästhetischen und literarischen Bereich, die Karl Philipp Moritz und Johann Wolfgang Goethe ab den 1780er Jahren erstmals vollziehen (s.u. Kap. 3.3). Solche Entwicklungstendenzen lassen sich freilich erst im nachhinein konstatieren; denn anhand der höchst divergierenden Zeugnisse des 18. Jahrhunderts sind Herkunft und Bedeutung der Philosopheme, die den hermetischen Weltmodellen zugrundeliegen, kaum noch zu ermitteln. Den Anliegen ihrer Vertreter wäre es geradezu entgegengesetzt gewesen, sich darüber Rechenschaft abzulegen: So sagt etwa Samuel Richter, seine Philosophie sei „aus der uhrsprünglichen Quelle der Ewigkeit hergeflossen, und aus keiner trüben heydnischen Menschenpfütze.“¹⁰⁰ (Zimmermann verharret insofern allzusehr in der Perspektive seines Untersuchungszeitraums.)¹⁰¹

Diese beiden unterschiedlichen Betrachtungsmöglichkeiten – die zeitgenössische der Anhänger einerseits und die historisch analysierende andererseits – hat sich Goethe im Abstand von über vierzig Jahren nacheinander angeeignet. Sein Rückblick auf die eigene Beschäftigung mit hermetischen Schriften spiegelt die durch die Philosophiegeschichtsschreibung veränderten Rezeptionsbedingungen nach 1800, die geradezu einen Paradigmenwechsel anzeigen dürften. So erscheint Goethe als Autobiograph auch als ein Gewährsmann dafür, daß die gemeinsamen Denkmuster, die die hermetische Naturphilosophie mit dem Neuplatonismus verbinden, im Grunde genommen auf der Hand liegen – eine kritische Lektüre der antiken Originaltexte vorausgesetzt.

In *Dichtung und Wahrheit* gibt Goethe um 1810 eine allgemeine, aber hinreichend klare Auskunft über die tatsächlichen Grundlagen seiner ‚eigenen Religion‘, die er sich 1768/69 aus „verschiedenen Meinungen“ gebildet hatte: „Der neue Platonismus lag zum Grunde; das Hermetische, Mystische, Kabbalistische gab auch seinen Beitrag her, und so erbaute ich mir eine Welt, die seltsam genug aussah“ (HA 9.350).¹⁰² Dazu trug auch Wellings Werk bei,¹⁰³ das, „wie alle Schriften dieser Art, seinen Stammbaum in gerader Linie [!] bis zur neuplatonischen Schule verfolgen konnte“ (ebd. 342). Diese Erklärung Goethes ist wohl einer nachträglichen

¹⁰⁰ Aus Zimmermann 105 mit Anm. 48; s.o. Anm. 98.

¹⁰¹ So berechtigt Zimmermanns Ansatz ist, Goethe nicht aus einer bestimmten Philosophie heraus zu erklären, verliert Zimmermann dabei doch aus den Augen, daß den hermetisch-eklektisch orientierten Zeitströmungen – trotz aller Zutaten und Veränderungen – ‚der neue Platonismus zum Grunde lag‘ (Goethe, s. im folgenden).

¹⁰² Vgl. Heinrich Dörrie: Art. ‚Hermetica‘; in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (1959) 265: „Die Einkleidung ist ägyptisch, der Inhalt unzweifelhaft vorwiegend griechisch. Die Basis ist eine Umsetzung platonischer Philosophie in religiöse Offenbarung; es werden aber die philosophischen Elemente mit neupythagoreischen, orphischen, aber auch jüdischen Vorstellungen verquickelt [...]“.

¹⁰³ Zum genauen Titel s.o. Anm. 87; vgl. Joachim Telle: Zum ‚Opus mago-cabbalisticum‘ von Georg von Welling; in: *Euphorion* 77 (1983) 359–379 sowie Petra Jungmayr: *Georg von Welling (1655–1727). Studien zu Leben und Werk* (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit 2). Stuttgart 1990.

Entdeckung zu verdanken, denn er beschäftigte sich nicht vor 1805 bis 1809 eingehender mit Plotin und Porphyry;¹⁰⁴ im Sommer 1809 entlieh er dann das aktuelle Standardwerk von Johann Gottlieb Buhle, die *Geschichte der neuern Philosophie*, deren erster Band 1800 in Göttingen erschienen war.¹⁰⁵

Goethes historischer Einordnung als solcher scheint eine umfassendere Rehabilitierung zu entsprechen: Als eine selbständige Form des Platonismus, die einen eigenen Namen verdient, würdigten erst die Philosophiehistoriker des späten 18. Jahrhunderts den ‚Neuplatonismus‘.¹⁰⁶ Dabei handelt es sich allerdings um ein Konstrukt des beginnenden Historismus, denn die spätantiken Platoniker verstanden sich als Angehörige der Schule Platons. Die indirekte Wirkungsgeschichte in der Frühen Neuzeit bestätigt den Eindruck, den Bacons oder Böhmes Verarbeitung hinterläßt: Daß die neuplatonischen Philosopheme einem abgrenzbaren Strang der Überlieferung zuzuordnen sind, spielte im allgemeinen Bewußtsein kaum eine Rolle.¹⁰⁷ Um so tiefgreifender aber müssen die daraus abgeleiteten Vorstellungen den Zugang zur Wirklichkeit

¹⁰⁴ Während der Ausarbeitung der *Farbenlehre* (erschieden 1810) übersetzte Goethe u.a. Plot. Enn. 5.8.1; s. die Briefe an Zelter vom 1.9. und 12.10.1805 (WA 4.19.54 u. 68). S. auch Kap. 4.1, im Text bei Anm. 17.

¹⁰⁵ Vgl. Trunz in HA 9.752 (mit Inhaltsüberblick zu Buhle). Dort entsteht allerdings der Eindruck, als habe sich Goethe schon 1768/1769 mit Philosophiegeschichte beschäftigt. Demgegenüber stellt Zimmermann fest, „über eine Kenntnis Plotins“ sei „beim ganzen vorweimarer Goethe kein Wort zu lesen“ (42 mit Anm. 160 [301]).

¹⁰⁶ Zum Namen vgl. Buhle bes. 8, 647f. Nach einer genauen Abgrenzung vom älteren Platonismus und den orientalischen Religionen (591–608) analysiert Buhle die Entstehungsbedingungen im Zeitalter des Synkretismus (639–653). Von der Wunschvorstellung einer *philosophia perennis* ist nichts geblieben: Daß nicht die alten Orientalen, sondern erst die Griechen ‚vom Religionsglauben unabhängig‘ philosophieren, hebt er programmatisch hervor (10–14). – H. Meinhardt betont die durch die Philosophiehistoriker ermöglichte Aufwertung (Art. ‚Neuplatonismus‘; in: HWbPh 6 [1984] 754–756, mit weiteren Zeugnissen). Umgekehrt kann man aber auch – wie Friedrich Schleiermacher 1804 im Vorwort seiner Platon-Übersetzung – den nunmehr unverstellten Zugang zur Philosophie Platons betonen; vgl. Eugène Napoléon Tigerstedt: *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An outline and some observations* (Societas scientiarum Fennica. Commentationes humanarum litterarum 52). Helsinki 1974.

¹⁰⁷ Auch Jacob Brucker sieht in der ‚jüngeren Egyptischen Philosophie‘ (d.h. im Neuplatonismus) keine eigenständige Lehre; in einer beiläufigen Bemerkung stellt er sie neben die Kabbalisten (s. Anm. 82) und die indischen Malabaren und erklärt die Verwandtschaft mit der gemeinsamen Quelle im alten Ägypten; dabei äußert er ungewollt, was viele Zeitgenossen beeindrucken mußte: „daß das *Systema emanativum* [...] bey den meisten Völckern Eingang gefunden hat“ (7 [1736] 1091f.; s. auch u. Anm. 110). Die ausführliche Darstellung selbst (3 [1732] 505–873, bes. 505–523, 557–596) steht im Zeichen der Abwertung (bes. 551, 574): Das Grundprinzip des ‚Ausfließens‘ wird kaum erwähnt (573; 527–532, in einer Anmerkung); der Eklektizismus ist hier Zeichen von ‚Abenteurertum‘, das die ursprünglichen Gedanken Platons und anderer zugunsten von Theurgie und Magie ‚verdorben‘ habe (bes. 506, 520). – Damit ist eine der Grundannahmen der *philosophia perennis* – daß nämlich die Lehrer der wahren Weisheit lange vor Platon gelebt hätten – ins (historisch richtige) Gegenteil verkehrt, doch in der zuerst zitierten Erklärung bestätigt Brucker indirekt deren zeit- und raumübergreifenden Anspruch: Auch ein orthodox lutherischer Philosophiehistoriker in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts konnte sich dem Faszinosum einer *prisca sapientia* nicht völlig entziehen.

geprägt haben.¹⁰⁸ So entdeckt man um 1800 voll Erstaunen ‚eigene‘ Gedanken in den Primärquellen; Novalis etwa erkennt in Plotin den „für mich geborenen Philosophen“.¹⁰⁹

Einer der durchgehenden Züge, die letztlich dem Neuplatonismus entstammen, ist das Postulat der Harmonie des Weltganzen. Schon Bacon sieht darin einen Grundsatz, der einer umfassenden Naturphilosophie zugrundeliegen müßte, und ähnlich denken zu jener Zeit z.B. die Begründer der Rosenkreuzerlegende (Kap. 3.1.1). Den Zusammenhang zwischen den Einzelteilen stiftet im ursprünglichen System das eine göttliche Grundprinzip, das der gesamten Natur zugrundeliegt, sie durchwirkt und belebt; diese metaphysische Begründung wird in den hermetisch-alchemistischen Naturlehren aber selten eigens hervorgehoben. – Umgekehrt sind die Akzente in Böhmes Theosophie gesetzt: Seine Gottsuche beruht auf dem festen Glauben, daß ‚die Kräfte der heiligen Welt‘ seit der Weltentstehung die äußere Welt ‚durchdringen‘ (Kap. 3.1.3). Die dadurch verbürgte Ganzheitlichkeit kommt bei dem Theosophen ihrerseits weniger zur Sprache. Je nach Interesse oder Ausgangslage – das zeigen die beiden frühneuzeitlichen Denker exemplarisch – erhält einer der beiden Aspekte das größere Gewicht. Dabei ist jedoch immer zu berücksichtigen, daß im neuplatonischen Modell die Vorstellung einer wohlgeordneten Einheit ebenso wie die Betrachtung der Einzeldinge als „Ausfluß [...] aus dem Göttlichen Wesen“¹¹⁰ grundsätzlich zusammengehören. Im 18. Jahrhundert werden diese Pfeiler der hermetischen Naturbetrachtung noch weniger als bei den ‚Gründungsvätern‘ in ihrem systematischen Zusammenhang analysiert. Oft genug setzt man die Grundlagen stillschweigend voraus und konzentriert sich auf daraus abgeleitete Fragen; den vielfältigen Absichten entsprechend, treten ganz unterschiedliche Orientierungen in den Vordergrund.

3.2.2 Charakteristische Positionen im 18. Jahrhundert

Im folgenden Überblick – und auch in Kapitel 3.3 – sollen die genannten Betrachtungsprinzipien, das der harmonischen Einheit bzw. das der weltdurchdringenden göttlichen Kräfte, als Orientierungshilfen dienen. Auf diese Weise können überraschende inhaltliche Gemeinsamkeiten deutlich werden, die das 18. Jahrhundert tatsächlich mit den früheren neuplatonischen Traditionen verbinden. Darüber hinaus wirken aber auch christliche Vorstellungen weiter, die aus dem Schöpfungsbegriff überkommen sind; zumindest innerhalb der religiös inspirierten

¹⁰⁸ Goethe selbst spricht 1811 emphatisch von seiner „reinen, tiefen, angeborenen [!] und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so daß diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte“ (s.u. Anm. 181).

¹⁰⁹ Diesen und andere Belege bei Sørensen 1963, 136f.; vgl. Zimmermann 318, Anm. 24.

¹¹⁰ Brucker 1 (1731) 99; in seiner Sicht ist dies freilich einer der „Haupt- und Grund-Irrthümer aller falschen Philosophie“ (hier der chaldäischen, der ältesten ‚Philosophie‘). Den Aspekt der Harmonie nennt er bezeichnenderweise nie – er wäre wegen seiner Vorrangstellung bei Philosophen wie Leibniz, den Brucker schätzte, zu positiv besetzt gewesen. – Zu Bacon, den Rosenkreuzern und Böhme s. die Zitate bei bzw. in Anm. 22, 30, 55, 77.

Böhme-Rezeption liegt dies nahe. Hier und bei den ‚aufgeklärteren‘ Zeitgenossen, bei denen der christliche Ursprung der ‚Naturoffenbarungen‘ in Vergessenheit gerät, setzt sich eine Tendenz fort, die in Böhmes Theosophie ebenfalls angelegt ist: Das Hauptaugenmerk gilt weniger dem göttlichen Wesen selbst als vielmehr dessen Manifestationen im Irdischen. In dieser allmählichen Verschiebung liegt die Möglichkeit, ein neues ‚symbolisches‘ Wirklichkeitsverständnis auszubilden.

Samuel Richter alias Sincerus Renatus vertritt die religiöse Betrachtungsweise. Er versteht sich in seiner *Theo-Philosophia* als ‚wahrhaftigen Wiedergeborenen‘ auf dem Weg zu Gott; diesem Ziel ist die Naturphilosophie untergeordnet: „Gott und die Natur ist nicht getrennet: Wir sagen, daß die Philosophie, welche ohne die wahre Theologie ist, nichts Solides in sich habe“.¹¹¹ Im Sinne Jacob Böhmes soll die Naturerkenntnis das Auge „läutern“, „daß wir den Grund der Ewigkeit und deren Ausfluß fassen und begreifen mögen“.¹¹² Deutlicher als sein Vorgänger versteht Richter dieses „Ausfließen“ als Emanation der göttlichen „Krafft“, die sich in der Schöpfung offenbart. Gott ist

durch die gantze Circumferenz das Leben und Bewegen aller Dinge, durch die Bewegung in allen Creatis offenbahr; es ist kein Leben und Bewegen außer GOtt; [...] GOtt ist auch in der Natur, wird aber [...] nicht GOtt genannt [...], sondern Gottes Krafft.¹¹³

Ohne den Umweg über Adams ‚Natursprache‘ ist die neuplatonische Emanation jetzt aufs engste mit einer ursprünglich christlichen Offenbarungsvorstellung verbunden.¹¹⁴ – Der zweite Aspekt des spätantiken Erbes, die harmonische Entsprechung aller Bestandteile, tritt gegenüber dem religiös motivierten Erkenntnisdrang zurück. Zwar kann man mit Zimmermann (122) annehmen, daß ein ‚Ganzheitspostulat‘ dem Gedanken der ‚ursprünglichen Einheit Gottes‘ zugrundeliegen muß,¹¹⁵ zwar lassen sich „Vorstellungskorrespondenzen“ in den nacheinander

¹¹¹ S.o. Anm. 98; zitiert aus Zimmermann 106 mit Anm. 57.

¹¹² Ebd. mit Anm. 56.

¹¹³ Ebd. 122 mit Anm. 99 und 200 (mit Zimmermanns Auslassungen). – Durch dieses Rezeptionszeugnis zu Böhme wird noch einmal deutlich, daß es eine unzulässige Verkürzung darstellt, wenn Rusterholz das Konzept der göttlichen Kräfte in der Darstellung der Kosmogenie Böhmes übergeht (s.o. Anm. 68f.).

¹¹⁴ Zu letzterer s. auch Anm. 118.

¹¹⁵ Am klarsten äußert Richter den Ganzheitsgedanken im folgenden Zitat bei Zimmermann (107 mit Anm. 59): „Es gehet alles per scalam [d.h. im sog. Stufenkosmos] von GOtt, durch GOtt und wieder zu GOtt. Die Natur ist ein stetes Liebes-Spiel des ewigen GOttes, damit er spielt, und dadurch er seine Wunder offenbahret. Es ist, so zu reden, der Leib GOttes, durch welchen er würcket, und ist GOtt ohne die Natur nicht anzusehen: gleichwie die Seele und der Leib, so ist GOtt und die Natur, müssen nicht von einander getrennet werden.“ Zur weiten Verbreitung der einheitsstiftenden Metapher vom ‚Leib Gottes‘ (Hervorhebungen A.S.) s.u. Anm. 120, 123f., 133.

entstehenden Welten („Centra“) anhand bestimmter „Ausdrucksweisen“ erschließen;¹¹⁶ die Ermittlung von umfassenden Entsprechungen ist jedoch nicht das Ziel der Theosophie Richters.

Vor dem Hintergrund solcher Lehren erhält die Art, wie der Aufklärer Barthold Heinrich Brockes die natürliche Umgebung betrachtet, einen inneren Zusammenhang; daß bei ihm Anschauungen Böhmes wiederzufinden sind, ist kein Zufall. Zunächst erweckten die in Kap. 2.3.2 zitierten Gedichte den Anschein, als schwanke der Verfasser zwischen den christlichen Offenbarungslehren und der Freude an der eigenen Beobachtung, ohne daß ersichtlich wäre, warum die Offenbarungen aus der Natur so sehr in den Vordergrund treten. Tatsächlich aber ist es – wie bei Richter – die Emanation „aus dem Wesen Gottes“, die dessen Wirken in den Kreaturen der Wahrnehmung zugänglich macht. Im Gedicht *Das Feuer* kommt Brockes auf dessen überirdischen Ursprung zu sprechen:

Diese Wärm ist Licht und Leben,
Diese muß der gantzen Welt
Ihre Daur und Nahrung geben,/ [...].
Ja wenn ich vom Feur und Lichte
Meine Meynung recht berichte;
Deucht mich, daß aus Licht allein
Alle Ding’ entstanden seyn.//

GOtt ist ja ein ewigs Wesen,
Folglich auch ein ewigs Licht,/ [...].

Str. 107f.; IVG 1.373f.¹¹⁷

Entsprechend dem Vorstellungsbild des Neuplatonismus, das schon Böhme aufgenommen hat (s. Anm. 79), betont auch Brockes den intelligiblen Charakter dieses Lichts: Es scheint „vielmehr der Erden Seele, / Als was Körperlichs, zu sein“ (Str. 6, ebd. 340). Nicht nur vom zentralen Gedanken der Naturoffenbarung her¹¹⁸ bestätigt sich, daß Brockes die konkreten Erscheinungen mit Blick auf ihren geistigen Ursprung betrachtet: Auch in dem damit verbundenen Verständnis des transzendenten Bezugspunktes stimmt er mit den mystisch-religiös ausge-

¹¹⁶ Zimmermann 123; vgl. 124.

¹¹⁷ Das Feuer; in: *Irdisches Vergnügen in GOTT*, bestehend in Physikalisch= und Moralischen Gedichten, Erster Theil [...]. Hamburg 1721; ND Bern 1970 (nach ⁶1737); hier: IVG 1.338–384. Zum Gedicht im Kontext der Hermetik s. Kemper 1.233, 310–320.

¹¹⁸ Den eigenen, anders gewendeten Offenbarungsbegriff findet Brockes in der Bibel nachträglich gerechtfertigt; s. ebd. Str. 108 (374): Gott sei Licht, wie „Er Selbst so von sich spricht“ (z.B. in Io 8.12). Mit Brockes in *Gottes Rede* (Kap. 2.3.2, bei Anm. 90) stimmt Richter überein: „selbst die Schrifft offenbahret uns ja den ewigen GOTT nicht anders, als durch die Natur“ (aus Zimmermann 107 mit Anm. 59).

richteten Hermetikern überein.¹¹⁹ So wie Gott hier als „ewigs Licht“ aufgefaßt wird, so sind auch alle Dinge ‚aus Licht allein entstanden‘ (s.o.), d.h. bei der Weltentstehung aus ihm hervorgegangen.¹²⁰ Daß Brockes danach strebt, das hermetische Weltverständnis durch neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu vervollständigen oder abzusichern,¹²¹ erscheint wie eine Variation von Böhmes Erkenntnisdrang – mit noch stärkerem Gewicht auf dem ‚Irdischen‘. Ein derartiges Bemühen um Integration ist nur möglich, weil Brockes vom einheitlichen Gesamtcharakter der Welt überzeugt ist, der auf ein überall wirksames göttliches Prinzip gegründet sei.¹²² Im *Neujahrsgedicht* von 1721 (*Die Gedanken*) drückt Brockes dies im Vergleich mit dem ‚Leib‘ aus, den auch Böhme¹²³ und Richter¹²⁴ verwenden: Der Leib werde auf dieselbe Weise von einer geistigen Kraft regiert wie die Welt von den Gedanken Gottes: „Sein Wollen ist das Wesen aller Dinge“.¹²⁵

Die eher innerweltliche Betrachtungsweise, die sich in Brockes’ liebevollen Beschreibungen immer wieder in den Vordergrund drängt, ist auch das Anliegen in manchen Rosenkreuzer-Schriften und in Naturlehren vornehmlich katholischer Provenienz (vgl. Zimmermann 122). Das Motto der *Aurea Catena Homeri* etwa lautet:¹²⁶ „Wenn ihr nicht versteht, was irdisch ist: / Wie wollt ihr dann verstehen, was himmlisch ist?“ Anders als der Titel es vermuten läßt, wird darin nicht die ‚Kette‘ der Geschichte behandelt, in der sich die übereinstimmenden Weis-

¹¹⁹ Zum Licht- und Feuerprinzip in Böhmes Kosmogonie s.o. Anm. 77, 79; zur „aus der gantzen Natur ausgehende[n] Lichts- und Feuers-Kraft“ bei Richter: Zimmermann 115–119, bes. 115 (mit Anm. 148).

¹²⁰ Vgl. Str. 109, ebd. 374: Als Gott die Welt schuf, „Muß durch seiner Liebe Schein / Finsternis aus Lichts [!] gequollen, / Leib aus Geist geworden seyn, / [...]“.

¹²¹ Den Gedanken des überall wirkenden ‚Feuers‘ (Str. 92, 111) leitet Brockes zuvor aus eigenen Beobachtungen ab, aus dem Leuchten faulen Holzes (Str. 93) oder dem Löschen von Kalk (Str. 100). – Allgemein: Kemper 1.265–340 passim; bes. 314, 319f.

¹²² Vgl. Kemper 1.320.

¹²³ Schon Böhme erläutert mit diesem Vergleich das Verhältnis zwischen ‚sichtbarer‘ und ‚geistiger‘ Welt: „Wenn wir betrachten die sichtbare Welt mit ihren Wesen, und betrachten das Leben der Creaturen: so finden wir daran das Gleichniß der unsichtbaren geistlichen Welt, welche in der sichtbaren Welt verborgen ist, wie die Seele im Leibe, und sehen daran, daß der verborgene GOTT allem nahe und durch alles ist, und dem sichtbaren Wesen doch gantz verborgen“ (*Mysterium Magnum* Vorrede; BS 7.1; Hervorhebung A.S.); auch Cap. 8.26 (BS 7.44f.). – Allgemein zum Verhältnis zwischen Böhme und Brockes: Kemper 1.324–326.

¹²⁴ „Nicht sage ich, daß der Mensch oder die Welt, vor sich allein betrachtet, GOTT sey, [...] sondern ist das Werckzeug GOTTes: gleichwie der äussere Leib des Menschen nicht die Seele, sondern das Werckzeug der Seelen [...]“ (aus Zimmermann 114 mit Anm. 142; Hervorhebung A.S.).

¹²⁵ In: IVG 1.408–422; hier: Str. 14 (417). – Die Übereinstimmungen mit Böhme und Richter zeigen, daß die Einschätzung Herkommens und anderer einseitig ist (s. Kap. 2.3.2, bei Anm. 94), die allein die naturwissenschaftliche Beobachtungshaltung des Aufklärers Brockes herausstellen: Darin zeichne sich „eine Wende ab, [...] die der sinnlich erfahrbaren Welt einen ganz neuen, eigenständigen Wert beimisst und dadurch die geistige Wirklichkeit in den Hintergrund treten lässt“ (173).

¹²⁶ S.o. Anm. 87; angeführt bei Zimmermann 303, Anm. 14.

heitslehren aneinander anschließen, sondern die vertikale Kette, die Irdisches und Himmlisches verbindet (vgl. Zimmermann 29f.). Durch sie wird „die Natur, wenn auch vielleicht auf phantastische Weise, in einer schönen Verknüpfung dargestellt“, und eben deshalb hat das Werk dem jungen Goethe ‚besonders gefallen‘.¹²⁷ Das Wissen um die Korrespondenzen zwischen den – durchaus selbständigen – Naturwesen prägt in diesem Teilbereich hermetischen Denkens sämtliche daraus abgeleiteten Beschreibungskategorien. In einem Überblickskapitel zu den ‚Prinzipien der Physik nach der hermetischen Philosophie‘ (1758) stellt der Benediktiner Antoine-Joseph Pernety die Leitbegriffe in gedrängter Form zusammen: Er spricht von ‚Individuen‘ und der ‚schönen Ordnung des Universums‘, von den ‚Ähnlichkeiten zwischen oben und unten‘, die er über die *Tabula Smaragdina* bis auf Hermes zurückführt; hergestellt werden die Beziehungen zwischen den Individuen ‚durch eine bestimmte Analogie‘.¹²⁸ – Die eigentliche Begründung der Entsprechungen, die „göttliche Wesenheit aller Dinge“ (Zimmermann 29), die in den theosophischen Kosmogonien als Emanation genau bestimmt ist, scheint in den Naturlehren – soweit dies aus den bei Zimmermann angeführten Texten und seinen Referaten hervorgeht – kaum mehr gesondert behandelt zu werden.

Kaum weniger wichtig sind in der hermetischen Naturerklärung „zwey einander gleich ewige zuwider Principia“ (Jacob Brucker 1 [1731] 99); in ihrem Zusammenhang mit Goethes ‚Weltbild‘ hebt sie Zimmermann dementsprechend hervor.¹²⁹ Dabei überlagert eine ursprünglich wohl gnostische Vorstellung die neuplatonische Emanation, so daß z.B. bei Böhme und Richter die gegensätzlich gedachten Prinzipien von Licht und Feuer eine weltgestaltende Funktion erhalten: Sie bestimmen die Kosmogonie und das gegenwärtige irdische Leben ähnlich wie die ausfließende göttliche Kraft. In der davon abgeleiteten Medizin und Chemie wird die polare Spannung zwischen Konzentration und Expansion, zwischen Bewegung und Gegenbewegung zum Erklärungsmodell für das Verhältnis zwischen den Elementen und für das Naturleben überhaupt. – Diese Vorstellungen haben allerdings keinen Einfluß auf die späteren Symbolkonzeptionen.

Goethe nimmt Gedanken aus allen genannten Bereichen der Hermetik auf, bevor er sich daraus, wie er es im Rückblick nennt, eine „eigene Religion“ bildet (HA 9.350; s.o.). Seine Verar-

¹²⁷ Dichtung und Wahrheit, HA 9.342. Beispiele zur weiten Verbreitung dieser Vorstellung im 18. Jahrhundert (über die Hermetik hinaus) bietet Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being. A Study in the History of an Idea* (1936). New York 1960. Deutsche Ausg.: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, übers. v. Dieter Turck. Frankfurt a.M. 1985, 78–80, 221–291. Vgl. Kemper 1.335f. mit Anm. 99 (2.395f.), Hugh B. Nisbet: *Goethe and the Scientific Tradition* (Publications of the Institute of Germanic Studies 14). London 1972, 7–13.

¹²⁸ Die Konzepte von Individuum und Analogie bezeichnet Zimmermann als „zwei Hauptpostulate hermetischen Denkens“ (302, Anm. 4); dort auch das ausführliche französische Zitat aus Pernety, der 1767–83 Bibliothekar Friedrichs des Großen war: *Les fables égyptiennes et grecques, Dévoilées & réduites au même principe* [...]. 2 Bde. Paris 1758 ²1786, ND Milano 1971, 45–51; dazu: Zimmermann 17, 204 mit Anm. 71 (344, Lit.); Anm. 47 (291); Anm. 99 (298); zur *Tabula Smaragdina*: ebd. 318, Anm. 31.

¹²⁹ Vgl. Zimmermann 115–121, 125–127, 131–134, 148, 186–190, 220–254. Zu Böhme und Richter s.o. bei Anm. 77 sowie Anm. 77 und 120.

beitung ist von der Haltung eines ‚unvoreingenommenen Eklektikers‘ bestimmt, denn er gehört zu denen, die „nicht dogmatisch eine feste Wahrheit auf alle Phänomene der Welt beziehen, sondern das Wahre aus den Fingerzeigen alles Natürlichen und Historischen zu erschließen suchen“ (Zimmermann 198).¹³⁰ Diese Grundsätze und seine eigene Schlußfolgerung hat Goethe in einem Tagebucheintrag vom Februar 1770 (in den sog. *Ephemerides*) zusammengefaßt: „[...] Testimonio enim mihi est virorum tantorum sententia, rectae rationi quam convenientissimum fuisse systema emanativum.“¹³¹ Den Inhalt der philosophischen Einsichten deutet er zuvor nur an, das – letztlich neuplatonisch fundierte – Postulat der Einheit und Ganzheit ist aber ebenso deutlich wie die Vorstellung der überall erkennbaren Göttlichkeit (ebd.):

Separatim de Deo, et natura rerum disserere difficile et periculosum est, eodem modo quam si de corpore et anima se junctim cogitamus; animam non nisi mediante corpore, Deum non nisi perspecta natura cognoscimus [...]. Quae enim sunt, omnia ad essentiam Dei pertinere necesse est, cum Deus sit unicum existens, et omnia comprehendat.

Auf einen Einfluß Spinozas ist dieses ‚pantheistisch‘ anmutende Bekenntnis nicht zurückzuführen; die abschließende Distanzierung von dessen ‚ganz häßlichen Irrtümern‘ zeugt – vor allem angesichts der späteren Verehrung Goethes für Spinoza – wohl von Unkenntnis.¹³² Auffallend aber ist die z.T. fast wörtliche Übereinstimmung mit Grundgedanken bei Samuel Richter (Zimmermann 127, 185), aber auch bei Böhme und Brockes: Sie alle parallelisieren das Verhältnis zwischen Gott und Natur mit dem zwischen Seele und Leib.¹³³ Dies läßt auf einen prinzipiell vergleichbaren Zugang zur Wirklichkeit schließen, was um so erstaunlicher ist, als Goethe mit den genannten Autoren weder den Glauben an Gnadenoffenbarungen noch eine – wie auch immer bestimmte – Christlichkeit geteilt hat.¹³⁴

¹³⁰ Vgl. Zimmermann 197–199, 205–209.

¹³¹ In der Textsammlung von Max Morris (Hg.): Der junge Goethe 2. Leipzig 1910, 33 (neu bearbeitete Ausg. v. Hanna Fischer-Lamberg: 1, Berlin 1963, 431); dazu: Zimmermann 47f., 76–79 mit Anm. 125–130 (312), 185. – Goethes Eintrag ist als Bemerkung zu Fabricius gekennzeichnet; dieser hatte es als alten und (mit Spinoza) bis damals verbreiteten ‚Irrtum‘ gebrandmarkt, Gott als Ursache, Schöpfer und als *materia universi* anzusehen (Johann Albert Fabricius: *Bibliographia antiquaria, sive introductio in notitiam scriptorum, qui antiquitates Hebraicas Graecas Romanas et Christianas scriptis illustraverunt*. Hamburg u. Leipzig 1713 u.ö., 234–236; s. den Auszug in Morris’ Kommentar, 6 [1912] 146).

¹³² David A. Bell: *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe* (Bithell Series of Dissertations 7). London 1984, 149; zum Problem s. den folgenden Abschnitt.

¹³³ Vgl. Goethe im obigen Zitat: „de Deo, et natura rerum“ bzw. „de corpore et anima“. Zu früheren Belegen s.o. im Text bei Anm. 123–125 sowie Anm. 115 (Richter) und 120 (Brockes); weitere Belege aus Herder und Goethe in Kap. 3.2.3, bes. Anm. 136, 156; zu ersterem auch Kap. 2.4.2, im Text bei Anm. 148.

¹³⁴ S.u. Kap. 4.1, bei Anm. 8.

3.2.3 Hermetik und Spinoza-Rezeption

Auf welche Weise die hermetischen Traditionen die literarische Entwicklung im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts beeinflusst haben, ist nicht hinreichend erforscht; das zeigt gerade das Beispiel Johann Gottfried Herders.¹³⁵ Seine Sicht der Natur als einer lebendigen Offenbarung Gottes, in der kein ‚Körper‘ ohne ‚Geist‘ ist, stimmt mit Grundgedanken der hermetischen Naturbetrachtung überein. Schon 1767 faßt Herder diese Auffassung in der Skizze *Zum Sinn des Gefühls* zusammen:

Gottes Kraft ist also Allmacht: er würkt ins Universum, das sein Körper ist: der Körper seines Gedankens [...]. Gott gehört also zur Welt, und hat sie so durch seinen Gedanken gebauet [...]. Er ist der Gedanke, die Kraft der Welt [...].¹³⁶

Und doch kann Herder sich solche Vorstellungen nicht aus denselben Quellen wie der junge Goethe angeeignet haben. Darauf verweist Goethes Verhalten nach den ersten Begegnungen mit dem älteren in Straßburg 1770/71:

Am meisten aber verbarg ich vor Herdern meine mystisch-kabbalistische Chemie und was sich darauf bezog, ob ich mich gleich noch sehr gern heimlich beschäftigte, sie konsequenter auszubilden, als man sie mir überliefert hatte.

Dichtung und Wahrheit, 10. Buch; HA 9.414

Herder selbst bestätigt diesen Eindruck, als er wenige Jahre danach in der *Aeltesten Urkunde* die theosophischen Kosmogonien eines Robert Fludd oder Jacob Böhme als „schauderhaften Aberglaub’ und Unsinn“ ablehnt und dagegen die ‚creatio ex nihilo‘, die Schöpfung aus dem Nichts stellt.¹³⁷ Aus der Quellenforschung schließlich ergibt sich ein ähnliches Bild: Zwar hat man wie für Goethe die früher dominierende Suche nach dem einen ‚Hauptphilosophen‘ als unangemessen aufgegeben,¹³⁸ doch nach wie vor stehen systematische Philosophen wie Spinoza, Leibniz oder Shaftesbury im Zentrum des Interesses.¹³⁹ Daß es allein deren Verar-

¹³⁵ Allgemeinere Hinweise zu möglichen Verbindungen bei Herder geben Zimmermann, 2.397 und Kemper, 2.113 (Anm. 4); 117 (Anm. 8); 124–126 (Anm. 64, 68); 132f. (Anm. 102).

¹³⁶ Als Rekonstruktion durch Hans Dietrich Irmischer in: *Euphorion* 54 (1960) 281–294; danach in der Herder-Ausgabe von Wolfgang Proß (Werke Bd. 2: Herder und die Anthropologie der Aufklärung. München 1987. München 1987) 243–250; hier: 245; Hervorhebung im Original.

¹³⁷ *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*; die Teile 1–3 erschienen 1774; hier zitiert aus: Herders *Sämmtliche Werke*, hg. v. Bernhard Suphan [im folgenden: SW]. 33 Bde. Berlin 1877–1913. ND Hildesheim 1967–68; hier: 6.193–511; das Zitat: 6.209f.

¹³⁸ Dazu vgl. Zimmermann 40–43; Bell 38f., 147f.

¹³⁹ Wichtig ist hier auch Herders Kenntnis des englischen Neuplatonikers Ralph Cudworth; Hinweise dazu bei Proß in seiner Herder-Ausgabe, 1 (1984) 699, 835, 839f.; 2 (1987) 958, 1168f. Beispiele zur Rezeption von Shaftesbury (s.u. Anm. 173) und dessen (neuplatonischer) ‚Weltseele‘ – u.a. im Fragment *Grundsätze der Philosophie* (1769) – sammelt Bell 49f. Zimmermann rückt Leibniz selbst in die Nähe der eklektisch-hermetischen Traditionen (17f., 21f., 32).

beitung des (Neu-)Platonismus ist, auf die die Ähnlichkeiten zwischen Herders Naturauffassung und der der Hermetik zurückzuführen sind, ist im Zeitalter des Eklektizismus kaum anzunehmen. Und tatsächlich las Herder, als er 1770 die Hieroglyphen-These der *Aeltesten Urkunde* ausarbeitete,¹⁴⁰ nach eigenem Bekunden nicht nur „Philo, Clemens, Eusebius, Orpheus, Porphyry, Jamblichus“ – die beiden letztgenannten sind nach Plotin die wichtigsten Vertreter des antiken Neuplatonismus –,¹⁴¹ sondern auch zeitgenössische Werke über die Götter Ägyptens; unter den Titeln seiner Bibliothek begegnet denn auch immer wieder der Name ‚Hermes Trismegistus‘.¹⁴² Herder könnte sich also durchaus auf einem anderen, ‚wissenschaftlicheren‘ Wege mit eben den Gedanken vertraut gemacht haben, die auch den jungen Goethe faszinierten.

Ist es aber überhaupt die neuplatonische Sphäre, aus der Herder Anregungen bezogen hat, die für die Ausbildung von Symbolvorstellungen maßgeblich wurden? Viel eher drängen sich für seine Art der Naturbetrachtung Schlagworte wie ‚Pantheismus‘ auf: *Deus sive Natura* oder *Hen kai Pan* (ὅν καὶ πᾶν) waren Schlüsselbegriffe der Spinoza-Debatte,¹⁴³ die ab 1785 die Intellektuellen aufwühlte und den Philosophen überhaupt erst weiteren Kreisen bekannt machte. Goethe und Herder regte sie zu vertiefter Beschäftigung mit Benedictus de Spinoza (1632–1677) an.¹⁴⁴ Dessen Philosophie verbindet nicht nur Peter Kobbe unmittelbar mit den Anfängen der goethezeitlichen Symbolkonzeptionen, mit der säkularisierten „Analogie von Künstler und schaffender Natur“, Spinozas *natura naturans*.¹⁴⁵ Zu prüfen ist also, ob in der Rezeption der

¹⁴⁰ S.o. Kap. 2.4.2, im Text bei Anm. 142–145.

¹⁴¹ Zum hellenistisch-jüdischen (Mittel-)Platoniker Philon s.o. Anm. 14, 73 sowie Kap. 1.3.1, bei Anm. 98 (dort auch zu den frühchristlichen Theologen Clemens von Alexandria und Origenes) und bei Anm. 109. Eusebius von Caesarea (gest. 339) behandelt in seiner *Praeparatio evangelica* u.a. die ‚allegorische Theologie‘ der Ägypter (3.3, 3.9); s. Schmidt-Biggemann 1998, 59, Anm. 19.

¹⁴² An J.H. Merck, 15.10.1770; in: Johann Gottfried Herder. Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803. Bd. 1: April 1763 – April 1771. Bearb. v. Wilhelm Dobbek u. Günter Arnold. Weimar 1977, 261. Nachweise bei H.B. Nisbet 1989, 214, Anm. 6; 216 mit Anm. 8 u. 11 (zu Herders Bibliothek). Die *Bibliotheca Herderiana* wurde erstmals 1804 in Weimar veröffentlicht; ND Köln 1980.

¹⁴³ Allgemein Jochen Schmidt: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. Bd. 1: Von der Aufklärung bis zum Idealismus. Darmstadt 1985 (zit.; 2. durchges. Aufl. 1988), 263; Bell 71–96 mit Beispielen aus den Schriften der Protagonisten Friedrich Jacobi und Moses Mendelssohn (s. Bell 74, 83, 115). Mendelssohn etwa identifiziert ‚Spinozismus‘ mit ‚Pantheismus‘ (zur Problematik s.u. Anm. 151); dessen Wesen sei die Maxime „Alles ist Eins und Eins ist Alles“ (*Morgenstunden* 13 [Überschrift und passim]; in: Gesammelte Schriften 3.2, bearb. v. L. Strauss. Stuttgart 1974, 104–113). Das Schlagwort *Deus sive Natura* ist Spinozas *Ethik* (B. 4, Vorrede) entnommen (Bell 54).

¹⁴⁴ Bell 55, 74, 94f., 171. Er differenziert u.a. bei Herder und Goethe nach Lebensabschnitten und den jeweils rezipierten Inhalten (allerdings ohne Berücksichtigung der neuplatonisch-hermetischen Traditionen). Dadurch ist die einfache Gleichsetzung von Pantheismus, Spinoza-Einfluß und dem ‚Allheitsgefühl‘ der ‚Stürmer und Dränger‘ überholt, die etwa noch J. Schmidt im Anschluß an ältere Literatur vertritt (172f. zu Herder; 278–282 zu Goethes Hymne *Ganymed*).

¹⁴⁵ Peter Kobbe: Art. ‚Symbol‘; in: RLG, 2. Aufl., 4 (1984) 308–333; hier: 315.

Metaphysik Spinozas Ansatzpunkte für die Gedankenbewegung gegeben sind, die dem Symbol zugrundeliegt: für den Schluß von der konkreten Wahrnehmung auf deren metaphysische oder geistige Bedeutung.

Herders Schrift *Gott. Einige Gespräche* aus der Zeit seiner intensivsten Auseinandersetzung mit Spinoza, die 1787 vollendet wurde, zeigt eine weitgehende Zustimmung.¹⁴⁶ Sie geht allerdings von vornherein auf ein eklektisches Interesse zurück: „diese Philosophie [...] ist die einzige, die alle Vorstellungsarten u. Systeme vereinigt“, wie Herder gegenüber Friedrich Jacobi am 20.12.1784 äußert.¹⁴⁷ Tatsächlich wäre eine übereinstimmende Auffassung – daß das allen Dingen zugrundeliegende, ihnen immanente Prinzip mit dem Körperlichen nicht gleichzusetzen ist – auch im Neuplatonismus ebenso wie etwa bei Böhme wiederzufinden (s. das Zitat nach Anm. 78 sowie Anm. 79 und 150). Spinozas eigene Theorie hingegen, in der der Abstand zwischen der göttlichen *substantia* und ihren Attributen „des Denkens und der Ausdehnung“ überbrückt ist, lehnt Herder in seiner Spinoza-Schrift ab:¹⁴⁸ Für ihn ergibt sich ein Widerspruch zwischen der dynamischen Substanz und ihrer vermeintlich statischen Ausdehnung. Um ihn aufzulösen, führt er statt der Attribute ‚substanzielle Kräfte‘ ein. Daß „sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weise offenbare“, wird – so nimmt Herder an – der sich verändernden empirischen Realität besser gerecht.¹⁴⁹

Das Konzept der ‚Kraft‘ als des Mediums, das zwischen Gott und der Welt vermittelt, begegnet bereits in der Skizze *Zum Sinn des Gefühls* von 1767 (s. Anm. 136), also vor jeder eingehenderen Beschäftigung mit Spinoza; ob Herder es aus Leibniz bezogen hat oder nicht (s. Bell 61, 126), ist in diesem Zusammenhang ohne Bedeutung. Jedenfalls rühmt die *Aelteste Urkunde* von 1774 die Schöpfung des Lichts in neuplatonischer Begrifflichkeit als den „reinsten Ausfluß seines Wesens“; und eben dieses intelligible ‚Licht‘ wird später (1784) in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* mit den die gesamte Natur belebenden Kräften gleichgesetzt.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Gott. Einige Gespräche; in: SW 16, 400–572.

¹⁴⁷ In: Briefe 5 (1979) 91.

¹⁴⁸ Gott. Einige Gespräche; in: SW 16.451; vgl. Bell 118f.

¹⁴⁹ Ebd., SW 16.451; vgl. 446–456; Bell 124–126.

¹⁵⁰ „Wollen wir also dem Gange der Natur folgen: so ist offenbar: 1. Daß Kraft und Organ zwar innigst verbunden, nicht aber Eins und dasselbe sei. [...] 2. Jede Kraft wirkt ihrem Organ harmonisch: denn sie hat sich dasselbe zur Offenbarung ihres Wesens nur zugebildet. [...] Und sollte uns die sich immergleiche Natur nicht schon einen Wink über das Medium gegeben haben, in dem alle Kräfte der Schöpfung wirken? In den tiefsten Abgründen des Werdens [...] werden wir das unerforschte [...] Element gewahr, das wir mit dem unvollkommenen Namen Licht, Aether, Lebenswärme benennen und das vielleicht das Sensorium des Allerschaffenden ist, dadurch er alles belebet, alles erwärmet“ (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* 1.5.1; SW 13.174f.). – Kemper bringt Herders Vorstellung von ‚Licht‘ und ‚Kraft‘ nicht mit den neuplatonischen Traditionen (s. Anm. 70 und 79) in Verbindung, sondern versteht sie als Gleichsetzung von platonischer Idee und aristoteli-

Soll seine plötzliche Allgegenwart [...] geschildert werden: Licht! Ist wie Lichtstral [...]! Lichtvater, Gott! Endlich das Heilige, Reine, Alllautere seiner Substanz! das ganz von allem Irdischen Entfernte, an seinem Wesen Unvermischte, Unvergleichbare mit allen Geschöpfen! [... 222] Mögen das Licht messen und spalten [...] – Gefühl ist Etwas anders! Empfindung Gottes in diesem seinem Ersten ungeborenen Kinde, dem reinsten Ausfluß seines Wesens, dem entzückenden Strom, der sich durch alle Schöpfung [...] ergeußt, Organ der Gottheit im Weltall!

Aelteste Urkunde; SW 6.220 bzw. 222

Das Göttliche wirkt in allen irdischen ‚Geschöpfen‘, aber es ist mit ihnen nicht vergleichbar. Bereits hier ist das Verständnis grundgelegt, aus dem heraus Herder zehn Jahre danach dem *ens realissimum* Spinozas als dem letzten und einzigen Seinsgrund zustimmen wird. Deutlicher jedoch als in der Schrift *Gott* zeigt sich in der *Aeltesten Urkunde*, daß die Vorstellung, das göttliche Wesen offenbare sich in der Natur, nicht mit der Metaphysik Spinozas zu vereinbaren ist.¹⁵¹ Und verständlich wird nun auch, warum Herder in seiner Spinoza-Schrift auf die sich offenbarenden Kräfte zurückgreifen muß, um das System ‚verbessern‘ zu können. Er geht in beiden Fällen von der Erfahrungswirklichkeit aus und sucht nach einem diese verursachenden transzendenten Prinzip: Der Betrachter wird vom Irdischen über das ‚Licht‘ (bzw. die ‚Kräfte‘) zur Gottheit geführt. In Spinozas abstrahierendem Denken, das sich auf die *res fixae aeternaeque* richtet, ist eine solche Frage nicht vorgesehen: „Die kontingenten raum-zeitlichen Dinge bleiben in Spinozas Philosophie prinzipiell außer Betracht, weshalb es in ihrem Rahmen keine Methodologie der Erfahrungserkenntnis geben kann.“¹⁵²

Herder hat allem Anschein nach nur diejenigen Bestandteile der Metaphysik Spinozas beibehalten, die mit den Grundpositionen einer neuplatonischen Emanationslehre zu vereinbaren sind (hier ist vor allem die Unterscheidung zwischen Materie und göttlicher Substanz wichtig). Darin ähnelt sein Vorgehen – trotz aller Unterschiede – der Umdeutung eines Johann

scher Form (1.111; vgl. 106–113). Auch im Herder-Artikel von Wolfgang Proß (in: Lit.Lex. 5 [1990] 232–238), in dem Herders Begriff der ‚Kraft‘ wiederholt behandelt wird, gibt es keinen Verweis auf die letztlich neuplatonischen Grundlagen.

¹⁵¹ Die Bückeburger Jahre (1771–76), in denen die *Aelteste Urkunde* entstand, beurteilt Bell allgemeiner, d.h. ohne den Bezug zum Konzept der ‚Kraft‘ herzustellen: „Any concordance of Herder’s intensely personal feeling for nature and Spinoza’s ‚Deus sive Natura‘ remains [...] on a superficial level“ (54; vgl. 52f.). Dementsprechend bewertet Bell (51) auch die bekannte Anrufung des ‚Riesengottes des Spinoza‘ „Pan! Universum!“ im Shakespeare-Aufsatz (entstanden 1771–73; hier: SW 5.225f.; bei J. Schmidt 172 ausführlicher zitiert): Herder und Spinoza unter dem Begriff ‚Panththeismus‘ zu subsumieren, führt laut Bell in die Irre; dessen unpräzise Anwendung „often seems to indicate merely a feeling for the divine element in nature“ (112; vgl. 53). Pantheismus beinhalte eine Identifizierung von Gott und Welt, was Herder für Spinoza zu Recht ablehne (ebd. 112–118; z.B. SW 16.457f.).

¹⁵² Röd 1978, 189; vgl. 187ff. (‚Erkenntnistheoretische Voraussetzungen‘), bes. 191. – Bells Einschätzung der ‚substanziellen Kräfte‘ Herders als „an accretion which cannot be reconciled with Spinoza’s metaphysics“ (125) bezieht sich nur auf die Schrift *Gott*; zum Nachweis: 124–126, vgl. 173.

Georg Wachter, der zu Beginn des 18. Jahrhunderts „die Konzepte der Emanation, des Geistprinzips und des Stufenkosmos in das Zentrum der Metaphysik Spinozas“ rückt.¹⁵³

Wenn Goethe seinerseits den Eindruck einer geistigen Verwandtschaft gewinnt, als er sich 1774 für Spinoza zu interessieren beginnt, so ist dies zweifellos auf die Übereinstimmungen mit seinem neuplatonisch-hermetisch geprägten ‚Weltbild‘ zurückzuführen.¹⁵⁴ Trotz aller Affinität zu dem Philosophen, „der auf meine ganze Denkweise so großen Einfluß haben sollte“, erkennt Goethe die Unterschiede klarer als Herder oder gar Wachter: „seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise [...]“.¹⁵⁵ Nicht nur hier im autobiographischen Rückblick, sondern schon während der Spinoza-Debatte hebt Goethe hervor, daß es die „Vorstellungsart“ ist, die er nicht mit jenem teile (s. Anm. 156). Damit ist eben die Differenz bezeichnet, die Herder in seinem ‚Verbesserungsversuch‘ übersieht: Vor Spinozas „Blicke“ scheinen „alle einzelne Dinge zu verschwinden“, schreibt Goethe am 9.6.1785 an Jacobi.¹⁵⁶

In der entgegengesetzten Blickrichtung, in der herausgehobenen Stellung der empirischen Wirklichkeit, liegt tatsächlich auch die Besonderheit derjenigen Traditionen, die die Vorgeschichte des Symbols maßgeblich bestimmt haben. Zu ‚Offenbarungen‘, die dem Betrachter in jedem Einzelphänomen dessen Wesen (Goethe) bzw. die zugrundeliegenden Kräfte (Herder) eröffnen, gelangt man weder bei Spinoza noch im ursprünglichen Neuplatonismus – wohl aber in der Hermetik, die den Emanationen auf der Grundlage des biblischen Schöpfungsverständnisses eine neuartige Funktion zugewiesen hat: als Vermittlern zwischen dem Göttlichen und der körperlichen Welt.

¹⁵³ Winfried Schröder: Spinoza in der deutschen Frühaufklärung (Epistemata Reihe Philosophie 34). Würzburg 1987, 101; vgl. 75–79, 101–105; allgemein zur Rezeption der Metaphysik Spinozas in der Frühaufklärung: ebd. 146–151, 178f.

¹⁵⁴ Daß sich Goethe Spinoza von dieser Grundlage aus angeeignet hat, dürfte nach Zimmermanns Studien über ‚Das Weltbild des jungen Goethe‘ feststehen; s. bes. die Zitate aus Goethe bei Anm. 181 sowie bei Anm. 131; Bell geht darauf nicht ein. Einen der gemeinsamen Ausgangspunkte sieht Goethe ähnlich wie Herder: „Alle beschränkte Existenzen sind im Unendlichen, sind aber keine Teile des Unendlichen, sie nehmen vielmehr teil an der Unendlichkeit“; in: Studie nach Spinoza (1784/85); HA 13 (Naturwissenschaftliche Schriften 1) 8; vgl. Bell 154, 159.

¹⁵⁵ Dichtung und Wahrheit, Buch 14, HA 10. (Autobiographische Schriften 2) 35; vgl. 34–36; Bell 151.

¹⁵⁶ WA 4.7.63; ähnlich am 21.10.1785 (ebd. 110; Bell 153). Seine „Vorstellungsart“ (ebd.) beschreibt Goethe 1812 mit neuplatonischen und spinozistischen Begriffen; gerade darin wird deutlich, wie sehr er von der Bedeutung des Gegenständlichen ausgeht (s. auch Kap. 3.3.2 und 4.1): „Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung [...] die nothwendigen Doppelingredienzen des Universums waren, sind und seyn werden, die beyde gleiche Rechte [...] für sich fordern und deswegen beyde zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können – wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben [...] sollen“; an Knebel, 8.4.1812; WA 4.22.321f.; vgl. Bell 155 mit Anm. 19 (169).

3.2.4 Wege zu den Symbolkonzeptionen der Goethezeit

In den Gemeinsamkeiten, die sich – wie bei Herder und Goethe – relativ unabhängig von persönlichen Haltungen und Zielsetzungen herauskristallisieren, sind Grundzüge eines Wirklichkeitsverständnisses erkennbar, dessen Wurzeln bis weit in die Frühe Neuzeit zurückreichen: Bei Bacon etwa sind es die wahrnehmbaren Dinge, die ihn zu ‚Ideen des göttlichen Geistes‘ führen (*Novum Organum*, Aphorismus 1.24), für Böhme und seine Nachfolger offenbaren sich darin von Gott herrührende Kräfte (Kap. 3.1). Umgekehrt sind im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in solchen Gemeinsamkeiten fast alle wichtigen Voraussetzungen späterer Symbolkonzeptionen vorgeprägt. An den Begriffspaaren ‚Körper‘ und ‚Geist‘ bzw. ‚Natur‘ und ‚Gott‘ lassen sich diese Entwicklungsmöglichkeiten beispielhaft aufzeigen – es sei nur an die *Genesis*-Auslegungen Herders erinnert, der den Vergleich ebenfalls auf seine Sicht der Natur anwendet und darin zugleich einer symbolischen Betrachtungsweise sehr nahe kommt (Kap. 2.4.2). Die hier behandelten Autoren wollen mit solchen Entsprechungen zwischen Außen und Innen die Gesamtheit der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit erfassen: Nicht nur der menschliche Körper, sondern auch jeder andere ‚Naturkörper‘ (Herder) wird von einem ‚Geist‘ belebt. Beide Bestandteile gehören zusammen, werden als Einheit wahrgenommen; und doch liegt der Ursprung des Geistes bzw. der belebenden Kraft jenseits der wahrnehmbaren Welt, ist also von ihr verschieden. Auf diese Abgrenzung eines transzendenten Bezugspunktes wird in jeder der angeführten Schriften hingewiesen (Anm. 133); und tatsächlich ist die Unterscheidung eine unabdingbare Voraussetzung für die Ausbildung eines Symbolbewußtseins. Nur weil Körper und Geist verschiedenen Seinsbereichen angehören, ist es möglich, nach einem zugrundeliegenden geistigen Prinzip zu suchen.

Die meisten Grundsätze der hermetischen Welterklärungen lassen sich an neuplatonische Lehren anschließen. Die in unserem Zusammenhang entscheidende Abweichung – daß auch die körperliche Welt als ‚wirklich‘ einzuschätzen ist – entstammt letztlich dem christlichen Schöpfungsglauben: Das Irdische wird als solches ‚bedeutungsvoll‘, wenn es als Geschöpf eines gütigen Gottes einen besonderen Wert erhält. Böhme und Richter beziehen daraus die Gewißheit, daß das göttliche Wesen den Erleuchteten in den Dingen geoffenbart sei. Bei Bacon und Herder greift der Schöpfergott selbst in die Welt ein. Mit ihrer Erschaffung hat er seine gestaltende Kraft enthüllt, für Herder darüber hinaus den Willen, die Menschen zu unterrichten (Kap. 2.4.2). Damit ist die Richtung präzisiert, in die eine symbolische Auslegung der Welt führen kann: In den hermetischen Weltmodellen wird nach geistigen Kräften gefragt; Herder nimmt in seiner Erklärung der *Genesis* an, in den sinnlich wahrnehmbaren Schöpfungswerken sei eine ‚abstrakte Lehre‘ verkörpert. (Deren Inhalt läßt freilich auch er unbestimmt.) Gemeinsam ist allen diesen Betrachtungsweisen, daß die Dinge selbst über ihre geistige Bedeutungsdimension Aufschluß geben. Anders als bei Bacon und Böhme aber hat eine göttliche Willens-

offenbarung im christlichen Sinn (d.h. mit Bezug auf den Erlöser Christus) in den späteren Naturlehren kaum mehr Raum.

Die Tendenz zur Verschiebung ins Innerweltliche darf nicht als ‚Verweltlichung‘ im eigentlichen Sinn des Wortes verstanden werden. Denn noch immer wird der geistige Bedeutungsraum des Irdischen religiös oder zumindest metaphysisch begründet. Vereinfachend kann man sagen: Der personale Gott, dessen Wille auch unabhängig von der Welt besteht, wird von einem emanierenden Göttlichen abgelöst, dessen Selbstoffenbarung nur innerhalb der Welt denkbar ist. – Dennoch ist in beiden metaphysischen Modellen die Möglichkeit angelegt, die Natur unabhängig von einem transzendenten Bezugspunkt zu deuten. Auf Seiten der Hermetik ist eine solche Möglichkeit vor allem im zweiten Grundprinzip der Welterklärung enthalten, das aus dem der Emanation abgeleitet ist: im Postulat der harmonischen Ganzheit. Mit dem Bild der ‚Kette‘, durch die die verschiedenen Naturwesen miteinander verbunden sind, faßt man es im 18. Jahrhundert häufig zusammen.¹⁵⁷ Deren transzendenter Ursprung als solcher interessiert immer weniger; er ist implizit in der Begründung des Zusammenhangs enthalten. Um so mehr kann sich der Blick auf die gedankliche Verknüpfung richten, auf die ‚Ähnlichkeiten‘ und ‚Analogien‘ zwischen den ‚Individuen‘. Eine weitere, offenkundigere Form der Säkularisierung läßt sich von der biblischen Vorstellung des außerweltlichen Weltenschöpfers herleiten: An dessen Stelle kann der Mensch treten, wenn er selbst eine eigene, neue Welt im Kunstwerk schafft.

Beide Möglichkeiten sind aufs engste mit der Entstehung literarischer Symbolvorstellungen am Ende des 18. Jahrhunderts verbunden. Daß damit tatsächlich zentrale Aspekte des Symbols erfaßt sein können, zeigt sich später etwa bei James Joyce: Er nimmt die hermetischen Analogien und den Schöpfergott als Ausgangspunkt, um den Imaginationsprozeß einer Symbolfindung nachzuzeichnen, die nur durch den Dichter als *alter deus* begründet wird (Kap. 4.3). Die ersten Annäherungen an das Symbol bei Moritz und Goethe sind jedoch noch durch ihre Verankerung im Metaphysischen geprägt. Mit dieser ‚Hypothek‘ ist denn auch die weitere Wirkungsgeschichte belastet: Eine mystisch-irrationale Aura haftet dem Symbol nicht von ungefähr bis heute an. Dennoch finden sich auch bei den beiden Protagonisten der modernen Symbolgeschichte Ansätze zu einer innerweltlich nachvollziehbaren Form der Bedeutungsstiftung. Die Verbindung zwischen konkreten Dingen und abstrakten Bedeutungen wird auch bei ihnen nicht nur über die Brücke im Überirdischen hergestellt.

¹⁵⁷ S.o. Anm. 127 und den zugehörigen Text.

3.3 Die Ästhetisierung symbolischer Wirklichkeitsauffassungen: Möglichkeiten und Grenzen

3.3.1 Hermetik und Naturbetrachtung: Ansätze zu innerweltlichen Symbolfindungen

In seiner kunsttheoretischen Hauptschrift faßt Karl Philipp Moritz wichtige Ergebnisse der Ästhetik-Debatten des 18. Jahrhunderts zusammen und legt damit – wie u.a. Bengt A. Sørensen und Tzvetan Todorov herausgearbeitet haben – zugleich einen Grundstein für die späteren Auseinandersetzungen um den Symbolbegriff,¹⁵⁸ etwa in der Bestimmung des Kunstwerks als eines ‚für sich bestehenden Ganzen‘, das seine Bedeutung nur in sich selbst trägt (*Über die bildende Nachahmung des Schönen*, 1788).¹⁵⁹ Festzuhalten ist, daß das einzelne Symbol als Mittel der dichterischen Gestaltung nicht Gegenstand der theoretischen Schriften ist.¹⁶⁰ Aber auch dafür finden sich aufschlußreiche Ansätze bei Moritz; sie werden freilich erst dann erkennbar, wenn der Ausgangspunkt jeder Symbolfindung, die reflektierende Betrachtung der gegenständlichen Welt, ins Zentrum gerückt wird. Daß dabei der sog. ‚mystischen Naturauffassung‘ eine zentrale Bedeutung zukommt, darauf hat Sørensen 1963 erstmals hingewiesen.¹⁶¹

¹⁵⁸ S.o. Kap. 1.1 mit Anm. 28ff., zu Moritz auch unten Anm. 180. Vgl. bes. Sørensen 1963, 71–85 sowie Tzvetan Todorov: *Théories du symbole*. Paris 1977, 179–197 (dt. Ausgabe: *Symboltheorien* [Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 54]. Tübingen 1995). – Auf den Zusammenhang mit den entstehenden Symbolkonzeptionen verweisen u.a. auch Michael Titzmann: ‚Allegorie‘ und ‚Symbol‘ im Denksystem der Goethezeit; in: Haug (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie* 1979, 642–665; hier: 656, 660, sowie Kobbe 315a.

¹⁵⁹ Die ‚Schriften zur Ästhetik und Poetik‘ (künftig: *ÄS*) von Karl Philipp Moritz (1756–93) sind kritisch hg. v. H.J. Schrimpf, Tübingen 1962; *Über die bildende Nachahmung des Schönen*: *ÄS* 63–93, hier: 74.37f. u.ö.; dazu genauer u. im Text bei Anm. 174–176. – Bernhard Fischer (Kunstautonomie und Ende der Ikonographie. Zur historischen Problematik von ‚Allegorie‘ und ‚Symbol‘ in Winkelmanns, Moritz’ und Goethes Kunsttheorie; in: *Deutsche Vierteljahresschrift* [DVjs] 64 [1990] 247–277) sieht einen Zusammenhang zwischen der „Entfaltung eines autonomen Formgesetzes“ und dem „Verlust der äußeren Zeichenhaftigkeit [...] des Bildes“ (247f.); seine Ausführungen zu den damit verbundenen Allegorie- bzw. Symbolkonzeptionen sind jedoch wenig erhellend. – Allgemein zur „Selbstzweckhaftigkeit des Kunstwerks“ als dem „wichtigste[n] Theorem in Moritz Ästhetik“ s. Georg Braungart: *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs in der Moderne* (Studien zur deutschen Literatur 130). Tübingen 1995, 110–112 (mit Lit.), 119, Zitat: 111.

¹⁶⁰ Darauf macht schon August Langen aufmerksam: Karl Philipp Moritz’ Weg zur symbolischen Dichtung; in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* (ZfdPh) 81 (1962) 169–218, 402–440; hier: 175. Er untersucht die zunehmend bewußtere Symbolverwendung in Moritz’ Romanen, was freilich nur auf *Andreas Hartknopf* zutrifft (dazu: 414–422, 438; s.u.); im übrigen erfüllen die ‚Symbole‘ meist nur das sehr allgemeine Kriterium Langens („alles Setzen eines sinnlichen Zeichens für ein Geistig-Seelisches“ [176]); s. auch unten Anm. 178.

¹⁶¹ Sørensen 1963, bes. 71; Verbindungen zum Neuplatonismus erkennt er allerdings nur im Rückgriff auf Shaftesburys Ästhetik (80f.; s.u. Anm. 173). Im folgenden soll der umfassendere Zusammenhang zwischen (neuplatonischer) Hermetik und Naturbetrachtung an konkreten Einzelbeispielen aufgezeigt werden; so läßt sich eher klären, ob oder inwiefern die weltanschauliche Gebundenheit eines

Die Möglichkeiten, die sich daraus für eine Stiftung symbolischer Bedeutung im engeren Sinn ergeben können, lassen sich klarer und präziser fassen, wenn auch der Herkunftsbereich dieser Naturauffassung, die Hermetik, miteinbezogen wird.

In welchem engem Zusammenhang für Moritz Natur- und Kunstbetrachtung stehen, zeigt eine Überlegung, die er 1788, im Entstehungsjahr der Ästhetiksschrift anstellt; nachdem er den Apoll von Belvedere in den Vatikanischen Museen gesehen hat, verallgemeinert er:

Ist nicht alles in der Natur voller Bedeutung, und ist nicht alles Zeichen von etwas Größern [!], das in ihm sich offenbart?

[...] Lesen wir nicht in jedem kleinen Teile des Gebildeten die Spuren des Größern, das sich darin abdrückt? – Auf die Weise wird alles, was uns umgibt, zum Zeichen; es wird bedeutend, es wird zur Sprache.¹⁶²

Die Folgerungen beim Betrachten der Statue lassen sich mit Erlebnissen in der realen Natur parallelisieren, wie sie Moritz bereits früher in dem Roman *Andreas Hartknopf* (1786) beschrieben hat. In den Erkenntnissen des Ich-Erzählers liegen die Voraussetzungen der späteren Kunsttheorie z.T. offen zutage, obwohl nirgends über Probleme der künstlerischen Gestaltung gehandelt wird. Von der ersten Begegnung mit dem Wanderprediger Hartknopf berichtet der Erzähler:¹⁶³

Das Gespräch lenkte sich von der Schönheit des Abends, bald auf die Schönheit und Aufrichtigkeit der Seele, die einen solchen Abend nur allein empfinden kann, wenn sie von allen Schlacken der [...] Selbsttäuschung gesäubert, die schöne Natur wie ein reiner und heller Spiegel in sich darstellt.

MW 1.453

Der Jüngere muß sich von Hartknopf sagen lassen, daß er dem hohen Anspruch nicht nachgekommen ist:

Die Sonne mit dem Buche in der Hand [Klopstocks *Messias*] untergehen zu sehen, ist dir Arbeit, nicht Genuß – Du machst die Szene, sie fügt sich nicht von selbst; deine Seele ist nicht aufrichtig, deine Empfindungen sind erkünstelt, der Abdruck der schönen Natur in dir ist verfälscht!

MW 1.454

Was sich laut Hartknopf zwischen einem empfänglichen, aufrichtig gestimmten Menschen und der Natur abspielen kann, das wird sich später dem Autor selbst bei der Betrachtung der

solchen Symbolbewußtseins die Freisetzung in der Literatur behindert; für Sørensen war diese Fragestellung seinerzeit nicht relevant.

¹⁶² *Reisen eines Deutschen in Italien in den Jahren 1786 bis 1788 in Briefen*; mangels kritischer Ausgabe zitiert aus: Werke, hg. v. Horst Günther. 3 Bde. Frankfurt a.M. 1981 (künftig: MW); hier: 2.127–484, Zitat: 12.1.1788, MW 2.407f.; angeführt bei Sørensen 1963, 71.

¹⁶³ *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie*; in: MW 1.401–470, hier: 453. Fast wörtliche Parallelen im autobiographischen Roman *Anton Reiser* (auch zu den beiden folgenden Zitaten) verzeichnet Langen 188–191.

Apollon-Statue ‚offenbaren‘ (s.o. bei Anm. 162): Die „Spuren des Größern“ dort entsprechen dem „Abdruck der schönen Natur“ hier. ‚Spur‘, ‚Abdruck‘ und ‚Spiegel‘ sind aber auch Schlüsselbegriffe der neuplatonisch-hermetischen Traditionen.¹⁶⁴ In eine bestimmtere Richtung weisen solche Schlagworte zunächst nicht; sie könnten einer platonisierenden Ästhetik entnommen sein (s. Anm. 161 und 173). Die Titelfigur des Romans allerdings läßt an der Herkunft keinen Zweifel: Hartknopf ist selbst einer jener mystischen Hermetiker, die – wie Samuel Richter – den Lehren Jacob Böhmes folgen. Für die daraus abgeleiteten Formen des subjektiven Naturerlebens zeigt sich Hartknopfs Begleiter überaus aufgeschlossen, nicht aber für die religiös fundierte Weltvorstellung. So charakterisiert er seinen Meister bereits zu Beginn: „Er war eine gute Seele – ob er gleich in der Gottheit vier Personen annahm, und glaubte, daß die ganze Welt aus alkalischem Salz geschaffen sei“ (MW 1.403).

Hartknopf selbst gibt eine Erläuterung ganz im Sinne Böhmes: „Viere sind, die da zeugen im Himmel: der Vater, der Sohn, der Geist, und das Wort, und diese viere sind eins – Das Wort aber ist Fleisch geworden, [...]“ (419). Das geheimnisvolle Salz, das etwa auch Goethe in den chemischen Experimenten während seiner Frankfurter Genesungszeit herzustellen versuchte (HA 9.343f.), kann in der Hermetik tatsächlich als ‚Stein der Weisen‘ betrachtet werden. Samuel Richter sagt darüber in seiner *Theo-Philosophia*: „Ich habe darinnen gesehen, als in einem Spiegel, die Schöpfung, die Vertheilung des Chaos, den Liebes-Saamen [...] Wie das ewige Wort Fleisch geworden“.¹⁶⁵ Der Erfahrung Richters entsprechend verhält sich Hartknopf; beim Abendessen erweckt er den Anschein, als ob er „immer noch starr auf das Salzfaß hinsähe, und mit seinen Augen gleichsam in das Allerinnerste dieser ihm heiligen und geweihten Körner einzudringen suchte – Mit diesem Blicke [...] fing er an von den gegeneinander wirkenden Kräften in der Natur“ zu reden;¹⁶⁶ er schien „in jedem Salzkorn auf seiner Zunge einen hohen Sinn, eine wundersame Bedeutung gleichsam zu schmecken“ (MW 1.420). – Solche Erleuchtungen werden in Moritz’ Roman nicht nur durch die Haltung des Ich-Erzählers, sondern auch durch humoristische und parodistische Elemente relativiert: Von einem Wandergefährten Hartknopfs etwa heißt es, er habe „seines großen Handwerksgenossen Jakob Böh-

¹⁶⁴ Zum ‚Abdruck‘ s.o. Kap. 3.1.1 mit Anm. 16 (Bacon) sowie im Text nach Anm. 30 (Rosenkreuzer). Auf Brockes’ Gedicht *Göttlicher Spiegel* (gemeint ist der Betrachter der Welt) und auf eine (sehr lose!) Entsprechung bei Plotin, die Emanation als Selbst-Betrachtung des höchsten Einen, macht Kemper aufmerksam (1.12 mit Anm. 9 [2.33], 1.28, 327). Tatsächlich findet sich bei Plotin der Vergleich des ‚Erzeugten‘ mit einem Spiegelbild des Höheren (Praechter 1926/1953, 603), der auch in Böhmes Offenbarungsvorstellung weiterwirkt (s. das Zitat nach Anm. 78).

¹⁶⁵ Zitiert aus Zimmermann 121 mit Anm. 195 (dessen Auslassungen); zum ‚Salz‘: Zimmermann 37, 49f., 61, 67, 119f., 137f., 195f.

¹⁶⁶ S.o. Anm. 77 und im Text bei Anm. 129.

mens Schriften gelesen, dadurch war zuerst der Funke in ihm angefacht worden [...]“ (411). Dieser ‚Weltreformer‘ ist aber betrunken und setzt Hartknopf übel zu.¹⁶⁷

Zur mystischen Erleuchtung tragen christliche und neuplatonische Elemente gleichermaßen bei; wie bei seinem Vorgänger Böhme sind auch bei Hartknopf die beiden Bestandteile nicht voneinander zu trennen. Er ist davon überzeugt, daß man der Weisheit „des eingeborenen Sohnes Gottes“ überall begegnen könne; und wer die „Worte des Lebens“ (vgl. Io 6.63, 68) einmal gehört habe, dessen Auge sei „beständig offen für den Lichtstrom, der sich aus Gottes Schöpfung“ in die Seele „hinein ergießt“ (MW 1.419). Die hermetische Vorstellung des emanierenden Lichtstroms überträgt der Begleiter Hartknopfs – der Ich-Erzähler – von der „Schöpfung“ auf die „Natur“. Nachdem er die Selbsttäuschung seiner Naturinszenierung erkannt hat, fühlt er sich auf neue Weise im inneren Einklang mit seinem Meister – so wie auch dieser gesehen habe, „daß ich diesmal einem lockenden Rufe gefolgt war, und daß mein Herz sich willig eröffnete, um den reinen Lichtstrom aus ihr [aus der Natur] aufzunehmen“ (456f.). Was einmal Bestandteil einer Naturlehre war, das ‚Licht‘ der den Kosmos belebenden göttlichen Kraft (Anm. 79f.), ist eingegangen in das individuelle Erleben: Es verbürgt die Übereinstimmung mit der ‚schönen Natur‘. Die das Leben verändernde Bedeutung der gemeinsamen Nacht wird mit Metaphern der geistigen Wiedergeburt beschrieben – für Böhme war eine Wiedergeburt Voraussetzung für die Erkenntnis der ‚Natursprache‘ –,¹⁶⁸ und diese Bedeutung wird durch Bibelanspielungen bekräftigt: In ihr habe sich das Licht „von der Finsternis gesondert“ (457; vgl. Gn 1.4). Der göttliche Ursprung des Lichts jedoch ist für den Adepten weder das Ziel der mystischen Einigung, noch befördert er sie.

Diese Verschiebung ins Innerweltliche zeigt beispielhaft und in gedrängter Form, wie die hermetischen Lehren subjektiviert und ästhetisiert werden können. Folgerichtig erkennt Moritz in einem Aufsatz von 1788 „das Wesen des Schönen“ als die Quelle des ‚ausfließenden Lichts‘;¹⁶⁹ die abstrakte Vorstellung – wohl von der platonischen ‚Idee des Schönen‘ angeregt – bildet nunmehr den einzigen metaphysischen Bezugspunkt. Doch die Herkunft aus der Naturauffassung Böhmes ist auch hier unverkennbar. In der anschließenden Begründung, warum der „Anblick des Schönen unser Herz und unsern Verstand erweitert“ (ÄS 96.1f.), greift Moritz offenkundig auf die ‚Signaturenlehre‘ des Gottsuchers zurück:

Jemehr wir nemlich, überhaupt beym Anblick der Natur, die Ursach in ihrer Wirkung, das innere Wesen der Dinge in ihren äußren Formen und Gestalten lesen,

¹⁶⁷ Bes. MW 1.407f.; vgl. Langen 415, 426.

¹⁶⁸ S.o. im Text bei Anm. 62 und 64f.

¹⁶⁹ *Die Signatur des Schönen. In wie fern Kunstwerke beschrieben werden können?* Zu ÄS 95.37–39 s. das Zitat am Ende des Absatzes.

um desto befriedigter fühlen wir uns, und um desto vollkommner scheint uns das zu seyn, was durch seine äußere Form zugleich sein innres Wesen uns enthüllt.

Die Signatur des Schönen; ÄS 96.8–12

Auf die Erkenntnis des ‚inneren Wesens‘ war auch Böhmes Theosophie gerichtet; darüber hinaus ist bei ihm der Schluß vom Äußeren auf das Innere ebenso wie die Hinwendung zu den Dingen vorgeprägt.¹⁷⁰ Diese beiden für Symbolbeziehungen konstitutiven Bedingungen übernimmt Moritz bei der Betrachtung von Natur und Kunst, die hier scheinbar ganz dem Irdischen angehören, denn von Gott oder einem Göttlichen ist nicht die Rede. Die Begründung für die Bedeutungshaftigkeit allerdings überläßt Moritz nicht allein dem ästhetischen Gespür des Betrachters: ‚Das Schöne‘ oder ‚das Wesen der Dinge‘ existieren auch unabhängig davon. „Das Licht, worinn sich uns das Schöne zeigt, kommt nicht von uns, sondern fließt von dem Schönen selber aus, und verscheucht auf eine Weile die Dämmerung um uns her“ (ÄS 95. 37–39).

Der zweite Bereich der neuplatonisch-hermetischen Traditionen, die Vorstellung der harmonischen „Ordnung in der Natur“, ist ebenfalls in den Roman *Andreas Hartknopf* eingegangen (MW 1, hier: 456). Auch in dieser Hinsicht bereitet das Naturerleben des Begleiters Hartknopfs die spätere Kunsttheorie vor. Seinen Bericht über die Nacht, in der er „zum neuen geistigen Leben geboren“ wurde (ebd.), beginnt er so:

O wie ich damals an seinen Lippen hing – es war eine warme Sommernacht – wir saßen auf einem Rasenhügel – zu unseren Füßen rauscht’ ein Bach, über uns hing ein grünes Gesträuch – in der Ferne sahe man das Kartäuserkloster – Der Himmel umschloß uns von oben –

So war alles zusammen bis auf den innersten Gedanken in unserer Seele ein *vollendetes Ganze*.

Ich fühlte mein Dasein zum erstenmale; fühlte mich in dieser großen Kette eingezwängt; sicher, fest, und unerschütterlich – ...

MW 1.455f.¹⁷¹

Wieder ist eine ursprünglich naturphilosophische Vorstellung – die der *Aurea Catena* aller Lebewesen, hier die ‚große Kette‘ des Daseins genannt¹⁷² – eingegangen in eine sehr persönliche Ganzheitserfahrung. Sie entsteht zum einen aus dem Bewußtsein „*Des Alles im Moment*“, zum anderen daraus, daß sich der Betrachter in „dem ewigen Zusammenhange [...] so gesichert“ fühlt (456). Angeregt von der Umgebung, die die beiden Freunde auch räumlich ‚umschließt‘, zeigt sich der Erzähler aufnahmebereit für jene „schöne Ordnung in der Natur, die sich jetzt unverfälscht in mir abdrückte“ (457). Er faßt zusammen: Hartknopf habe, „ehe ich es

¹⁷⁰ S.o. Kap. 2.3.1, im Text nach Anm. 82f., sowie Kap. 3.1.3, Anm. 65 und im Text nach Anm. 78.

¹⁷¹ Die Hervorhebungen hier und in allen folgenden Zitaten gehen auf Moritz zurück.

¹⁷² S.o. Anm. 87 bzw. Anm. 126f. und den zugehörigen Text.

noch selbst wußte, eine neue Schöpfung in mir hervorgebracht“ (457). Diese „neue Schöpfung“ hat nicht nur eine psychische, sondern auch eine ästhetische Komponente; wiederholt wird der erreichte Zustand mit den Attributen ‚schön‘ und ‚geordnet‘ charakterisiert.

*

Das im Menschen neu zu schaffende ‚vollendete Ganze‘ (456) erhebt Moritz in seinen ästhetischen Schriften zur Vorbedingung und zum ersten Zielpunkt jeder künstlerischen ‚Schöpfung‘. Wer solches zustandebringt, kommt mit seiner ‚Schöpfungskraft‘ der Natur gleich.

Daß man dem Künstler eine autonome Rolle zuerkennt, hat sich seit längerem angebahnt. Vergleiche etwa mit Prometheus oder der schöpferisch bildenden Natur gibt es schon vor dem ‚Sturm und Drang‘;¹⁷³ um 1770 erhält das Genie – vor allem bei Goethe – selbst Züge eines Schöpfergottes.¹⁷⁴ Moritz bringt die Folgerungen für den künstlerischen Schaffensprozeß auf den Punkt:

Wem also von der Natur selbst, der Sinn für ihre Schöpfungskraft in sein ganzes Wesen [...] gedrückt ward, der begnügt sich nicht, sie anzuschauen; er muß [...] ihr nachstreben, in ihrer geheimen Werkstatt sie belauschen, und mit der lodernden Flamm’ im Busen bilden und schaffen, so wie sie [...].

Über die bildende Nachahmung des Schönen, ÄS 73.27–32

Die ‚Bildungskraft‘ des Künstlers kann den inneren Zusammenhang des Kunstwerks bestimmen, so daß es als ein ‚für sich bestehendes Ganzes‘ erscheint; seine Bedeutung trägt es in sich selbst (ÄS 74.37f. u.ö.). Mit ähnlichen Worten nennt der Erzähler in *Andreas Hartknopf* sein Naturerleben, in dem in der Seele „alles zusammen“ vereinigt sei, ein ‚vollendetes Ganzes‘.

In den Abspiegelungsprozeß zwischen Außen und Innen, den Hartknopfs Freund u.a. mit der alten Metapher des ‚Abdrucks‘ beschreibt, wird nun auch die Vorstellung vom ‚inneren Wesen‘ der Dinge einbezogen, die auf die böhmistische Signaturenlehre zurückgeht. Dieses

¹⁷³ J. Schmidt (132, 256–261 u.ö.) verweist u.a. auf die überaus einflußreichen Schriften von Edward Young *Conjectures on Original Composition* (1759) und Anthony Earl of Shaftesbury *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711); aus letzterer zitiert er den bekannten Satz: „Such a poet is indeed a second Maker, a just Prometheus under Jove. Like that sovereign artist or universal plastic nature [!], he forms a whole, coherent and proportioned in itself“ (260 mit Anm. 175). Die neuplatonischen Voraussetzungen dieser Kunstlehre hebt Sven-Aage Jørgensen in aller Deutlichkeit hervor, in: Ders., Klaus Bohnen u. Per Øhrgaard: *Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik. 1740–1789* (De Boor u. Newald, *Gesch. der dt. Lit.* VI). München 1990, 113f.

¹⁷⁴ In der Skizze *Zum Sinn des Gefühls* schreibt Herder 1767 im Anschluß an die oben (bei Anm. 136) zitierte Stelle: Gott „ist der Gedanke, die Kraft der Welt: ich stehe unter ihm, wie die Erde unter der Sonne; ich habe aber auch meinen Mond, meine Sphäre: ich bin ein Gott in meiner Welt.“ – Vgl. J. Schmidt, bes. 193–199; für die Vorstellung des Dichters als *alter deus* verweist er (258) auf Scaligers *Poetik* (ohne Beleg). Vgl. Julius Caesar Scaliger: *Poetices libri septem*. Lyon 1561. ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 3D1: „Poetica [...] videtur [...] res ipsas, non ut aliae [sc. artes], quasi Histrio, narrare, sed velut alter deus condere“; ähnlich schon Aristoteles, *Poetik* 1456b. Zur historischen Einordnung vgl. Friedrich Vollhardt: Art. ‚Autonomie‘; in: RL 1 (1997) 173–176; hier bes. 175b.

‚Wesen‘ ist es, das den inneren Zusammenhang des neuen Ganzen herstellen hilft. Auch im bereits erwähnten Aufsatz *Über die bildende Nachahmung* steht die Wahrnehmung der konkreten Gegenstände am Beginn des künstlerischen Schaffens:

Die Realität der Dinge, deren Wesen und Wirklichkeit eben in ihrer *Einzelheit* besteht, widerstrebt ihr [sc. der Bildungskraft] lange, bis sie das innre Wesen, in die Erscheinung aufgelöst, sich zu eigen macht, und eine eigne Welt sich schafft, worin gar nichts Einzelnes mehr statt findet [...].

ÄS 74.33–37; ähnlich 76f.

So wie die Natur im Gegenständlichen „den Widerschein“ des „vollendeten Schönen“ geschaffen hat (74.11f.), so gelingt dem Künstler schließlich „im Kleinen ein Abdruck des höchsten Schönen“ (73.23). Dieses ‚Schöne‘ ist nichts anderes als „der große Zusammenhang der Dinge“ (73.14), der sich dem Freund Hartknopfs aus den Landschaftseindrücken einer Sommernacht unmittelbar erschlossen hat. In der kunsttheoretischen Schrift aber beurteilt Moritz die Möglichkeiten, „das einzige, wahre Ganze“ (73.15) zu erfassen, sehr viel vorsichtiger; im Grunde ist das nur dem Künstler während des Schaffensprozesses möglich (s. bes. 77.10–36). Mit dem ‚Ganzen‘ kann der Mensch

den Begriff von Schönheit nicht eigentlich verknüpfen, eben weil dieser Zusammenhang, *in seinem ganzen Umfange*, weder in unsre Sinnen fällt, noch von unsrer Einbildungskraft umfaßt werden kann, gesetzt daß er auch von unserm Verstande gedacht werden könnte.

ÄS 71.36–72.2; ähnlich 78.3–8, 19–25

Die Einschränkung gilt sowohl für die „harmonischen Verhältnisse des grossen Ganzen der Natur“¹⁷⁵ als auch für die Widerspiegelung durch die Kunst. Der Betrachter eines Kunstwerks, bei dem an die Stelle der ‚Tatkraft‘ die ‚Einbildungskraft‘ tritt, kann den Gesamtzusammenhang nur ‚dunkel ahnden‘,¹⁷⁶ denn das „Schöne kann [...] nicht erkannt, es muß hervorgebracht – oder *empfunden* werden“ (78.16–18).

An dieser Stelle wird besonders deutlich, daß man keinen genaueren Aufschluß darüber erwarten darf, auf welche Weise aus dem Einzelnen heraus die Vorstellung des Ganzen vermittelt wird. Sicherlich liegen auch Moritz’ Ästhetik, der Sørensen und Todorov eine Schlüsselrolle in der Symbolgeschichte zuschreiben, Probleme der Wahrnehmung und der Beziehung

¹⁷⁵ ÄS 78.6f.; s. dazu 76.21ff., 77.8f., 78.31–34. An anderer Stelle erklärt Moritz „das höchste Schöne“ des Naturganzen als die denkbar größte Zahl der Verbindungen zwischen den Teilen und dem Ganzen (73.11f., vgl. 72.10–15).

¹⁷⁶ Zur ‚Einbildungskraft‘: ÄS 77–79, bes. 77.21ff., 77.35f., 78.24ff.; zur ‚Ahndung‘: 76.21, 77.15f., 79.37f. – Zum „intuitive[n] Erfassen des Ganzen der Natur“ vgl. Braungart 120f. (Zitat: 121); entsprechend dem Thema des ‚leibhaften Sinns‘ erläutert Braungart diesen Zugang vor allem anhand von Moritz’ Darstellungen der bildenden Kunst bzw. seiner Auffassung der ‚Körperschönheit‘ (112ff.). Den Körper als „Welt im Kleinen“, als „Analogon des größeren Ganzen“, führt Braungart „auf traditionelle Vorstellungen von Mikro- und Makrokosmos und damit [!] auf die Signaturenlehre zurück“, ohne die (unterschiedlichen!) historischen Zusammenhänge zu erläutern (113; auch 119f.).

zwischen Außen und Innen zugrunde. Die hermeneutische Dimension jedoch, die etwa in der Frage nach dem ‚inneren Wesen‘ eines bestimmten Gegenstandes enthalten sein könnte, ist in den Hintergrund gerückt. Denn je mehr Moritz nach dem – rational nicht vermittelbaren – ‚Ganzen‘ oder ‚Schönen‘ strebt, desto weniger interessiert er sich für den konkreten Gegenstand selbst (s. bes. ÄS 78.5–16). Und dennoch hätte eben jenes neuplatonisch-hermetische Weltmodell, dem Moritz die Vorstellung der ‚Kette‘ und des ‚großen Zusammenhangs‘ entnimmt, ein Bindeglied zur Verfügung stellen können, sind darin doch die einzelnen Dinge durch Ähnlichkeiten und Analogien miteinander verknüpft. Der Grund, warum Moritz hier nie auf sie zu sprechen kommt, liegt auf der Hand: Eine Analogiebeziehung kommt zunächst durch Erkennen von Eigenschaften, nicht durch Empfindung zustande. Diese Art, Dinge zu betrachten, läßt sich in die Gesamtkonzeption der ‚bildenden Nachahmung‘ nicht einfügen – aber gänzlich unbekannt ist sie Moritz nicht.

Andreas Hartknopf etwa hatte, so oft er die Wörter „Brunn oder Brunnquell hörte“, eine „sonderbare Empfindung“. Warum kann er daran den Gedanken „vom Urquell seines Daseins“ anschließen?¹⁷⁷

Der Faden, der unser gegenwärtiges Dasein an irgend ein vergangnes knüpfte, meinte er, sei hier so dünne gesponnen, daß ihn das Auge fast nicht mehr bemerken könnte; durch eine starke Hinsicht aber entdeckte man zuletzt doch etwas davon [...].

Andreas Hartknopf, MW 1.425

Der ‚dünne Faden‘, der das Wort oder den bildhaften Eindruck mit einer andersgearteten geistigen Vorstellung verbindet, kann nichts anderes sein als ein beiden Bereichen gemeinsames Merkmal; und eben darin besteht die Vermittlungsleistung der Analogie. Das verdeutlicht eine entsprechende Gedankenfolge, die Hartknopfs Begleiter, der Ich-Erzähler, erläutert. In ihr äußert sich eine Form des Symbolbewußtseins,¹⁷⁸ die in den theoretischen Überlegungen fehlt.

¹⁷⁷ Auf der Ebene der Figurenzeichnung wird man eine Erklärung im böhmistischen Gedankengut finden, dem sich Hartknopf zugehörig weiß; im folgenden wird jedoch gefragt, auf welche Weise die gedankliche Verbindung zwischen bildlicher Vorstellung und abstrakter Bedeutung zustandekommt. – Böhme selbst spricht vom „Brunnquell des Lebens“, wenn Abraham und Isaak im Alten Testament „die Erkenntniß vom Meßia erlanget“ haben (Mysterium magnum, Cap. 54.14, BS 8.570; vollständig zitiert in Kap. 2.3.1 bei Anm. 82), und „Quellbrunn“ nennt Böhme die sieben ‚Naturgestalten‘, in denen sich Gottes ewige Natur im Fortgang der Kosmogonie konkretisiert (s. Rusterholz 75 u. 77, mit Belegen). Der Böhme-Erklärer Samuel Richter wiederum leitet seine *Theo-Philosophia* „aus der uhrsprünglichen Quelle der Ewigkeit“ her (s.o. bei Anm. 100).

¹⁷⁸ Langen verfolgt dessen Entstehung aus der ‚Erfahrungsseelenkunde‘ (allg. 176, 182f.); gemeint ist die Analyse der psychischen Reaktionen auf eine bestimmte Umgebung, wie sie Moritz zuerst im Roman *Anton Reiser* entwickelt hat (Langen 183f., 193–195, 197f., 203–218; zu den Vorstellungsbereichen ‚Brunnquell‘ und ‚Zugbrücke‘ 214–218, 423). – Paul De Man verdeutlicht dieses ‚romantische‘ Darstellungsmerkmal u.a. anhand Rousseaus und betont richtig, daß im analogisierenden Denken, das die Verbindung zwischen Bewußtsein und Natur herstellt, ältere Traditionen fortwirken

Eine Zugbrücke hat in der Wirkung für mich etwas ähnliches mit jenem Bilde. Ich denke mir dabei weite Reisen – – ferne Stadt – – Anfang, Ende – – Kurz es gibt einige körperliche Gegenstände, bei deren Anblick wir eine dunkle Übersicht unsers ganzen Lebens, und vielleicht unsers ganzen Daseins erhalten. – Diese Gegenstände mögen freilich immer bei einem jeden wieder andre sein.

MW 1.426

Die gedankliche Anstrengung (Hartknopfs „starke Hinsicht“), durch die der Anblick einer Zugbrücke mit der – davon abstrahierenden – Vorstellung einer weiten Reise zu verbinden ist, wird nicht geleugnet; und sogar das Verbindungsglied selbst ist benannt: Der „Anfang“ einer Reise könnte in einer herabgelassenen Zugbrücke verkörpert sein, in einer aufgezogenen ihr „Ende“. Schließlich betont der Erzähler auch das subjektive Moment, das derartigen Assoziationsketten anhaftet: Die Bedeutungen ergeben sich unabhängig von einem verbindlichen metaphysischen Bezugssystem (für das an anderer Stelle des Romans das ausfließende ‚göttliche‘ Licht steht); die Gegenstände, die besondere Assoziationen auslösen, sind nicht mehr durch ihren Stellenwert innerhalb einer bestimmten Welterklärung festgelegt (wie etwa die Verbindung von „Brunnquell“ und „Urquell seines Daseins“ für Hartknopf). Sie können „bei einem jeden wieder andre sein“.

Während die beiden Romanfiguren die subjektive „Wirkung“ bestimmter Gegenstände durchaus dem anderen (und dann auch dem Leser) mitteilen können, entzieht sich die Ganzheit der ‚Natur‘ – nach den Thesen der Ästhetik-Schrift – jeder begrifflichen Erläuterung. In den beiden fast gleichzeitig entstandenen Werken finden sich nebeneinander zwei verschiedenartige Formen symbolischer Wirklichkeitsauffassungen. Die ältere Form des Symbolbewußtseins war immer eng mit Fragen der Hermeneutik verknüpft. Ob in den Naturdeutungen der patristischen Exegese oder in Hamanns Ästhetik einer sinnengebundenen Erkenntnis, die er in der ‚bildhaften‘ Sprache der Bibel entdeckt – immer sucht man nach abgrenzbaren Bedeutungen der Phänomene. Zwar können diese entsprechend dem jeweiligen Kontext variieren oder sich sogar widersprechen, aber sie sind in jedem Fall rational erfaßbar und sprachlich zu formulieren. – Die jüngere, ‚klassisch-romantische‘ Geschichte des Symbols gehört eher in den Bereich der Kunstauffassungen bzw. der philosophischen Ästhetik.¹⁷⁹ Wenn sich etwa die

(Allegorie und Symbol in der europäischen Frühromantik [übers. v. P. Grotzer]; in: Stefan Sonderegger, Alois M. Haas u. Harald Burger [Hg.], *Typologia litterarum*. FS Max Wehrli. Zürich u. Freiburg i.Br. 1969, 403–425; hier: 410–412, 415–418, 422). Diese Analogien ordnet De Man jedoch ausschließlich allegorisierenden Darstellungstendenzen zu (bes. 419–423), die im Verlauf des 19. Jahrhunderts zugunsten der symbolischen weitgehend aufgegeben worden seien (404–407, 415f., 424f.). Damit übernimmt er – im Bestreben, das allegorische Prinzip zu rehabilitieren – letztlich selbst das goethezeitliche Symbolverständnis und die zugehörige wertende Gegenüberstellung (s. im folgenden). Unabhängig davon hat die literarische Allegorie ihre eigenen Besonderheiten, s. Kap. 1.2.2.

¹⁷⁹ Die Grenze zwischen den beiden Symbolauffassungen fällt nicht mit den Epochen der deutschen Literaturgeschichte zusammen; dies zeigen Goethe und Schiller (s. im folgenden), aber auch die

Romantiker in der Natur dem Geheimnisvollen und Rätselhaften anzunähern suchen oder wenn sie ein künstlerisches Gebilde in seiner Gesamtheit als ‚symbolisch‘, d.h. als Ausdruck des ‚Unsagbaren‘ oder des Unendlichen auffassen, so ist dies allein auf der Grundlage der vorangehenden ästhetischen Umorientierung möglich.¹⁸⁰ Im folgenden findet dieser Zweig der modernen Symbolgeschichte nur insoweit Berücksichtigung, als seine Anfänge noch mit jenem hermeneutischen Zweig in Verbindung stehen, dessen Wurzeln viel weiter zurückreichen. Ihn hat die Symbolforschung viel zu wenig beachtet, und das gilt auch für seine weitere Entwicklung: Das Finden von Symbolen, das dann auch texthermeneutisch nachvollziehbar ist, kann man bereits am Ende des 18. Jahrhunderts als innerweltliche Form der Bedeutungsvermittlung betrachten; sie wird nicht nur (wie in den Beispielen aus Moritz’ Roman) literarisch umgesetzt, sondern auch theoretisch erfaßt (s. Kap. 4.2). Die Zukunft des literarischen Symbols im engeren Sinn sollte ihr gehören.

3.3.2 Die „Vorstellungsart“ des jungen Goethe: ein Weg zu poetischen Verfahren?

Goethe gilt bis in die jüngste Vergangenheit hinein als die Leitfigur schlechthin, wann immer Experten und Literaturliebhaber vom Symbol sprechen: Seine Begriffsbestimmungen aus späteren Jahren (s.u. Anm. 196 und 199), die Moritz’ Kunstauffassungen in mancherlei Hinsicht verpflichtet sind, waren kanonisch geworden. Tatsächlich aber sind beide Formen des Symbolischen, also auch der hermeneutische Aspekt, bereits im ‚Weltbild des jungen Goethe‘ angelegt. Ob sein von der Hermetik geprägtes Naturverständnis mehr zur Bedeutungserschließung oder zu ästhetischen Forderungen führen würde, blieb lange offen. 1811 etwa spricht Goethe rückblickend von seiner

reinen, tiefen, angeboren und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so daß diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte.¹⁸¹

Dieselbe Gedankenbewegung erläutert Goethe um 1810 in *Dichtung und Wahrheit* aus hermeneutischer Perspektive: Er habe sich daran gewöhnt, im „Kleinleben der Natur“ „eine Bedeu-

Bibelhermeneutik Hamanns, der zugleich Anreger des ‚Sturm und Drang‘ ist (Kap. 2.3.3 und 2.4.1, bes. im Text bei Anm. 101, 123, 132); zu Herder (Kap. 2.4.2) s. bes. bei Anm. 146 und 149.

¹⁸⁰ In der Wertschätzung solcher ästhetischer Qualitäten sieht Todorov eine wichtige Übereinstimmung zwischen Moritz und den Romantikern (1977: 179, 192f., 225); Sørensen erkennt die Gemeinsamkeit vor allem in der ‚mystisch-symbolischen Naturauffassung‘ (1963, bes. 71f., 151f.); weiteres dazu in Kap. 3.3.3, bes. Anm. 205f. Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung s. Michael Titzmann: Strukturwandel der philosophischen Ästhetik. Der Symbolbegriff als Paradigma (Münchener Universitätsschriften 18). München 1978.

¹⁸¹ Tag- und Jahreshefte 1811; HA 10.511; darauf verweist schon Sørensen 1963, 86. Zu den fast wörtlichen Übereinstimmungen im ‚*Ephemeriden-Credo*‘ von 1770 s.o. bei Anm. 131. Das spätere Bekenntnis entsteht aus dem Widerspruch gegen Friedrich Jacobis These, die Natur verberge Gott (ebd.); weitere Zeugnisse bei Bell 152, 154f.

tung zu sehen, die sich bald gegen die symbolische, bald gegen die allegorische Seite hinneigte, je nachdem Anschauung, Gefühl oder Reflexion das Übergewicht behielt“ (Buch 7, HA 9.278). Goethes Unterscheidung zwischen (symbolischer) „Anschauung“ und (allegorischer) „Reflexion“ ist auf die zeitgenössische Symbol-Diskussion zurückzuführen¹⁸² – in einer Hermeneutik des Symbols hingegen gehören die beiden Aspekte zusammen.

Ebenfalls offen in beide Richtungen sind die Übertragungen der in der Hermetik begründeten „Vorstellungsart“ auf Kunst und Literatur; sie lassen sich ab Ende der achtziger Jahre belegen.¹⁸³ Zur Ästhetisierung hat allem Anschein nach die Freundschaft mit Moritz einiges beigetragen (ab 1787) – obwohl Goethe in der *Italienischen Reise* bemüht ist, die Abhängigkeit des Jüngeren nachträglich herauszustreichen.¹⁸⁴ Auch der Aufsatz *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil* von 1789 nimmt offenkundig Anregungen aus der Begegnung in Rom auf. Der höchste Grad der Kunst, der ‚Stil‘, beruhe „auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren [...] Gestalten zu erkennen“.¹⁸⁵ Wie in einer ähnlichen Überlegung Moritz’¹⁸⁶ ist darin eine hermetische Grundanschauung enthalten, die zur Deutung des Sichtbaren auffordert, zur Suche nach dem verborgenen ‚Wesen‘. Für die Kunst ergibt sich bei Goethe freilich nicht das Postulat einer Abspiegelung, sondern das sachliche Verfahren des Analogisierens. Die „Wahl aus den Erscheinungen“ und „die richtige Darstellung der Eigenschaften“ werden nicht von ungefähr anhand von Pflanzendarstellungen erläutert (HA 12.33); unter ähnlichen Gesichtspunkten betrieb Goethe in Italien auch botanische Studien.¹⁸⁷ Eine solche ‚einfache Nachahmung‘ komme dem höchsten Ziel, dem ‚Stil‘, um so näher,

¹⁸² S.u. Kap. 3.3.3, bes. Anm. 197 und 206.

¹⁸³ Zimmermann findet eine in der Tradition unbekannte „Ausdehnung der hermetischen Prinzipien auf die Ästhetik“ schon in zwei frühen Briefen von 1769/70 angedeutet (207; WA 4.1.199 bzw. 238f.); zugrunde liege der Gedanke, daß Schönheit als Wirkung des ‚Lebensgeistes‘ in Kunst und Natur ‚empfunden‘ werde (vgl. Zimmermann 206–210, 213–219, 223f., 273–277).

¹⁸⁴ Die *Italienische Reise* entstand 1813–17 bzw. 1829; in: HA 11 (Autobiographische Schriften 3); hier: 148, 154, 174 u.ö.; 534 mit einem Teilabdruck der oben zitierten Schrift von Moritz *Über die bildende Nachahmung* (534–541). – Goethes Bemerkung über große Kunstwerke etwa, die „zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht“ worden seien (HA 11.395), entspricht einem der ästhetischen Hauptpostulate Moritz’ (ÄS 73.17–20); s. auch Anm. 198. Todorov 1977, 181f., verweist u.a. auf Moritz’ Aufsatz *Über den Begriff des in sich selbst Vollendeten*, der schon 1785, zwei Jahre vor dem Romaufenthalt, veröffentlicht wurde (ÄS 3–9).

¹⁸⁵ In: HA 12 (Schriften zur Kunst und Literatur. Maximen und Reflexionen) 30–34; hier: 32; unter Verweis auf Moritz zitiert bei Sørensen 1963, 70.

¹⁸⁶ S.o. im Text nach Anm. 169.

¹⁸⁷ H.B. Nisbet 1972 charakterisiert in diesem Sinn das naturwissenschaftliche Œuvre Goethes: Es sei „a striking blend of neo-Platonic and empirical attitudes“ (4, vgl. 42; zu den „empirical attitudes“: 24–44). Das neuplatonische Erbe führt er allerdings nur auf Leibniz (s.o. Anm. 91, 110, 139) und dessen Version des harmonischen Naturganzen zurück (Nisbet 11, 16, 19f., 22).

je ruhiger sie das, was sie erblickt, empfindet, [...] je mehr sie sich dabei zu denken gewöhnt, das heißt, je mehr sie das Ähnliche zu vergleichen, das Unähnliche voneinander abzusondern und einzelne Gegenstände unter allgemeine Begriffe zu ordnen lernet [...].

Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil, HA 12.34

Sich daran zu gewöhnen, „dabei zu denken“, die „mühsame Abstraktion“ (33) sind es, die den höchsten Grad der künstlerischen Tätigkeit auszeichnen. Die gedankliche Leistung besteht im Vergleichen von Eigenschaften und im Feststellen von Ähnlichkeiten, und die beiden Begriffe als solche sind Schlüsselworte der innerweltlichen Naturbetrachtung im Sinn der *Aurea catena Homeri*, doch werden sie hier auf die bildkünstlerische Gestaltung übertragen.¹⁸⁸ Wie schon in Moritz' Roman kann auch eine Annäherung an die Naturerscheinungen, die diese durch Beobachten und Folgern deutet, auf die hermetischen Traditionen zurückgehen.¹⁸⁹ Im Allheitsgefühl des Adepten Hartknopfs hingegen oder in Moritz' Forderung, das harmonische Kunstganze müsse ‚empfunden‘ werden – die ebenfalls in den hermetischen Traditionen stehen –, sind diese nachvollziehbaren, ‚objektiven‘ Formen verlorengegangen.

Die verschiedenen Forderungen bei Goethe und Moritz sind Vorstufen, Annäherungen an den Symbolbegriff. Daß ein Gegenstand die Funktion eines Symbols im heutigen Sinn übernehmen kann und dementsprechend zu benennen ist, davon spricht erstmals Kant in seiner Ästhetik von 1790, der *Kritik der Urteilkraft* (§ 59).¹⁹⁰ Wie die Symbolforschung aufgezeigt hat, übernehmen Schiller und Goethe daraus den Begriff mit seinem neuen ästhetischen Gehalt.¹⁹¹ Eine konkrete Umsetzung im literarischen Bereich ergibt sich allerdings auch jetzt nicht

¹⁸⁸ Moritz hat „das Wesen des Schönen“ (ÄS 95) in seine Auffassung der ‚bildenden Nachahmung‘ eingeführt; ähnlich will auch Goethe hier die Einzelbeobachtungen unter – platonisierende – „allgemeine Begriffe“ eingeordnet sehen, etwa unter den „von der Schönheit der Rose“ (HA 12.34). Diese Ästhetisierung in platonischer Begrifflichkeit ist der Hermetik fremd.

¹⁸⁹ Bei Sørensen wird dieser Zweig der hermetischen Naturdeutungen, der mit ‚Naturmystik‘ wenig zu tun hat, nicht berücksichtigt.

¹⁹⁰ „Alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, sind also entweder *Schemate* oder *Symbole*, wovon die erstern directe, die zweiten indirecte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die ersten thun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelt einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urteilkraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung [sc. anzuwenden] und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden“; in: Kant's gesammelte Schriften I.V. Berlin 1908, 352, Hervorhebungen im Original. Vgl. § 59: ‚Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit‘, ebd. 351–354. Dazu allgemein: Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960, ²1965 [⁴1975]; Kap. 1.2: ‚Die Subjektivierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik‘, hier: 39–79.

¹⁹¹ Sørensen 1963, 99 (Schiller *Über das Pathetische*; 1793); 92 (Goethe teilt 1796 brieflich ein Kant-Exzerpt [s. Anm. 190] mit; WA 4.11.104); vgl. Gadamer 71f.; Bengt A. Sørensen: Allegorie und Symbol. Texte zur Theorie des dichterischen Bildes im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Ausgewählt, komm. u. mit e. Nachwort versehen v. B.A.S. (Ars poetica, Texte 16). Frankfurt a.M. 1972, 122f., 261f.; Todorov 1977, 236f.; Götz Pochat: Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissen-

selbstverständlich; das verdeutlicht Goethes denkwürdiger Brief an Schiller vom 16.8.1797. Goethe berichtet – ratsuchend – von einer Entdeckung, über deren Tragweite er sich erst im Verlauf des Briefes klar wird: Allein auf dem „ruhigen und kalten Weg des Beobachtens, ja des bloßen Sehens“ habe er bemerkt, daß ihn bestimmte Gegenstände in eine ‚poetische Stimmung‘ versetzten.¹⁹² Die Art, wie er deren ‚eigentlich symbolische‘ Qualität zu erfassen sucht, erinnert an Hartknopf und seinen Begleiter: Auch sie verbinden mit bestimmten Gegenständen besondere Bedeutungen.

[...] es sind eminente Fälle, die, in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit, als Repräsentanten von vielen andern dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern, Ähnliches und Fremdes in meinem Geist aufregen und so von außen wie von innen an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen.

Der Briefwechsel [...] 1.378

Hier steht durchaus das poetische Verfahren im Vordergrund: die Bedingungen, unter denen ein Einzelfall allgemeinere Vorstellungen evozieren kann, die mit dem Ausgangspunkt verbunden und doch auch von ihm verschieden sind. In diesem Sinn denkt Goethe beim großväterlichen Haus zugleich an den wirtschaftlichen Aufstieg Frankfurts „durch klug unternehmende Menschen“: Obwohl mittlerweile fast zerstört, habe das Anwesen seinen Wert nach elf Jahren verdoppelt; so erscheint es als ein „Symbol vieler tausend andern Fälle, in dieser gewerbereichen Stadt“ (379).

In der anschließenden Auseinandersetzung um das Symbol gewinnen jedoch andere Beschreibung- und Wertungskategorien an Gewicht – Kategorien, die schon Moritz dazu geführt haben, die ‚Ahndung‘ des Schönen (Anm. 176) an die Stelle des begrifflich Beschreibbaren zu setzen. Damit entfernt sich auch Goethe in seinem Symbolverständnis von dem hermeneutischen Weg, der im Denken Hamanns vorgezeichnet war und in der hermetischen Naturbetrachtung angelegt ist.

schaft. (Aus d. Schwedischen v. Märta Pochat.) Köln 1983, 14–16. – Allgemein zur Kantschen Ästhetik und ihrer Rezeption, vor allem in Schillers Kunsttheorie vgl. Gerhard Schulz: Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration. Erster Teil [...] 1789–1806 (De Boor u. Newald, *Gesch. der dt. Lit.* VII.1). München 1983 (zit., 2., neubearb. Aufl. ebd. 2000), 214–217 bzw. 217–229.

¹⁹² Goethe an Schiller, 16.8.1797; in: Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller, hg. v. Hans Gerhard Gräff u. Albert Leitzmann (1912). 3 Bde. Leipzig 1955; hier: 1.377f.; zitiert und analysiert bei Sørensen: *Symbol und Allegorie*; in: Manfred Lurker (Hg.): *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung* (Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie u. Mythologie, Ergänzungsbd. 1). Baden-Baden 1982, 126–128, 172f. sowie bei Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1486). Göttingen 1982, 2. verb. Aufl. 1988, 70 [5. durchges. Aufl. (Kleine Reihe V & R 4032) 2005]; vgl. Todorov 1977, 237.

3.3.3 Symbolische und allegorische Dichtungsart beim späten Goethe – und in der Literaturwissenschaft

Die Diskussion mit Schiller ist Teil einer umfassenderen Frage, wie zwei verschiedene Arten des Dichtens voneinander abzugrenzen seien.¹⁹³ Schiller betrachtet die Gedankenbewegung des spekulativen Geistes und die des intuitiven als gleichwertig: Er selbst gehe von der Einheit aus, die den Dichter vom Allgemeinen zum Besonderen führe, Goethe umgekehrt von der Mannigfaltigkeit der Individuen.¹⁹⁴ Diesen Gegensatz wendet Goethe seinerseits 1797 auf zwei Bildtypen an, die er aber nach ihrem künstlerischen Wert unterscheidet: Damit ist erstmals die später so wirkungsmächtige Opposition von Allegorie und Symbol – über die Schiller zeit lebens hinweggeht (Anm. 194, 197) – beim Namen genannt.¹⁹⁵ Die unaufgelöste ‚zarte Differenz‘ über „die Verschiedenheit der Mittel“ (Schiller, wie Anm. 194) greift Goethe 1825 bei der Herausgabe des Briefwechsels noch einmal auf:

[...] Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besondern das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie, sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nun dieses Besondere lebendig faßt, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst spät.¹⁹⁶

¹⁹³ Dazu und zum folgenden ausführlicher Sørensen: Die ‚zarte Differenz‘. – Symbol und Allegorie in der ästhetischen Diskussion zwischen Schiller und Goethe; in: Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie 1979, 632–641; vgl. dens. 1963, 103–107.

¹⁹⁴ Schiller an Goethe, 23.8.1794: „Sucht aber der erste [der spekulative Geist ...] die Erfahrung und sucht der letzte [der intuitive] mit selbsttätiger freier Denkkraft das Gesetz, so kann es gar nicht fehlen, daß nicht beide einander auf halbem Weg begegnen“ (Der Briefwechsel [...] 1.7, vgl. 5–8); auch 21.7.1797 (ebd. 363). Vgl. Sørensen 1963, 107; ders. 1979, 632, 635, 639.

¹⁹⁵ Goethes Entwurf für den Aufsatz Heinrich Meyers ist erst seit 1896 zugänglich: *Über die Gegenstände der bildenden Kunst* (Sept./Okt. 1797); WA 1.47.1, 91–95. Dazu Sørensen 1963, 108–111; 1982, 172 (mit einem ausführlichen Zitat, 129f.); s. auch unten Anm. 198. – Stärker als Moritz in seiner Kunsttheorie betont Goethe hier das ‚tiefe Gefühl‘, das mit einem Gegenstand ‚coincidieren‘ muß, um ihn „im Tiefsten bedeutend“, d.h. ‚symbolisch‘ zu machen (ebd. 94): eine Nachwirkung der Entdeckung vom 16.8.1797 (s. Anm. 192).

¹⁹⁶ Später u.a. in den sog. *Maximen und Reflexionen* abgedruckt (Text der Ausgabe von 1907 mit den Erläuterungen und der Einleitung Max Heckers. Frankfurt a.M. 1976 u.ö.), Nr. 279; zitiert aus HA 12 (mit abweichender Zählung), hier: Nr. 751. – Postum veröffentlicht wurden die beiden bekanntesten Definitionen, Nr. 1112f. (Hecker) bzw. Nr. 749f. (HA): „Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe.“ – „Die Allegorie verwandelt die Erscheinung in einen Begriff, den Begriff in ein Bild, doch so, daß der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und zu haben und an demselben auszusprechen sei.“ – Eine textthermeneutische Abgrenzung wird oben in Kap. 1.2.2 versucht.

Die Situationsgebundenheit dieser Distinktion ist offenkundig; bei genauerem Zusehen verlieren aber auch die Unterscheidungskriterien an Bedeutung:¹⁹⁷ Dadurch soll vor allem eine bestimmte Auffassung von Kunst als die maßgebliche und allein angemessene herausgestellt werden. Nicht nur in den Begriffen des ‚Schauens‘ und der sinnlich gegenwärtigen ‚Idee‘ (Anm. 196) ist die Nähe zu den ästhetischen Maßstäben von Moritz unverkennbar. Was Goethe an der ‚Allegorie‘ ablehnt – das ‚Gesuchte‘ und die Absicht der Begriffsverdeutlichung –, das hat auch Moritz bei der Betrachtung der ‚Fortuna‘ Guido Renis irritiert: „Soll nun ein schönes Kunstwerk *bloß* deswegen da sein, damit es etwas außer sich andeute, so wird es ja dadurch selbst gleichsam zur Nebensache“.¹⁹⁸

Von einem Instrumentarium der literaturwissenschaftlichen Analyse sind solche Bestimmungen denkbar weit entfernt. Die konkreten Möglichkeiten, wie der Dichter „die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild“ verwandeln kann (Anm. 196), kommen weder in Goethes *Maximen und Reflexionen* noch in der Moritzschen Kunsttheorie zur Sprache. Da das, was vermittelt werden soll, „unerreichbar“ und „unaussprechlich“ ist, kann es nur „in dunkler Ahndung“ (Moritz) oder als „Offenbarung“ (Goethe) erfaßt werden: „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.“¹⁹⁹

Die Auswirkungen dieser Kunst- und Symbolauffassungen lassen sich kaum abschätzen:²⁰⁰ Sie prägten die Vorstellungen von den Aufgaben und Möglichkeiten einer literarischen Darstellung, und bis heute werden dementsprechende Erwartungen auch an Werke herangetragen,

¹⁹⁷ Sogar Todorov, der die unterschiedlichen Goetheschen Definitionen im Sinne der Semiotik verallgemeinert (1977, 237–243), gesteht zu, daß die Verschiedenheit von Allegorie und Symbol nach Goethes Verständnis eher in psychischen Prozessen begründet sei (242f.). Besonders gut ist dies an den Klassifizierungen zu erkennen, die Goethe seinen Deutungen des Naturlebens in *Dichtung und Wahrheit* nachträglich zuweist (s.o. im Text nach Anm. 181). – Sørensen 1979 hebt hervor, daß Goethe nicht primär die traditionelle Allegorie der Rhetorik kritisiere, sondern vielmehr ein poetologisches Prinzip (639); er versteht die Definitionen als polemische Fortführung der zu Schillers Lebzeiten nicht abgeschlossenen Debatte (632). Den Grund für die Wiederaufnahme sieht Kurz in einer literaturpolitischen Absicht: Goethe habe sich eine gerechtere Würdigung seines ‚allegorisierenden‘ Alterswerks erhofft (1979, 12 mit Anm. 4–6 [22], Lit.).

¹⁹⁸ In: *Reisen eines Deutschen in Italien* [...], MW 2.384 (20.11.1787), Hervorhebung im Original. Goethe wendet dementsprechend 1797 in seiner ersten Gegenüberstellung der Begriffe ein, ‚allegorische Kunstwerke‘ zerstörten „das Interesse an der Darstellung selbst“ und trieben „den Geist gleichsam in sich selbst zurück“; WA 1.47.1 (wie Anm. 195), 95.

¹⁹⁹ Zuerst 1826; dann in den *Maximen und Reflexionen* Nr. 314 (Hecker) bzw. Nr. 752 (HA); zur zeitgeschichtlichen Einordnung s.u. bei Anm. 206; Belege aus Moritz in Anm. 176.

²⁰⁰ Sørensen 1982, 177; vgl. 174ff.; schon Gadamer betont den Zusammenhang mit dem ‚Bildungshumanismus‘ und der Wertschätzung der ‚Erlebniskunst‘ (66f., 75f.); vgl. De Man 404f. Die Geschichte der Symboltheorien ab 1800 ist seither u.a. von Sørensen, Todorov 1977, Titzmann und Pochat behandelt worden; zur Romantik im besonderen s.u. Anm. 205.

die vor der Goethezeit entstanden sind.²⁰¹ Sogar ausgesprochen historisch orientierte Literaturwissenschaftler wie Rolf Christian Zimmermann und Hans-Georg Kemper (Kap. 2.4.2, Anm. 148) oder auch Paul De Man (oben Anm. 178) erliegen der Suggestionskraft der Goetheschen Opposition von Allegorie und Symbol. Zimmermann etwa überträgt die Opposition auf die Symbolik der Rosenkreuzer-Logen (34) und sucht das ‚Salz‘ als eine dem Konkreten immanente ‚Manifestation des Göttlichen‘ von allegorischen ‚Erkenntnismodellen abstrahierender Art‘ wie der zweigeteilten Glaskugel zu unterscheiden (37).²⁰² Daraus leitet er eine einseitige und vereinfachende These zur Symbolentstehung ab, durch die die ideologiekritischen Einwände gegen den Begriff nur gerechtfertigt würden:²⁰³ Von der Rosenkreuzer-Symbolik habe die Dichtung das Verfahren übernommen, „die Wahrheit als ein ‚offenbares Geheimnis‘ im Konkreten selbst darzustellen“ (35). Selbst die Ablehnung der Kritiker beruht auf einer Verabsolutierung der goethezeitlichen Symbolkonzeptionen: Die Gleichsetzung von ‚Sein‘ und Bedeutung wird ebenso wie das ‚Unaussprechliche‘ des Symbolisierten zu einem Merkmal erhoben, an dem die literaturwissenschaftliche Verwendbarkeit des Symbols zu entscheiden sei.

Eben dadurch, daß bei Moritz und Goethe Teilaspekte der hermetischen Traditionen in eine (lange Zeit maßgebliche) Kunstanschauung eingegangen sind, wurden die hermeneutischen Möglichkeiten der Symbolfindung nicht genutzt, die in der innerweltlichen Natur-

²⁰¹ Beispiele aus der Klassischen Philologie in Kap. 1.1, bes. Anm. 13–15; zu Reinhart Herzog s. Kap. 1.2.2, Anm. 62f. mit dem zugehörigen Text. Bei Suzanne Poque führt dies so weit, daß sie die ‚Symbolsprache des Augustinus‘ als intuitiven Ausdruck dessen versteht, was auf keine andere Weise vermittelt werden könne (bes. XVIII f.). Der romantische Topos des ‚Unsaybaren‘ (vgl. Todorov 1977, 225) wird so zur Grundlage einer Untersuchung, die von den Bildern zu Augustinus‘ eigenen Erfahrungen vorzustoßen versucht (*Le langage symbolique dans la prédication d’Augustin d’Hippone. Images héroïques. I Texte, II Notes.* Paris 1984). – Auch Jean Pépins Symbolbestimmung (s.o. Kap. 1, Anm. 23 und 58) geht letztlich auf Goethe bzw. Moritz zurück.

²⁰² Zum ‚Salz‘ in den hermetischen Naturlehren s.o. Anm. 165 und den zugehörigen Text; zu den späten Rosenkreuzern: Zimmermann 1.27f., 104, 158–172; Kühlmann (1999) 151; s.o. bei Anm. 96. – Im Grunde sind die Begriffe Allegorie und Symbol hier austauschbar; daran zeigt sich ein weiteres Mal, wie schwer die Goetheschen Unterscheidungskriterien in die Praxis umzusetzen sind. Über Emanuel Swedenborg, einen hermetisch beeinflussten Naturforscher und Visionär (1688–1772), bemerkt Zimmermann in diesem Zusammenhang (35; Hervorhebungen A.S.): „Wenn Swedenborg jedem konkreten Begriff der Bibel eine symbolische Bedeutung unterlegt, jedes Pferd, jeder Fisch, jeder Baum zum Träger eines geistigeren Sinns wird, so ist hier wieder ein allegorisches Durchschauen des Konkreten auf einen Kern hin zu beobachten. [...] das Konkrete löst sich ins Geistige auf und wird doch wieder zum symbolischen oder allegorischen Ausdruck eines Geistigen gemacht.“

²⁰³ S.o. Kap. 1.1, bei Anm. 18ff.; Kobbe setzt seinerseits ein breiteres Spektrum möglicher Anregungen voraus (313b f.; s. Kap. 1.1, Anm. 33f.). – Daß im hermetischen Weltmodell die Suche nach verborgenen Wahrheiten grundgelegt ist, entgeht Titzmann ebenso wie die ideengeschichtliche Bedeutung der Hermetik: Er berücksichtigt nur späte Ausläufer in diversen ‚okkultistischen Theorien‘ wie Magnetismus und Mesmerismus (1979, 649, 657–659 mit Anm. 46, 51–53 [664f.]); s. dazu die Auseinandersetzung zwischen Titzmann und Kemper beim Allegorie-Symposium, in: Haug (Hg.) 1979, 177; s.o. Anm. 83.

deutung der Hermetik ebenfalls angelegt waren. Den ‚ruhigen und kalten Weg des Beobachtens‘, auf dem Goethe zunächst das Symbol entdeckt hatte,²⁰⁴ gehen die deutschen Romantiker nicht weiter. Stattdessen treten verstärkt jene ‚mystischen‘ Tendenzen zutage, die im Glauben an die Naturoffenbarung des Göttlichen seit Beginn des 17. Jahrhunderts verbreitet waren: Nicht das Konkrete und rational Deutbare suchen die Romantiker in Natur und Kunst, sondern das Unendliche, das mit Worten nicht zu erreichen ist; die ‚Chiffren‘ der Natur werden als geheimnisvolle Zeichen des wahrhaft Seienden aufgefaßt.²⁰⁵ Goethe sieht in solchen Übersteigerungen seine eigenen Anliegen gründlich mißverstanden: Jeder Sinn für künstlerische Gestaltung, für die gegenständliche Welt gehe so verloren.²⁰⁶

Ähnlich wie Moritz steht auch Goethe am Wendepunkt symbolischer Wirklichkeitsvorstellungen; denn bei beiden ist nicht nur die romantische Kunstauffassung vorgeprägt – manche ihrer weniger apodiktischen Stellungnahmen eröffnen auch neue Wege zu einer konkreten literarischen Umsetzung, die auf innerweltliche Verknüpfungen von Äußerem und Gedanklichem abzielt. Auch die Art, wie beide Dichter diese Umsetzung in der Praxis längst vollzogen haben, ist keineswegs nur eine ‚Offenbarung des Unerforschlichen‘.²⁰⁷ Eine nur auf die Werkstruktur bezogene Rechtfertigung der Beziehung zwischen ‚Außen‘ und ‚Innen‘ liefe aber Moritz’ und Goethes Intentionen zuwider – hätten dafür doch alle metaphysischen Begründungen von Bedeutungshaftigkeit aufgegeben werden müssen. Erst dies wäre eine Säkularisierung im eigentlichen Wortsinn zu nennen.

²⁰⁴ S.o. das Zitat bei Anm. 192.

²⁰⁵ Sørensen 1963, 123ff., bes. 146f., 149–152; ders. 1972, 265f.; Beispiele bes. 1972, 136f., 153, 156; allgemein: Renate Vonessen: Der Symbolbegriff in der Romantik; in: Lurker (Hg.), Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung 1982, 189–198; Pochat 32–52. Diese ‚transzendierende Symbolik‘ (Sørensen) betrachten nicht nur die Ideologiekritiker Kobbe und Titzmann als Grundform des Symbols; s.o. Kap. 1.1. Von sieben ‚Gemeinplätzen über die Eigenschaften des [goethezeitlichen!] Symbols‘ (154) ausgehend, versucht Paul Michel eine ‚Destruktion des Symbolbegriffs‘; in: ders. (Hg.), Die biologischen und kulturellen Wurzeln des Symbolgebrauchs beim Menschen (Schriften zur Symbolforschung 9). Bern u.a. 1994, 129–205, bes. 152ff.

²⁰⁶ Belege (1808/14) bei Sørensen 1963, 126; vgl. 109f., 112f.; 1982, 174. Goethes Ablehnung von ‚Traum und Schatten‘ (s. bei Anm. 199) ist in Zusammenhang mit seiner Romantik-Kritik zu sehen.

²⁰⁷ Beispiele bei Langen (zu Moritz) bzw. bei Kurz 1988, 74–76 (Charlottes Tintenfleck in Goethes *Wahlverwandtschaften*).

4. Kapitel: Rückschau und Ausblick

Betrachtet man die längerfristigen Wirkungen der unterschiedlichen goethezeitlichen Symbolauffassungen nicht nur von der Warte der Literaturwissenschaft, ergibt sich ein vielschichtiges Bild. Ihre weite Verbreitung hat sicherlich dazu beigetragen, daß die wechselseitige Bezugsetzung von äußeren Eindrücken und andersgearteten inneren Vorgängen zu einer jedermann geläufigen Übung geworden sind, deren religiöse oder weltanschauliche Begründungen längst aus dem allgemeinen Bewußtsein verschwunden sind. Eine Folgeerscheinung war in Kap. 1.2.1 zu konstatieren: Das Vermögen, von ‚Äußerem‘ auf ‚Inneres‘ zu schließen, wird in poetischen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts als sinnkonstituierend vorausgesetzt. Solche Verselbständigungen gehen auch auf eine veränderte Sicht der Natur zurück; ihre im weiteren Sinn ‚symbolische‘ Dimension versteht Hamann anders als Herder (Kap. 2.4), und wiederum auf andere Weise äußert sich diese Sichtweise bei Moritz und Goethe (Kap. 3.3). Wie auch immer die Etablierung des neuen Wahrnehmungsmodus im einzelnen zu beschreiben und zu erklären ist – für das literarische Symbol zumindest lassen sich durchaus Wege angeben, wie die ursprüngliche Verankerung im Transzendenten gelöst wird. Eben daraus können die textthermeneutischen Funktionen des Symbolbegriffs neu begründet werden.

4.1 Goethes Versuche einer allgemeineren Symbolfindung

Die neuplatonisch-hermetischen Traditionen liefern auch hierzu einen wichtigen Beitrag: Ihre Vertreter versprachen sich von der Naturbetrachtung nicht nur ‚mystische‘ Offenbarungen, sondern auch eine ‚Auslegung‘ der Welt. Das wichtigste Instrument, das die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Gliedern der *Aurea Catena* herstellen hilft, ist die Analogie.¹ Den eher innerweltlichen Aspekt hat auch Goethe in seinen naturwissenschaftlichen Studien entsprechend herausgestellt.² In den *Maximen und Reflexionen* etwa ist das Modell der Welterklärung knapp zusammengefaßt: „Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden; daher

¹ S.o. Kap. 3.2.2, im Text bei Anm. 128.

² S.o. Kap. 3.3.2, Anm. 187 und den zugehörigen Text; zur ‚Farbenlehre‘ im Zusammenhang mit der Symbolfindung s.u. – Soweit nicht anders vermerkt, beziehen sich die Anmerkungsverweise im folgenden auf Kap. 3.

erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft.“³ Die besondere Form der Betrachtung fällt bei Goethe meist mit der Suche nach dem ‚Wahren‘, dem ‚Gesetz‘ oder dem ‚Urphänomen‘ zusammen,⁴ und dabei ist das ‚Allgemeine‘ durchaus durch eine Abstraktionsleistung aus dem ‚Besonderen‘ ableitbar – nicht nur durch intuitives Erfassen zu ‚schauen‘, wie Goethe später in seinem Plädoyer für die symbolische Dichtungsart formuliert (zitiert bei Anm. 196). Auf einer anderen Ebene läßt sich die analogisierende Naturbetrachtung auch als sprachlich mitteilbare Sinnerschließung fassen. Nicht von ungefähr legt Gerhard Kurz die folgende *Maxime* und den Brief an Schiller, in dem Goethe die ‚kalte Beobachtung‘ mit einer ‚poetischen Stimmung‘ verbindet, seiner ‚Hermeneutik des Symbols‘ zugrunde.⁵

Mitteilung durch Analogien halt’ ich für so nützlich als angenehm: der analoge Fall will sich nicht aufdringen, nichts beweisen; er stellt sich einem andern entgegen, ohne sich mit ihm zu verbinden. Mehrere analoge Fälle vereinigen sich nicht zu geschlossenen Reihen, sie sind wie gute Gesellschaft, die immer mehr anregt als gibt.⁶

Ein bestimmtes Assoziationsvermögen des Rezipienten ist auch die Voraussetzung für das Verstehen literarischer Symbole: Ohne eine ‚unaufdringliche Anregung‘ kämen vielfältige Deutbarkeit und Offenheit nicht zustande; in der ‚Anregung‘ liegt sogar das eigentliche poetische Potential des Symbols.

Laut Kurz ist es möglich, aus ‚Goethes Symbolkonzeption‘ eine ‚Hermeneutik des Symbols‘ abzuleiten, die nicht mehr an dessen ontologische Begründungen gebunden sein soll – ein nicht ganz

³ In der Hamburger Ausgabe (HA, hg. v. Erich Trunz. Neubearb. Aufl. München 1981) Bd. 12 (Kunst und Literatur. Maximen und Reflexionen), Nr. 23, vgl. Nr. 246 bzw. (mit abweichender Zählung) bei Hecker Nr. 553, vgl. Nr. 561 (Maximen und Reflexionen. Text der Ausg. von 1907 mit den Erläut. u. der Einl. Max Heckers. [...] Frankfurt a.M. 1976 u.ö.). Ursprünglich in: *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1829; am Ende von Buch 2: Nr. 115, vgl. Nr. 122); in: HA 8 (Romane u. Novellen 3) 300. Weitere Zeugnisse zur Analogie in der Naturwissenschaft Goethes und seiner Zeit bei Hugh B. Nisbet: *Goethe and the Scientific Tradition* (Publications of the Institute of Germanic Studies 14). London 1972, 15–19.

⁴ Nisbet erklärt das ‚Urphänomen‘, wie Goethe es seit der *Farbenlehre* sieht; dabei werden die Unterschiede gegenüber den bekannten dichtungstheoretischen ‚Definitionen‘ (s.o. Anm. 196, 199) vielleicht gerade deshalb deutlich, weil Nisbet keine Verbindung zu Goethes Symbolvorstellungen herstellt: „Such phenomena possess both the representativeness of the ideal, the abstract generalization, and the individuality of the real and concrete instance“ (1972, 41). – Zum Zusammenhang zwischen naturwissenschaftlichem Interesse und Symbolvorstellungen bei Goethe s. Bengt A. Sørensen: *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*. Kopenhagen 1963, 115–122.

⁵ Der Brief vom 16.8.1794 ist bei Anm. 192 zitiert. Vgl. Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1486). Göttingen 1982, 2. verb. Aufl. 1988 (zit.), 71f. (5., durchges. Aufl. [Kleine Reihe V & R 4032] 2005).

⁶ In: HA 12, Nr. 25 bzw. Nr. 1247 (Hecker; aus dem Nachlaß); vgl. Nr. 26 (HA) bzw. Nr. 532 (Hecker): „Nach Analogien denken ist nicht zu schelten: die Analogie hat den Vorteil, daß sie nicht abschließt und eigentlich nichts Letztes will; [...]“ (zuerst 1829 in den *Wanderjahren*, s.u. im Text vor Anm. 17).

unproblematisches Unterfangen.⁷ Kurz erläutert etwa anhand des besagten Briefs (am Ende von Kap. 3.3.2 zitiert) „die Grundfigur des klassischen Symbolbegriffs“ – die Verbindung von Synekdoche und Analogie (71, 80f.): Das großväterliche Anwesen ist ein Teil der gesamten Stadt, und seine Wertsteigerung entspricht dem wirtschaftlichen Aufschwung Frankfurts. Damit ist zwar ein konstitutives Verfahren beschrieben, doch insgesamt gesehen trifft diese Charakterisierung eher auf Kant (s.o. Anm. 190) und Schiller zu (s. im folgenden). – Für die Wurzeln des Goetheschen Symbolbegriffs verweist Kurz allein auf die Sekundärliteratur (70 mit Anm. 15f. [92]). Er nennt die von Zimmermann beschriebenen ‚naturmystischen Traditionen‘ neben der protestantischen Sakramentenlehre, die häufig als mögliche Quelle Goethes genannt wird⁸ – obwohl sie spätestens seit Zimmermann als solche ausscheiden müßte: Hat jener doch herausgestellt (57–74, 210–219), wie fern Goethe sogar während seiner ‚pietistischen‘ Periode jedem Kirchenglauben steht. Die zeitgebundenen Aspekte von Goethes Symbolverständnis werden durch derartige scheinbar eingängige Ableitungen verdeckt, die Rehabilitierung des Symbols verliert an Glaubwürdigkeit.

Einen indirekten Zusammenhang zwischen sinnerschließender Naturbetrachtung und der Tätigkeit des Dichters knüpft Goethe selbst, als er *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* sammelt.⁹

Die Griechen, welche zu ihren Naturbetrachtungen aus den Regionen der Poesie herüberkamen, erhielten sich dabei noch dichterische Eigenschaften. Sie schauten die Gegenstände tüchtig und lebendig und fühlten sich gedrungen, die Gegenwart lebendig auszusprechen. Suchen sie sich darauf von ihr durch Reflexion loszuwinden, so kommen sie wie jedermann in Verlegenheit, indem sie die Phänomene

⁷ Kurz 1988, 70–72 bzw. 72–80; s.o. Kap. 1.1, Anm. 5. Vgl. dens., Zu einer Hermeneutik der literarischen Allegorie; in: Walter Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 3). Stuttgart 1979, 12–24.

⁸ Das (kalvinistische) ‚Abendmahlssymbol‘ ist geradezu ein Topos der Symbolforschung geworden, seitdem Hans-Georg Gadamer eine entsprechende Herleitung von Hans Loof als „wahrscheinlich“ eingeschätzt hat (Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960, ²1965 [⁴1975] 71f., Anm. 3, bzw. Loof: Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie [Kantstudien Erg.heft 69]. Köln 1955, 195f.); danach Hans-Josef Klauck: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (Neutestamentl. Abhandlungen 13). Münster/Westf. 1978, 133 mit Anm. 6 („nachweislich“); Michael Titzmann: ‚Allegorie‘ und ‚Symbol‘ im Denksystem der Goethezeit; in: Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie 1979, 642–665; hier: 659; Kurz 1979, 13 bzw. 1988, 70 („vermutlich“) und J. Gaus: Wege, Methoden und Probleme der Symbolforschung. Ein Diskussionspapier; in: Symbolon N.F. 8 (1986) 9–34, hier: 33. – Bezeichnenderweise kommt Sørensen nie darauf zu sprechen.

⁹ Im Kapitel ‚Zweite Abteilung. Römer‘ (1804–10) unter der Überschrift ‚Betrachtungen über Farbenlehre und Farbbehandlung der Alten‘; in: HA 14 (Naturwissenschaftl. Schriften 2) 32–43; die hier behandelten Abschnitte sind in HA nicht kommentiert. Um die Gedankenführung zu dokumentieren, wird mit Seiten und Zeilennummern zitiert. – Welche historische Berechtigung den Ausführungen Goethes zukommt, steht im folgenden nicht zur Diskussion.

für den Verstand zu bearbeiten denken. Sinnliches wird aus Sinnlichem erklärt, dasselbe durch dasselbe. Sie finden sich in einer Art von Zirkel [...].¹⁰

HA 14, 33.29–38

In der Gedankenbewegung, in der die „Phänomene für den Verstand“ bearbeitet werden, ist für Goethe zwangsläufig eine Entfernung von den Dingen enthalten; die ‚dichterische Eigenschaft‘ schlechthin bleibt aber – wie in einer der Symboldefinitionen (o. bei Anm. 196) – das unmittelbare Erfassen des Gegenständlichen: „die Gegenwart lebendig auszusprechen“. Doch wie die höchste Form der bildkünstlerischen Darstellung, der ‚Stil‘, durch eine Abstraktionsleistung über die ‚einfache Nachahmung‘ hinausführt,¹¹ so mußten auch die alten Griechen „durch Reflexion“ über die bloße Beschreibung der Dinge hinausgehen, wenn sie etwa die Wirkungen der Farben auf den Betrachter erfassen wollten. Anders als in der früheren kunsttheoretischen Abhandlung bezieht sich Goethe hier auf schriftliche Quellen, doch die Art der ‚Reflexion‘, der Vergleich von Eigenschaften und die Feststellung von Ähnlichkeiten, ist die gleiche geblieben (ebd., 34.1–7):

Der Bezug zu dem Ähnlichen ist das erste Hilfsmittel, wozu sie greifen. Es ist bequem und nützlich, indem dadurch Symbole entstehen und der Beobachter einen dritten Ort außerhalb des Gegenstandes findet; aber es ist auch schädlich, indem das, was man ergreifen will, sogleich wieder entwischt, und das, was man gesondert hat, wieder zusammenfließt.

Der „Bezug zu dem Ähnlichen“ wird auch hier nicht mehr als Aufbau-Prinzip des hermetischen Kosmos verstanden, sondern als ein naheliegendes ‚Hilfsmittel‘, mit dem eine Beziehung zwischen den Gegenständen und den Inhalten des Denkens hergestellt werden kann.

Auffallend ist, wie sehr sich Goethe hier der Schwierigkeit bewußt ist, eine Verbindung zwischen den beiden Bereichen herzustellen, welch hohen Grad an Reflexion er der Symbolfindung zuzugestehen bereit ist. Die analogisierende Verstandestätigkeit wird – anders als in der Allegoriedefinition (Anm. 196) – keineswegs abgewertet; sie erscheint sogar als ein naturgegebenes Verlangen des Menschen, der seine Wahrnehmungen sinnstiftend erschließen will (ebd., 34.8–12).

Bei solchen Bemühungen fand man gar bald, daß man notwendig aussprechen müsse, was im Subjekt vorgeht, was für ein Zustand in dem Betrachtenden und

¹⁰ Ein Beispiel für diesen „Zirkel“ findet sich im Abschnitt zu Demokrit, bei dem „die Symbole [für das Sehen] von dem Tasten hergenommen werden“: „so wird das Gesehene in ein Getastetes verwandelt, der schärfste Sinn soll sich in den stumpfsten auflösen, uns durch ihn begreiflicher werden. Daher entsteht Ungewißheit statt Gewißheit“ (ebd. 34.39–35.1 bzw. 34.34–37); vgl. zu Demokrit auch im Kapitel ‚Erste Abteilung. Griechen‘, ebd. 16.10–26.

¹¹ Zur Abhandlung *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil* von 1789 s.o. bei Anm. 185.

Beobachtenden erregt wird. Hierauf entstand der Trieb, das Äußere mit dem Innern in der Betrachtung zu vereinen [...].¹²

Sicherlich lassen sich nicht alle Beobachtungen zu dieser besonderen Art der Symbolfindung unmittelbar auf eine Hermeneutik des literarischen Symbols übertragen¹³ – Goethe selbst unterscheidet zwischen ‚Poesie‘ und reflektierender ‚Naturbetrachtung‘. Doch eine der zugrundeliegenden Fragestellungen – wie nämlich die Wahrnehmung von Gegenständen und die (auch psychischen) Reaktionen des Betrachters zu vermitteln und sprachlich zu fassen seien – ist in den beiden Fällen die gleiche. So finden sich wichtige Voraussetzungen und Strukturmerkmale, die auch für das Zustandekommen bzw. Verstehen von Symbolen unentbehrlich sind: die genaue Betrachtung des Gegenstandes, die Feststellung von Ähnlichkeiten zwischen ‚Außen‘ und ‚Innen‘ (d.h. zwischen Ding und Bedeutung), schließlich sogar der Beobachterstandpunkt, der die Abstraktion von der bloßen Wahrnehmung (bzw. Beschreibung) erst ermöglicht. Solche konkreten Überlegungen zu Verbindungen zwischen ‚Erscheinung‘, ‚Idee‘ und ‚Bild‘¹⁴ stellt Goethe bezeichnenderweise anhand von ‚Materialien‘ aus der griechischen Naturphilosophie an (denn um diese handelt es sich in den zitierten Abschnitten eher als um Farbenlehre im engeren Sinn) – in den apologetischen Stellungnahmen innerhalb der zeitgenössischen Literaturdebatte¹⁵ sucht man sie vergeblich.

*

Die Wahrnehmung oder Beschreibung von Gegenständen ist grundsätzlich verschieden von den unterschiedlichen abstrakten Bedeutungen, die ihnen ein Betrachter zuschreiben kann (und auch ein Leser muß sich einen Gegenstand ‚vor Augen halten‘, bevor er nach dessen übertragenem Sinn zu fragen beginnt). Der Abstand zwischen den beiden Bereichen zeigt sich etwa in den Schwierigkeiten der Bezugsetzung, die Goethe in den zitierten Sätzen klar erkannt hat. Daß sich eine solche Bezugsetzung keineswegs selbstverständlich ergibt, darauf war an den verschiedenen ‚Stationen‘ der Vorgeschichte immer wieder hinzuweisen. Denn letztlich liegt im bewußten Überschreiten der Grenze zwischen ‚Außen‘ und ‚Innen‘ eine Grundvoraussetzung

¹² Empedokles etwa habe ein solches „faßliches Symbol gefunden: Denn die Art, wie das Äußere und Innere eins für das andre da ist, eins mit dem andern übereinstimmt, zeigt [!] sogleich von einer höhern Ansicht“ (ebd. 36.1–4), die über „die gemein-sinnliche[] Vorstellungsart“ hinausgeht – zu ergänzen wäre: durch Reflexion (35.34f.). Gemeint sind die ‚Kanäle‘ (πόροι), in denen „die verschiedenen Wirkungen“ der Materie ebenso wie „das mannigfaltig Verflochtene“ der inneren Organisation erfaßt seien (35.31–33); vgl. 15.3–30.

¹³ Etwa die Forderung, ‚Äußeres‘ und ‚Inneres‘ müßten übereinstimmen, ist nicht übertragbar: Daß die Entsprechungen zwischen ‚Ding‘ und ‚Bedeutung‘ sogar auf ein einziges gemeinsames Merkmal reduziert sein können, ist Voraussetzung für unterschiedliche Verwendungen und Bedeutungen ein- und desselben literarischen Symbols. (Vgl. dazu das Textbeispiel aus Döblin in Kap. 1.2.1.)

¹⁴ So die Leitbegriffe in einer von Goethes ‚Definitionen‘, zitiert in Kap. 3.3.3, Anm. 196.

¹⁵ S.o. Anm. 197, 206.

für das Zustandekommen von Symbolen: Der Gegenstand behält seinen ursprünglichen Stellenwert als Gegenstand, auch wenn damit etwa auf seelische Zustände oder übergeordnete Zusammenhänge verwiesen wird.

Die Vorgeschichte des literarischen Symbols ist häufig von der entgegengesetzten Gedankenbewegung gekennzeichnet: Ausgangspunkt der Naturbetrachtung ist weniger das Wissen um den Abstand als vielmehr die selbstverständliche Gewißheit einer Einheit. Das gilt schon für die christlichen Naturdeutungen. Bibelexegeten von Augustinus über Luther bis zu Hamann gehen von der Übereinstimmung der göttlichen Willensäußerungen aus, die sich in der Bibel ebenso wie aus der Schöpfung erkennen lassen; daß Gott in beiden seine Absichten offenbart hat, daß es sich also um eine ‚Einheit des Sinns‘ handelt, ist eine (zumindest in der Patristik und im Mittelalter) fraglos gegebene Grundannahme (Kap. 1.3.1, 2.1.1, 2.2 und 2.3.3). – Bei Goethe hat die Überzeugung, durch die Vergegenwärtigung von Dingen könnten – auch in sprachlichen Äußerungen – ‚Ideen‘ vermittelt werden, andere Wurzeln. Sie entstammt nachweislich der hermetischen Naturbetrachtung (Kap. 3.2.1, 3.2.2 und 3.3.2). So unterschiedlich die beiden Zugänge erscheinen, haben sie doch eines gemeinsam: Stets ist man sich der Wichtigkeit der geschaffenen bzw. der mit den Sinnen wahrzunehmenden Welt bewußt. Diese eigentümliche Gemeinsamkeit läßt sich mit den besonderen Bedingungen erklären, unter denen seit Beginn der Frühen Neuzeit Bestandteile der christlichen und der neuplatonischen Welterklärung miteinander verbunden werden konnten (Kap. 3.1 und 3.2). Verallgemeinernd gesprochen, blieb der christliche Zugang lange Zeit – zumal in Kreisen der erleuchteten bzw. wiedergeborenen ‚Naturmystiker‘ – grundlegend; die oft nur indirekt übermittelten platonisierenden Philosopheme konnten (neben Bestandteilen anderer Traditionen) einbezogen werden, ohne daß sie als solche in ihrem subversiven Potential wahrgenommen werden mußten.¹⁶

Charakteristisch für die neuplatonisch-hermetische Naturbetrachtung seit ihren Anfängen in der italienischen Renaissance ist die Hinwendung zur wahrnehmbaren Welt – nicht aber für ihren spätantiken Ursprung, den Neuplatonismus. Daß die Welt der Erscheinungen als Erkenntnismittel für geistige Zusammenhänge aufgewertet werden konnte, geht auf den christlichen Offenbarungsglauben zurück: Für Bacon und Böhme etwa bildet er die selbstverständlich gegebene Grundlage, von der aus neuplatonische Emanationsvorstellungen integriert werden (Kap. 2.3.1 und 3.1). Diese spezifische Ausgangslage ist in ihren langfristigen Auswirkungen nicht zu unterschätzen; denn nach neuplatonischen Maßstäben müßte man das vom göttlichen Ursprung Abgeleitete, das in den materiellen Erscheinungsformen wirksam ist, geringerschätzen. Wie umfassend sich schließlich die entgegengesetzte Gewichtung durchgesetzt hat, zeigen etwa Moritz und Goethe, die so sehr auf dem Wert der lebendigen Anschauung beharren. Ein ähnliches

¹⁶ Zu weiterem s. vor allem die Einleitung zu Kap. 3 sowie den Text bei Anm. 44f. und nach Anm. 53.

‚Gegenstandsbewußtsein‘ (Kurz) liegt aber auch dem literarischen Symbol zugrunde (s. im folgenden).

Goethe hat den Widerspruch zwischen seinem eigenen Gegenstandsbewußtsein und dem neuplatonischen Verständnis der Körperwelt nachträglich sehr wohl erkannt: als er nach 1800 einige der originalen Quellen seiner ihm ‚angeborenen Vorstellungsart‘ (Kap. 3, Anm. 156, 181) näher kennenlernte. Ihre endgültige Gestalt finden seine Überlegungen in einer Aphorismensammlung (‚Aus Makariens Archiv‘) am Ende des Romans *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1829, HA 8. 462–464). Die Aphorismen Nr. 17–25 enthalten eine frühere Übersetzung Goethes aus Plotin (Enn. 5.8.1; s. Kap. 3, Anm. 104); in dem (nicht eigens gekennzeichneten) Auszug wird erwogen, auf welche Weise die Idee der Schönheit sichtbar gemacht werden könne. Dem neuplatonischen Ansatz gemäß muß eine ‚Form‘, die ‚in die Materie hervorschreitet‘, schwächer werden „als jene, welche in Einem verharret“ (d.h. im höchsten Prinzip).¹⁷ Trotz eines gewissen Einverständnisses widerspricht Goethe (Nr. 26–28):

Man kann den Idealisten alter und neuer Zeit nicht verargen, wenn sie so lebhaft auf Beherzigung des einen dringen, woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. [...]

[...] Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt daß ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende, ja es ist der Vorteil lebendiger Zeugung, daß das Gezeugte vortrefflicher sein kann als das Zeugende.

Aphorismus Nr. 26f., HA 8.463f.

Gerade in dem Punkt, wo er sich in seiner eigenen Kunstauffassung und -praxis getroffen sieht, hebt Goethe den Eigenwert der ‚sinnlichen Form‘ hervor; und dies erscheint ihm um so nötiger, als er – im Gegensatz zu den ‚alten Idealisten‘ wie Plotin (s.o.) – davon überzeugt ist, daß Menschen „auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen“ sind (HA 8.464, Nr. 27). Nur in den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen der Körperwelt ist das „belebende und ordnende Prinzip“ (Nr. 26), „das Zeugende“ der Geistwelt (Nr. 27), überhaupt erfaßbar. Goethes ‚Korrektur‘, die das Verhältnis der beiden Bereiche zueinander umkehrt, findet eine grundsätzliche Entsprechung in Herders Versuch, die Metaphysik Spinozas zu ‚verbessern‘ (in den 1780er Jahren, Kap. 3.2.3): Auch Herder geht zuallererst von der Erfahrungswirklichkeit aus, wenn er nach einem diese verursachenden transzendenten Prinzip sucht.¹⁸ Nachträglich ist damit die epochemachende Bedeutung von Hamanns *Aesthetica in nuce* von 1762 bestätigt; war doch ihre Hauptthese, daß menschliche Erkenntnis allein auf dem Weg über die Sinne möglich sei (Kap. 2.4.1). Doch von einem Wissen um die christlichen Wurzeln dieses Gegenstandsbewußt-

¹⁷ Nr. 23; HA 8.463. – In den hierarchischen Unterordnungen der Plotinischen Geistwelt erkennt Armstrong „the fundamental axiom always assumed by late Greek philosophers that the product is always inferior to the producer“ (Arthur H. Armstrong u. Robert A. Markus: *Christian Faith and Greek Philosophy*. London 1960, 16).

¹⁸ S. bes. im Text bei Anm. 148f. und 151.

seins, das bei Hamann so ausgeprägt ist, kann bei den Jüngeren keine Rede sein – auch dieses Erbe ist längst ein Teil der eigenen Vorstellungs- und Dichtungsart geworden.

4.2 Schillers Beitrag zu einer Hermeneutik des literarischen Symbols

So unterschiedlich ideengeschichtlich betrachtet die Angleichungen christlicher und neuplatonischer Welterklärungen im einzelnen verlaufen, zielt die Betrachtung im Grunde genommen vor allem auf die Gesamtheit der Schöpfung bzw. der Körperwelt, etwa bei Herder, der in den Dingen wirkende geistige Kräfte erkennt, oder bei Moritz, der ihr ‚inneres Wesen‘ zu erfassen sucht. Um zu einer literarischen Umsetzung des Deutungspotentials vorzustoßen, das in den christlichen und den neuplatonisch-hermetischen Naturdeutungen auf je unterschiedliche Weise enthalten ist, wäre es offenbar nötig, aus deren jeweiligen Begründungszusammenhängen herauszutreten: Ansätze in diese Richtung finden sich in Hamanns Bibelauslegungen und in Herders Auffassung des Schöpfungsberichts als bildhafter Belehrung (Kap. 2.4) ebenso wie bei Moritz und Goethe (Kap. 3.3) – eine umfassendere Übertragung ins Poetologische jedoch fehlt.

Friedrich Schiller erscheint in dieser Situation als „der Beobachter“, der „einen dritten Ort außerhalb des Gegenstandes findet“, ¹⁹ und er hat alle Voraussetzungen für diese Rolle: Von der Hermetik hatte er sich schon vor seinen Kant-Studien abgewandt (Kap. 3, Anm. 83, 191), über die kunsttheoretische Opposition von Allegorie und Symbol ist er zeitlebens hinweggegangen (Anm. 191), und schließlich äußert er sich zur besonderen Form der symbolischen Bedeutungszuweisung brieflich und in einer Rezension. Gerade die Beiläufigkeit seiner Bemerkungen überzeugt, da er – anders als Goethe in seinen späten Jahren – dabei kein ästhetisches Programm zu verteidigen hat.

Daß in Goethes Überlegungen zur Bedeutung bestimmter Gegenstände eine Wendung ins Poetologische enthalten sein könnte, zeigt Schiller dem Freund in seiner Antwort auf den Brief vom 16.8.1797. ²⁰ Er bestätigt die Beobachtungen über die ‚symbolische‘ Qualität solcher Gegenstände; zugleich deutet er indirekt an, weshalb eine konsequente Literarisierung der Goetheschen Auffassung letztlich nicht möglich ist:

Das sentimentale Phänomen in Ihnen befremdet mich gar nicht, und mir dünkt, Sie selbst haben es sich hinlänglich erklärt. [...]

¹⁹ Eine Formulierung Goethes in anderem Zusammenhang; s. das Zitat oben nach Anm. 11.

²⁰ S. im Text bei Anm. 192. ‚Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller‘ ist hg. v. Hans Gerhard Gräf u. Albert Leitzmann (1912). 3 Bde. Leipzig 1955; hier: 1.377f. (Goethe am 16.8.1797) bzw. 1.397f. (Schiller am 7.9.1797); dessen Hervorhebungen. Vgl. zum Folgenden auch Bernhard F. Scholz: Art. ‚Allegorie 2‘; in: RL 1 (1997) 40–44; hier bes. 42b.

Nur eins muß ich dabei noch erinnern. Sie drücken Sich so aus, als wenn es hier sehr auf den Gegenstand ankäme, was ich nicht zugeben kann. Freilich der Gegenstand muß etwas *bedeuten*, so wie der poetische etwas *sein* muß; aber zuletzt kommt es auf das *Gemüt* an, ob ihm ein Gegenstand etwas bedeuten soll, und so dünkt mir das Leere und Gehaltreiche mehr im Subjekt als im Objekt zu liegen. [...] Was Ihnen die zwei angeführten Plätze gewesen sind, würde Ihnen unter andern Umständen, bei einer mehr aufgeschlossenen poetischen Stimmung jede *Straße*, *Brücke*, jedes *Schiff*, ein *Pflug* oder irgend ein anderes mechanisches Werkzeug vielleicht geleistet haben.

7.9.1797; in: Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller 1.397f.

Damit ist der entscheidende Gegensatz bezeichnet: Während für Moritz und Goethe das Symbolische „eine im Objekt selbst vorhandene, existentiell gegebene Daseinsform“ verkörpert, sieht Schiller darin eine „Anschauungsform“.²¹ Offenkundig ist die ‚Subjektivierung der Ästhetik‘ (Gadamer), zu der Schiller durch das Studium Kants gelangt war (s. Anm. 190f.); hier hervorzuheben sind die Auswirkungen auf das Verständnis des Symbols als literarischen Ausdrucksmittels: Einem zunächst ‚gehaltlosen‘ Gegenstand Bedeutung zu verleihen, ist Sache des Dichters und seines ‚Ideen-Vermögens‘ (ebd., 397).

Es ist ein Bedürfnis poetischer Naturen, wenn man nicht überhaupt menschlicher Gemüter sagen will, so wenig Leeres als möglich um sich zu leiden, so viel Welt, als nur immer angeht, sich durch die Empfindung anzueignen [...]. Ist der Gegenstand als Individuum leer und mithin in poetischer Hinsicht gehaltlos, so wird sich das Ideen-Vermögen daran versuchen und ihn von seiner symbolischen Seite fassen, und so eine Sprache für die Menschheit daraus machen.

Schiller ist sich – mehr als Goethe – des Abstandes zwischen äußerer Welt und Empfindungen bewußt: Unter dieser Voraussetzung kann er es als ein ‚menschliches Bedürfnis‘ erkennen, Verbindungen zwischen den beiden getrennten Bereichen herzustellen. Anders als sein Freund überträgt Schiller diese Erkenntnis ohne weiteres auf die künstlerische Tätigkeit: Mit dem Bewußtsein des Abstands werden zugleich die Bestandteile der Welt in einer neuen Weise verfügbar.

Über die Möglichkeiten, wie ein Künstler die unbeseelte landschaftliche Natur „durch eine symbolische Operation in eine menschliche“ verwandeln kann, gibt Schiller schon 1794 im

²¹ Götz Pochat: Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft. (Aus d. Schwedischen v. Märta Pochat). Köln 1983, 18; vgl. 14, 17; ähnlich Sørensen 1963, 93f. (im Vergleich mit Kant); 103–107; vgl. dens.: Die ‚zarte Differenz‘. – Symbol und Allegorie in der ästhetischen Diskussion zwischen Schiller und Goethe; in: Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie 1979, 632–641. Dort hebt Sørensen hervor (634), für Schiller sei der symbolische Gehalt vom Subjekt ins Objekt gelegt, Goethe finde ihn im Objekt beschlossen und vom Subjekt aufgeschlossen. – Daß sich Schillers Position gerade deshalb als Ausgangspunkt für eine textthermeneutische Bestimmung des Symbols anbietet, sehen Sørensen und Pochat nicht; sie interessieren sich vor allem für den Goetheschen Begriff und dessen Wirkungsgeschichte. Symbolkritiker wie Kobbe und Titzmann gehen auf Schiller bezeichnenderweise nicht ein.

allgemeinen Teil seiner Rezension *Über Matthissons Gedichte* Auskunft²² – also noch vor der Bekanntschaft mit Goethe. Wichtig erscheint ihm vor allem, eine ‚objektive Regel‘ zu finden, „in welcher die freie Phantasie des Zuschauers mit der Idee des Künstlers übereinstimmen könnte“ (ebd. 270). Damit letzterer die subjektiven Empfindungen in seinem Sinn „bestimmen“ kann, muß er den „empirischen Effekt der Assoziation zu berechnen wissen“ (267f.). Das Bindeglied zwischen Außen und Innen, das es jedem Leser oder Betrachter ermöglicht, die intendierte Bedeutung selbst aufzufinden, ist – wie könnte es anders sein – die Analogie. In Schillers Formulierung wirkt die Neubestimmung des Symbols durch Kant nach, der ja ebenfalls der Analogie eine zentrale Vermittlerrolle zuweist (Anm. 190). Die abschließende Übertragung auf die Literatur aber ist neu (272).

Dringt nun der Tonsetzer oder Landschaftmaler in das Geheimnis jener Gesetze ein, welche über die innern Bewegungen des menschlichen Herzens walten, und studiert er die Analogie, welche zwischen diesen Gemütsbewegungen und gewissen äußern Erscheinungen stattfindet, so wird er aus einem Bildner gemeiner Natur zu einem wahrhaften Seelenmaler. Der Dichter hingegen hat noch einen Vorteil mehr: er kann jenen Empfindungen einen Text unterlegen, er kann jene Symbolik der Einbildungskraft zugleich durch den Inhalt unterstützen und ihr eine bestimmtere Richtung geben. [...] Andeuten mag er jene Ideen, anspielen jene Empfindungen; doch ausführen soll er sie nicht selbst, nicht der Einbildungskraft seines Lesers vorgreifen.

Vom begrenzten Gebiet der Landschaftsdarstellung ausgehend, erfaßt Schiller die poetischen und hermeneutischen Möglichkeiten des literarischen Symbols – noch bevor man sich ab 1800 in den philosophischen oder ästhetischen Symboltheorien von der eher funktionalen Beschreibung entfernt. Möglich ist dies allerdings nur, weil Schiller die Beziehungen zwischen Gegenstand und Bedeutung erstmals unabhängig von religiösen oder weltanschaulichen Begründungen analysiert.

*

Gerade deshalb bietet sich Schillers Position als Prüfstein an, an dem die hermeneutischen ‚Entdeckungen‘ der christlichen Spätantike gemessen werden können. Welche Bedingungen ermöglichen es, daß die spezifische Form der symbolischen Bedeutungsvermittlung als ein literarisches Phänomen – auch ohne einen metaphysischen Bezugspunkt – weiterbestehen kann? Mit Schiller als historischem Angelpunkt wäre die Gegenüberstellung von Texten der Spätantike und Texten des 20. Jahrhunderts (Kap. 1.2 und 1.3) nachträglich gerechtfertigt. Solche Querverbindungen zum früheren und späteren Umgang mit Symbolen lassen sich an

²² In der ‚Nationalausgabe‘ Bd. 22: Vermischte Schriften, hg. v. Herbert Meyer. Weimar 1958, 265–283; hier bes. 271: „Es gibt zweierlei Wege, auf denen die unbeseelte Natur ein Symbol der menschlichen werden kann: entweder als Darstellung von Empfindungen oder als Darstellung von Ideen“. Dazu Sørensen 1963, 100f.; Pochat 17.

drei Teilbereichen von Schillers Überlegungen aufzeigen (wobei es nicht um tatsächliche Anregungen oder Rezeptionsmöglichkeiten geht): Sie betreffen den ‚technischen‘ Aspekt der Bezugsetzung, die sprachliche und literarische Vermittelbarkeit sowie die Rolle des Gegenständlichen.

Die Suche nach dem Ähnlichen und Verwandten ist das ‚Hilfsmittel‘ schlechthin (was auch Goethe entsprechend hervorhebt), um den Dingen überhaupt Verweise auf geistig-seelische Zusammenhänge entnehmen zu können. Das hat sich von den frühen Christen bis zu Hamann und indirekt auch Moritz nicht geändert. Bei Schiller aber wird aus einem scheinbar selbstverständlichen Mittel der Weltdeutung ein Instrument der reflektierenden Bedeutungssuche und Bedeutungsvermittlung. Und auch jeder Romanleser muß Berührungspunkte – etwa zwischen einem Naturphänomen und den Gedanken des Protagonisten – erkennen, wenn er den möglichen Inhalten eines literarischen Symbols auf die Spur kommen will.²³

Die so gefundenen Dingbedeutungen gehen bereits bei den frühen Christen in die alltägliche Verständigung ein: in Predigten, in Briefen und schließlich in Gedichten. Seinerzeit legten nur die Exegeten Rechenschaft darüber ab, daß auf diese Weise die psychische oder gedankliche Bedeutsamkeit einer Naturerscheinung zum Bestandteil einer zusätzlichen inhaltlichen Aussage werden kann. Eine solche Bedeutsamkeit kann schon in der Spätantike durch die Beziehungen innerhalb eines poetischen Gefüges nahegelegt werden; eine christliche Poetik dazu gibt es freilich nicht. – Für Schiller bleibt die gedankliche Leistung nicht dem Zufall überlassen; die Bedeutungssupplierung ergibt sich auch nicht (nur) aus dem kulturellen Vorwissen des Lesers.²⁴ Vielmehr erkennt Schiller in den Steuerungsmechanismen den Punkt, an dem sich die künstlerische Umsetzbarkeit entscheidet. Die Empfindungen oder Gedanken des Lesers können durch den „Inhalt“ unterstützt, d.h. durch den Kontext in eine „bestimmtere Richtung“ gelenkt werden. Was schon in der christlichen Spätantike gelegentlich zur literarischen Praxis gehört, erweist sich als ein nachvollziehbarer Akt der Bedeutungsstiftung durch den Dichter.

Wolfgang Harms sieht eine vergleichbare Veränderung zwischen der bibelorientierten ‚Naturallegorese‘ im 16. und 17. Jahrhundert einerseits und der ‚freieren symbolischen Setzung‘ ab dem späteren 18. Jahrhundert andererseits.²⁵ Letztere werde „von der Autorität allein des jeweiligen

²³ Kurz 1988, 79f., nennt dies ‚Bedeutungssupplierung‘ durch ‚Kontiguitäten‘. Die drei Typen des Symbols, die Tzvetan Todorov (1972) und Kurz ermittelt haben, unterscheiden sich nur in der Art solcher ‚Berührungen‘; s.o. Kap. 1.2.1, Anm. 44, sowie Todorov: *Introduction à la Symbolique*; in: *Poétique* 3 (1972) 273–308; hier: 283f.

²⁴ S. Kap. 1.2.1 am Ende.

²⁵ Wolfgang Harms: *Der Eisvogel und die halkyonischen Tage. Zum Verhältnis von naturkundlicher Beschreibung und allegorischer Naturdeutung*; in: Hans Fromm, Wolfgang Harms u. Uwe Ruberg (Hg.), *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung* (FS Friedrich Ohly). 2 Bde. München 1975, 1.477–515.

Autors“ getragen und gehe „nicht mehr von einem festfundierten Zeichensystem überpersönlicher Art“ aus (513). Am Beispiel des Eisvogel-Symbols in Theodor Storms Novelle *Der Schimmelreiter* (1888) zeigt Harms die entscheidende Autonomisierung auf: Der Autor lasse die *significatio* „durch den von ihm geschaffenen Kontext bestimmt werden, ohne daß erst die genutzte Tradition dem von ihm gesetzten Symbol die Klarheit und Autorität des Bedeutungsinhalts zu geben hätten“ (514).

Im besonderen Stellenwert des Konkreten liegt die eigentliche Schwierigkeit, die eine Etablierung des Symbols im Kanon der literaturwissenschaftlichen Termini erschwert hat. Ein Gegenstand hat – etwa als Bestandteil einer Beschreibung – durchaus eine eigenständige ‚Daseinsberechtigung‘; und diese bleibt auch dann erhalten, wenn der Leser durch textinterne Hinweise (wie z.B. durch wiederholte Nennung des Gegenstandes) dessen Verweisfunktion erkannt hat. Doch nun muß seine „Einbildungskraft“ in besonderem Maße tätig werden, denn der Dichter kann – mit Schillers Worten – die „Ideen“ oder „Empfindungen“, die mit jenem Gegenstand zu verbinden sind, nur „andeuten“. Um überhaupt zusätzliche Bedeutungen finden zu können, muß sich der Leser die äußere Erscheinungsform vor Augen halten; daraus wird er schließlich ein im spezifischen Kontext maßgebliches Charakteristikum auswählen. Welch eigentümliche Rolle die gegenständliche Vorstellung beim Verstehen eines literarischen Symbols spielt, hat Gerhard Kurz im Vergleich mit der Metapher herausgestellt: Bei letzterer ist – vor jeder bildhaften Vergegenwärtigung – das „Sprachbewußtsein“ des Lesers herausgefordert.²⁶

Ein spezifisches „Gegenstandsbewußtsein“ zeichnet auch die christlichen Naturdeutungen von Anfang an aus – nur daß der Kontext, aus dem heraus die Gegenstände ihre Verweisfunktion erhalten, zunächst der der Bibel oder allgemeiner der Schöpfung ist. In der Wertschätzung des Geschaffenen, dem als solchem Aussagekraft zukommt, unterscheiden sich die christlichen Deutungen der Schöpfung von allen Formen der antiken Allegorese (Kap.1.3.1 und 2.1). Daß es sich um eine besondere Art der Sinnermittlung handelt, hat bereits Augustinus entdeckt. Seine Unterscheidung zwischen menschlichen Worten und der ‚Dingsprache‘ Gottes bleibt als hermeneutischer Grundsatz über Luther hinaus gültig: ‚Gott kann Dinge so zum Bezeichnen verwenden, wie wir Wörter gebrauchen‘, heißt es in einem der verbreitetsten ‚allegorischen Wörterbücher‘, dem des Hieronymus Laetius von 1570, das zuletzt 1744 nachgedruckt wurde.²⁷ Dabei mag es im Spätmittelalter und in den nachreformatorischen Jahrhunderten zu Verfestigungen des jeweiligen Spiritualsinns gekommen sein; daß der Mensch jedoch aufge-

²⁶ Kurz 1988, 72; zur Metapher: ebd. 8ff., bes. 19–24. Bei letzterer fallen dem Leser – unabhängig vom inhaltlichen Zusammenhang – semantische Unverträglichkeiten zwischen zwei Lexemen auf, die punktuell gleichzusetzen sind (s.o. Kap. 1.2.1, Anm. 45: ‚Deine Seele ist eine erlesene Landschaft‘). Erst in einem weiteren Schritt wird der Leser diese neue, widerspruchsvolle Einheit auf einen im Kontext beschriebenen Sachverhalt beziehen. – Beispiele zur Kontextbindung literarischer Symbole in Kap. 1.2.1, bes. bei Anm. 36 und am Ende.

²⁷ Lateinisch zitiert in der Einleitung zu Kap. 2.2, s. dort bei Anm. 45 und 46.

rufen ist, stets aufs neue das ‚von Gott Bezeichnete‘ zu suchen, d.h. nach dem geistigen Sinn der kreatürlichen Welt zu fragen, daran läßt gerade Luther keinen Zweifel. Im 18. Jahrhundert schließlich ist diese Form der Welterschließung zumal in intellektuellen Kreisen – bis auf wichtige Ausnahmen wie Hamann – eher in ihren indirekten Ausläufern zu verfolgen; sie wirkt etwa in der Suche nach dem ‚Wesen‘ der Dinge weiter.

4.3 Symbol-Findung als ‚autonomes‘ poetisches Verfahren

Vom christlichen Schöpfungsverständnis losgelöst, können Dingbedeutungen zu Bausteinen einer neuen, nunmehr vom Dichter geschaffenen Welt werden. Den Weg dorthin hat im 18. Jahrhundert – neben vielen anderen Voraussetzungen – die Naturlehre der Hermetik geebnet. Inwiefern sich auch aus ihr eine ‚literarische Methode‘ ableiten läßt, hat William Y. Tindall etwa an James Joyce gezeigt; bei ihm seien die hermetischen Analogien und Entsprechungen endgültig säkularisiert – als Vorbild für eine in sich geschlossene, ‚autonome‘ Welt, die ohne Bezug zu einem geistigen Ursprung auskommt.²⁸

Auf diese historische Entwicklung weist Joyce indirekt am Ende des Romans *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916) hin. Während Stephen Dedalus einen Vogelzug beobachtet, kommen ihm Erinnerungen an bekannte Vertreter der Hermetik, die – wie er selbst in diesem Moment – die geistige Dimension der Dinge zu erfassen suchten:

A phrase of Cornelius Agrippa²⁹ flew through his mind and then there flew hither and thither shapeless thoughts from Swedenborg [Anm. 202] on the correspondence of birds to things of the intellect [...].

And for ages men had gazed upward as he was gazing at birds in flight. [...] A sense of fear of the unknown moved in the heart of his weariness, a fear of symbols and portents, of [...] Thoth, the god of writers, writing with a reed upon a tablet and bearing on his narrow ibis head the cusped moon.³⁰

Kap. 5, Z. 1796–99, 1803f., 1806–08, 1810–12

Schließlich erinnert sich Stephen, der angehende Schriftsteller, an ein Gedicht; dabei wird ihm der Prozeß der Symbolfindung bewußt (eine Symbolik, die hier auch Metaphern und Vergleiche bestimmt):

²⁸ William Y. Tindall: *The Literary Symbol*. New York 1955, 53, 58–60; ähnlich etwa bei Baudelaire, s.u. Anm. 31. (Auf die im folgenden zitierten Abschnitte aus Joyce geht Tindall nicht ein.)

²⁹ S.o. Anm. 45; vgl. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia libri tres*. [Lugduni 1531.] Hg. v. Vittoria Perrone Compagni (Studies in the history of Christian thought 48). Leiden u.a. 1992.

³⁰ In der Ausgabe von H.W. Gabler, New York 1993, 217f. Gemeint ist der ägyptische Hermes Trismegistos, der auf der *Tabula Smaragdina* schreibt; dazu s.o. im Text bei Anm. 93.

A soft liquid joy flowed through the words [...]: and he felt that the augury he had sought in the wheeling darting birds [...] had come forth from his heart like a bird from a turret quietly and swiftly.

Symbol of departure or of loneliness?

Ebd., Z. 1836, 1839–43

Nicht in der Dingwelt, in den Vögeln, sondern allein in der Lebenssituation des Betrachters ist die Bedeutungszuweisung begründet; die Vorbedeutungen, die er in den Vögeln gesucht hatte, „had come forth from his heart“. Kurz vor dem Verlassen der Heimat erscheint ihm seine Zukunft so unbestimmt, daß er den Vögeln mehrere verschiedene Bedeutungen zuschreiben muß: Sind sie „Symbol of departure or of loneliness?“

Von der Möglichkeit einer innerweltlichen Poetik des Symbols spricht Schiller nicht direkt. Nimmt man jedoch seine Aussagen im Antwortbrief an Goethe mit denen der Matthisson-Rezension zusammen, dann ist darin die poetische Funktionalisierung der gegenständlichen Welt bereits vorweggenommen. Während der Prediger Andreas Hartknopf und sein Freund bei Karl Philipp Moritz – ähnlich wie Goethe in dem Brief an Schiller – nur in ganz bestimmten Gegenständen eine das persönliche Leben erschließende Bedeutung erkennen, sieht Schiller jeden beliebigen Gegenstand als potentiellen Bedeutungsträger. Welchen spezifischen Sinn etwa ein „mechanisches Werkzeug“ erhalten kann, läßt er im Brief wohl absichtlich offen, denn er wählt als Beispiele ‚gehaltlose‘, banale Dinge des täglichen Lebens.³¹ Um so mehr kommt es für einen Dichter darauf an – und dies verdeutlicht die Rezension –, einen derartigen Gegenstand mit einer bestimmten inhaltlichen Aussage in Verbindung zu bringen. Die Hilfsmittel der Gestaltung liegen allein in der Hand des Dichters: Er wählt ein Phänomen aus der tatsächlichen Welt, er findet Berührungspunkte mit den Gedanken oder der Biographie einer literarischen Figur. Die Suche nach einem *sensus spiritualis*, der sich in dieser neu geschaffenen Welt verbirgt, bleibt den Lesern überlassen. Das Symbol ist aus allen metaphysischen Verankerungen herausgelöst.

The mystery of esthetic like that of material creation is accomplished. The artist, like the God of the creation, remains within or behind or beyond or above his handiwork, invisible, refined out of existence, indifferent, paring his fingernails.

Joyce, A Portrait of the Artist as a Young Man, Kap. 5, S. 207, Z. 1466–69

³¹ Auch in der Betonung des Beliebigen und der ‚poetischen Stimmung‘ weist Schiller in die Zukunft: Charles Baudelaire sieht es als äußerste Steigerung des dichterischen Bewußtseins, wenn im Marihuana-Rausch das Ich mit den Dingen verschmilzt: „où la profondeur de la vie [...] se révèle tout entière dans le spectacle, si naturel et si trivial qu’il soi, qu’on a sous les yeux, – où le premier objet devient symbole parlant“; es folgt eine Parallelisierung mit den hermetischen Korrespondenzen bei Swedenborg (*Les paradis artificiels*, 1858; zitiert aus: Robert Jauß, Baudelaire’s Rückgriff auf die Allegorie; in: Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie 1979, 686–700; hier: 689; vgl. 688–692). Solche symbolisierenden Übertragungsvorgänge bezeichnet Baudelaire unterschiedslos auch als ‚allegorisch‘; aber nicht einmal Michael Titzmann sieht sie von diesem Begriff abgedeckt (Diskussionsbeitrag, ebd. 732; zur historischen Perspektive: Friedrich Ohly, ebd. 734f.).

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

Aug., civ. dei = Augustinus, De civitate dei (s.u.).

Aug., en. ps. = Augustinus, Enarratio in psalmos (s.u.).

Bacon, Augm. Scient.: Francis Bacon, De Dignitate et Augmentis Scientiarum Libri IX; in: WFB 1 (s.u.).

Bacon, N.O.: Francis Bacon, Novum Organum sive Indicia vera de interpretatione naturae; in: WFB 1 (s.u.).

Bücher der Bibel: Nova Vulgata. Bibliorum sacrorum editio [...]. Libreria Editrice Vaticana 1979, ²1986.

CCSL: Corpus Christianorum Series Latina. Turnholt 1953ff.

CSEL: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866ff.

HWbPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig Neubearb. Ausg. des ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler, hg. v. Joachim Ritter u. (ab Bd. 4) Karlfried Gründer, ab Bd. 11 hg. v. Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel. 12 Bde. Basel u. Darmstadt 1971–2004.

Iambl. myst.: Iamblichos, de mysteriis Aegyptiorum (s.u.).

LacL: Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hg. v. Siegm. Döpp u. Wilhelm Geerlings unter Mitarb. v. Peter Bruns, Georg Röwekamp, Matthias Skeb [OSB] u. Bettina Windau. [²1999.] 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl. Freiburg u.a. 2002.

Lit.lex.: Literaturlexikon. Hg. von Walther Killy unter Mitarb. von Hans Fromm u.v.a. Bd. 1–12: Autoren und Werke deutscher Sprache. Bd. 13 und 14: Begriffe, Realien, Methoden. Hg. von Volker Meid. Bd. 15: Register. Gütersloh, München 1988–93.

Plat. Tim.: Platon, Timaios (s.u.).

Plot. Enn.: Plotin, Enneades (s.u.).

PL: Patrologia Latina, accurante J.P. Migne. 221 Bde. Paris 1841–1855; (Ind. 1–4) 1862–1864; (Suppl. 1–5) 1958–1970.

RAC: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Begründet v. Franz Joseph Dölger, Theodor Klauser, Helmut Kruse, Hans Lietzmann, Jan Hendrik Waszink u. Leopold Wenger, hg. v. Theodor Klauser, ab Bd. 10 hg. v. Theodor Klauser, Carsten Colpe, Ernst Dassmann, Albrecht Dihle, Bernhard Kötting, Wolfgang Speyer u. Jan Hendrik Waszink, ab Bd. 14 hg. v. Ernst Dassmann. Stuttgart 1950ff., zuletzt 22 (2008), Suppl. 1 (2001).

RLG: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begründet von Paul Merker, 2. Aufl. hg. v. Werner Kohlschmidt, Klaus Kanzog u. Wolfgang Mohr. 4 Bde. Berlin u. New York 1958–1988.

RL: Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, gemeinsam mit Georg Braungart, Klaus Grubmüller u. Friedrich Vollhardt hg. v. Klaus Weimar (Bd. 1), Harald Fricke (Bd. 2) u. Jan-Dirk Müller (Bd. 3). Berlin u. New York 1997–2003.

TRE: Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Gerhard Krause, ab Bd. 13 hg. v. Gerhard Müller. 36 Bde. 2 Registerbde. Berlin u. New York 1977–2007.

Siglen der Quellentexte

- ÄS: Karl Philipp Moritz: Schriften zur Ästhetik und Poetik. Kritische Ausg., hg. v. Hans Joachim Schrimpf. Tübingen 1962.
- BS: Jacob Böhme: Sämtliche Schriften. Faksimile-ND der Ausg. von 1730 in 11 Bänden. Begonnen von August Faust, neu hg. v. Will-Erich Peuckert. Stuttgart 1955–1961.
- HA: Johann Wolfgang von Goethe: Werke. Hamburger Ausg. in 14 Bänden, hg. v. Erich Trunz. Neubearb. Aufl. München 1981, ND 1982.
- IVG: Barthold Heinrich Brockes: Irdisches Vergnügen in GOTT, bestehend in Physikalisch= und Moralischen Gedichten. 9 Teile, Hamburg 1721–1748, ND Bern 1970.
- MW: Karl Philipp Moritz: Werke, hg. v. Horst Günther. 3 Bde. Frankfurt a.M. 1981.
- N 1, N 2: Johann Georg Hamann: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausg. v. Josef Nadler. Bd. 1: Tagebuch eines Christen. Wien 1949. Bd. 2: Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik 1758–1763. Wien 1950.
- SW: Herders Sämtliche Werke, hg. v. Bernhard Suphan. 33 Bde. Berlin 1877–1913, ND Hildesheim 1967–1968.
- WA [in Kap. 2.2]: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Weimar 1883ff., zuletzt Bd. 70, 2003.
- WA [in Kap. 3.3]: Goethes Werke, hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe). 133 Bde. Weimar 1887–1919, ND München 1990.
- WFB 1: The Works of Francis Bacon, collected and edited by James Spedding, Robert L. Ellis, and Douglas D. Heath. Philosophical Works 1. London 1872, ND Stuttgart 1963; darin: Novum Organum, 119–365, sowie: De Dignitate et Augmentis Scientiarum Libri IX, 431–837.

Weitere Quellentexte

- Andreae, Johann Valentin: Fama fraternitatis (1614), Confessio fraternitatis (1615), Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz anno 1459 (1616), eingeleitet u. hg. v. Richard van Dülmen (Quellen u. Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte 6). Stuttgart 1973, ³1981.
- Aurea Catena Homeri. Oder: eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und der natürlichen Dinge. Frankfurt u. Leipzig 1723. Jena ⁴1757.
- Aurelius Augustinus: De civitate dei. Recognoverunt Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb. (Opera 14.1, 14.2 = CCSL 47, 48). Turnholt 1955.
- Vom Gottesstaat (De civitate dei). Aus dem Lateinischen übertragen v. Wilhelm Thimme. Eingeleitet u. kommentiert v. Carl Andresen. 2 Bde. (1955). München 1978, ²1985.
 - Enarrationes in Psalmos I–L. Recognovit Eligius Dekkers (Opera 10.1 = CCSL 38). Turnholt 1956, ²1990.
- Bacon, Francis: Novum Organum. Neues Organon 1. Lateinisch und Deutsch, hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Wolfgang Krohn, übers. v. Rudolf Hoffmann (Philosophische Bibliothek 400a). Hamburg 1990.

- Bonaventura, Johannes: *Collationes in Hexaemeron*. Das Sechstageswerk. Lateinisch und Deutsch, übers. u. eingeleitet v. Wilhelm Nyssen. München 1964.
- Brucker, Jacob: *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie*. Von Anfang der Welt, Biß auf die Geburt Christi, Mit Ausführlichen Anmerckungen erläutert. 7 Teile, ab Teil 3 (1732) mit dem Untertitel: Von der Geburt Christi, Biß auf Unsere Zeiten. Ulm 1731–36.
- Buhle, Johann Gottlieb: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1. Göttingen 1800.
- Cicero, de oratore, in: M. Tulli Ciceronis *Rhetorica*. Rec. [...] A.S. Wilkins. Tomus I libros de oratore tres continens. Oxonii [o.J., 1901 u.ö.].
- Colberg, Ehregott Daniel: *Das Platonisch-Hermetisches [!] Christenthum: Begreifend Die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, Unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmlisten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten, und Quietisten [...]*. 2 Bde. Frankfurt a.M. u. Leipzig 1690 u. 1691.
- Corpus Hermeticum*. Texte établi par Arthur Darby Nock et trad. par André-Jean Festugière. 4 Bde. Paris 1946–1954, ³1972–73. (Zur engl. Übers. s. unter *Hermetica*.)
- Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller. Nach den Handschriften des Goethe- u. Schiller-Archivs hg. v. Hans Gerhard Gräf u. Albert Leitzmann. [Zuerst 1912.] 3 Bde. Leipzig 1955.
- Der junge Goethe. Neue Ausg. in 6 Bänden besorgt v. Max Morris. Leipzig 1909–1912.
- Hg. v. Hanna Fischer-Lamberg. Neubearb. Ausg. in 5 Bänden. Berlin 1963–1973. Registerbd. 1974.
- Döblin, Alfred: Die Memoiren des Blasierten; in: *Die Ermordung einer Butterblume*. Ausgewählte Erzählungen 1910–1950 (Alfred Döblin. Ausgewählte Werke in Einzelbänden, Bd. 6, hg. v. Walter Muschg). Olten u. Freiburg i.Br. 1962, 88–98.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Maximen und Reflexionen*. Text der Ausgabe von 1907 mit den Erläuterungen und der Einleitung Max Heckers. Nachwort von Isabella Kuhn. Frankfurt a.M. 1976 u.ö.
- Gryphius, Andreas: *Winter=Tag Menschlichen Lebens [...]*; in: *Dissertationes Funebres, Oder Leich=Abdanckungen / Bey Unterschiedlichen hoch- und ansehnlichen Leich-Begängnissen gehalten*. Nebenst seinem letzten Ehren-Gedächtniß und Lebens-Lauff. Breslau u. Leipzig 1666 [Frankfurt u. Leipzig ⁴1698], 196–257.
- Hamann, Johann Georg: *Londoner Schriften*. Historisch-kritische Neuedition v. Oswald Bayer u. B. Weißenborn. München 1993.
- Briefwechsel. Hg. v. Walther Ziesemer u. Arthur Henkel. 7 Bde. Wiesbaden 1955–1979.
 - *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*. Mit einem Kommentar hg. v. Sven-Aage Jørgensen (Universal-Bibliothek 1926/26a). Stuttgart 1968.
- Herder, Johann Gottfried: *Briefe*. Gesamtausgabe 1763–1803. Unter Leitung v. Karl-Heinz Hahn hg. von den Nationalen Forschungs- u. Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv). Bd. 1: April 1763 – April 1771. Bearb. v. Wilhelm Dobbek u. Günter Arnold. Weimar 1977.
- *Werke*, hg. v. Wolfgang Proß. Bd. 1: Herder und der Sturm und Drang 1764–1774. München 1984. Bd. 2: Herder und die Anthropologie der Aufklärung. München 1987.
 - *Schriften zum Alten Testament*, hg. v. Rudolf Smend. (Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden, Bd. 5. Bibliothek Deutscher Klassiker 93). Frankfurt a.M. 1993.
- Hermetica*. The Greek *Corpus Hermeticum* and the Latin *Asclepius* in a new English translation, with notes and introduction, by Brian P. Copenhaver. Cambridge 1992. (Zum lat. Text s. unter *Corpus Hermeticum*.)

- Hugo von St. Victor: *De scripturis et scriptoribus sacris*. In: PL 175 (nach der Ausg. Rouen 1648).
- *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae*. In: PL 176.
 - *Eruditio didascalica*. In: PL 176.
- Jamblichus: *de mysteriis liber*. Ad fidem codicum manu scriptorum recognovit Gustavus Parthey. Berlin 1857. ND Amsterdam 1965.
- Jamblichus. Über die Geheimlehren. Aus dem Griechischen übers., eingeleitet u. erklärt v. Theodor Hopfner (*Quellenschriften der Griechischen Mystik* 1). Leipzig 1922. ND Hildesheim u.a. 1987.
- Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1: Werke, Bd. III: Kritik der reinen Vernunft. [ND der 2. Aufl. 1787.] Berlin 1911. Bd. V: Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft. Ebd. 1908.
- Lauretus, Hieronymus: *Silva Allegoriarum Totius Sacrae Scripturae*. Barcelona 1570, Venedig 1575, Köln [zuletzt] 1744. ND (nach der 10. Aufl. 1681) München 1971.
- von Liliencron, Detlev: *Ausgewählte Gedichte*. Berlin u. Leipzig 1907.
- Paracelsus: s. unter Theophrast von Hohenheim.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt (Editio minor). Vol. 1: *De opificio mundi*. Recognovit Leopoldus Cohn. Berlin 1896.
- Platonis opera. Recognovit [...] Ioannes Burnet. Tomus IV. Oxford 1901 u.ö. (Timaios: 17–105).
- Platons Dialoge. Timaios und Kritias. Übers. u. erläutert v. Otto Apelt. 2., durchgesehene Aufl. Leipzig 1922, ND (in: Platon, *Sämtliche Dialoge* Bd. VI) Hamburg 1988.
- Plotini opera. Recognoverunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer (Editio minor). 3 Bde. Oxford 1964–1982.
- Die Enneaden des Plotinus. Übers. mit fortlaufenden den Urtext erläuternden Anm. begleitet von Johann Georg V. Engelhardt. Erlangen o.J.
- Quintilian, *Institutio oratoria*: M. Fabii Quintiliani institutionis oratoriae libri XII; mit engl. Übers. von H.E. Butler in: *The Institutio Oratoria of Quintilian* [...] in Four Volumes. London u. Cambridge, Mass. 1921 u.ö.
- Raabe, Wilhelm: *Der Hungerpastor*; in: Wilhelm Raabe. *Sämtliche Werke* (Braunschweiger Ausgabe). Im Auftrag der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft hg. v. Karl Hoppe. 6. Bd. bearb. v. Hermann Pongs. Freiburg i.Br. u. Braunschweig 1953.
- Richter, Samuel: s.v. Sincerus Renatus.
- Schiller, Friedrich: *Über Matthissons Gedichte* [Rezension]; in: Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 22: *Vermischte Schriften*, hg. v. Herbert Meyer. Weimar 1958, 265–283.
- Sincerus Renatus (d.i. Samuel Richter): *Die wahrhaftte und vollkommene Bereitung des philosophischen Steins der Bruderschaft aus dem Orden des Gülden- und Rosen-Creutzes*. darinne die Materie zu diesem Geheimniß mit seinem Nahmen genennet, auch die Bereitung von Anfang bis zum Ende mit allen Hand-Griffen gezeiget ist [...], publizirt von S. R. Breßlau 1710 u. 1714. ND s.l., s.a. [Rotterdam 1983].
- *Theo-Philosophia theoretico-practica, oder der wahre Grund göttlicher und natürlicher Erkenntniß, dadurch beyde Tincturen, die himmlische und irdische, können erhalten werden; zugleich ein Grund aller Particularien, und Fundament der wahren Medicin* [...]; nebst einer Erläuterung des operis maximi und Beyfügung versprochener Experimenten [...] publiciret von Sincero Renato. Breßlau 1711 u. 1714.
 - *Sämmtliche philosophisch- und chymische Schrifften*. Leipzig u. Breslau 1741.

Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus: Sämtliche Werke 1. Abt.: Medizinische, naturwissenschaftliche u. philosophische Schriften, hg. v. Karl Sudhoff. 1. Bd. München u. Berlin 1929.

Sekundärliteratur

- Alpers, Klaus: Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden; in: Reinitzer (Hg.), *All Geschöpf ist Zung' und Mund* 1984, 13–87.
- Alt, Peter-André: *Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller* (Studien zur deutschen Literatur 131). Tübingen 1995.
- Altaner, Berthold: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (1958). 6. Aufl. durchgesehen u. ergänzt v. Alfred Stuiber. Freiburg, Basel u. Wien 1960.
- Armstrong, Arthur H. u. Robert A. Markus: *Christian Faith and Greek Philosophy*. London 1960. (Armstrong ist Verf. der hier relevanten Kapitel.)
- Armstrong, Arthur H.: Plotinus; in: ders. (Hg.): *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge 1970, 195–268.
- Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect; in: *Augustinian Studies* 3 (1972) 35–59.
- Auerbach, Erich: *Figura* (1939); in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, hg. v. Fritz Schalk u. Gustav Konrad. Bern u. München 1967, 55–92.
- *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* [1946]. 8. Aufl. Bern u. Stuttgart 1988.
- Bayer, Oswald: *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*. Tübingen 1986. 2., erw. Aufl. 1990.
- Beierwaltes, Werner: *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73). Frankfurt a.M. 1998.
- Bell, David A.: *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe* (Bithell Series of Dissertations 7). London 1984.
- Berger, Klaus: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen u. Basel 1994.
- Blank, Walter: Art. ‚Allegorie 3‘; in: *RL* 1 (1997) 44–48.
- Birus, Hendrik: Art. ‚Metapher‘; in: *RL* 2 (2000) 571–576.
- Blumenberg, Hans: *Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition* (1959); in: Bohn, *Typologie* 1988, 141–165.
- Die Legitimität der Neuzeit. [1. u. 2. Teil: Säkularisierung und Selbstbehauptung; zuerst 1975.] Erneuerte Ausg. Frankfurt a.M. ²1988.
- *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M. 1981.
- Bohn, Volker (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik* (Poetik. Internationale Beiträge 2. edition suhrkamp 1451, NF 451). Frankfurt a.M. 1988.
- Bonheim, Günther: *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme* (Epistēmata, Reihe Literaturwissenschaft 87). Würzburg 1992.
- Braungart, Georg: *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs in der Moderne* (Studien zur deutschen Literatur 130). Tübingen 1995.
- Brown, Peter [R.L.]: *Augustine of Hippo. A biography*. London 1967.

- The world of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad. London 1971.
- The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity (Lectures on the History of Religions, N.S. 13). New York 1988, London u. Boston 1989 u.ö. (zit.).
- Büchsel, Elfriede: Hermeneutische Impulse in Herders *Aeltester Urkunde*; in: Poschmann (Hg.), Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1989, 151–161.
- Courcelle, Pierre: Anti-Christian arguments and Christian Platonism: from Arnobius to Ambrose; in: Momigliano (Hg.), *The Conflict between Paganism and Christianity* 1963, 151–192.
- Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter. Bern 1948, darin bes. der Abschnitt ‚Das Buch der Natur‘, 321–327, ²1954, 323–329.
- Danneberg, Lutz, Andreas Graeser u. Klaus Petrus (Hg.): Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft (Berner Reihe philosophischer Studien 16). Bern u.a. 1995.
- Daniélou, Jean: Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia) (Théologie historique 5). Paris 1966.
- De Man, Paul: Allegorie und Symbol in der europäischen Frühromantik [übers. v. P. Grotzer]; in: Stefan Sonderegger, Alois M. Haas u. Harald Burger (Hg.), *Typologia litterarum*. FS Max Wehrli. Zürich u. Freiburg i.Br. 1969, 403–425.
- Dörrie, Heinrich: Art. ‚Hermetica‘; in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3., völlig neu bearb. Aufl. hg. v. Kurt Galling, Bd. 3. Tübingen 1959, 265.
- Spätantike Symbolik und Allegorese; in: Frühmittelalterliche Studien (FMSt) 3 (1969) 1–12.
- Zur Methodik antiker Exegese; in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (ZNW) 65 (1974) 121–138.
- Art. ‚Plotinos‘; in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie [...] hg. v. Konrat Ziegler u. Walther Sontheimer, Bd. 4. München 1975, 939–943.
- Doyle, George Wright: Augustine's Sermonic Method; in: The Westminster Theological Journal 39 (1977) 213–238.
- Eco, Umberto: Aspekte der hermetischen Semiose; in: ders., Die Grenzen der Interpretation. München 1992 (zit.), 1995, 59–135. Originalausg.: I limiti dell'interpretazione. Mailand 1990.
- Semantica della metafora; in: ders., Le forme del contenuto, Milano 1969, ²1971, 93–125.
- Faivre, Antoine u. Rolf Christian Zimmermann (Hg.): Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt. Berlin 1979.
- Fischer, Bernhard: Kunstautonomie und Ende der Ikonographie. Zur historischen Problematik von ‚Allegorie‘ und ‚Symbol‘ in Winckelmanns, Moritz' und Goethes Kunsttheorie; in: Deutsche Vierteljahresschrift (DVjs) 64 (1990) 247–277.
- Fischer, Michael W. u. Michaela Strasser: Die Rosenkreuzer-Bewegung; in: Holzhey u. Schmidt-Biggemann (Hg.), Philosophie des 17. Jahrhunderts 2001, 181–190, 221–230 (Lit.).
- Freytag, Hartmut: ‚Quae sunt per allegoriam dicta.‘ Das theologische Verständnis der Allegorie in der frühchristlichen und mittelalterlichen Exegese von Galater 4.21–23; in: Fromm, Harms u. Ruberg (Hg.), Verbum et Signum 1975, Bd. 1, 27–43.
- Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts (Bibliotheca Germanica 24). Bern u. München 1982.
- Fromm, Hans, Wolfgang Harms u. Uwe Ruberg (Hg.): Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung (FS Friedrich Ohly). 2 Bde. München 1975.

- Fuhrmann, Manfred: Die Spätantike und ihre Folgen. Über ein unterschätztes Zeitalter der lateinischen Literatur; in: Zeitschrift für deutsches Altertum (ZfdA) 121 (1992) 253–274.
- Gadamer, Hans-Georg: Symbol und Allegorie; in: Archivio di Filosofia 2/3 (1958) 23–33.
- Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960, ²1965 [⁴1975]; bes. Kapitel 1.2: ‚Die Subjektivierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik‘, 39–79.
- Gaier, Ulrich: Herders *Aelteste Urkunde* [...] und Goethe; in: Poschmann, Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1989, 133–150.
- Gaus, J.: Wege, Methoden und Probleme der Symbolforschung. Ein Diskussionspapier; in: Symbolon N.F. 8 (1986) 9–34.
- Gigon, Olof: Die antike Kultur und das Christentum. Gütersloh 1966, ²1969 (zit.).
- Goodenough, Erwin R.: An Introduction to Philo Judaeus (1940). Oxford ²1962.
- Goppelt, Leonhard: Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. [...] Gütersloh 1939. ND (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2, 43) Darmstadt 1966.
- Art. ‚Typos‘; in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 8 (1969) 246–260.
- Grech, Prosper OSA: I principi ermeneutici di Sant’Agostino: una valutazione; in: Lateranum 48 (1982) 209–223.
- Ermeneutica e teologia biblica. Roma 1986.
- Gründer, Karlfried: Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns *Biblische Betrachtungen* als Ansatz einer Geschichtsphilosophie (Symposion 3). Freiburg u. München 1958.
- Guthrie, William K.C. (Hg.): Recherches sur la tradition platonicienne. 7 exposés par W.K.C. Guthrie [u.a.], 12–20 Août 1955 (Fondation Hardt [...]. Entretiens sur l’antiquité classique 3). Vandœuvres, Genève 1957.
- Haas, Alois Maria (Hg.): Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption. Wiesbaden 1994.
- Harms, Wolfgang: Der Eisvogel und die halkyonischen Tage. Zum Verhältnis von naturkundlicher Beschreibung und allegorischer Naturdeutung; in: Fromm, Harms u. Ruberg (Hg.), Verbum et Signum 1975, Bd. 1, 477–515.
- Haug, Walter (Hg.): Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 3). Stuttgart 1979. – Diskussionsberichte: 1. Tag v. Gisela Vollmann-Profe, 167–181; 2. Tag v. Hans-Joachim Ziegeler, 336–360, 4. Tag v. Helmut Kiesel, 719–738.
- Herzog, Reinhart: Die allegorische Dichtkunst des Prudentius (Zetemata 42). München 1966.
- Exegese – Erbauung – Delectatio. Beiträge zu einer christlichen Poetik der Spätantike; in: Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie 1979, 52–69.
- Herkommer, Hubert: Buch der Schrift und Buch der Natur. Zur Spiritualität der Welterfahrung im Mittelalter [...]; in: Nobile claret opus. FS E.J. Beer = Zeitschrift für Schweizerische Archäologie u. Kunstgeschichte (ZAK) 43 (1986), 167–178.
- vom Hofe, Gerhard: Herders ‚Hieroglyphen‘-Poetik. Zur schöpfungstheologischen Grundlegung einer ‚höheren Dichtungslehre‘ [...]; in: Poschmann (Hg.), Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1989, 190–209.
- Schöpfung als Dichtung [...]; in: ders., Peter Pfaff u. H. Timm (Hg.), Was aber (bleibt) stiften die Dichter? Zur Dichter-Theologie der Goethezeit. München 1986, 65–87.

- Holzhey, Helmut u. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg., unter Mitarb. v. Vilem Mudroch): Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 4: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet v. Friedrich Ueberweg, völlig Neubearb. Ausg. hg. v. Helmut Holzhey). Basel 2001.
- van Ingen, Ferdinand: Art. ‚Böhme, Jacob‘; in: Lit.lex. 2 (1989) 53–59.
- Joosen, Joseph C. u. Jan Hendrik Waszink: Art. ‚Allegorese‘; in: RAC 1 (1950), 283–293.
- Jørgensen, Sven-Aage: Hamann, Bacon, and Tradition; in: Orbis Litterarum 16 (1961) 48–73.
- Johann Georg Hamann (Sammlung Metzler, Realien zur Literatur D, 143). Stuttgart 1976.
 - „... wenn Sie wüsten, wie ich Sie buchstabire“. Herder als Dolmetscher Hamanns in der *Aeltesten Urkunde*; in: Poschmann (Hg.), Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1989, 98–107.
 - Jørgensen, S.-A., Klaus Bohnen u. Per Øhrgaard: Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik. 1740–1789 (De Boor u. Newald, Geschichte der deutschen Literatur [...] VI). München 1990.
- Jungmayr, Petra: Georg von Welling (1655–1727). Studien zu Leben und Werk (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit 2). Stuttgart 1990.
- Kayser, Wolfgang: Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen; in: Euphorion 31 (1930) 521–562.
- Kemper, Hans-Georg: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. 2 Bde. (Studien zur deutschen Literatur 64, 65). Tübingen 1981.
- Klauck, Hans-Josef: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (Neutestamentliche Abhandlungen 13). Münster/Westf. 1978; Teil C. Zur Allegorik im antiken Schrifttum, 32–130; Teil D. Literaturwissenschaftliche Aspekte, 131–147.
- Kobbe, Peter: Art. ‚Symbol‘; in: RLG 2. Aufl., 4 (1984) 308–333.
- Kühlmann, Wilhelm: Art. ‚Andreae, Johann Valentin‘; in: Lit.lex. 1 (1988) 170–173a.
- Oswald Crollius und seine Signaturenlehre. Zum Profil hermetischer Naturphilosophie in der Ära Rudolfs II.; in: August Buck (Hg.), Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance. Wiesbaden 1992, 103–122.
 - Der ‚Hermetismus‘ als literarische Formation. Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland; in: Scientia Poetica 3 (1999) 145–157.
 - Art. ‚Hermetismus‘; in: RL 2 (2000) 35–38.
- Kurz, Gerhard: Zu einer Hermeneutik der literarischen Allegorie; in: Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie 1979, 12–24.
- Metapher, Allegorie, Symbol (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1486). Göttingen 1982, 2. verb. Aufl. 1988 (zit.), 5. durchges. Aufl. (Kleine Reihe V & R 4032) 2005.
- Langen, August: Karl Philipp Moritz’ Weg zur symbolischen Dichtung; in: Zeitschrift für deutsche Philologie (ZfdPh) 81 (1962) 169–218, 402–440.
- Löfgren, David: Die Theologie der Schöpfung bei Luther. Übertragung des schwedischen Manuskripts [Theol. Diss. Lund. 1958] v. Christiane Boehncke-Sjöberg (Forschungen zur Kirchen- u. Dogmengeschichte 10). Göttingen 1960.
- Lloyd, Antony C.: The Later Neoplatonists; in: Armstrong (Hg.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy 1970, 269–282.
- The Anatomy of Neoplatonism. Oxford 1990.

- Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being. A Study in the History of an Idea* (1936). New York 1960. Deutsche Ausg.: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, übers. v. Dieter Turck. Frankfurt a.M. 1985, (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1104) 1993.
- de Lubac, Henri S.J.: *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Théologie 16). Paris 1950. – Deutsche Ausg.: *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übers. v. Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1968.
- A propos de l'Allégorie chrétienne; in: *RecSR* 47 (1959) 6–42.
 - Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture I. Paris 1959.
 - Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung (*Theologia Romanica* 23). Einsiedeln 1999.
- Lumpp, Hans-Martin: *Philologia crucis. Zu Johann Georg Hamanns Auffassung von der Dichtkunst. Mit einem Kommentar zur Aesthetica in nuce* (1762) (*Studien zur deutschen Literatur* 21). Tübingen 1970.
- Lurker, Manfred (Hg.): *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung* (Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie u. Mythologie, Ergänzungsbd. 1). Baden-Baden 1982.
- MacDonald Ross, George: *Okkulte Strömungen*; in: Jean-Pierre Schobinger (Hg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 1: Allgemeine Themen. Die Iberische Halbinsel* (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet v. Friedrich Ueberweg, völlig Neubearb. Ausg.). Basel 1998, 196–224; darin bes.: *Natürliche Magie*, 197–199; *Hermetismus*, 211–213; *Alte Weisheit*, 213–215; *Geheime Gesellschaften*, 215f.
- Marin, M.: *Agostino e l'interpretazione antica di Gal 4.24. Note sulla fortuna di „allegoria“ in ambito latino*; in: Cornelius Petrus Mayer OSA (Hg., unter Mitw. v. Karl Heinz Chelius), *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag* (*Cassiciacum* 38). Würzburg 1987, 378–390.
- Marrou, Henri-Irénée: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 1938. – Deutsche Ausg.: *Augustinus und das Ende der antiken Bildung. Nach der 4. Aufl. (Paris 1958) übers. v. Lore Wirth-Poelchau in Zusammenarbeit mit Willi Geerlings. Hg. u. redigiert v. Johannes Götte. 2., erg. Aufl. Paderborn u. München 1995.*
- McEvoy, James J.: *Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?* in: Thomas Finan (Hg.): *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. Blackrock 1992, 155–177.
- Meyer, Hans: *Geschichte der Lehre von den Keimkräften, von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik dargestellt*. Bonn 1914.
- Meinhardt, H.: Art. „Neuplatonismus“; in: *HWbPh* 6 (1984) 754–756.
- Meier, Christel: *Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung*; in: *Frühmittelalterliche Studien* (FMSt) 10 (1976) 1–69.
- C. Meier-Staubach: *Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter*; in: Robert E. Lerner (Hg.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese* (*Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 32). München 1996, 39–64.
- Meier-Oeser, Stephan: *Einleitung zum ersten Kapitel: Spiritualismus und Mystik, §1. Hermetisch-platonische Naturphilosophie*; in: Holzhey u. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Philosophie des 17. Jahrhunderts* 2001, 7–18, 123f. (Lit.).
- *Die Valentin Weigel-Rezeption*; in: Holzhey u. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Philosophie des 17. Jahrhunderts* 2001, 18–23, 124f. (Lit.).
- Michel, Gerhard: *Johann Valentin Andreae*; in: Holzhey u. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Philosophie des 17. Jahrhunderts* (Hg.) 2001, 157–165, 221–223 (Lit.).

- Michel, Paul: *Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede* (Zürcher germanistische Studien 3). Bern u.a. 1987.
- Destruktion des Symbolbegriffs; in: ders. (Hg.), *Die biologischen und kulturellen Wurzeln des Symbolgebrauchs beim Menschen* (Schriften zur Symbolforschung 9). Bern u.a. 1994, 129–205.
- Minnis, Alastair J. u. A.B. Scott: *Medieval Literary Theory and Criticism c.1100 – c.1375. The Commentary-Tradition*. Oxford 1988; bes. das Kapitel ‚Scriptural Science and Signification‘, 197–276.
- Momigliano, Arnaldo (Hg.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century. Essays ed. by A. M.* Oxford 1963; darin:
- Introduction. *Christianity and the Decline of the Roman Empire*, 1–16.
- Müller Farguell, Roger W.: Art. ‚Symbol 2‘; in: RL 3 (2003) 550–555.
- Müri, Walter: *ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sprachgeschichtliche Studie*. Bern 1931 (zit.); auch in: ders., *Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*, hg. v. Eduard Vischer (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 14). Basel 1976, 1–44.
- Naumann, Barbara: *Philosophie und Poetik des Symbols*. Cassirer und Goethe. München 1998.
- Nieraad, Jürgen: *„Bildgesegnet und bildverflucht“*. Forschungen zur sprachlichen Metaphorik (Erträge der Forschung 63). Darmstadt 1977.
- Nisbet, Hugh B.: Herder and Francis Bacon; in: *Modern Language Review* 62 (1967) 267–283.
- Goethe and the Scientific Tradition (Publications of the Institute of Germanic Studies 14). London 1972.
 - Die naturphilosophische Bedeutung von Herders *Aeltester Urkunde des Menschengeschlechts*; in: Poschmann (Hg.), *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder* 1989, 210–226.
- Nobis, Heribert M.: Die Umwandlung der mittelalterlichen Naturvorstellung; in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 13 (1969) 34–57.
- Art. ‚Buch der Natur‘; in: HWbPh 1 (1971) 957–959.
 - Art. ‚Buch der Natur‘; in: *Lexikon des Mittelalters* 2 (1983) 814f.
- Ohly, Friedrich: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt 1977 (zit.), ²1983; darin bes.: *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter* (1958), 1–31.
- Typologische Figuren aus Natur und Mythos; in: Haug (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie* 1979, 126–166.
 - Das Buch der Natur bei Jean Paul; in: Hans-Joachim Mähl u. Eberhard Mannack (Hg.), *Studien zur Goethezeit. Erich Trunz zum 75. Geburtstag* (Beihefte zum Euphorion 18). Heidelberg 1981, 177–232.
 - Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung (1982/83); in: Bohn (Hg.), *Typologie* 1988, 22–63.
 - Die Typologie in Luthers Schriftauslegung; in: ders., *Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach [...]* (Schriftenreihe d. Westfälischen Wilhelms-Universität Münster N.F. 1). Münster 1985.
- Pältz, Eberhard Hermann: Art. ‚Böhme, Jacob‘; in: TRE 6 (1980) 748–754.
- Pagel, Walter: *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*. Wiesbaden 1962.

- Pérez-Ramos, Antonio: Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition. Oxford 1988.
- Pépin, Jean: Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes (1958). Nouvelle éd. revue et augmentée. Paris 1976, ³1981.
- Pochat, Götz: Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft. (Aus d. Schwedischen v. Märta Pochat.) Köln 1983.
- Poque, Suzanne: Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïques. I Texte, II Notes. Paris 1984.
- Pontet, Maurice: L'exégèse de Saint Augustin prédicateur (Théologie 7). Paris o.J. [ca. 1946/48].
- Poschmann, Brigitte (Hg.): Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts (Schaumburger Studien 49). Rinteln 1989.
- Praechter, Karl: Richtungen und Schulen im Neuplatonismus (1910); in: ders., Kleine Schriften, hg. v. Heinrich Dörrie (Collectanea 7). Hildesheim u. New York 1973, 165–216.
- (Hg.): Die Philosophie des Altertums (Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie 1). ¹²1926, ND Tübingen 1953.
- Proß, Wolfgang: Herder und die Anthropologie der Aufklärung [Nachwort]; in: ders. (Hg.): Johann Gottfried Herder. Werke, hg. v. Wolfgang Proß. Bd. 2: Herder und die Anthropologie der Aufklärung. München 1987, 1128–1216.
- Reinhardt, Karl: Personifikation und Allegorie (ca. 1935, unveröffentlicht); in: ders., Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, hg. v. Carl Becker. Göttingen 1960, 2., durchges. u. erw. Aufl. 1966, 7–40.
- Reinitzer, Heimo: Zur Herkunft und zum Gebrauch der Allegorie im ‚Biblisch Thierbuch‘ des Hermann Heinrich Frey. Ein Beitrag zur Tradition evangelisch-lutherischer Schriftauffassung; in: Haug, Formen und Funktionen der Allegorie 1979, 370–387.
- (Hg.): All Geschöpf ist Zung' und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie (Vestigia Bibliae 6). Hamburg 1984.
- Ritter, Ulrich (Hg.): Zeichen und Symbole. Ursprung, Geschichte, Bedeutung. Köln 2000.
- Röd, Wolfgang: Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza (Geschichte der Philosophie 7). München 1978.
- Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Bd. 1: Altertum, Mittelalter, Renaissance. München 1994.
- Rothacker, Erich: Das ‚Buch der Natur‘. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte [1946]. Aus dem Nachlaß hg. u. bearb. v. Wilhelm Perpeet. Bonn 1979.
- Ruh, Ulrich u. Friedrich Vollhardt: Art. ‚Säkularisierung‘; in: RL 3 (2003) 342–344.
- Ruska, Julius: Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. Heidelberg 1926.
- Rusterholz, Sibylle: Zum Verhältnis von ‚Liber naturae‘ und ‚Liber scripturae‘ bei Jacob Böhme; in: Jan Garewicz u. Alois M. Haas (Hg.), Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 24). Wiesbaden 1994, 129–146.
- Jakob Böhme und seine Anhänger; in: Holzhey u. Schmidt-Biggemann (Hg.), Philosophie des 17. Jahrhunderts 2001, 61–102, 130–137 (Lit.).
- Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. Bd. 1: Von der Aufklärung bis zum Idealismus. Darmstadt 1985 (zit.; 2., durchges. Aufl. ebd. 1988).

- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Translatio Sapientiae*; in: *Dialektik* 1998. Heft 1: Die Idee der Tradition, hg. v. Ulrich Johannes Schneider, 47–72.
- *Philosophia perennis*. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit. Frankfurt a.M. 1998 (zit.). Englische erweiterte Neuauflage: *Philosophia perennis*. Historical outlines of western spirituality in ancient, medieval and early modern thought (*Archives internationales d'histoire des idées* 189). Dordrecht 2004.
- Schmitt, Charles B. u. Quentin Skinner (Hg.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge 1988.
- Scholz, Bernhard F.: Art. ‚Allegorie 2‘; in: *RL* 1 (1997) 40–44.
- Schrimpf, Hans Joachim: *Karl Philipp Moritz* (Sammlung Metzler 195). Stuttgart 1980.
- Schröder, Winfried: *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung* (*Epistemata*, Reihe Philosophie 34). Würzburg 1987.
- Schulz, Gerhard: *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration*. Erster Teil: Das Zeitalter der Französischen Revolution 1789–1806 (De Boor u. Newald, *Geschichte der deutschen Literatur* [...] VII.1). München 1983 (zit.). 2., neubearb. Aufl. ebd. 2000.
- Smend, Rudolf: *Herder und die Bibel*; in: ders. (Hg.), *Johann Gottfried Herder. Schriften zum Neuen Testament* (Werke in zehn Bänden, Bd. 5. Bibliothek Deutscher Klassiker 93). Frankfurt a.M. 1993, 1311–1322.
- Sørensen, Bengt A.: *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*. Kopenhagen 1963.
- (Hg.): *Allegorie und Symbol. Texte zur Theorie des dichterischen Bildes im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Ausgewählt, kommentiert u. mit einem Nachwort versehen v. B.A.S. (*Ars poetica*, Texte 16). Frankfurt a.M. 1972.
 - Die ‚zarte Differenz‘. – Symbol und Allegorie in der ästhetischen Diskussion zwischen Schiller und Goethe; in: Haug (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie* 1979, 632–641.
 - Symbol und Allegorie; in: Lurker, *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung* 1982, 171–186.
- Spitz, Hans-Jörg: *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends* (*Münstersche Mittelalterschriften* 12). München 1972.
- Art. ‚Sensus litteralis/spiritualis‘; in: *RL* 3 (2003) 421–425.
- Strubel, Armand: ‚Allegoria in factis‘ et ‚Allegoria in verbis‘; in: *Poétique* 6 (1975) 342–357.
- Suntrup, Rudolf: Art. ‚Allegorese‘; in: *RL* 1 (1997) 36–40.
- Telle, Joachim: Zum ‚Opus mago-cabbalisticum‘ von Georg von Welling; in: *Euphorion* 77 (1983) 359–379.
- Tindall, William Y.: *The Literary Symbol*. New York 1955.
- Titzmann, Michael: *Strukturwandel der philosophischen Ästhetik. Der Symbolbegriff als Paradigma* (*Münchener Universitätschriften* 18). München 1978.
- ‚Allegorie‘ und ‚Symbol‘ im Denksystem der Goethezeit; in: Haug (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie* 1979, 642–665.
 - Art. ‚Semiotik‘; in: *RL* 3 (2003) 418–421.
 - Art. ‚Zeichen‘; in: *RL* 3 (2003) 877–880.
- Todorov, Tzvetan: *Introduction à la Symbolique*; in: *Poétique* 3 (1972) 273–308.

- *Théories du symbole*. Paris 1977 (zit.), dt.: *Symboltheorien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 54)*. Tübingen 1995.
- *Symbolisme et interprétation*. Paris 1978.
- Tomberg, Markus: *Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs*. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricœur (*Epistemata*, Reihe Philosophie 300). Würzburg 2001.
- Vollhardt, Friedrich: Art. ‚Autonomie‘; in: *RL 1* (1997) 173–176.
- Vonessen, Renate: *Der Symbolbegriff in der Romantik*; in: Lurker (Hg.), *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung 1982*, 189–198.
- Walker, Daniel P.: *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. London 1972.
- Waszink, Jan Hendrik: *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*; in: Guthrie (Hg.), *Recherches sur la tradition platonicienne 1957*, 139–179.
- Weinrich, Harald: *Semantik der Metapher*; in: *Folia Linguistica 1* (1967) 3–17.
- *Sprache in Texten*. Stuttgart 1976, 276–341.
- Wehrli, Max: *Der mehrfache Sinn (Probleme der Hermeneutik)*; in: ders., *Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung*. Stuttgart 1984; Kap. XII, 236–270, mit Anmerkungen, 326–331.
- Wingler, Hedwig: *Der Symbolbegriff des Neuplatonismus und sein Nachleben in der Hermetik*; in: Lurker, *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung 1982*, 207–216.
- Whitman, Jon: *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*. Cambridge, Mass. 1987.
- (Hg.): *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*. Ed. with introd. essays by Jon Whitman (*Brill's studies in intellectual history 101*). Leiden [u.a.] 2000.
- Wollgast, Siegfried: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*. Berlin 1988, ²1993.
- Zimmermann, Rolf Christian: *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*. Bd. 1: *Elemente und Fundamente*. München 1969 (zit.). 2., durchgesehene u. erweiterte Aufl. ebd. 2002. Bd. 2: *Interpretation und Dokumentation*. München 1979.
- Zintzen, Clemens (Hg.): *Die Philosophie des Neuplatonismus (Wege der Forschung 436)*. Darmstadt 1977; darin:
 - *Einleitung, VII–XXIX*.