

Buch der Schrift und Buch der Natur : zur Spiritualität der Welterfahrung im Mittelalter, mit einem Ausblick auf ihren Wandel in der Neuzeit

Autor(en): **Herkommer, Hubert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte = Revue suisse d'art et d'archéologie = Rivista svizzera d'arte e d'archeologia = Journal of Swiss archeology and art history**

Band (Jahr): **43 (1986)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-168776>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Buch der Schrift und Buch der Natur

Zur Spiritualität der Welterfahrung im Mittelalter, mit einem Ausblick auf ihren Wandel in der Neuzeit.

von HUBERT HERKOMMER



Abb. 1 Innere Fensterrose an der Ostseite des nördlichen Querhaus-Obergadens der Kathedrale von Chartres. Sie zeigt den Schöpfergott, umgeben von Sonne und Mond, in seiner Linken die Erdscheibe haltend: Im Buch, das sich über dem linken Knie öffnet, ist der Offenbarungscharakter der Schöpfung versinnbildet.

Einer der populärsten Prediger des Mittelalters, der Franziskaner BERTHOLD VON REGENSBURG, der die Gläubigen in den vierziger, fünfziger und sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts zu Tausenden um sich scharte¹, stellt an den Beginn eines eindrucksvollen Laiendoktrinals folgende Betrachtung: *Der almechtige got hât uns geben zwei grôziu buoch uns pfaffen, dâ wir an lernen unde lesen unde singen. Alliu diu dinc der uns nôt ist zuo der sêle unde zuo dem lîbe, alle tugende der wir bedürfen ze gote unde zer werlte, wie wir got minnen sülûn unde wie wir in loben und êren sülûn unde wie wir die sünde lâzen unde fliehen sülûn unde die untugende und alle bôsheit lâzen unde smaehen sülûn: daz lesen wir pfaffen allez samt an zwein buochen.*² Mit diesen zwei Büchern ist die Heilige Schrift in Gestalt des Alten und des Neuen Testaments gemeint. Dieses zweiteilige Buch der Schrift enthält nach der Glaubensüberzeugung Bertholds alles, was für die

Geistlichen wissenswert und wissensnotwendig ist, insofern davon sowohl ihr Leben in dieser Welt als auch ihre Ausrichtung auf das verheissene ewige Leben berührt sind. Altes und Neues Testament sind für den Klerus letzte normsetzende und massgebende Instanz, die den Schlüssel zu seinem Seelenheil darstellt: *Und alsô hât uns got disiu buoch gegeben ze wîsunge, wie wir in daz geheizen lant suln komen; daz ist daz himelrîche, daz er uns sît anegehe der werlte bereitet hât.*³

Seinem Laienpublikum aber empfiehlt Berthold von Regensburg einen anderen Weg zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit: Statt nämlich wie die gelehrten Geistlichen im Buch der Schrift zu lesen, sollen die ungebildeten, meist analphabetischen Laien ihrerseits im Buch der Natur blättern, das zum einen in Gestalt des nächtlichen Sternenhimmels, zum anderen in Gestalt der fruchttragenden Erde

aufgeschlagen daliegt: *Wan nû iu leien himelríches also nôt ist als uns pfaffen, dar umbe hât iu got zwei grôziu buoch gegeben, dâ ir an lernen unde lesen sullet alle die wísheit der iu nôt ist unde die iuch in daz himelríche wísen sullen: daz ist der himel unde diu erde. Dar an sult ir lesen unde lernen allez daz iu nôt ist an líbe und an sêle.*⁴ Denn Gottes Schöpfung nährt die Menschen nicht nur leiblich mit korne und mit wíne unde mit allen dingen, diu ir ze des líbes nôt bedürfet, sondern unterrichtet sie auch in maniger leie tugent [...], diu iuch zuo dem himelríche wísen.⁵ Berthold beruft sich dabei auf BERNHARD VON CLAIRVAUX, der auf die Frage, warum er so weise sei, geantwortet habe: *ich lerne an den böumen.*⁶ Durch innere Betrachtung und durch das Gebet, sagte Bernhard nach dem Zeugnis seines Biographen, habe er sich in Wäldern und auf Feldern die Fähigkeit zur Auslegung der Heiligen Schrift erworben. Keine anderen Lehrer habe er dabei gehabt als die Buchen und die Eichen. Derselbe Gedanke begegnet auch in einem Brief Bernhards von Clairvaux: *Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis, quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis.*⁷

Die Überzeugung, die mit ausdrücklichem Bezug auf die Autorität Bernhards von Clairvaux in Bertholds Predigt formuliert ist, dass nämlich die Schöpfung *zwívalt nütze* sei: *zem líbe unde ze der sêle*⁸, wenn nur der Gläubige im Buch der Natur richtig zu lesen verstehe, leitet sich letzten Endes von AUGUSTINUS her, der in seinem Genesis-Kommentar Gott als den Urheber zweier Bücher bezeichnet, des Buches der Natur und des Buches der Schrift.⁹ Augustinischer Tradition entstammt auch Bertholds Überlegung, dass der schriftunkundige Laie im Buch der Welt lesen möge. Denn in seinem Psalmenkommentar argumentiert Augustinus anlässlich des eschatologischen Inhalts eines Psalmverses folgendermassen: Die Ereignisse, die am Ende der Zeiten eintreten, könne man aus dem Buch der göttlichen Schrift vernehmen, der Erdkreis selbst aber werde dann ein Buch sein, an dem man die Letzten Dinge werde unmittelbar sehen können. Die Lektüre des Buchs der Schrift, so fährt Augustinus fort, bleibe freilich den Schriftkundigen vorbehalten. Doch *in toto mundo legat et idiota*, die Welt in ihrer Ganzheit könne und solle Gegenstand einer auf die apokalyptischen Ereignisse ausgerichteten Lektüre aller, auch des Idiota, des Schriftunkundigen, sein.¹⁰

In der Natur lesen zu können, war dem christlichen Mittelalter selbstverständlich.¹¹ Welchen Unterschied mochte es für den Gläubigen bedeuten, sich in die göttliche Wortoffenbarung der Heiligen Schrift zu vertiefen oder in die göttliche Schöpfungsoffenbarung der Natur, wenn diese nach den Worten des HUGO VON ST. VIKTOR gleichsam ein Buch war, *scriptus digito Dei*¹², geschrieben mit dem Finger Gottes?

Das Thema dieser Untersuchung impliziert aus philologischer Sicht die Frage, wieso im Buch der Natur wie in einer Offenbarungsschrift geblättert werden kann, mit anderen Worten: welche Leseregeln denn beachtet werden müssen, damit jene theologischen Erkenntnisse und moralischen Nutzenanwendungen sich einstellen, die etwa ein Berthold

von Regensburg im Auge hatte, als er seinem Publikum jene Lektüre so angelegentlich empfahl. Offensichtlich verlangt der Text der Natur den richtigen Interpretationsschlüssel, um seine göttlichen Geheimnisse preiszugeben, seine heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit zu enthüllen und so tatsächlich dem Seelenheil des gläubigen Menschen dienen zu können. Denn das Buch der Natur wird nur dann sprechen, wenn ein hermeneutisches Verfahren angewandt wird, das die Dingwelt als Zeichenwelt konstituiert, so dass die Schöpfung zu einem Kosmos von Metaphern wird. In den Worten des ALANUS DE INSULIS:

*Omnis mundi creatura,
Quasi liber, et pictura
Nobis est, et speculum.
Nostrae vitae, nostrae mortis,
Nostri status, nostrae sortis
Fidele signaculum.*¹³

Das Verfahren, das aus der Natur ein Buch macht, sie in ein und demselben Akt chiffriert und dechiffriert, ist die Allegorese in des Wortes ursprünglicher Bedeutung. Denn, so heisst es in ISIDOR VON SEVILLAS für das Mittelalter massgeblicher, von der antiken Rhetorik beeinflusster Etymologie, *allegoria est alieniloquium. Aliud enim sonat, et aliud intellegitur.*¹⁴

Anstatt aber die zeichentheoretischen Implikationen dieser und ähnlicher Allegoriedefinitionen des Mittelalters zu entfalten, soll hier versucht werden, an einem konkreten Text zu veranschaulichen, welche praktischen Konsequenzen die Allegorese für die Weltbetrachtung hat. Das Beispiel – es handelt sich um eine Leichenrede des ANDREAS GRYPHIUS¹⁵ – ist bewusst dem Barockzeitalter entnommen, weil diese Epoche mit ihrer reich entwickelten Systematik an sinnbildlichen Bezügen¹⁶ in dieser Frage – und nicht nur in dieser – ganz und gar dem Geist des Mittelalters und darüber hinaus der diese ganze Epoche prägenden Patristik verpflichtet ist, so dass hier an dem barocken Text jene im Mittelalter gestaltete Weltsicht in aller wünschenswerten Deutlichkeit zu greifen ist.

In seiner Totenrede auf Eva Schönborner¹⁷ vergleicht Gryphius das menschliche Dasein in seiner Kürze, Dunkelheit und Kälte einem Wintertag. Die Tote bezeugt dies *mit ihrer erkalteten Leiche*.¹⁸ Der Vorname der Verstorbenen, Eva, erinnert den Redner *unserer ersten Mutter / welche statt des Lebens den Tod auff uns geerbet*.¹⁹ Ausgehend von dem Winterthema seiner Dissertatio funebris beschäftigt sich Gryphius, angeregt durch die Eva-Reminiszenz, mit dem Schöpfungstermin und der Frage, wann das erste Menschenpaar aus dem Paradies gestossen wurde. Er referiert zunächst die traditionelle Auffassung, die besagt, *es sey dieses gantze Gebäude der Welt von dem Allerhöchsten in dem Anfang des Frühlings aufgeführt*.²⁰ Diese Meinung verwirft Gryphius, der in der Winterzeit das jahreszeitliche Modell zur Interpretation der menschlichen Existenz erblickt. So schliesst er sich der These an, nach der das Schöpfungsgeschehen im Herbst stattfand. Diese Entscheidung ergibt

sich folgerichtig aus dem Grundaxiom vom *Winter=Tag Menschlichen Lebens*, das Gryphius nun weiter beweist, indem er den Sündenfall der Stammeltern des Menschengeschlechtes auf den Beginn der Winterzeit datiert. Zu diesem Zweck braucht der Redner nur noch die Zeit zwischen dem ersten Schöpfungstag – im Herbst – und der Vertreibung aus dem Paradies mit ihren Konsequenzen für die Winterlichkeit der *Conditio humana* zu überbrücken. Dieser Sprung gelingt wiederum mit Hilfe der mittelalterlichen Tradition, der Gryphius die Antwort auf die Frage entnimmt, wie lange Adam und Eva sich im Paradiese aufhielten. Er bevorzugt die These, laut welcher die paradiesische Zeitspanne vierzig Tage währte. Hätte sie nämlich nicht vierzig Tage gedauert, so wäre nach den Gesetzen der hier waltenden Interpretationslogik zu folgern, dann hätte auch der zweite Adam, Jesus Christus, nicht vierzig Tage in der Wüste fasten müssen. In den Worten des Gryphius: *Die schönste und anmuthigste Meynung ist derjenigen / welche davor halten: Unser Heyland hätte durch seine Fasten in der verwilderten Wüsten gebüßet und ausgesöhnet / was Eva und Adam durch die verbotene Speise in dem lieblichsten Paradiß verbrochen / auch eben so viel Tage in der Einöde verharret / als jene in dem herrlichsten Lustgarten.*²¹ Diese Parallelisierung, diese Ineinssetzung von Jesu Fastenzeit in der Wüste mit der Zeit der Fülle im Paradies rückt nun den Termin für den Sündenfall auf den Winteranfang: *Gesetzt nun / daß diesem also: so werden 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 sollte / welches freylich ein rechter Winter=Tag.*²²

Diese Vermischung von konzeptueller und realer Erfassung der Lebenswirklichkeit, die Gryphius durch ein Geflecht von Entsprechungsverhältnissen herstellt, beruht keinesfalls auf Willkür, wie es heute vielleicht scheinen mag, sondern ist gesteuert von der traditionellen Auslegung der Heiligen Schrift mit ihrem zentralen Prinzip der typologischen oder figuralen Deutung.²³ Eine solche Deutung besagt in ihrem Kern nichts anderes, als dass die Personen, Handlungen und Geschehnisse des Alten Testaments Verweisungscharakter für das Neue Testament haben, schattenhaft verhüllt, als «figurale Realprophetie»²⁴ auf die Zeit der Erfüllung und Gnade bezogen sind. So ist Adam die *figura*, der *typus Christi*²⁵ und schliesst mit seiner Versündigung bereits denjenigen in sich, der die Menschen von dieser Schuld wieder erlöst, wobei mittelalterlicher Überlieferung zufolge der Lebensbaum des Paradieses selbst das Holz liefert, aus dem später das Kreuz gezimmert wird.²⁶ Ähnlich weist Eva, die von der Schlange verführte Sünderin, auf Maria voraus, die der Schlange den Kopf zertritt, indem sie der Menschheit in Gestalt ihres Sohnes den Retter schenkt.²⁷ Das hier sich ausdrückende Geschichtsverständnis verbindet das Prinzip der Wiederholung mit dem Prinzip der eschatologischen Erfüllung und Vollendung.²⁸ Damit aber bedeuten Personen und Dinge mehr, als sie für sich genommen zunächst sind. Sie weisen über sich

hinaus auf andere Sinnzusammenhänge, haben Zeichencharakter.

Gryphius wendet das Gesetz der typologischen Analogie so an, dass er, statt vom alttestamentlichen Typus her auf den neutestamentlichen Antitypus zu verweisen, umgekehrt vom Neuen Testament ausgeht, um auf das Alte Testament zurückzuschliessen. Das vierzigtägige Fasten Christi ermöglicht es also, mit den Gegebenheiten des Neuen Testaments die Zeitverhältnisse des Alten Testaments zu strukturieren. Damit ist im Paradiesesgeschehen und seinem Ende die zeitlose Unheilssituation des Menschengeschlechtes vorgezeichnet.

Nachdem auf diese Weise der reale Wintertag die Qualität eines theologischen, bibelexegetisch gültigen Modells für die *Conditio humana* erhalten hat, ist auch für den Weltbetrachter ein Wahrnehmungsmodus bereitgestellt, der den Wintertag auf seinen tieferen, eigentlichen, verborgenen Sinn durchleuchtet. Mit anderen Worten: Unter dem Zugriff der «allegorischen Apperzeptionsform»²⁹ wird das Buch der Natur zum Sprechen gebracht, enthüllen die Dinge ihren Verweisungscharakter und zeigen, was schon IRENÄUS VON LYON in der Formel ausdrückt, dass es keine Zeichenlosigkeit gebe bei Gott: *nihil enim vacuum, neque sine signo apud eum.*³⁰ Oder in den Worten des mittelhochdeutschen Spruchdichters FREIDANK:

*Diu erde keiner slahte treit,
daz gar sî âne bezeichnenheit.
nehein geschepfede ist sô frî,
sin bezeichne anderz, dan si sî.*³¹

Betrachtet der Gläubige unter solchen Verstehensbedingungen etwa die Wintersonne, dann interessiert ihn nicht, dass die Sonne, wie man es heute naturwissenschaftlich formulieren würde, infolge der Schrägstellung der Rotationsachse der Erde im Winter die niedrigste Mittagshöhe aufweist. Er bedenkt vielmehr, was ihm die Wintersonne darüber hinaus zu sagen vermag. Mit den Worten des Gryphius: *Wie nun die Sonne in dem Winter zwar uns sehr nahe / aber doch wegen ihrer schregen Stralen wenig erwärmen / und langsam die Erden erleuchten kan: Also müssen wir zwar gestehen / daß GOtt in und um uns / dennoch werden unsere Seelen / weil die innerliche Wärme der Liebe in vielen erkaltet / wenig von ihm erhitzt [...]. Wir sehen gar offft sonderbare Flecken und Liechter in der Sonnen: Nicht selten bilden wir uns ein / GOtt habe sein Angesicht vor uns verborgen / sein Zorn sey über uns entbrant [...]: Da er doch mit liebreichester Vater=Treu uns anblicket.*³² So von der Sonne sprechen kann nur, wer über ihr wahres, und das heisst heilsgeschichtlich bedeutsames Wesen aus dem Buch der Schrift unterrichtet ist³³, sei es, dass er dabei an den Vers denkt: *Denn Gott der Herr ist Sonne und Schild* (Psalm 84,12), oder an das Neue Testament, in dem Christus als *das aufstrahlende Licht aus der Höhe* bezeugt ist, *um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes* (Lukas 1,78). Der Winter aber ist für den Christen nicht das letzte Wort seiner Lebens- und Glaubenserfahrung. Denn auf den Winter folgt

der Frühling. Mit der Stimme des Bräutigams aus dem Hohenliede leitet Gryphius den allegorischen Umschlag vom Winter in den Frühling ein: *Kom̃ meine Freundin / kom̃ meine Schöne! denn sihe / der Winter ist vergangen / der Regen ist weg und dahin.*³⁴ In seiner eigenen Auslegung: *Denn siehe / der Winter / der Winter deines betrübten Lebens / ist vergangen / der Regen / der Regen deiner Trübsal / ist weg / und dahin / die Blumen sind hervor kommen im Lande / deine Tugenden blühen nunmehr aus der todten Erden in das Land des Lebens / und der Lenz / der fröhlichsten Ewigkeit / ist herbey kommen.*³⁵

Diese hier präsentierte Weltanschauung vollzieht sich als Sinnbedeutung von sichtbaren, greifbaren, empirisch zugänglichen Sachverhalten. Sie bezieht die Dinge dieser Welt auf eine die irdische Realität übersteigende, transzendente Wirklichkeit, indem sie Vergängliches und Ewiges in bezeichnender Weise spiegelhaft aufeinander verwiesen sieht. Denn für jene genuin christliche Zeit, die über anderthalb Jahrtausende abendländischer Geistesgeschichte umspannt, von der Spätantike bis in die frühe Neuzeit, bleibt die Lehre von der Welt verbunden mit der biblischen Botschaft. Ohne Kenntnis der göttlichen Offenbarung im inspirierten Wort der Schrift wäre der Zeichen- und Gleichnischarakter der Welt gar nicht zu erkennen, geschweige denn auf die ethisch-moralische Dimension der menschlichen Existenz wegweisend und heilssichernd zu beziehen.

BONAVENTURA, der grosse Franziskanertheologe des 13. Jahrhunderts, liefert in seinem Kommentar zum Buch Genesis eine präzise Beschreibung des Verhältnisses von geschaffener Welt und Heiliger Schrift: *Es ist gewiß, daß der Mensch, solange er stand, die Kenntnis der geschaffenen Dinge hatte, daß er durch ihre Darstellung zu Gott getragen wurde, ihn zu loben, anzubeten und zu lieben (habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum representationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum). Denn dazu sind die Kreaturen geschaffen, und so werden sie zu Gott zurückgeführt. Aber als der Mensch fiel, als er die Erkenntnis verlor, da gab es keinen, der sie zu Gott zurückführte. Daher war dieses Buch Welt gleichsam erstorben und ausgelöscht, und es war ein anderes Buch nötig, wodurch dieses erleuchtet würde, den Sinn der Dinge zu empfangen (Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum). Das aber ist das Buch der Schrift, das die Ähnlichkeiten, die Besonderheiten und den Sinn der Dinge, die im Buche der Welt geschrieben sind, aufstellt (Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum). Denn das Buch der Schrift stellt die ganze Welt wieder her, Gott zu erkennen, zu loben und zu lieben. [...] So erleuchtet die Heilige Schrift alles und führt zu Gott zurück, wie es zuerst durch die Kreatur geschah (Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum. [...] Unde sacra Scriptura est illuminativa omnium et reductiva in Deum, sicut primo fuit creatura).*³⁶ Erst im Lichte der Schriftoffenbarung gelesen, werden die in der Welt ursprünglich angelegten Hinweise auf Gott wieder sichtbar. In dieser Beleuchtung durch das Buch der Schrift geben sich die Dinge der Schöpfung wieder

als das zu erkennen, was sie von allem Anfang an waren, und bekunden in ihrer Sinnhaftigkeit, dass sie von Gottes ewiger Fülle, von dieser [...] schaffenden, abbildenden, ordnenden Kunst Schatten sind, Echo und Gemälde; Spuren sind sie, Statuen und Schaustücke, die uns vorgeführt werden, um Gott zu schauen, und Zeichen, die uns von Gott gegeben sind (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); [...] sie sind Abbilder oder besser Abgebildetes, vorgeführt einer noch ungebildeten oder sinnbefangenen Seele, damit diese durch Sinnliches, das sie sieht, hindurchgeführt werde zum Geistigen, das sie nicht sieht, wie durch Zeichen zum Bezeichneten (sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata).³⁷ Dass die Wirklichkeit diese Transparenz erhält, ist also, und daran lässt Bonaventura keinen Zweifel, dem Buch der Schrift zuzuschreiben.³⁸ Mit anderen Worten: Die Bibelexegese wird zum Vorbild und Massstab für die Methode, wie die Dingwelt zu entziffern ist. In der Hermeneutik der *verba* und der *res* spiegelt sich unmittelbar das Verhältnis zwischen dem Buch der Schriftoffenbarung und der durch dieses wieder möglich gewordenen Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung.³⁹

Für die Bibelexegese bedienten sich die Theologen von der Patristik bis zu Luther der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn.⁴⁰ Diese Lehre besagt, dass das Buch der Schrift über den *sensus literalis*, also über das buchstäblich Gemeinte hinaus, einen geistigen Sinn, einen *sensus spiritualis* besitzt. Hierin unterscheidet sich die Heilige Schrift von den Büchern der Heiden, in denen nach einem Wort des RICHARD VON ST. VIKTOR die Wortklänge, *voces*, die Sachen bezeichnen und nur diese. In der Heiligen Schrift aber verweisen die evozierten Sachen noch auf andere Sachverhalte: *ipsae res alias res significant.*⁴¹ Wenn also im Buch der Schrift von einem Stein, einer Blume oder dem Winter die Rede ist, so ist die Bedeutung dieser Wortklänge nicht in dem Tatbestand erschöpft, der uns durch die Sinne vorgegeben ist. Vielmehr wird das Ding, mit dem sich der literale Schriftsinn begnügt, erst zum eigentlichen Bedeutungsträger und erhält damit eine *significatio*, eine *bezeichnung*. Vornehmste Aufgabe des Exegeten ist sein Bemühen um die geistig-geistliche Dimension der im Buch der Schrift angesprochenen Sachverhalte.

Das Mittelalter demonstriert diese Interpretationsmethode mit Vorliebe am Beispiel der Stadt Jerusalem. Aus der Sicht des *sensus literalis sive historialis* ist mit Jerusalem die in Palästina liegende Stadt gemeint. Der *sensus spiritualis* Jerusalems hat mehrere Aspekte. Aus der Sicht des *sensus allegoricus*, des zweiten, übertragenen Schriftsinnes, bedeutet Jerusalem die christliche Kirche. Wird sie nach dem *sensus moralis* betrachtet, so ist mit dieser Stadt nicht mehr die historisch-geographische Realität angesprochen und auch nicht das allegorische Bild für die Kirche, sondern die Seele des Christen als Ort des Glaubens. Und der vierte

Schriftsinn, der *sensus anagogicus*, zielt auf das eschatologische, das himmlische Jerusalem als den Ort der ewigen Gottesherrschaft. Zu Recht kann daher HUGO VON FOLIETUM behaupten, dass es in der Heiligen Schrift vier Städte gibt, die den Namen Jerusalem tragen: *Quatuor siquidem civitates in divina Scriptura fuisse perhibentur, quarum unaquaeque Hierusalem nuncupatur, id est, materialis et mystica, moralis et anagogica. Materialis Hierusalem est quaedam civitas in Judaea posita, mystica vero est Ecclesia, moralis quaelibet fidelis anima, anagogica coelestis patria. Prima constat ex lapidibus et lignis; secunda ex justis et justificandis; tertia ex virtutibus; quarta ex angelis et hominibus. Materialis aliquando destruetur, mystica transferetur, moralis aedificabitur, anagogica vero in aeternum non commovebitur. Prima continet res gestas, secunda mysteriorum figuras, tertia exempla morum, quarta diversitates coelestium mansionum.*⁴²

Dieses Auslegungsverfahren nach dem vierfachen Schriftsinn ist in der Bibel selbst verankert. Denn dort ist die Rede von einem himmlischen Jerusalem, das im Gegensatz steht zur realen, irdischen Stadt: *Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen* (Apokalypse 21,2). Auch das moralische oder das allegorische Jerusalem lassen sich mit Bibelstellen begründen. Das Wesen der christlichen Bibelhermeneutik hat das Mittelalter selbst ebenso klar wie knapp auf folgende Merkvers-Formel gebracht:

Littera gesta docet, quid credas allegoria.

*Moralis quid agas, quid speres [quo tendas] anagogia.*⁴³

Von diesem aus dem Buch der Schrift abgeleiteten Interpretationsverfahren ist die Lektüre des Buchs der Natur geprägt. Welch heilsgeschichtlich bedeutsamen Auskünfte eine nach bibelexegetischen Massstäben betrachtete Natur den Frommen erteilen konnte, zeigt wohl kein Werk eindrücklicher als der «PHYSIOLOGUS», das älteste und am weitesten verbreitete Tierbuch des Mittelalters, das aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten stammt.⁴⁴ Dort heisst es etwa von dem Hasen: *Er ist ein guter Läufer. Wenn er gejagt wird, flieht er in felsiges und ansteigendes Gelände, und dann werden die Hunde samt dem Jäger müde und haben nicht Kraft, ihn zu erjagen, und so kommt er heil davon. Wenn er sich aber zu abschüssigem Gelände wendet, kann er nicht so gut rennen, weil seine Vorderbeine zu kurz sind, und im Nu fasst ihn der Hund. Und deshalb sucht er die Stellen, wo es nach oben geht. So auch du, Mensch, so du verfolgt wirst von den feindlichen Mächten samt dem Jäger, dem Teufel, der Tag für Tag darnach trachtet, dem Menschen nach dem Leben zu stellen: suche den Felsen und die Höhen, von welchen auch David sagt: Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, woher mir Hilfe kommen wird. Denn wenn der Böse sieht, dass der Mensch nach abwärts läuft und auf das Irdische bedacht ist und auf das, was dieses Leben zu bieten hat, dann kommt er ihm nur um so eifriger nahe mit seinen Schlichen! Wenn er aber sieht, dass der Mensch läuft nach dem Willen Gottes und aufsucht den wahren Felsen, unseren Herrn Jesus Christus, und dass er die Anstiege der Tugenden hinangeht, dann wendet er*

*sich um wie ein Hund nach dem Worte Davids: Abwenden sollen sich nach rückwärts und in Schmach und Schande fallen sollen die, so mir Böses wollen.*⁴⁵

Auf eine vergleichbare Sinndeutung des Berges greift die Mystikerin MECHTHILD VON MAGDEBURG⁴⁶ zurück, wenn sie sich dieser Bildlichkeit bedient, um die dialektische Bewegung zwischen dem in der Unio mystica gipfelnden Sturm der gottminnenden Seele und der gotzvrömdunge, ihrer Gottferne, sinnfällig zu machen – wobei dann der Abstieg, das sinken, bei Mechthild eine ganz neue und eigene Interpretation erhält: *Sweñe die sele mit der mīne zuge und mit maniger girikeit irs jagenden herzen nach gotte uf den hohen berg der gewaltigen mīne und der schönen bekantnisse komen ist, so tūt si als der bilgeri, der berge ufgestigen hat mit grosser gerunge, so stiget er anderhalp nider mit grosser vorhte, dc er sich nit überwerfe. Dc ist, dc die sele so sere durschinen ist in der hitze der langen mīne, und also unmehtig worden ist in der vmbehalsunge der heligen drivaltekeit so begīnet si ze sinkende und ze kúlende*

*Als die suñe von der hohsten stat hernider gat
Und sinket untz in die naht.*

*Weis got also wirt es an der sele
Und öch am libe vollebraht.*⁴⁷

Von PETRARCA ist uns ein Brief an einen befreundeten Augustinermönch überliefert, in dem er aus der Erinnerung heraus seine Besteigung des Mont Ventoux in einem kunstvollen Spiel mit traditionsreichen Erzählmustern gestaltet.⁴⁸ Dabei erweist sich der italienische Dichter und Humanist als gelehriger Schüler der Patristik, wenn er seine mit den Mühen des Aufstiegs verbundene Meditation nach allen Regeln des exegetisch-allegorisierenden Auslegungsverfahrens konzipiert, so dass seine Erfahrung des Bergpfades als Lebens- und Heilsweg nach den Stationen der Lehre vom *sensus literalis, allegoricus, moralis* und *anagogicus* strukturiert erscheint: *So hatte ich mich denn, oft enttäuscht, in einem Tal niedergelassen. Dort schwang ich mich auf Gedankenflügeln vom Körperlichen zum Unkörperlichen hinüber (a corporeis ad incorporea volucris cogitatione transiliens) und wies mich selbst etwa mit den folgenden Worten zurecht: «Was du heute so oft bei Besteigung dieses Berges (in ascensu montis huius) hast erfahren müssen, wisse, genau das tritt an dich und an viele heran, die da Zutritt suchen zum seligen Leben. Aber es wird deswegen nicht leicht von den Menschen richtig gewogen, weil die Bewegungen des Körpers zutage liegen, die der Seele jedoch unsichtbar sind und verborgen (corporis motus in aperto sunt, animorum vero invisibiles et occulti). Wohl aber liegt das Leben, das wir das selige nennen, auf hohem Gipfel, und ein schmaler Pfad, so sagt man, führt zu ihm empor [Matthäus 7,14]. Es steigen auch viele Hügel zwischendurch auf, und von Tugend zu Tugend muss man weiterschreiten mit erhabenen Schritten. Auf dem Gipfel ist das Ende aller Dinge und des Weges Ziel, darauf unsere Pilgerfahrt gerichtet ist (ad quem peregrinatio nostra disponitur). [...] Was hält dich also ab? Doch wahrhaftig nichts weiter, als dass der Weg durch die irdischen und allerniedrigsten Gelüste ebener ist und, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, bequemer. Gleichwohl musst du nach langer Irrfahrt unter der Last des zum Unheil aufge-*

schobenen Weges hinansteigen zum Gipfel des seligen Lebens selber oder in den Talgründen deiner Sünden säumig erliegen (*ad ipsius te beate vite culmen oportet ascendere aut in convallibus peccatorum tuorum segnem procumbere*); und wenn dich dort – was nur heraufzubeschwören mir graut – Finsternis und Schatten des Todes [Psalm 106,14] finden, so musst du die ewige Nacht unter beständigen Qualen verbringen.»⁴⁹

Die in diesen und zahllosen anderen Belegen zum Ausdruck gebrachte Spiritualität im Umgang mit der Natur lässt sich wohl am treffendsten mit den Worten beschreiben, mit denen GUIBERT VON NOGENT die Welterfassung des Gregor von Nazianz charakterisierte: Er habe die Gewohnheit gehabt, was immer er erblickte, zur erbaulichen Unterrichtung seines Geistes zu allegorisieren (*ad instructionem animi allegorizare*).⁵⁰ In welche Richtung dabei die Allegorese zielt, hängt von den Eigenschaften der Dinge ab, denn diese sind es, aus denen sich die *significatio* ergibt.⁵¹

Die Biene etwa, die den Honig sammelt und das Wachs schenkt, kann zum Bild für die Apostel und Propheten werden. Deshalb ist der Bienenstock das Attribut für die grossen Lehrer der Kirche, für einen Ambrosius oder Bernhard von Clairvaux, der dazu noch den Beinamen *doctor mellifluus* besitzt, honigfliessender Lehrer.⁵² Ähnlich positiv kann die Biene als Symbol der Auferstehung aus der Nacht des Todes dienen. Denn Samson, so lehrt das Buch der Schrift, fand im Rachen des von ihm getöteten Löwen einen Bienenstock und Honig⁵³: Aus dem Kadaver des alles verschlingenden Löwen, hier also aus Grab und Unterwelt, entsteht die Süsse des neuen Lebens. Diese Biene liefert das Wachs für die Osterkerze, die das Symbol des Auferstandenen ist. Die katholische Kirche bezeugt noch alljährlich im «Exsultet» der Ostervigil das geistige Wesen der Biene, wenn sie das Lob der Kerze mit dem Bienenlob verbindet. Dabei bietet die heute gesungene Fassung des «Exsultet» nur noch einen kümmerlichen Rest jener Spiritualität, die den Urtext beseelte: *In dieser gnadenströmenden Nacht nimm auf, heiliger Vater, das Abendopfer, das dir in dieser feierlichen Kerzendarbringung durch ihrer Diener Hände vom Werk der Bienen die hochheilige Ekklesia weiht. [...] Es nährt sich vom schmelzenden Wachs, das die Mutter Biene als Stoff für diese kostbare Leuchte bereitet hat. Die Biene übertrifft alle anderen Tiere, die dem Menschen untertan sind. Sehr klein von Körper, trägt sie doch in ihrer engen Brust gewaltigen Geist; an Kräften schwach, ist sie doch stark an Erfindungsgabe. Sie erkundet den Wechsel der Zeiten; und wenn der bereifte Winter sein graues Haar ablegt und der milde Lenzhauch das starre Eis zum Schmelzen gebracht hat, macht sie sich gleich voll Eifer zur Arbeit auf. Da fliegen die Bienen aus, zerstreuen sich über die Fluren, schwingen zart die Flügel, hängen sich mit ihren Beinchen an und setzen sich nieder. Die einen lesen mit dem Munde die Blüten ab und kehren mit Nahrung beladen ins Lager zurück. Andere bauen dort mit zähem Leim in unglaublicher Kunst die Zellen, andere füllen den flüssigen Honig ein, andere wandeln den Blütenstaub in Wachs, andere bilden mit ihrem Munde die Brut, andere bergen den von Blättern gesammelten Nektar. O wahrhaft selige Biene, wunderbare! Ihr Geschlecht wird nicht vom Männlichen verletzt, nicht von der*

*Brut gestört, ihre Unversehrtheit nicht von den Kindern weggenommen! So hat auch die heilige Maria als Jungfrau empfangen, als Jungfrau geboren, und Jungfrau ist sie geblieben. O wahrhaft selige Nacht [...]*⁵⁴

Die Biene hat aber nicht nur gute Eigenschaften, denn sie kann stechen. Aus diesem Grunde eignet sie sich als negativ gewertetes Bild für die Christenverfolger. Wiederum ist es das Buch der Schrift, das der Biene auch diesen Stellenwert im Zeichenkosmos der Natur zuweist. Denn im Deuteronomium heisst es: *egressus Amorrhaeus, qui habitabat in montibus, et obviam veniens, persecutus est vos, sicut solent apes persequi* (Deuteronomium 1,44); und der Psalmist betet: *Omnes gentes circuierunt me; / Et in nomine Domini quia ultus sum in eos. / [...] / Circumdederunt me sicut apes, / Et exarserunt sicut ignis in spinis; / Et in nomine Domini quia ultus sum in eos* (Psalm 117,10–12).⁵⁵

Schon früh wurde das im Wechselspiel von Schriftauslegung und Naturallegorese angesammelte Bedeutungswissen systematisiert und in allegorischen Wörterbüchern gespeichert. Am Anfang der Reihe dieser ehrwürdigen Kompendien und Nachschlagewerke steht der «Liber formularum spiritalis intelligentiae» des EUCHERIUS VON LYON. Bis zum «Mundus symbolicus» des FILIPPO PICINELLI zählt man hundertfünfzig solcher bedeutungsträchtiger Lexika.⁵⁶

Mit dem Ende des Mittelalters hatte die von der Bibelexegese gespeiste Energie der Naturvergeistigung ihren Höhepunkt erreicht. Nichts konnte sich nunmehr jenem sinngebenden Denken und Wahrnehmen entziehen, das in einer richtigen Deutungswut die Dinge zu verbildlichen trachtete, um nicht vor ihrer puren materiellen Faktizität und Funktionalität und damit vor ihrer Leere und Sinnlosigkeit stehen zu müssen. Der Geist, der vor kurzem noch lebendig machte, erstarrte allmählich in hohler Manier und tötete sich schliesslich selbst, nicht ohne vor seinem Ende eine wahre Inflation der merkwürdigsten allegorischen Trivialitäten hervorzubringen. Die staunenswerte Kraft des mittelalterlichen Symbolismus, in dessen Sprache die Völker Europas einander verstanden, war erschlaft und verlor sich in mechanisch abrollenden Leerläufen banaler Sinnzuweisungen. Selbst ein Fastnachtskrapfen konnte nicht mehr genossen werden, ohne dass er zuvor in eine spirituelle Perspektive gerückt wurde, und es durfte beim Verzehr *disser andächtigen* ler nicht vergessen werden, dass seine Zutaten aus dem Mehl des reinen Lebens und lauterem Gewissens, aus den Eiern des andächtigen Gebetes, dem Wasser der wahren Reue, dem Salz der Demut und der Füllung der Leiden Christi bestanden und dieser Krapfen, fürwahr ein geistliches Gedicht, im Schmalz der Barmherzigkeit unter dem Feuer der inbrünstigen Liebe in der Pfanne des andächtigen Herzens gebraten worden war.⁵⁷ Dieser überreif gewordene Symbolismus nahm immer mehr die Züge einer Obsession im Umgang mit den Realien an, so dass einem Höfling angesichts der weiblichen Toilette anscheinend eher Spiritualien in den Sinn kamen als irgendwelche erotischen Verheissungen, wenn er über den Pantoffel der Demut und die Schuhe des Fleisses meditierte, sich der Strümpfe der Ausdauer ebenso annahm wie des

Strumpfbandes der Entschlossenheit, und auch vor dem Hemd der Ehrbarkeit und dem Schnürleib der Keuschheit nicht haltmachte.⁵⁸

Diese sich übersteigernden Zuckungen und Auswüchse des Allegorisierens verebhten sehr bald. Eine veränderte Zeit konnte die Willkürlichkeiten und Künstlichkeiten jenes immer geistloser werdenden Herumtändelns mit Dingen und Bedeutungen nicht mehr ertragen. Die Routine hatte zur Erstarrung geführt nicht nur im Umgang mit der Welt, sondern auch in der Begegnung mit dem Wort Gottes im Buch der Schrift. In MARTIN LUTHER erwuchs einem in der Praxis der Bibelauslegung rein mechanisch angewandten vierfachen Schriftsinn der schärfste Gegner. Für den Reformator ist eine so gehandhabte geistliche Deutung *eitel Lappen vnd Kinderwerck / ja Affenspiel / mit der Schrifft also gauckeln / Es ist nicht anders / denn wenn ich wolte auff dieselbe weise von der Medicin reden / [...] als / wenn ich erstlich sagte / Das Fieber ist ein Kranckheit / Rebarbara ist die Ertzney. ij. Das Fieber bedeut die Sünde / Rebarbarum Jhesum Christum. iij. Das Fieber ist ein Gebrechen vnd Feil / Rebarbarum ist die Krafft dawider. iiij. Das Fieber bedeut das Verdamnis / Rebarbarum die Auferstehung. Wer sihet hie nicht / das solche Deutung eitel Gauckelwerck ist. Luther selbst will bey dem gesunden vnd klaren Text bleiben.⁵⁹ Als Mönch sei er zwar ein Meister auff Geistliche Deutung gewesen, habe alles allegorisiert, auch die Cloaca; nachdem er aber durch den Römerbrief zur Erkenntnis Christi gekommen sei, habe er begriffen, dass mit diesem Interpretationsverfahren nichts erreicht werde. In Abkehr von seiner früheren Auslegungspraxis formuliert Martin Luther also eine neue Maxime, an der sich die reformatorische Bibelexegese orientiert, indem sie im von Gott inspirierten Bewusstsein des Gläubigen die einzige und letzte Instanz für den rechten Umgang mit der Schrift errichtet: *Als ich jung war / da war ich gelert / vnd sonderlich / ehe ich in die Theologia kam / da gieng ich mit Allegorijs / Tropologijs / vnd Anagogijs vmb / vnd machte eitel kunst / Wenns jtz ein hette / er trüge es vmbher fur eitel Heilthumb / Aber ich weis / das es ein lauter Dreck ist. Nu hab ichs faren lassen / vnd ist meine beste vnd erste Kunst / tradere scripturam simplici sensu, denn literalis sensus der thuts / da ist leben / da ist krafft / lere vnd kunst innen.⁶⁰**

Eine solche Devise verweist aber auf eine Entwicklung, an deren Ende auch das Buch der Natur nur noch *simplici sensu* gelesen werden wird, so dass sich auch die Dinge nicht mehr in derselben Weise als Partner für ein Glaubensgespräch mit dem Menschen anbieten können: der Baum, die Rose, die Biene, der Schnee, Tau und Perle, Licht und Dunkelheit. Zwar ist Gott bis weit in die Neuzeit hinein dem Menschen in der Natur nahe geblieben. «Irdisches Vergnügen in Gott» galt als Ziel und Sinn der Naturbetrachtung nicht nur einem Mann wie BARTHOLD HINRICH BROCKES, dessen Vergissmeinnicht-Gedicht hier stellvertretend angeführt sein soll:

[...]

*Und fand von Kräutern, Gras und Klee
In so viel tausend schönen Blättern
Aus dieses Weltbuchs A B C*

*So viel, so schön gemalt, so rein gezogene Lettern,
Dass ich, dadurch gerührt, den Inhalt dieser Schrift
Begierig wünschte zu verstehn.*

[...]

*Ein jedes Gräschen war mit Linien geziert,
Ein jedes Blatt war vollgeschrieben;
Denn jedes Äderchen, durchs Licht illuminiert,
Stellt' einen Buchstab vor. Allein,
Was eigentlich die Worte sein,
Blieb mir noch unbekannt,
Bis der Vergissmeinnicht fast himmelblauer Schein,
Der in dem holden Grünen strahlte
Und in dem Mittelpunkt viel güldne Striche malte,
Mir einen klaren Unterricht
Von dreien Worten gab, indem mich ihre Pracht
Auf die Gedanken bracht:
Da Gott in allem, was wir sehen,
Uns sein Allgegenwart und wie er alles liebet
So wunderbarlich zu verstehen,
So deutlich zu erkennen gibet;
So deucht mich, hör ich durchs Gesicht,
Dass in dem saubern Blümchen hier
Sowohl zu dir als mir
Der Schöpfer der Vergissmeinnicht selbst spricht:
Vergiss mein nicht!⁶¹*

Doch selbst einer solchen frommen Andacht liegt bereits eine andere Weltauffassung zugrunde als die mittelalterliche. In der Hingabe, mit welcher das Lob des Schöpfers immer wieder an die minuziöse Beschreibung der Schöpfung geknüpft und die Gegenwart Gottes bis in die kleinsten Einzelheiten an Blumen und Pflanzen aufgespürt wird, zeichnet sich eine Wende ab, die Wende vom *allegorizare* zu einer Beobachtungshaltung, die der sinnlich erfahrbaren Welt einen ganz neuen, eigenständigen Wert beimisst und dadurch die geistige Wirklichkeit in den Hintergrund treten lässt. Das naturwissenschaftlich angeschaute *Weltbuch* mag dann durch seine Schönheit und Zweckmässigkeit die bewundernden Gedanken des frommen Spaziergängers auf den Urheber dieser «besten aller Welten» lenken – ein umfassendes, allgemein verbindliches Lehrbuch des christlichen Heilsweges aber, wie es Berthold von Regensburg vor Augen hatte, ist es mit Sicherheit nicht mehr.

Gemessen an der mittelalterlichen Welt- und Schriftbetrachtung ist die Neuzeit dem Analphabetentum verfallen, wenn das Buch der Natur nur noch literal entziffert werden kann, als Materialsammlung und Experimentierfeld für Physiker und Astronomen, Chemiker, Botaniker und Biologen. Doch das symbolische Denken des Mittelalters, das eine Symphonie der vielfältigsten Töne und Rhythmen erklingen liess, in denen das gesamte Dasein ästhetisch verklärt wurde, kann nicht ohne weiteres wieder lebendig werden.⁶² Das Wort des Paulus: *videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem* (1 Korinther 13,12), bezieht die Spiegelhaftigkeit der Welt auf eine letzte Glaubenssicherheit, die im Wort der Schrift verbürgt ist. Erst von der Gewissheit des Ziels aus betrachtet, wird die Rede von

einer Vorläufigkeit, von Vorstufen und Vorzeichen sinnvoll. Wenn im 18. Jahrhundert JOHANN GEORG HAMANN noch davon spricht, dass *alle Erscheinungen der Natur* [...] *Träume, Gesichter, Räthsel* seien, *die ihre Bedeutung, ihren geheimen Sinn haben*, so bekundet er die traditionelle Überzeugung, nach der es ohne Schriftverständnis auch kein Weltverständnis gibt: *Das Buch der Natur und 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.*⁶³ Wenn wir heute dagegen von Chiffren sprechen, denken wir an eine Verrätselung der Welt, die sprachlos macht, weil diese Zeichen nur insofern über sich hinausweisen, als sie gerade noch auf jene Sprachwelt zeigen, die sie selbst hergestellt haben. *Und was wären dann die Bilder?* So liesse sich mit PAUL CELAN fragen. Seine Antwort: *Das einmal, das immer wieder einmal und nur jetzt und nur hier Wahrgenommene und Wahrzunehmende. Und*

*das Gedicht wäre somit der Ort, wo alle Tropen und Metaphern ad absurdum geführt werden wollen.*⁶⁴ Das Geflecht der Beziehungen, das einstmals die Natur aufschliessen und über sich hinausführen konnte, wird unter solchen Voraussetzungen zum Sprachgeflecht, das Naturartiges gerade noch festhalten kann, wie es in Celans «Sommerbericht» geschieht:

*Der nicht mehr beschrittene, der
umgangene Thymianteppeich.
Eine Leerzeile, quer
durch die Glockenheide gelegt.
Nichts in den Windbruch getragen.*

*Wieder Begegnungen mit
vereinzelten Worten wie
Steinschlag, Hartgräser, Zeit.*⁶⁵

ANMERKUNGEN

- ¹ Zu Leben und Werk Bertholds von Regensburg vgl. zuletzt FRANK G. BANTA, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Auflage hrsg. von KURT RUH, 1, 1978, Sp. 817–823, und VOLKER MERTENS, in: *Lexikon des Mittelalters* 1, 1980, Sp. 2035–2036.
- ² Zitiert nach der Predigt «Von den siblen planêten», in: BERTHOLD VON REGENSBURG, *Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen und Wörterbuch* von FRANZ PFEIFFER, Bd. 1, Wien 1862 (Nachdruck mit einem Vorwort von KURT RUH, Berlin 1965), S. 48–64, hier S. 48, Zeile 1–8.
- ³ S. 48, Zeile 20–23.
- ⁴ S. 48, Zeile 23–28.
- ⁵ S. 49, Zeile 5–7. In seiner Predigt über Deuteronomium 32,13: *Constituit eum super excelsam terram: Ut comederet fructus agrorum, ut sugeret mel de petra, oleumque de saxo durissimo*, zählt Richard von St. Viktor seinerseits die geistigen Früchte auf, die sich aus den Büchern der Schrift und der Natur zur Erbauung des Menschen anbieten: *Qui sunt agri isti, nisi libri sacri? Qui sunt fructus agrorum, nisi sensus sententiarum librorum? Singuli libri singuli agri, scilicet [...] libri Veteris Testamenti [...] et alii libri Novi Testamenti. [...] Illic invenies fructum [...] honeste occupationis, fructum lectionis, fructum meditationis, fructum orationis, fructum compunctionis, fructum intime devotionis, fructum superne contemplationis. Sunt et alii libri spiritualium bonorum fertiles, fructus prebentes uberes, fructus salutare. Universitas namque creature quasi quoddam corpus est bibliothecae. [...] Debemus itaque, fratres, esse constituti super excelsam terram per eminentiam virtutum, comedere fructus agrorum per lectionem Scripturarum et per contemplationem creaturarum, sugere mel de petra suscipiendo gratiam redemptionis, oleumque de saxo durissimo sperando gloriam beatitudinis, ad quam nos perducere dignetur qui vivit.* Zitiert nach RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*. Texte critique avec introduction, notes et tables publié par JEAN CHATILLON (*Textes philosophiques du Moyen Age* 5), Paris 1958, pars 2, liber 10, sermo 22, S. 416–418.
- ⁶ S. 49, Zeile 10.
- ⁷ Zitiert nach: Bernhard von Clairvaux, Epistola 106 (ad magistrum Henricum Murdach), in: MIGNE, *Patrologia latina* 182, Sp. 241–242, hier Sp. 242. Vgl. Wilhelm von St. Thierry, Sancti Bernardi abbatis Clarae-Vallensis Vita et res gestae, liber primus, in: MIGNE, *Patrologia latina* 185, Sp. 225–268, hier Sp. 240: *quidquid in Scripturis valet, quidquid in eis spiritualiter*

sentit, maxime in silvis et in agris meditando et orando se confiteatur accepisse; et in hoc nullo aliquando se magistros habuisse, nisi quercus et fagos.

- ⁸ BERTHOLD (vgl. Anm. 2), S. 49, Zeile 30.

⁹ Vgl. HERIBERT M. NOBIS, *Buch der Natur*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1, 1971, S. 958–959, hier S. 958. – Zur Geschichte dieser Metaphorik vgl. im einzelnen ERNST ROBERT CURTIUS, *Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 20, 1942, S. 359–411; CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern/München 1961, Kapitel 16: *Das Buch als Symbol*, S. 306–352 (weitgehend identisch mit CURTIUS' Aufsatz von 1942); LEO KOEP (A. HERMANN), *Buch III (metaphorisch und symbolisch)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2, 1954, Sp. 717–724; DIMITRIJ ČIŽEVSKIJ, *Das Buch als Symbol des Kosmos*, in: ČIŽEVSKIJ, *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen* (Slavistische drucken en herdrukken 10), 's-Gravenhage 1956, S. 85–114; JEAN LECLERCQ, *Aspects spirituels de la symbolique du livre au XII^e siècle*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Bd. 2: *Du Moyen Age au siècle des Lumières* (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière 57), Paris 1964, S. 63–72; ROLF ENGELSING, *Das Buch-Gleichnis*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 60, 1978, S. 363–382; ERICH ROTHACKER, *Das «Buch der Natur»*. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte aus dem Nachlass hrsg. und bearbeitet von WILHELM PERPEET, Bonn 1979; FRIEDRICH OHLY, *Typologische Figuren aus Natur und Mythos*, in: *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978*, hrsg. von WALTER HAUG (Germanistische Symposien Berichtsbände 3), Stuttgart 1979, S. 126–166; MICHAEL SCHILLING, *Imagines mundi. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblemik* (Mikrokosmos 4), Frankfurt a.M./Bern/Cirencester 1979, S. 71–81; ULRICH JOOST, *Das «Buch der Schöpfung» im «Zusammenhang der Wissenschaften»*. Zum motifgeschichtlichen Hintersinn des gelehrten Buchbinders Baumann-Bruseberger in Wilhelm Raabes «Prinzessin Fisch», in: *Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft* 1980, S. 69–90; OHLY, *Das Buch der Natur bei Jean Paul*, in: *Studien zur Goethezeit*. Erich Trunz zum 75. Geburtstag, hrsg. von HANS-JOACHIM MÄHL und EBERHARD MANNACK, Heidelberg 1981, S. 177–232; HANS BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1981;

- NOBIS, *Buch der Natur*, in: Lexikon des Mittelalters 2, 1983, Sp. 814–815.
- 10 Augustinus, Enarratio in Psalmum 45,7, in: MIGNE, *Patrologia latina* 36, Sp. 518: *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.* – Am Ende des Mittelalters stellt Nikolaus von Kues in seinem Dialog «Idiota de sapientia» den buchgelehrten Rhetor dem unwissenden Laien gegenüber, dessen Demut dem Wissen um seine Unwissenheit entspringt. Der hochmütige Rhetor mit seinem unablässig wachsenden Buchwissen ist darüber erstaunt, und es kommt zu folgendem Wortwechsel: *Rhetor: Was kann dich zum Wissen um deine Unwissenheit (ad scientiam ignorantiae tuae) geführt haben, da du doch ein unwissender Laie (idiota) bist? Laie: Nicht deine Bücher, sondern die Bücher Gottes. R: Welche sind das? L: Die er mit seinem Finger geschrieben hat (Quos suo digito scripsit).* R: *Wo sind diese zu finden? L: Überall.* Zitiert nach: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. und eingeführt von LEO GABRIEL, übersetzt von DIETLIND und WILHELM DUPRÉ, Bd. 3, Wien 1967, S. 422–423. Zum illiteraten Laien als Leser des Weltbuches vgl. besonders BLUMENBERG (vgl. Anm. 9), S. 58–67.
- 11 Vgl. hierzu neben den in Anm. 9 genannten Arbeiten von NOBIS, CURTIUS, ČIŽEVSKIJ, ROTHACKER, OHLY (1979) und BLUMENBERG besonders auch die beiden folgenden Sammelbände: *Natura loquax. Naturkunde und allegorische Naturdeutung vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit*, hrsg. von WOLFGANG HARMS und HEIMO REINITZER (Mikrokosmos 7), Frankfurt a.M./Bern/Cirencester 1981; *All Geschöpf ist Zung' und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie*, hrsg. von HEIMO REINITZER (Vestigia Bibliae 6), Hamburg 1984.
- 12 Hugo von St. Viktor, *Eruditionis didascalicae libri septem*, in: MIGNE, *Patrologia latina* 176, Sp. 739–838, hier Sp. 814: *Univsus 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 invisibilium Dei sapientiam.* Vgl. hierzu auch HEINZ ROBERT SCHLETTE, *Das Weltverständnis Hugos von St. Viktor unter Berücksichtigung des Metaphysik-Problems*, in: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, hrsg. von PAUL WILPERT (Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin 1963, S. 215–221.
- 13 Diese häufig zitierte Strophe ist hier wiedergegeben nach MIGNE, *Patrologia latina* 210, Sp. 579. Durch UMBERTO ECOS Roman «Il nome della rosa» (Mailand 1980) dürften die Anfangsverse des berühmten Gedichtes einem grossen Publikum vor Augen gekommen sein: [...] *schon während unserer ganzen Reise lehre ich dich, die Zeichen zu lesen, mit denen die Welt zu uns spricht wie ein grosses Buch. Meister Alanus ab Insulis sagte: omnis mundi creatura / [...] / speculum und dabei dachte er an den unerschöpflichen Schatz von Symbolen, mit welchen Gott durch seine Geschöpfe zu uns vom ewigen Leben spricht.* Zitiert nach der deutschen Übersetzung von BURKHART KROEBER, München 1982, S. 34. Das ganze Gedicht ist jetzt leicht zugänglich in folgender Ausgabe zu finden: *Lateinische Lyrik des Mittelalters*. Lateinisch/Deutsch, ausgewählt, übersetzt und kommentiert von PAUL KLOPSCH (Reclam 8088[6]), Stuttgart 1985, S. 302–305. Dort lautet die Übersetzung wie folgt: *Jegliches Geschöpf auf Erden / ist so, wie ein Buch und Bild, / für uns eine Spiegelung; / unseres Lebens, unseres Sterbens, / unseres Standes, unseres Schicksals / getreues Sinnbild.*
- 14 Zitiert nach: *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W. M. LINDSAY, 2 Bände (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1911 (Nachdrucke 1957, 1961, 1966), liber 1, 37,22. Zum gesamten Fragenkreis vgl. die Bibliographie in: *Formen und Funktionen der Allegorie* (vgl. Anm. 9), S. 739–775.
- 15 Zu den Leichenreden des Andreas Gryphius vgl. insbesondere HANS-JÜRGEN SCHINGS, *Die patristische und stoische Tradition bei Andreas Gryphius. Untersuchungen zu den Dissertationes funebres und Trauerspielen* (Kölner germanistische Studien 2), Köln/Graz 1966 und SIBYLLE RUSTERHOLZ, *Rostra, Sarg und Predigtstuhl. Studien zu Form und Funktion der Totenrede bei Andreas Gryphius* (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 16), Bonn 1974. Zur Gattung im ganzen vgl. auch den Literaturbericht von SIBYLLE RUSTERHOLZ, *Leichenreden. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven ihrer interdisziplinären Erforschung*, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 4, 1979, S. 179–196.
- 16 Den ganzen Reichtum dieses Kosmos erschliesst folgendes Standardwerk: *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, hrsg. von ARTHUR HENKEL und ALBRECHT SCHÖNE. Ergänzte Neuauflage, Stuttgart 1976.
- 17 Ausgabe: *Andreae Gryphii Dissertationes Funebres, Oder Leich=Abdankungen / Bey Unterschiedlichen hoch= und ansehnlichen Leich=Begängnissen gehalten.* [...] Zum Druck befördert von VEIT JACOB TRESCHERN / Buchhändlern zu Breßlau, Leipzig 1666, S. 196–257. Vgl. zu dieser Leichenrede auch SCHINGS (vgl. Anm. 15), besonders S. 91–100, und SIBYLLE RUSTERHOLZ, *Rostra* (vgl. Anm. 15), besonders S. 172–176.
- 18 S. 208.
- 19 S. 209.
- 20 S. 209. Gryphius beruft sich hierbei auf Johannes Damascenus (um 650 – um 750), Theodoret (1. Hälfte des 5. Jahrhunderts), Ambrosius (um 340–397) und Gregor von Nazianz (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts).
- 21 S. 210.
- 22 S. 210–211.
- 23 Vgl. hierzu etwa LEONHARD GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien 43), Gütersloh 1939 (Nachdruck Darmstadt 1973); ERICH AUERBACH, *Figura*, in: Archivum romanicum 22, 1939, S. 436–489, wiederabgedruckt in: AUERBACH, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern/München 1967, S. 55–92, und zuletzt mit ausführlichen Literaturangaben FRIEDRICH OHLY, *Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung*, in: *Natur, Religion, Sprache, Universität*. Universitätsvorträge 1982/83 (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 7), Münster 1983, S. 68–102.
- 24 Zu den frühchristlichen Ursprüngen und zur patristischen Grundlegung dieses exegetischen Verfahrens vgl. besonders AUERBACH (vgl. Anm. 23), S. 65–82, hier S. 79 die zitierte Begriffsprägung.
- 25 Zur Adam-Christus-Typologie und ihrer Ausformulierung bei Paulus (Römer 5, 12–21; 1 Korinther 15, 21–22. 44–49) vgl. besonders GOPPELT (vgl. Anm. 23), S. 155–156, 275, 278–279.
- 26 Vgl. hierzu besonders AUGUST WÜNSCHE, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen* (Ex oriente lux 1, 2/3), Leipzig 1905 und WERNER WILLIAMS-KRAPP, «Kreuzesholzlegende», in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Auflage hrsg. von KURT RUH, 5, 1985, Sp. 371–372.
- 27 Den typologischen Sinngehalt entfaltet Konrad von Würzburg am Gruss des Engels an Maria (Lukas 1,28): *Ave, der niuwen schrifte wort; / und so wir hinden an daz ort / grifen und herwider lehen, / so muoz daran gebildet wesen / Eva, der name virne.* [...] / *zehant so prüeve ich unde spür / daz man erkennen mac da bi, / daz an dir beide erfüllet si / der niuwe und ouch der alte site.* Zitiert nach: *Die Goldene Schmiede des Konrad von Würzburg*, hrsg. von EDWARD SCHRÖDER, Göttingen 1926 (Nachdruck 1969), V. 405–417. Zur kunstgeschichtlichen Gestaltung dieser Typologie vgl. ERNST GULDAN, *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*, Graz/Köln 1966.
- 28 Vgl. hierzu RUDOLF BULTMANN, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*, in: Theologische Literaturzeitung 75, 1950, Sp. 205–212.
- 29 SCHINGS (vgl. Anm. 15), S. 109.
- 30 Irenaeus, *Adversus haereses*, 4,21,3. Zitiert nach: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre 4. Édition critique d'après les

versions arménienne et latine sous la direction de ADELIN ROUSSEAU, tome 2 (Sources chrétiennes 100), Paris 1965, S. 684, 76–77. – Es ist bemerkenswert, wie der ursprünglich theologische Sinn einer solchen Formel bei Johann Gottfried Herder unter dem Einfluss des Genie-Gedankens sich auflöst, so dass es nun die geistig-seelische Kraft des schöpferischen Menschen ist, die bedeutungstiftend wirkt: *Erwache, sprach der Genius, und sieh / Rings um Dich her der Welt Allegorie, / Wie, seit der Schöpfer sprach: es werde Licht! / Zu Dir die Schöpfung, Geist im Körper, spricht. / Bedeutungsleeres ist rings um Dich nichts; / Und wie der ewge Wille spricht, geschichts. // [...] // Von Allem, was der Weltgeist regt und pflegt, / Hat Er Bedeutung Dir ins Herz geprägt. / Bedeutung ist der Geister Element, / Ein lebend Wort, das keine Sprache nennt; / Dein innres Wort, Dein Ahnen dieser Spur, / Nennt Dich, o Mensch, Ausleger der Natur. // Ausleger nur? Nein! Deiner Regung Kraft / Enthüllt in Dir die höh're Eigenschaft / Das Triebwerk der Natur kannst Du allein, / Ihr Meisterwerk, der Schöpfung Schöpfer seyn. / Voll Mitgefühl in Freuden wie im Schmerz / Schlägt in Dir Ihr, der Schöpfung, grosses Herz. // [...].* Mit diesem Gedicht, das im vierten Stück von Herders «Adrastea» (Leipzig 1801) steht und den Titel *Bilder, Allegorien und Personifikationen* trägt, ist der Umschlag von einer verbindlichen Weltauslegung zu einer selbstverantworteten und subjektiven Welterfahrung markiert. Zitiert nach: *Herders Sämtliche Werke*, hrsg. von BERNHARD SUPHAN, Bd. 23, Berlin 1885, S. 309–310.

- 31 *Fridantes Bescheidenheit*, hrsg. von H. E. BEZZENBERGER, Halle 1872, S. 78, 12,9–12. Zwei weitere Beispiele aus der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters mögen hier stellvertretend für eine Fülle vergleichbarer lateinischer Belege stehen, die alle in der äusseren Erscheinungsform der Dinge deren inneres Wesen bezeichnen sehen. So heisst es bei Thomasin von Zerclaere: *daz man ūzerhalben siht, / daz ist ân bezeichnenunge niht, / wan ez bezeichent zaller vrist / daz ouch innerthalben ist.* Nach Ottokar von Steiermark ist der Wert des Salböls und der Krönungsinsignien nicht durch die Kostbarkeit, *die den liuten / daran schint, vorgegeben, sondern durch bediuten, / daz si tuont bezeichnenlich. / [...] / daz si bezeichnenlichen meinen, / daran lit mēr wîrdikeit.* Zitate nach: *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria*, hrsg. von HEINRICH RÜCKERT (Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur 30), Quedlinburg/Leipzig 1852 (Nachdruck mit einer Einleitung und einem Register von FRIEDRICH NEUMANN, Berlin 1965), S. 284, V. 10437–10440; *Ottokars Österreichische Reimchronik*, hrsg. von JOSEPH SEEMÜLLER (Monumenta Germaniae historica 5,1,2), Hannover 1890–1893, S. 529, V. 40705–40710. Zum hier angesprochenen Fragenkreis vgl. auch HUBERT HERKOMMER, *Der Waise, «aller fürsten leitesterne»*. Ein Beispiel mittelalterlicher Bedeutungslehre aus dem Bereich der Staatssymbolik, zugleich ein Beitrag zur Nachwirkung des Orients in der Literatur des Mittelalters, in: *Die Reichsidee in der deutschen Dichtung des Mittelalters*, hrsg. von RÜDIGER SCHNELL (Wege der Forschung 589), Darmstadt 1983, S. 364–383, hier S. 370–371.

32 GRYPHIUS (vgl. Anm. 17), S. 236–237.

33 Zum spirituellen Gehalt der Sonne vgl. MANFRED LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973, S. 296–298, sowie die bei OHLY 1979 (vgl. Anm. 9), S. 144, Anm. 4 genannte Literatur. Den allegorischen Stellenwert der Sonne in der Lyrik von Gryphius untersucht DIETRICH WALTER JÖNS, *Das «Sinnen-Bild»*. Studien zur allegorischen Bildlichkeit bei Andreas Gryphius, Stuttgart 1966, S. 163–190.

34 GRYPHIUS (vgl. Anm. 17), S. 253. Vgl. Hohelied 2, 10–11.

35 Dieses Zitat stammt aus der Leichenrede «Magnetische Verbindung Des Herrn Jesu / und der in Jhn verliebten Seelen», in: *Dissertationes Funebres* (vgl. Anm. 17), S. 99–187, hier S. 116–117. Vgl. Hohelied 2,11–12. Zur Sinnbildlichkeit des Wechsels vom Winter zum Frühling vgl. besonders BARBARA MAURMANN-BRONDER, *Tempora significant. Zur Allegoresse der vier Jahreszeiten*, in: *Verbum et signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, hrsg. von HANS FROMM, WOLF-

GANG HARMS und UWE RUBERG [Festschrift für Friedrich Ohly], Bd. 1, München 1975, S. 69–101. – Auch Joseph Haydns Oratorium «Die Jahreszeiten» von 1801, dessen Libretto nach dem englischen Lehrgedicht «The Seasons» von James Thomson d.Ä. (1700–1748) gestaltet ist, lässt auf den Winter den ewigen Frühling folgen: *Erblicke hier, betörter Mensch, / Erblicke deines Lebens Bild. / Verblühet ist dein kurzer Lenz, / Erschöpfet deines Sommers Kraft. / Schon welkt dein Herbst dem Alter zu; / Schon naht der bleiche Winter sich / Und zeigt dir das offene Grab. // [...] O seht, der grosse Morgen naht. // [...] Vorüber sind, / Verbrauset sind, / Die leidenvollen Tage, / Des Lebens Winterstürme. / Ein ew'ger Frühling herrscht, / Und grenzenlose Seligkeit / Wird der Gerechten Lohn. // [...].*

36 BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron. Das Sechstageswerk*. Lateinisch und deutsch, übersetzt und eingeleitet von WILHELM NYSEN, München 1964, S. 410–413, collatio 12, 12–13.

37 BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum. Pilgerbuch der Seele zu Gott*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von JULIAN KAUP, München 1961, S. 88–91, Kapitel 2,11. In einer Übersetzung des 15. Jahrhunderts lautet die Kernstelle wie folgt: *erforschumb, spyegel, fûsstapffen vnd pfsad sind vns für gelegt vnd czaychhen von got gegeben, zu besehen vnd zu beschawen got.* Zitiert nach: BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*. Nach zwei Fragmenten aus Tegernsee in altbairischer Übertragung hrsg. von WERNER HÖVER, Teil 1 (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 8), München 1970, S. 71. Zur volkssprachlichen Bonaventura-Rezeption vgl. KURT RUH, *Bonaventura*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Auflage hrsg. von KURT RUH, 1, 1978, Sp. 937–947. – Bonaventuras Gedanke, dass alle Geschöpfe, *omnes creaturae* (Itinerarium S. 88), *vestigia Dei* sind, begegnet auch bei Meister Eckhart: *alle créature sint ein fuozstapfe gotes*. Zitiert nach: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, hrsg. von FRANZ PFEIFFER, Bd. 2, Leipzig 1857 (Nachdruck Aalen 1962), S. 11, Zeile 6–7. Die betreffende Predigt ist übersetzt von JOSEF QUINT, *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, München 1977, S. 425–431.

38 Zu Bonaventuras Lehre vom Abbildcharakter der Schöpfung und seinem Verhältnis zur Schriftoffenbarung vgl. J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure* (Études de philosophie médiévale 9), Paris 1929; WINTHUR RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura* (Münchener theologische Studien, 2. Abteilung, 20. Bd.); HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, hier besonders S. 312–317, und HANS MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras* (Münchener Universitäts-Schriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes N.F. 15), München/Paderborn/Wien 1971.

39 Bis in die frühe Neuzeit hinein stehen Weltbetrachtung und Schriftexegese in einem sich wechselseitig erhellenden Sinnzusammenhang, der bei Sebastian Franck besonders klar formuliert ist: [...] *Gottes wort vnd werck hangen also in einander / das eins on das ander nicht kan vernūmen oder verschlagen werden / also dz es ein vnmüglich ding ist / wer Gottes wort versteet / das er seine werck aus dem wort fliessend / nit sol versteen. Dargegen ist nicht müglich / das yemand Gottes werck verstee / der sein wort nit weiß.* Zitiert nach: SEBASTIAN FRANCK, *Chronica Zeitbüch vnnnd Geschichtbibell*, Ulm 1536 (Nachdruck Darmstadt 1969), Blatt a v^r. – Die innige Verbindung zwischen dem Buch der Schrift und dem Buch der Natur kann auf rein intellektuellem Wege nicht erspürt werden; dies setzt vielmehr den Blick des geläuterten Menschen voraus, der sich zuvor durch sein Handeln jener Glaubenswahrheit geöffnet hat, zu deren Verkündigung die Schöpfungstheologie sich der Buchmetaphorik bedient. So fordert etwa Thomas von Kempis auch in dieser Frage die Übereinstimmung von Denken und Tun: *Si rectum cor tuum esset: tunc omnis creatura speculum vitae et liber sanctae doctrinae esset. Non est creatura tam parva et vilis: quae*

Dei bonitatem non repraesentet. Si tu esses intus bonus et purus: tunc omnia sine impedimento videres et bene caperes. Zitiert nach: *Thomae Hemerken a Kempis De imitatione Christi*, hrsg. von MICHAEL JOSEPH POHL (Opera omnia 2), Freiburg i. Br. 1904, liber 2,4, S. 66, Zeile 1-7. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bereits im Hochmittelalter bei Richard von St. Viktor ausgeführt: *Universitas namque creature quasi quoddam corpus est bibliotheca. Sed quemadmodum si laicus bibliothecam novam bene compositam, bene scriptam, auro diversisque coloribus pictam et illuminatam inveniat, aperiat, inspiciat, litteras laudet, aurum coloresque commendat, sed tamen quid in ipsa sapientie contineatur minime cognoscit, sic homo bestialis, tenebris ignorantie cecatus, mundum istum specietenus considerans, laudat altitudinem celi, latitudinem terre, claritudinem celestium luminarium, viriditatem germinum, diversitatem quorumlibet animantium, moles montium, tractus fluminum, sed tamen quid in ipso divine cognitionis lateat non advertit. Vir enim insipiens non cognoscet, et stultus non intelligit hec* [Psalm 91,7]. Zitiert nach RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum* (vgl. Anm. 5), S. 417. Sebastian Franck betont seinerseits, dass das Staunen über die Schöpfung für den Betrachter nutzlos bleibt, wenn es nicht mit einer moralischen Wandlung und inneren Einkehr verbunden ist: *Wer in der verwunderung der werck Gottes [...] allein bleibt hangen / vnd sich nur verwundert vnd nit bessert / noch sich vnd Got darin find / der verleurt got / das werck / vnd die creatur. [...] Derhalb hab du auff die werck Gotes acht mit David in der stil / zulosende was er in dir rede. [...] so wirdt er dich / [...] von einē zū dem anderen füren / [...] das dir die gantze welt vnd alle creaturen nichts dann ein offen büch vnd lebendige Bibel sein wirt / daraus du on alle anleiten Gottes kunst studiern magst / vnd seinen willen lernest. [...] Wer aber nur alle creatur / wort vnd werck Gottes allein angafft / hört list / vnd verwundert / vnd sich nit selbs darinn findet / [...] / der list / sieht vnd hört alle ding vergebens. Dem gotseligen aber ist es alles ein offen büch / darüb leert ein gotseliger mensch mer auß den creaturn vnd werken Gottes / dann alle gottlosen auß alle Biblien / vñ Worten Gottes.* Zitiert nach: SEBASTIAN FRANCK, *Chronica* (siehe oben), Blatt a iij^v – a v^r.

40 Zu diesem System der Bibelauslegung vgl. ERNST VON DOB-SCHÜTZ, *Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie*, in: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, S. 1-13, sowie die Forschungen OHLYS und seiner Schule, insbesondere OHLYS programmatischen Aufsatz: *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 89, 1958/59, S. 1-23 (Nachdruck Darmstadt 1966 [Libelli 218]), wiederabgedruckt in: FRIEDRICH OHLY, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1983, S. 1-31, und HANS-JÖRG SPITZ, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends* (Münstersche Mittelalterschriften 12), München 1972.

41 Vgl. hierzu OHLY, *Vom geistigen Sinn* (zuletzt 1983, vgl. Anm. 40), S. 4-5, dort in Anm. 6 das vollständige Zitat aus Richard von St. Viktor nach MIGNE, *Patrologia latina* 177, Sp. 375.

42 Zitiert nach: Hugo de Folieto, *De clastro animae libri quatuor*, in: MIGNE, *Patrologia latina* 176, Sp. 1017-1182, hier Sp. 1131.

43 Zu Geschichte und Form dieses häufig zitierten Distichons vgl. HENRI DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Bd. 1,1 (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière 41), Paris 1959, besonders S. 23-24, 32-33 und 169, sowie FRANÇOIS CHATILLON, *Vocabulaire et prosodie du distique attribué à Augustin de Dacie sur les quatre sens de l'Écriture*, in: *L'homme devant Dieu*, Bd. 2 (vgl. Anm. 9), S. 17-28. – Martin Luther übersetzt den Merkwürdigen wie folgt: *Der Buchstab lert was geschehn ist / Allegori was zu gleubn ist. / Moralis lert was man sol thun / Anagogi wo es naus sol nun.* Zitiert nach: *Tischreden Oder Colloquia Doct. Marti: Luthers* [hrsg. von JOHANNES

AURIFABER], Eisleben 1566 (Nachdruck Leipzig 1981), Blatt 509^r. Vgl. auch: *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 2, hrsg. von E. KROKER, Weimar 1913, S. 317, Z. 8-11. Zur literatur- und kunstgeschichtlichen Bedeutung dieses Werkes vgl. etwa NIKOLAUS HENKEL, *Studien zum Physiologus im Mittelalter* (Hermaea N.F. 38), Tübingen 1976, und PETER GERLACH, *Physiologus*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 3, 1971, Sp. 432-436. Eine umfassende Bibliographie jetzt bei JOACHIM M. PLOTZEK, in: ANTON VON EUW / JOACHIM M. PLOTZEK, *Die Handschriften der Sammlung Ludwig* 4, Köln 1985, S. 134-135.

45 Zitiert nach: *Der Physiologus*. Übertragen und erläutert von OTTO SEEL, Zürich/Stuttgart 1960, S. 47-48.

46 Zu Leben und Werk Mechthilds von Magdeburg vgl. jetzt HANS NEUMANN, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Auflage hrsg. von KURT RUH, 6/1, 1985, Sp. 260-270.

47 Zitiert nach: *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit*. Aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln hrsg. von P. GALL MOREL, Regensburg 1869 (Nachdruck Darmstadt 1976), S. 132 (Buch 5,4). Zu *sturm* und *gotzvrömdunge* vgl. ebenda, S. 10 (Buch 1,20), 131 (5,4) und 107 (4,12).

48 Vgl. zu diesem Brief besonders KARL PESTALOZZI, *Die Entstehung des lyrischen Ich. Studien zum Motiv der Erhebung in der Lyrik*, Berlin 1970, S. 19-29.

49 Familiarium rerum liber 4,1, zitiert nach: *Briefe des Francesco Petrarca*. Eine Auswahl übersetzt von HANS NACHOD und PAUL STERN, Berlin 1931, S. 40-49, hier S. 43; FRANCESCO PETRARCA, *Le Familiari*. Edizione critica per cura di VITTORIO ROSSI, 1 (Edizione Nazionale delle opere di Francesco Petrarca 10), Florenz 1933, S. 153-163, hier S. 155, Zeile 89 – S. 156, Zeile 111.

50 Das vollständige Zitat aus Guibert von Nogent findet sich bei OHLY (1983, vgl. Anm. 40), S. 19, Anm. 32 nach MIGNE, *Patrologia latina* 156, Sp. 29.

51 Merkwürdige halten die allegorisierbaren Eigenschaften von Dingen und Lebewesen fest. Sie sind nachzulesen bei JEAN BAPTISTE PITRA, *Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*, Bd. 2 und 3, Paris 1855 (Nachdruck Graz 1963); vgl. etwa die Zusammenfassung der Eigenschaften der Blume (2, S. 398), der Taube (2, S. 492) oder des Sperlings (2, S. 493), des Fuchses (3, S. 66) oder des Hirsches (3, S. 71). Stellvertretend sei hier die Blume nach den Versen des Anonymus Clarevallensis vorgestellt: *Flos tener et tenuis, lenis, levis et speciosus, / Fragrans, succosus, spem praetendit tibi fructus*. Weitere Beispiele sind zitiert bei OHLY, S. 10-11.

52 Vgl. hierzu im einzelnen PHOTINA RECH, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, Bd. 1, Salzburg/Freilassing 1966, S. 308-332; WILHELM RÜDIGER, *Ihr Name ist Apis. Kleine Kulturgeschichte der Biene*, o.O. 1974, sowie LISELOTTE WEHRHAHN-STAUCH, *Biene, Bienenkorb*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 1, 1968, Sp. 299-301, und LURKER (vgl. Anm. 33), S. 48-50 und 156-158.

53 Richter 14,8.

54 Zitiert nach PHOTINA RECH (vgl. Anm. 52), S. 309. Der lateinische Text ist abgedruckt bei ADOLPH FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1909 (Nachdruck Graz 1960), S. 535-538, hier S. 537-538. Zum Bienenlob vgl. auch ODO CASEL, *Der österliche Lichtgesang der Kirche*, in: *Liturgische Zeitschrift* 4, 1931/32, S. 179-191, hier S. 182 und 188, sowie FELIX VONGREY, *Ikonographische und kunsthistorische Einführung*, in: *Exultet-Rolle*. Vollständige Faksimile-Ausgabe in Originalgröße des Codex Vaticanus latinus 9820 der Bibliotheca Apostolica Vaticana. Kommentarband (Codices selecti 47*), Graz 1975, S. 90-91.

55 Vgl. hierzu auch HIERONYMUS LAURETUS, *Silva allegiarum totius Sacrae Scripturae*, Barcelona 1570. Fotomechanischer Nachdruck der zehnten Ausgabe Köln 1681 mit einer Einleitung von FRIEDRICH OHLY, München 1971, S. 114.

- ⁵⁶ Ausgaben: Sancti Eucherii Lugdunensis episcopi formularum spiritalis intelligentiae ad Uranium liber unus, in: MIGNE, *Patrologia latina* 50, Sp. 727–772; FILIPPO PICINELLI, *Mundus symbolicus*, Köln 1687 (Nachdruck mit einer Einleitung und einem bibliographischen Beitrag von DIETRICH DONAT [Emblematisches Cabinet 8], Hildesheim/New York 1979). Vgl. hierzu auch OHLY (1983, vgl. Anm. 40), S. 30.
- ⁵⁷ Ausgabe: *Gaistlicher Vasnacht krapffen*, hrsg. von JOSEPH VON LASSBERG, in: *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit* 5, 1836, Sp. 212–213. Vgl. hierzu auch KURT RUH, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Auflage hrsg. von KURT RUH, 2, 1980, Sp. 1159–1161. Zu weiteren dingallegorischen Erbauungstexten vgl. ebenda, Sp. 1158–1182, und zuletzt ANDRÉ SCHNYDER, *Die geistliche Padstube. Eine spätmittelalterliche Andachtsübung*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 113, 1984, S. 146–157.
- ⁵⁸ Vgl. hierzu JOHAN HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hrsg. von KURT KÖSTER (Kröners Taschenausgabe 204), Stuttgart 1961, Kapitel 15: Niedergang des Symbolismus, S. 285–303, hier S. 296.
- ⁵⁹ Zitiert nach: LUTHER, *Tischreden* [AURIFABER] (vgl. Anm. 43), Blatt 509^r–509^v, sowie Weimarer Ausgabe (vgl. Anm. 43), S. 317, Zeile 14–20 und Zeile 48.
- ⁶⁰ LUTHER, *Tischreden* [AURIFABER], Blatt 509^v–510^r, sowie Weimarer Ausgabe, *Tischreden* 1, 1912, S. 136, Zeile 26–30 und 5, 1919, S. 45, Zeile 10–16. Eine differenzierte Bewertung von Luthers Verhältnis zur Allegorese gibt HEIMO REINITZER, *Zur Herkunft und zum Gebrauch der Allegorie im «Biblisches Thierbuch» des Hermann Heinrich Frey. Ein Beitrag zur Tradition evangelisch-lutherischer Schriftauffassung*, in: *Formen und Funktionen der Allegorie* (vgl. Anm. 9), S. 370–387, hier S. 373–376.
- ⁶¹ Zitiert nach: BARTHOLD HINRICH BROCKES, *Irdisches Vergnügen in Gott. Gedichte*. Auswahl und Nachwort von ADALBERT ELSCHENBROICH (Reclam 2015), Stuttgart 1966, S. 11–12 (der Textabdruck ist der neuhochdeutschen Orthographie angepasst). Vgl. Hrn. B. H. Brockes [...] *Irdisches Vergnügen in GOTT, bestehend in Physicalisch= und Moralschen Gedichten*, Erster Theil [...], Sechste, neu=übersehene und verbesserte Auflage, Hamburg 1737, S. 77–78.
- ⁶² Das reichhaltige Verlagsangebot an Symbol-Literatur kann als Bemühung des zeitgenössischen Buchmarktes interpretiert werden, dem von einem breiten Publikum immer stärker empfundenen fundamentalen Mangel an einem selbstverständlichen Symbolbewusstsein auf dem Wege der systematischen Erinnerung an die alte Bilderfülle zu begegnen. Dass aber auch in der heutigen Zeit die Wirklichkeit bei entsprechenden Voraussetzungen noch zum lebendigen Bedeutungsraum, zum «Buch der Natur» werden kann, zeigen die Reiseberichte von GISBERT GRESHAKE, *Die Wüste bestehen. Erlebnis und geistliche Erfahrung*, Freiburg/Basel/Wien 1979.
- ⁶³ Zitiert nach: Tagebuch eines Christen, in: JOHANN GEORG HAMANN, *Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe von JOSEF NADLER, Bd. 1, Wien 1949, S. 308, Zeile 32–36. Zum «Buch der Natur» bei Hamann vgl. KARLFRIED GRÜNDER, *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns «Biblische Betrachtungen» als Ansatz einer Geschichtsphilosophie* (Symposion 3), Freiburg/München 1958, S. 160–163.
- ⁶⁴ Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt, am 22. Oktober 1960, zitiert nach: PAUL CELAN, *Gesammelte Werke*, hrsg. von BEDA ALLEMANN und STEFAN REICHERT, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1983, S. 187–202, hier S. 199.
- ⁶⁵ Zitiert nach: CELAN (vgl. Anm. 64), Bd. 1, S. 192.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Abb. 1: Kunsthistorisches Seminar der Universität Bern.