



Philosophische Fakultät

Volkhard Wels

Zwischen Spiritualismus, Hermetik und lutherischer “Orthodoxie”

Zu Hans-Georg Kempers Vorgeschichte der Naturlyrik

Suggested citation referring to the original publication:

Zeitsprünge : Forschungen zur Frühen Neuzeit 16 (2012), 3–4, S. 243–284

ISSN 1431-7451 (print)

Postprint archived at the Institutional Repository of the Potsdam University in:

Postprints der Universität Potsdam

Philosophische Reihe ; 98

ISSN 1866-8380

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-90538>

Zwischen Spiritualismus, Hermetik und lutherischer "Orthodoxie".
Zu Hans-Georg Kempers Vorgeschichte der Naturlyrik

Volkhard Wels

**Zwischen Spiritualismus, Hermetik und
lutherischer “Orthodoxie”**

Zu Hans-Georg Kempers Vorgeschichte der Naturlyrik

Universität Potsdam

Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert:
Namensnennung – Keine kommerzielle Nutzung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen
4.0 International

Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Universität Potsdam 2016

Online veröffentlicht auf dem
Publikationsserver der Universität Potsdam:
URN urn:nbn:de:kobv:517-opus4-90538
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-90538>

Volkhard Wels

Zwischen Spiritualismus, Hermetik und lutherischer »Orthodoxie«

Zu Hans-Georg Kempers Vorgeschichte der Naturlyrik¹

»Christliche Hermetik« als trojanisches Pferd der Aufklärung«

Mit seiner zehnbändigen Geschichte der »Deutschen Lyrik der frühen Neuzeit«, deren letzter Band 2006 erschienen ist, hat Hans-Georg Kemper in einem Forschungsgebiet, das in den letzten Jahrzehnten nicht viele Höhepunkte erlebt hat, einen Meilenstein gesetzt.² Kemper hat nicht nur die großen Linien nachgezogen und damit zu einer grundlegenden Kartographierung eines Kontinents beigetragen, sondern in zahlreichen Einzelbeobachtungen und detaillierten Interpretationen auch schon viele Gegenden auf diesem Kontinent wahrhaft illuminiert. Die Belesenheit in auch entlegenen Quellen nötigt dem Leser auf jeder Seite Respekt ab.

¹ Der Beitrag ist im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts entstanden. Er verdankt sich der produktiven Auseinandersetzung mit Peter-André Alt, der die Thesen Kempers aufgegriffen hat, vgl. Peter-André Alt, *Imaginäres Geheimwissen. Untersuchungen zum Hermetismus in literarischen Texten der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2012. Ich danke Herrn Kemper herzlich für seine briefliche Kritik einer ersten Version dieses Aufsatzes, die zur Präzisierung meiner Argumentation in der vorliegenden Fassung erheblich beigetragen hat. Eine Auseinandersetzung mit meinen Argumenten hat Herr Kemper in einer für 2013 geplanten Monographie mit dem Titel: »Die heimliche Tradition. Stationen des Hermes-Weges von Gryphius bis Goethe« angekündigt. Der Aufsatz dient allerdings nicht nur einer Diskussion der Thesen Kempers, sondern versteht sich auch als Versuch, das stockende bis nicht existente Gespräch zwischen Literaturwissenschaft und Theologiegeschichte in ein etwas produktiveres und sachlicher orientiertes Fahrwasser jenseits pauschaler Aburteilungen oder schlichter Nicht-Beachtung zu bringen. In diesem Sinne freue ich mich über jeden Diskussionsbeitrag von theologischer Seite. Der folgende Aufsatz hätte seinen Zweck schon erreicht, wenn er die Relevanz der zur Diskussion stehenden Fragen und die Diversität der möglichen Antworten deutlich macht. Wenn die folgenden Ausführungen auch nichts anderes beweisen, so doch hoffentlich, dass die Sachlage äußerst komplex ist und deshalb einer Diskussion bedarf, die alle Argumente ernst nimmt.

² Hans-Georg Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Tübingen 1987 – 2006. Die Vielzahl der im Folgenden angesprochenen Themen und Gebiete macht ausführliche Literaturhinweise unmöglich. Ich nenne deshalb nur die Titel, auf die ich mich unmittelbar beziehe, und verzichte auf alle weiterführenden Angaben.

Ich stelle diese Bemerkung den folgenden Überlegungen voran, um von vornherein keine Missverständnisse aufkommen zu lassen. Die Kritik, die ich im Folgenden formulieren möchte, betrifft nur einen Aspekt in dieser monumental Geschichte der Lyrik, wenn auch einen wichtigen. Es handelt sich um die Ursprünge der ›modernen‹, ›subjektiven‹ Lyrik, wie sie im 18. Jahrhundert insbesondere als Naturlyrik oder als Ausdruck einer unmittelbaren, zutiefst persönlichen Befindlichkeit des ›Subjekts‹ auftritt. Alles, was im Folgenden aus dem vielgestaltigen Kemperschen Werk herausgegriffen wird, steht im Dienst dieser Rekonstruktion und ihrer Kritik. Es kann keine Rede davon sein, dass ich damit der Gesamtheit des Kemperschen Werkes gerecht werden wollte.

In seiner Arbeit »Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß«³ aus dem Jahr 1981 hat Kemper erstmalig eine Antwort auf die Frage nach der Herkunft dieser Lyrik gegeben, die er dann mit großer Konsequenz bis in seine neuesten Publikationen hinein weiterverfolgt und ausdifferenziert hat. In einem Aufsatz aus dem Jahr 2008 ist ihm eine besonders prägnante Formulierung für seine These gelungen: »›Christliche Hermetik‹ als trojanisches Pferd der Aufklärung«.⁴

Damit ist die Entwicklungslinie, die Kemper entwirft, in maximaler Deutlichkeit formuliert. Es gibt eine Tradition, die vom Hermetismus der Frühen Neuzeit – angefangen etwa mit dem italienischen Neuplatonismus oder mit Paracelsus, vermittelt über die Dichtung des 16. und 17. Jahrhunderts – in die Naturlyrik eines Barthold Heinrich Brockes mündet und von hier aus über Herder an den jungen Goethe vermittelt wird. Spätestens bei Goethe führte die Verschmelzung dieser Hermetik mit dem Spinozismus zu jener bekannten ›Privatreligion‹ Goethes, die in ihrem Kern pantheistisch ist. Rolf Christian Zimmermann hat in seiner Arbeit »Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts« zum ersten Mal auf die hermetische Tradition aufmerksam gemacht, in der Goethe steht. Kemper hat diesen Ansatz aufgegriffen, in vielen Punkten korrigiert und ihn zu einer differenzierten Vorgeschichte des Goetheschen Pantheismus ausgeführt.

Dieser Pantheismus ist für Kemper der entscheidende Punkt, indem er in einem klaren Widerspruchsverhältnis zur konfessionell gebundenen, christlichen Theologie steht, gleichzeitig aber in einer wechselseitigen Abhängigkeit zu den ›neuen‹ Naturwissenschaften. Die Anfänge der Naturlyrik lägen damit in

3 Hans-Georg Kemper, *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung*, 2 Bde., Tübingen 1981.

4 Hans-Georg Kemper: »›Eins in All! Und all in Eins!‹. ›Christliche Hermetik‹ als trojanisches Pferd der Aufklärung«, in: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, hrsg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Tübingen 2008, S. 28–52.

der Hermetik der Frühen Neuzeit, die zu Beginn des 18. Jahrhunderts mit der Aufklärung und den ›neuen‹ Naturwissenschaften eine fruchtbare Verbindung eingegangen wäre.

Aufgrund ihrer theologischen Vorgaben wäre die christliche Theologie ihrerseits zu einer solchen Verbindung nicht fähig gewesen, sondern musste sich zwangsweise in einem Widerspruchsverhältnis zu diesen Naturwissenschaften bewegen. Das berühmteste Beispiel für den Widerspruch von christlicher Theologie und Naturwissenschaft wäre der Heliozentrismus, den die christliche Theologie ablehnen musste, der aber mit der Hermetik problemlos zu vermitteln war. Ein zweites Beispiel wäre die christliche Annahme einer *creatio ex nihilo*, die allen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen widersprach, im Gegensatz zur Annahme einer Weltentstehung als Emanation Gottes, wie sie die Hermetik bot. Ein drittes Beispiel wäre das christliche Bild Gottes als eines personalen Schöpfergottes, der die Welt erschaffen hat, im Gegensatz zum Pantheismus der Hermetik. Weitere Beispiele sind die Trinität Gottes oder die Annahme eines Weltendes.

In all diesen Punkten steht die Hermetik mit der Vernunft und den ›neuen‹ Naturwissenschaften auf einer Seite, die christliche Theologie und der widervernünftige Glaube auf der anderen Seite. In den Worten von Kemper: die Hermetik bezog »ihre naturwissenschaftliche Attraktivität aus der Übereinstimmung mit wesentlichen Einsichten der ›new science‹, die zugleich dem christlich-biblischem Weltbild widersprachen.«⁵ Die »natürliche Theologie«, der Deismus, Spinozismus, Pantheismus, die sich im 18. Jahrhundert bei den intellektuellen Eliten von Reimarus über Lessing zu Goethe so großen Zuspruchs erfreuten, waren als religiöse Haltung mit den Naturwissenschaften hervorragend zu vermitteln, im Gegensatz zur christlichen Theologie, die sich in einer dauerhaft nicht überzeugenden Oppositionsrolle befand.

Insbesondere die christliche Soteriologie – also die mit der Vernunft schwer oder gar nicht zu vereinbarende Annahme einer Heilsvermittlung durch den Tod Christi – sieht Kemper in der Hermetik konterkariert. Einen Sohn Gottes, der am Kreuz sterben muss, um den Menschen das Heil zu vermitteln, gibt es in der Hermetik nicht. Stattdessen finde sich hier ein »Streben nach Selbstvervollkommnung«, das die Erlösung des Menschen an Prozesse der Reinigung und der Erkenntnis binde:

Christliche Vorstellungen von Tod, Fegefeuer und Jüngstem Gericht waren der Hermetik also ursprünglich fremd. Damit lag eine von der Schöpfung bis zur Erlösung eigenständige religiöse Weltanschauung vor, welche die Soteriologie weitgehend der Eigenaktivität des Einzelnen im meditativen oder denkenden Vollzug der inneren Transformation und im Aufstieg durch das

⁵ Kemper (wie Anm. 2), IV.1, S. 61.

›Buch der Natur‹ überantwortete. Und damit kam diese Form von Religiosität, die Gottesverehrung mit Naturerkenntnis und Streben nach Selbstvervollkommnung verband, den frühneuzeitlichen und aufklärerischen Tendenzen zur Welterkenntnis, zur Welt- und Selbstversicherung sowie zur autoritätsunabhängigen, individuellen Form der Gottesverehrung im Medium der Natur besonders entgegen. Im Kern ist von daher eine ›christliche Hermetik‹ ein Widerspruch in sich. Da sie aber trotz Häresieverdikts der hermetischen Tradition durch die christlichen Orthodoxien in vielfachen Variationen auftauchte, sind diese von Interesse und ist das Verhältnis des Christlichen und Hermetischen im Einzelfall jeweils neu zu bestimmen.⁶

Eine ›christliche Hermetik‹ wäre ein Widerspruch in sich, weil die theologischen Grundannahmen der Hermetik den Grundannahmen der christlichen Theologie widersprächen. Kemper geht deswegen davon aus, dass die »christliche Hermetik« der Frühen Neuzeit eine Art Übergangserscheinung war, in der sich christliches und hermetisches Gedankengut vermischte, bis dann im 18. Jahrhundert die christlichen Bestandteile immer mehr ausgesondert worden wären. Am Ende stünde der ›reine‹, sich in unverstellter Opposition zum Christentum befindende Pantheismus, wie er bei Goethe begegnet. Im Pantheismus würden Hermetik und ›neue‹ Naturwissenschaften eine Allianz gegen das Christentum eingehen. Das ist alles extrem verkürzt dargestellt und soll nur dazu dienen, die historischen Linien sichtbar werden zu lassen, wie sie Kemper entwirft.

Wenn es gerade die Lyrik ist, in der sich die Hermetik und später der Pantheismus Goethes äußert, so ist dies nach Kemper auf eine »besondere Affinität zwischen Hermetik und Poesie« zurückzuführen. Diese Affinität drücke sich aus im

magischen Beschwören der Schöpfungskräfte und der Liebe zu Gott, dem Pan [also dem Ganzen der Natur, dem »Alles« aus dem »Hen kai pan«], in der magisch-musikalischen Evokation der in der Pansflöte repräsentierten Sprachmusik, in der Harmonie der Töne, in der Beschreibung der Naturschönheit als Medium religiöser Andacht und Verehrung, in der kunstvollen sprachlichen Gestaltung der ›schönen Natur‹ als Inzitantum zur Hinführung auf das Gute und Wahre.⁷

Damit sind zweifellos wichtige Charakteristika der Naturlyrik des 18. Jahrhunderts benannt, und von hier aus ergibt sich die Entwicklungslinie, die Kemper in seiner Geschichte der Lyrik nachzeichnet. Die lyrische Gattung steht als Gattung in einer substantiellen Verbindung mit der Hermetik.

⁶ Kemper (wie Anm. 4), S. 35.

⁷ Ibid., S. 38.

Eine besonders wichtige Rolle in dieser (Vor-)Geschichte der Naturfrömmigkeit spielt für Kemper der Physikotheologe und Naturdichter Barthold Heinrich Brockes. Bei Brockes nämlich, zu Beginn des 18. Jahrhunderts, erkannte Kemper schon in seiner inauguralen Studie »Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung« den entscheidenden Wendepunkt, insofern Brockes die Naturpoesie zum »neuen Organ und zum sakralen Zentrum« eines »weltlichen Gottesdienstes« gemacht habe.⁸ Damit aber transformiere Brockes wesentliche Elemente der hermetischen Tradition:

Dennoch unterschied sich Brockes' »natürliche Religion« von der deistischen im Kern durch die sinnliche Natur-Betrachtung und die damit verbundene geradezu numinose Gegenwartserfahrung Gottes als einer unsichtbar-lebendigen Lebenskraft. Darin liegt ihre Nähe zur hermetischen Tradition, die bei Brockes allerdings frühauflärerisch-vernünftige Züge gewinnt, insofern er aus ihr alle mythologischen und viele abergläubische Züge eliminiert. Aus diesem Kernstück seiner bewundernden Natur-Betrachtung erwächst zugleich seine Poesie als »Bibel« der göttlichen Offenbarung in der Natur, in der Naturlyrik ereignet sich die Begegnung mit dem Numinosen. Bei Brockes erobert sich die Dichtung erstmals die Rolle eines Organs für eine Frömmigkeit, die sich im Medium der Naturerfahrung von der christlichen Offenbarung emanzipiert [...].⁹

Eine durch die Vernunft der Aufklärung geläuterte Hermetik mit dem entscheidenden Element einer pantheistischen »Natur-Betrachtung«, in der die Natur selbst zum Träger der Offenbarung Gottes wird, stünde damit am Beginn der Naturfrömmigkeit des 18. Jahrhunderts. Als wesentlich pantheistische und hermetische Frömmigkeit befände diese sich in einem Gegensatz zur christlichen Theologie – oder, wie Kemper genauer formuliert, im Gegensatz zu der »von den Konfessionen dogmatisch fixierten und überwachten Grenzen ihrer Weltanschauung«:

Brockes und sein Werk sind ein Lehrstück für die Mühen und Kämpfe, unter der Tarnkappe der Physikotheologie und des Eklektizismus pantheistisch-alchemistisches Gedankengut zu verbreiten. [...] Ohne Berücksichtigung der von den Konfessionen dogmatisch fixierten und überwachten Grenzen ihrer Weltanschauung gelangt die Leistung derer, die sich für die Hermetik interessieren oder sich gar öffentlich zu ihr bekennen, nicht angemessen in den Blick.¹⁰

8 Kemper (wie Anm. 3), S. 361.

9 Kemper in seiner Ausgabe von Barthold Heinrich Brockes, *Irdisches Vergnügen in Gott. Naturlyrik und Lebrichtung*, ausgewählt und hrsg. v. Hans-Georg Kemper, Stuttgart 1999, hier S. 215 f.

10 Kemper (wie Anm. 2), IV.1, S. 58.

Die Geschichte der Hermetik in der Frühen Neuzeit ist damit für Kemper immer auch eine Geschichte der »Häresie«, das heißt der Abweichung von einer christlichen »Orthodoxie«. Die Ursprünge der Naturlyrik lägen damit außerhalb der konfessionellen christlichen Theologie. In Hinblick auf Goethes dezidiert antichristliche Äußerungen und seinen Pantheismus erscheint diese Genealogie konsequent und gleichsam linear. Von Brockes' Pantheismus und Krypto-Häresie führte ein unmittelbarer Weg zu Goethes Pantheismus und seiner offenen Ablehnung des Christentums.

Die Tatsache, dass Brockes zu den Freunden von Herrmann Samuel Reimarus gehört, und dieser Reimarus im selben Augenblick, in dem Brockes an seinem »Irdischen Vergnügen in Gott« arbeitet, seine »Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes« schreibt, also eine »natürliche Theologie« in Abgrenzung von der christlichen Theologie verfasst, ist ein gewichtiges Argument für diese These. Die Geschichte der Naturlyrik in der Frühen Neuzeit wäre damit sowohl eine Variante der Aufklärung als Säkularisation als auch eine Bewegung, in der sich eine neue Naturfrömmigkeit gegen die alte Bibelfrömmigkeit der christlichen »Orthodoxie« durchsetzen würde.

Gerade in diesem letzten Punkt hat Kemper eine interessante Perspektive auf die Genese jener neuen, nicht-christlichen Religiosität eröffnet, wie sie im 18. Jahrhundert manifest wird und bis in die Gegenwart unter den verschiedensten Bezeichnungen (»Esoterik«, »Spiritualismus« usw.) eine beherrschende Rolle spielt. Gemeint ist damit der Glaube an einen Gott, der sich nicht wie der christliche Schöpfergott jenseits dieser Welt, sondern in dieser Welt befindet und zumindest partiell mit der »Natur« oder dem Kosmos identisch ist – »hen kai pan« lautet die Formel des Spinozismus, »Eins und Alles« heißt es bei Goethe. Dass der Glaube an eine solche »Gott-Natur« (Goethe, »Im ernsten Beinhaus war's«) bis in die Gegenwart in der westlichen Welt eine, wenn nicht die Alternative zur christlichen Religion darstellt, steht wohl außer Frage. In der Hermetik der Frühen Neuzeit lägen die Wurzeln und Ursprünge dieser Religion.

Was diesen letzten Punkt – und damit die Genealogie der Naturfrömmigkeit überhaupt – betrifft, hat Kemper sicherlich recht. Die Wurzeln der modernen »Esoterik« liegen in der Hermetik der Frühen Neuzeit, im Neuplatonismus und Paracelsismus. Problematisch ist der Weg, wie ihn Kemper für diese Naturfrömmigkeit durch die Lyrik des 16. und 17. Jahrhunderts rekonstruiert.

1. Einwände

Meine Einwände lassen sich auf drei Punkte bringen, die allerdings unter einander eng verbunden sind und nur aus systematischen Gründen getrennt werden

können. Sie betreffen 1. die Annahme einer hermetischen Tradition in der Frühen Neuzeit, 2. die Subsumption großer Teile der frühneuzeitlichen Lyrik unter eine solche hermetische Tradition, 3. die pauschale Klassifizierung dieser hermetischen Tradition als einer »Häresie« aus christlicher Perspektive.

a.) Einheit und Komplexität der Hermetik als historisches Phänomen

Kemper behandelt die Hermetik de facto als einheitliches, wenn auch nicht geschlossenes Phänomen, was wesentlich damit zusammenhängt, dass er sie insgesamt in einen Gegensatz zur christlichen Theologie bringt. Dabei versteht Kemper unter Hermetik nicht nur den Rekurs auf das spätantike »Corpus Hermeticum«, sondern bezeichnet mit dem Begriff eine Vielzahl von Phänomenen, deren Einheit er in ihrer oppositionellen Haltung gegenüber der etablierten Schulgelehrsamkeit oder eben der konfessionellen »Orthodoxie« erblickt.

Dass es eine etablierte Schulgelehrsamkeit vorwiegend aristotelischer Provenienz gibt, die sich in einem mehr oder weniger engen Verhältnis zur akademischen Theologie bewegt, steht außer Frage. Dass sich diese Schulgelehrsamkeit in einem tendenziell gespannten Verhältnis zu im weitesten Sinne hermetischen (neuplatonischen, spiritualistischen usw.) Frömmigkeitsformen steht, ist ebenfalls nicht zu bestreiten. Das Problem ist, dass die Grenzen zwischen diesen beiden Tendenzen sehr schwer zu bestimmen sind.

Astrologie. Dieser Einwand betrifft vor allem Alchemie und Astrologie, die nicht per se als »hermetische« Wissenschaften im Gegensatz zum Schulwissen gelten können. Im Falle der Astrologie bietet Kemper im Band II der »Deutschen Lyrik der frühen Neuzeit« über weite Strecken eine sehr präzise Darstellung der Astrologie und ihrer Bedeutung, wobei er dabei zurecht den Schwerpunkt auf den rationalistischen, »naturwissenschaftlichen« (physikalischen und medizinischen) Charakter der Astrologie legt.

Wie allerdings diese rationalistische Astrologie mit der »hermetischen« Astrologie eines Ficino oder Agrippa von Nettesheim (Paracelsus wäre ein weiterer Kandidat gewesen) zu vermitteln ist, in die Kemper seine Darstellung der Astrologie münden lässt¹¹, ist schwer nachzuvollziehen. In den späteren Bänden von Kempers Geschichte der Lyrik wird die Astrologie dann auch bisweilen umstandslos mit der Alchemie als »Arkandisziplin« verrechnet.¹²

Weder aber ist die Astrologie eine »Arkandisziplin«, noch ist sie per se eine »hermetische« oder »esoterische« Wissenschaft. Vielmehr gehört die Astrologie seit Melanchthons Reorganisation des universitären Lehrplans in ihrer rationalistischen Variante zum fest etablierten Kanon der akademischen Disziplinen. Das ist keine Selbstverständlichkeit, denn Luther hat – im Gegensatz zu Melanch-

¹¹ Kemper (wie Anm. 2), II, S. 57-64.

¹² Vgl. z. B. Kemper (wie Anm. 2), IV.1, S. 56.

thon – die Astrologie als Ausdruck eines Determinismus abgelehnt, genauso wie Luther aus ähnlichen Gründen auch die Medizin abgelehnt hat.¹³ Für Luther zählt allein die Hinwendung zu Gott, der sich über den Determinismus der Sternengläubigkeit genauso erhebt wie über die Versuche der Medizin, Krankheiten allein durch »natürliche« Therapien zu behandeln. Entscheidend ist für Luther allein das Gebet und der Glaube an Gott.

Demgegenüber ist Melanchthons Naturphilosophie merklich liberaler, indem sie den »causae naturales«, den natürlichen (und also nicht übernatürlichen) Ursachen der Dinge einen höheren Eigenwert zugesteht. Natürliche Ursachen etwa von Krankheiten können dann selbstverständlich auch durch natürliche Methoden (etwa die astrologische und medizinische Diagnose) erkannt und bekämpft werden. Wo Luther also überall den unmittelbaren Willen Gottes am Werk sieht, da erkennt Melanchthon nur einen mittelbaren Willen, der sich in den *causae naturales* manifestiert und einen Spielraum eröffnet, in dem menschliche Erkenntnis und Wissenschaft möglich ist. Nur wenn den »natürlichen Ursachen« eine gewisse Selbstständigkeit zugestanden wird, kann eine Erforschung der Natur überhaupt sinnvoll werden und Aufmerksamkeit beanspruchen.

Mit dieser Spannung zwischen Luther und Melanchthon ist dem Protestantismus von vornherein eine Spannung inhärent, die sich in der Folge immer weiter verschärft. Es ist dabei die lutherische Position, die für die Hermetik – das heißt konkret etwa den Paracelsismus – anschlussfähig bleibt (vgl. dazu unten den dritten Abschnitt). Melanchthons Naturphilosophie mit ihrem Nachdruck auf einer Erforschung der »natürlichen Ursachen« ist dagegen an einen – aristotelisch oder anderweitig verfahrenen – Rationalismus und Empirismus anschlussfähig, wie er später die Aufklärung prägen wird. Insbesondere die Physikotheologie verfügt in der Naturphilosophie Melanchthons über eine innerprotestantische Vorgeschichte und Verankerung.

Abgesichert hat Melanchthon diesen Rationalismus vor allem in seiner Dialektik, die bereits als wissenschaftliche Methodenlehre fungiert, und zwar auch und vor allem für die Theologie. Melanchthon unterwirft die Theologie, von seinen »*Loci communes theologici*« an, einer strikt logisch verfahrenen Methodik. Indem der Einfluss von Melanchthon und seinen Schülern auf die Bildung der protestantischen Universitäten und ihren Lehrplan nicht überschätzt werden kann, entwickelt sich die Spannung zwischen lutherischen und melanchthonischen Positionen auch als eine Spannung zwischen den theologischen und den naturphilosophischen Fakultäten, zwischen einem theologischen

13 Vgl. ausführlich Volkhard Wels, »Die Anthropologie Melanchthons zwischen Medizin, Theologie und Astrologie«, in: *Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert*, hrsg. v. Kaspar von Greyerz, Thomas Kaufmann, Kim Siebenhüner und Roberto Zaugg, Gütersloh 2010, S. 51-85.

Rationalismus und den innerlich geprägten Frömmigkeitsbewegungen. Die aristotelisch-galenische Schulmedizin etwa, gegen die sich der Paracelsismus vor allem richtet, steht in der Tradition Melanchthons, genauso wie die logisch verfahrenende Disputationstechnik der Universitäten, gegen die sich Weigel, Arndt und später die Pietisten wenden.

Einen wesentlichen Bestandteil der aristotelisch-galenischen Schulmedizin bildet die Astrologie, indem diese Astrologie vor allem als medizinische Ätiologie fungiert. Damit ist auch gesagt, dass die Astrologie melanchthonischer Provenienz keine »hermetische« Wissenschaft ist. Astrologie ist in dieser aristotelischen Tradition der Versuch, die »natürlichen Ursachen« der Dinge in den stellaren Einflüssen zu erkennen. Diese stellaren Einflüsse wurden nicht als »okkulte« Kräfte im modernen Sinne gedacht, sondern als zwar verborgene, aber »natürliche«, mechanistische Ursachen, und das heißt: nicht als »übernatürliche«.

Alchemie. Dasselbe wie für die Astrologie gilt für die Alchemie. Die Alchemie kann in der Frühen Neuzeit eine »hermetische« Kunst sein, sie ist in der Frühen Neuzeit aber auch immer schon das, was man heute als Chemie bezeichnet.¹⁴ Die Erhebung von Kriterien für eine solche Unterscheidung fällt hier allerdings extrem schwer und dürfte in vielen Punkten gar nicht zu treffen sein. Für das 16. Jahrhundert wird man – vielleicht – festhalten können, dass die paracelsistische Alchemie tatsächlich eine »hermetische« Kunst ist, das heißt eine Kunst, die auf der Suche nach übernatürlichen Kräften in der Materie dieser Welt ist. Wo diese paracelsistische Alchemie diese übernatürlichen Kräfte zu instrumentalisieren versucht, äußert sie sich bewusst und provokant als Magie, was zu der engen Verbindung beider Begriffe führt, wie sie noch heute trivialisierende Darstellungen prägt.

Wichtig ist, dass die paracelsistische Alchemie sich dabei in erster Linie als eine *alchemia medica*, also als Pharmazie versteht.¹⁵ Welche Bedeutung und welches Ausmaß diese paracelsistische Alchemie hatte, bleibt zu erforschen. Festhalten wird man müssen, dass sich spätestens mit Andreas Libavius um 1600 auch eine

14 Zur Vielfalt der Alchemien vgl. Joachim Telle in seinem grundlegenden Artikel »Alchemie« in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 2 (1978), S. 199-227, hier S. 203 f. Vor einem pauschalen »Heterodoxieverdacht« warnt Christine Maillard, »Eine Wissensform unter Heterodoxieverdacht: die spekulative Alchemie nach 1600«, in: *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Hartmut Lauffhütte und Michael Titzmann, Tübingen 2006, S. 267-290.

15 Zum Paracelsismus vergleiche vor allem: *Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland*, hrsg. u. erläutert von Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle, Bd. I: *Der Frühparacelsismus*, 1. Teil, Tübingen 2001; Bd. II: *Der Frühparacelsismus*, 2. Teil, Tübingen 2004. Den besten Überblick gibt Wilhelm Kühlmann, »Paracelsismus und Hermetismus: Doxographische und soziale Positionen alternativer Wissenschaft im postreformatorischen Deutschland«, in: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Anne-Charlott Trepp und Hartmut Lehmann, Göttingen 2001, S. 17-39.

Chemie etabliert, die sich als reine Materialwissenschaft versteht.¹⁶ Sie sieht sich selbst in der Tradition der mittelalterlichen *alchemia transmutatoria* – also der Alchemie, die sich der Verwandlung der Metalle widmete – und grenzt sich schärfstens von der paracelsistischen *alchemia medica* ab. Aus heutiger Perspektive paradoxerweise muss also die *alchemia transmutatoria* mit dem Ziel der Goldherstellung als Vorläuferin der anorganischen Chemie gelten, die paracelsistische Pharmazie dagegen als »hermetische« Alchemie, der es wesentlich um einen spirituellen Reinigungsprozess zu tun war.¹⁷ Dieser Opposition entspricht die Tatsache, dass sich Paracelsus selbst und zumindest die frühen Paracelsisten gegen die *alchemia transmutatoria* wenden.¹⁸

Zumindest für die zweite Hälfte des 16. und die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts dürfte gelten, dass der Paracelsismus die wichtigste Bewegung ist, in der die Opposition zur akademischen Theologie und Wissenschaft zum Ausdruck kommt. Die teilweise offensiv magisch verfahrenende *alchemia medica* spielt in diesem Paracelsismus eine zentrale Rolle, weil sich der spirituelle Reinigungsprozess sowohl auf medizinisch-physiologischer wie auf geistig-psychischer Ebene abspielt. Die paracelsistische Alchemie wird damit tatsächlich – was man von anderen Spielarten der Alchemie nicht sagen kann – zum Ausdruck eines Strebens nach Selbsterlösung, wie sie sich insbesondere mit dem lutherischen *sola gratia* – der Lehre von einer Erlösung allein durch die göttlichen Gnade – nicht vereinbaren lässt. Nur für diese Spielart der Alchemie kann die Kemperische Darstellung der Alchemie als »Religion der Selbsterlösung« Gültigkeit beanspruchen.¹⁹

Im Auge behalten muss man allerdings auch, dass der Paracelsismus im Laufe des 17. Jahrhunderts seine oppositionelle Rolle zunehmend einbüßt, insofern seine spirituelle Dimension verblasst und seine naturphilosophischen Annahmen widerlegt oder integriert werden. Es entstehen zahlreiche Mischungsformen von paracelsistischer und herkömmlicher Alchemie, und zumindest Teile der genuin paracelsistischen Pharmazie finden ihren Weg in die Schulmedizin. Es ist hier deshalb immer am Einzelfall zu überprüfen, was in dieser Zeit tatsächlich noch als Ausdruck spiritualistischer, »hermetischer« Tendenzen gelten kann.²⁰

16 Grundlegend zu Libavius Bruce T. Moran, *Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy*, Sagamore Beach, Ma. 2007.

17 Kemper (wie Anm. 2) III, S. 101-135 verallgemeinert Befunde, die nur für die paracelsistische Alchemie gelten.

18 Joachim Telle, »Paracelsus als Alchemiker«, in: *Paracelsus und Salzburg*, hrsg. v. Heinz Dopsch und Peter F. Kramml, Salzburg 1994, S. 157-172.

19 Kemper (wie Anm. 2) III, S. 101-135.

20 Burkhard Dohm, *Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus*, Tübingen 2000, kommt zu teilweise verzerrten Ergebnissen, weil er Alchemie grundsätzlich mit Hermetismus und Häresie verrechnet.

Grundsätzlich aber gilt für die Alchemie dasselbe wie für die Astrologie: sie bildet nur in ihren extremen, vor allem paracelsistischen Formen einen Gegensatz zur akademischen Theologie. Daneben gibt es einen breiten Strom alchemischer Sachtexte, der in einem unproblematischen Verhältnis zur Theologie steht, genauso wie zum Aristotelismus.

»Hermetik« und »Corpus Hermeticum«. Komplizierter wird die Argumentation, wenn nicht eine Disziplin wie die Astrologie oder Alchemie für eine »hermetische« Tradition reklamiert wird, sondern die Rezeption des spätantiken »Corpus Hermeticum« selbst den Kern oder zumindest das Element einer »hermetischen« Tradition bilden soll. In einer Fortführung und Präzisierung des Kemperschen Ansatzes hat Peter-André Alt einen Katalog konkreter Topoi aus diesem »Corpus Hermeticum« abgeleitet und an der Lyrik der Nürnberger »Pegnitzschäfer« Georg Philipp Harsdörffer und Sigmund von Birken deren Anwendung demonstriert.²¹

Dass sich mit dem »Corpus Hermeticum« ein Pantheismus begründen lässt, steht außer Frage. Auch dass dieses »Corpus Hermeticum« unmittelbar für die spezifische Ausprägung von Goethes Pantheismus in Anschlag gebracht werden kann, wie dies Kemper getan hat, ist in Anbetracht etwa von Herders emphatischer Rezeption dieses Corpus (vgl. dazu unten) überzeugend.

Schwierig ist aber der Versuch, eine Rezeption des »Corpus Hermeticum« im 16. und 17. Jahrhundert nachzuweisen. Eine Druckgeschichte des »Corpus Hermeticum« im deutschsprachigen Raum gibt es praktisch nicht. Man könnte vermuten – und davon geht Alt aus – dass das »Corpus Hermeticum« in der Edition Francesco Patrizis (1591) rezipiert worden ist oder in der älteren Fassung Marsilio Ficinos. Für beide Fälle gilt allerdings, dass weder Patrizis Edition noch Ficinos Übersetzung im deutschsprachigen Raum gedruckt worden sind. Auch die italienischen Ausgaben Patrizis und Ficinos sind heute über die Bibliothekskataloge im deutschsprachigen Raum nur höchst vereinzelt nachweisbar.

Wenn die Überlieferungsgeschichte gegen eine nennenswerte Präsenz des »Corpus Hermeticum« im deutschsprachigen Raum spricht, dann bestätigt sich dieser Befund in der Rezeptionsgeschichte, soweit sich diese durch direkte Zitate oder unmittelbare Bezugnahmen nachweisen lässt. Was an solchen Zitaten für den protestantischen Raum nach 1518 nachzuweisen ist, ist marginal. Es handelt sich um eine frühe, fragmentarische und ungedruckt gebliebene Übersetzung des »Corpus Hermeticum« von Sebastian Franck, einzelne exzerpierte Stellen im frühen Paracelsismus, deren Zahl sich im einstelligen Bereich hält, die frühe, ebenfalls ungedruckt gebliebene »Oratio de antiqua philosophia« von Johann

21 Vgl. Peter-André Alt, »Fragmentierung und Reorganisation arkanen Wissens. Techniken der Verarbeitung hermetischer Topoi in der barocken Bukolik«, in: *Scientia Poetica* 12 (1008), S. 1-34. Wiederaufgenommen in ders.: *Imaginäres Geheimwissen* (wie Anm. 1), S. 149-180; sowie Kemper (wie Anm. 4).

Arndt, einzelne Erwähnungen bei Heinrich Khunrath und Abraham von Franckenberg, schließlich der Sonderfall Athanasius Kircher.

Selbst wenn noch eine Handvoll weiterer Stellen zu finden sein werden, steht dieser Befund immer noch in einem denkbar ungünstigen Verhältnis zu der Bedeutung, die Kemper und Alt dieser Tradition zusprechen. Auch der Versuch, eine ›indirekte‹ Rezeption des »Corpus Hermeticum« über den italienischen Neuplatonismus (der zumindest bedingt von diesem Corpus geprägt ist)²² nachzuweisen, steht vor dem Problem, dass auch eine Rezeption Ficinos nach 1518 schwer bis gar nicht nachzuweisen ist – oder zumindest bisher nicht nachgewiesen worden ist.

Diese Einwände verlieren bedingt ihre Gültigkeit, wenn man, wie Alt dies getan hat, die historischen Entwicklungen eine Stufe tiefer legt und von einer »unterschwellig oder subkutan« ablaufenden Wissensgeschichte ausgeht, die sich gleichsam hinter dem Rücken der Beteiligten vollzieht oder zumindest vollziehen kann.²³ Die Möglichkeit einer solchen Tradierung hermetischen Wissens ist nicht zu bezweifeln. Problematisch erscheint sie nur insofern, als sie sich im Falle etwa von Birken nicht nur hinter dessen Rücken vollziehen müsste, sondern auch in einem bedingten Widerspruch zu dessen protopietistischen Überzeugungen. Darauf wird zurückzukommen sein.

Paracelsismus und Spiritualismus. Wenn weder das »Corpus Hermeticum« noch der italienische Neuplatonismus in nennenswertem Maße im deutschsprachigen Raum gedruckt und rezipiert worden sind, dann steht dieser Befund in einem korrelativen Verhältnis zu der Tatsache, dass es mit dem Paracelsismus eine »hermetische« Bewegung gibt, die schon allein von ihrer unüberschaubaren Textmasse her kaum zu überschätzen sein dürfte. Wo das »Corpus Hermeticum« und der italienische Neuplatonismus drucktechnisch gesehen eine Marginalie darstellen, füllt der frühneuzeitliche Paracelsismus Bibliotheken. Dieses massiv disproportionale Verhältnis ist hinsichtlich der signifikanten Unterschiede zwischen Paracelsismus und Hermetismus neuplatonischer Provenienz von Bedeutung.²⁴

22 Zu der Frage, inwiefern Ficinos Philosophie als hermetisch zu klassifizieren ist vgl. allerdings die Vorbehalte von Brian Copenhaver, »Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science«, in: *Reappraisals of the Scientific Revolution*, hgrs. v. David C. Lindberg u. Robert S. Westman, Cambridge 1990, S. 261-301 sowie ders.: »Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the ›De vita‹ of Marsilio Ficino«, in: *Renaissance Quarterly* 37 (1984), S. 523-554.

23 Zu Alts Konzeption dieser Wissensgeschichte vgl. das Kapitel »Die Dynamik der Tradition« bei Alt, *Imaginäres Geheimwissen* (wie Anm. 1), S. 43-65, hier besonders S. 61.

24 Wilhelm Kühlmann, »Der ›Hermetismus‹ als literarische Formation. Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland«, in: *Scientia Poetica* 3 (1999), S. 145-157, tendiert dagegen zu einer Identifikation von Hermetismus und Paracelsismus.

Wo das »Corpus Hermeticum« und der italienische Neuplatonismus in einer deutlich philosophischen, spekulativen Tradition stehen, da ist der Paracelsismus ein Konglomerat aus Theologie, Medizin und Alchemie mit dezidiert praktischem Anspruch. Während der italienische Neuplatonismus sich sozialhistorisch innerhalb einer akademischen Gelehrsamkeit entwickelt, tritt der Paracelsismus als aggressiv antiakademische Bewegung auf, die mit dem »theoretischen Geschwätz« der Universitäten nichts zu tun haben will. Wichtig für die hier zur Debatte stehenden Fragen ist schließlich drittens, dass der italienische Neuplatonismus eine Art Ästhetik oder zumindest eine Metaphysik der Schönheit entwickelt hat, der Paracelsismus dagegen durch ein gänzlich Desinteresse an ästhetischen Fragen charakterisiert ist.

Der entscheidende Punkt, in dem die drei genannten Unterschiede in letzter Instanz begründet sind, ist der paracelsistische Spiritualismus. Mit Spiritualismus ist dabei konkret die Annahme oder auch Erfahrung einer unmittelbaren, spirituellen Präsenz Gottes bezeichnet.²⁵ Dieser paracelsistische Spiritualismus steht in einem wahlverwandtschaftlichen Verhältnis zu den »Schwärmern« und Mystikern des 16. und 17. Jahrhunderts (Karlstadt, Schwenckfeld, Weigel, Arndt, Böhme). Er kann sich deshalb auch mit einer asketisch-mystischen Frömmigkeit verbinden, wofür das Werk Johann Arndts das beste Beispiel darstellt. Nicht nur ist Arndt durch sein Studium in Basel paracelsistisch geprägt, er integriert in sein »Wahres Christentum« auch zentrale Texte der mittelalterlichen Mystik (Tauler, die »Theologia deutsch«, die »Imitatio Christi«, Raymunde de Sabunde usw.). Arndt wird damit die wichtigste »Schaltstelle«, an der sich Paracelsismus, Lutherum und die Tradition der mittelalterlichen Mystik verbinden und ihre prägende Kraft auf den Protestantismus des 17. Jahrhunderts auszuüben beginnen.

Dieser Spiritualismus ist von seinem Anspruch her keine spekulative Theorie, sondern eine Praxis, die auf eine Veränderung des Lebens zielt: sei dies nun im Sinne der paracelsistischen Alchemie, der Magie oder eines spirituellen, physiologisch gedachten Reinigungsprozesses. Diese spiritualistische Prägung ist dafür verantwortlich, dass der Paracelsismus kein spezifisches Interesse an Dichtung oder auch nur ästhetischen Fragen entwickelt. Keiner der großen Paracelsisten hat sich für poetische, metrische oder stilistische Fragen interessiert. Die Paracelsisten stehen damit im Gegensatz zu einem Schulmediziner wie Andreas

25 Ob dieser asketische Spiritualismus tatsächlich das entscheidende Merkmal eines frühneuzeitlichen Hermetismus darstellt, wie ich im Folgenden – gegen die Konzeption von Kemper – argumentiere, ist natürlich die Frage. Zu diesem Punkt vgl. meine hoffentlich demnächst erscheinende Studie mit dem Titel »Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit«.

Libavius, der mit seinen neulateinischen Gedichten ganz dem traditionellen Bild des dichtenden Gelehrten, des »poeta doctus« entspricht.²⁶

Es fällt sogar auf, dass bei vielen paracelsistischen Werken die sonst in dieser Zeit unverzichtbaren Widmungsgedichte fehlen.²⁷ Man könnte vermuten, dass schon diese akademischen Gepflogenheiten den Paracelsisten viel zu nah am akademischen Establishment gewesen sind, von dem sie sich um jeden Preis unterscheiden wollten. »Fanatici« werden die Paracelsisten von ihren Gegnern genannt, und das trifft insofern einen wichtigen Punkt, als der Paracelsismus – eben wegen seines Spiritualismus – für seine Anhänger eine todernte Angelegenheit ist, weit mehr als eine bloße Spielform medizinischen Wissens. Dieser »todernste« Charakter des Paracelsismus verträgt sich schlecht mit der latenten Weltlichkeit der Dichtung (vom geistlichen Lied natürlich abgesehen). Gerade als radikaler Spiritualismus entwickelt der Paracelsismus keine poetische Interessen.²⁸

Um das Gegenargument selbst vorwegzunehmen: Für Johannes Scheffler und Quirinus Kuhlmann gilt diese Behauptung nicht. Beide haben mit einem klar poetischen Anspruch stark spiritualistische Positionen formuliert. Ich möchte das auch gar nicht bestreiten, würde allerdings argumentieren, dass es sich dabei um Ausnahmen handelt, die gerade deswegen die Aufmerksamkeit der Literaturwissenschaft und der Religionsgeschichte verdienten. Im Allgemeinen gehört ein Minimum an weltlichen Interessen dazu, sich überhaupt poetischer Formen zu bedienen (auch hier wieder: abgesehen vom geistlichen Lied). Schwenckfeld, Weigel oder Böhme haben dieses Interesse offensichtlich nicht gehabt, genauso wenig wie sich die großen Mystiker des Mittelalters poetischer Formen bedienen haben.

26 Vgl. Wilhelm Kühlmann, »Der vermaledeite Prometheus. Die antiparacelsistische Lyrik des Andreas Libavius und ihr historischer Kontext«, in: *Scientia Poetica* 4 (2000), S. 30–61.

27 Vgl. etwa auch die von Joachim Telle zusammengestellte Anthologie *Paracelsus im Gedicht. Theophrastus von Hohenheim in der Poesie des 16. bis 21. Jahrhunderts*, eine vielsprachige Anthologie unter Mitwirkung von Sven Limbeck hrsg. v. Joachim Telle, Hürtgenwald 2008, die diesen Befund stützt, indem sie nur sehr wenige Gedichte aus dem 16. und 17. Jahrhundert zu bieten hat.

28 Vgl. dagegen Maximilian Bergengrün, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen), Hamburg 2007, der versucht, eine wesenhafte Verbindung von Paracelsismus und Dichtung herzustellen. Wie Ralf Bogner in seiner Rezension (*Arbitrium* 3/2008, S. 300–305) bereits bemerkt hat, gelingt es Bergengrün jedoch nicht, bei Scheffler, Zesen oder Grimmelshausen paracelsistisches Wissen nachzuweisen. Ich würde dem hinzufügen, dass es Bergengrün auch nicht gelingt, zu zeigen, worin überhaupt die Verbindung von Paracelsismus und Dichtung bestehen soll. Überzeugend dagegen der Nachweis von Misia Sophia Doms »Alkühmisten« und »Decoctores«. *Grimmelshausen und die Medizin seiner Zeit*, Bern u. a. 2006, hier bes. S. 129 ff., dass Grimmelshausen dem Paracelsismus kritisch gegenüber stand.

Gryphius, Birken oder die Greiffenberg haben dagegen ein Interesse an poetischen Formen und stilistischer Gestaltung gehabt, was sie von den radikalen Spiritualisten unterscheidet. Auf der einen Seite haben sie – anders als Weckherlin, Opitz, Fleming, Stieler und Hoffmannswaldau – keine weltliche Liebeslyrik und keine Trinklieder verfasst, auf der anderen Seite haben sie aber – anders als Weigel, Böhme, Arndt, Hoburg, Betke, Gifftheil, Permeier, Felgenhauer, Breckling oder später Gichtel, Spener und Arnold – überhaupt ein Interesse an poetischen Formen gehabt. Diesen Unterschied darf man nicht überbewerten, aber als Indiz wird er gelten müssen. Im Sinne dieser Einschränkung wäre dann auch auf die geistlichen Dichtungen von Hoburg und Arnold hinzuweisen, wie sie Kemper bespricht.²⁹

Für die asketisch-mystische, eine weltliche Dichtung ablehnende Ausrichtung des frühneuzeitlichen Spiritualismus gibt es mit den Gesprächen, die Abraham von Franckenberg im Juli und August 1649 mit Georg Lorenz Seidenbecher geführt hat, ein beeindruckendes Beispiel. Diese Gespräche, deren Kenntnis wir Joachim Telle verdanken, zeigen einen Franckenberg, der genauso tief in spiritualistisches Schrifttum versunken ist, wie er im Gebet um die göttliche Gnade ringt.

Durch das Gebet wird alles gegeben. Das Wissen ist sicherlich nicht zu verachten, aber die Liebe (er weinte) ist die größte, wird nicht müde, nicht aufhören. Das Stückwerk wird alsdann (im anderen Leben) gestickt von Gold sein usw. (er weinte). [...] Ah! Ah! Jerusalem, Jerusalem! Das ist die Vision des Friedens! Frieden (weinend mit verdecktem Gesicht). Der Friede Gottes ist höher als alle Vernunft (er weinte). In Christo ist hier der Friede zu finden (er weinte). Christliche Seelenfahrt.³⁰

Die Vorstellung, dieser von Weinkrämpfen geschüttelte Franckenberg könnte irgendwelche Interessen an weltlichen Vergnügungen haben, führt sich wohl selbst ad absurdum. Gleichzeitig dokumentiert genau dieses Gespräch die »hermetischen«, spiritualistischen Interessen Franckenbergs. Melanchthon wird wegen seines Aristotelismus Verrat an der protestantischen Kirche vorgeworfen, Hermes Trismegistus, Caspar Schwenckfeld, Tauler, die »Theologia Deutsch«, Thomas von Kempen und die spätantiken Gnostiker dagegen zur Lektüre empfohlen. Franckenberg zeigt damit par excellence die asketisch-mystische Ausrichtung, die der frühneuzeitliche Hermetismus hat, genauso wie seine Eingebundenheit in die große Tradition des christlichen Spiritualismus.

29 Kemper (wie Anm. 2), III, S. 47 und S. 57 f.; V.I, S. 117-141.

30 Abraham von Franckenberg, *Briefwechsel*, eingeleitet u. hrsg. v. Joachim Telle, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, hier S. 369, Übersetzung Seidel.

Gerade weil der Spiritualismus auf eine unmittelbare Erfahrung Gottes gerichtet ist, verbietet sich bei einem Mann wie Franckenberg jeder Gedanke an weltliche Eitelkeiten wie erotische Gedichte oder Trinklieder.³¹ Franckenberg macht den Amtsträgern der lutherischen Kirche gerade ihre Verweltlichung und mangelnde Spiritualität zum Vorwurf, und dazu gehört für ihn eben auch die Tatsache, dass diese Amtsträger sich der Dichtung widmen. Selbst ein Johann Valentin Andreae ist ihm nicht mehr »glühend« genug.³² Den Nürnberger Predigern Saubert und Dilherr wirft er vor, »eher moralisch als gottbeseelt« zu sein. Die »venusinischen Früchte« – also die Liebesdichtung – der »Fruchtbringenden Gesellschaft« werden verurteilt: »Er empfahl, die Mühen auf Besseres zu richten.«³³

Wenn Spiritualisten wie Franck, Schwenckfeld, Weigel oder Böhme sich keiner poetischen Formen bedient, sondern in der Tradition der mittelalterlichen Mystik die Formen von Traktat, Dialog oder Gebet bevorzugt haben, ist das mit dieser Opposition von Spiritualismus und Weltlichkeit zu erklären. Wenn dagegen im 17. Jahrhundert die poetische Form bei Czepko und Scheffler in den Dienst einer spiritualistischen Frömmigkeit tritt, ist das eher ein Novum. Ein kurzer Verweis auf Goethe und etwa Novalis – und zwar jetzt im Sinne von Kemper – zeigt auch hier wieder, was literarhistorisch auf dem Spiel steht.

Peter-André Alt hat dieser historisch neuen Allianz von spiritualistischer Frömmigkeit und poetischer Form bei Czepko und Scheffler einen ersten Erklärungsversuch gewidmet, indem er die Rolle der poetischen Form im Anschluss an Luhmann als Medium der »Paradoxieentfaltung« bestimmt hat.³⁴ Die Wahl der poetischen Form wäre dadurch motiviert, dass sie den Ausdruck eines paradoxen, spezifisch religiösen Wissens ermöglichen würde.

Diese These bestätigt eine Äußerung Goethes, mit der dieser 1821 sein pantheistisches Bekenntnis »Eins und Alles« an Riemer schickt: »Ich werde selbst fast des Glaubens, daß es der Dichtkunst vielleicht allein gelingen könne, solche Geheimnisse gewissermaßen auszudrücken, die in Prosa gewöhnlich absurd

31 Zu den geistlichen Gedichten Franckenbergs vgl. dagegen Kemper (wie Anm. 2) III, S. 152 f.

32 Franckenberg (wie Anm. 30), S. 366.

33 Ibid., S. 369. – Randolph Quade, *Literatur als hermetische Tradition. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung frühneuzeitlicher Texte zur Erschließung des Welt- und Menschenbildes in der Literatur des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. u. a. 2001, erklärt S. 141 ff. die »Fruchtbringende Gesellschaft« zu einem hermetischen Geheimbund. Er übernimmt damit die bereits 1895 von Ludwig Keller formulierte Argumentation, ohne allerdings die Widerlegung durch Wilhelm Begemann, *Die Fruchtbringende Gesellschaft und Johann Valentin Andreae*, Berlin 1911 zur Kenntnis zu nehmen. Die Arbeit Quades leidet auch an anderen Stellen unter erheblichen philologischen Mängeln.

34 Peter-André Alt, »Paradoxie als Medium religiösen Wissens. Mystisch-hermetische Semantik und poetische Struktur im 17. Jahrhundert«, in: *KulturPoetik. Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft* II (2011), S. 21-46, wiederaufgenommen in Alt, *Imaginäres Geheimwissen* (wie Anm. 1), S. 181-211.

erscheinen, weil sie sich nur in Widersprüchen ausdrücken lassen, welche dem Menschenverstand nicht einwollen.«³⁵ Die poetische Form steht im Dienst religiöser Überzeugungen, die sich in Prosa nicht ausdrücken lassen.

b.) Protestantische und hermetische Frömmigkeit in der Lyrik

Kemper entwirft eine mehr oder weniger lineare Entwicklungsgeschichte, die von der »hermetischen« Lyrik des 17. Jahrhunderts zum Pantheismus des jungen Goethe führt. Als Lyrik – so tendenziell die Annahme von Kemper – ist dieser Lyrik bereits ein »hermetisches« Moment eingeschrieben, das sich dann etwa im »magischen Beschwören der Schöpfungskräfte« oder »in der Beschreibung der Naturschönheit als Medium religiöser Andacht und Verehrung«³⁶ äußern würde. Hermetik und Lyrik träten in ein wahlverwandtschaftliches Verhältnis. Die Lyrik wird zum Medium hermetischer und später pantheistischer Frömmigkeit.

Kemper reklamiert also nicht nur die offensichtlichen Hermetiker und Spiritualisten (wie etwa Czepko, Scheffler oder Quirinus Kuhlmann) für seine Entwicklungsgeschichte, sondern auch theologisch unauffällige Protestanten wie Martin Opitz, Johann Rist, Andreas Gryphius, Paul Fleming, die Nürnberger Pegnitzschäfer oder Catharina Regina von Greiffenberg. Sie alle werden zu Kryptohermetikern und damit aus der Perspektive Kempers – der eben die Hermetik in einen Gegensatz zur christlichen Theologie bringt – auch zu Kryptohäretikern.

Dies ist problematisch vor allem dort, wo der theologie- und sozialhistorische Befund für das Gegenteil spricht, nämlich eine lutherische Religiosität, wie (in individuell ganz unterschiedlichen Ausformungen) bei Harsdörffer und Birken, bei der Greiffenberg, bei Opitz, Rist, Gryphius und Lohenstein. Keiner dieser Dichter ist im sozialhistorischen Sinn theologisch auffällig geworden, im Gegensatz etwa zu Schefflers Konversion zur katholischen Kirche oder Kuhlmanns messianischem Selbstbewusstsein. Gerade diese beiden Dichter zeigen, dass theologische Abweichungen sich auch in sozialhistorischen, biographischen Auffälligkeiten bemerkbar machen. Wenn Harsdörffer, Birken, Greiffenberg, Opitz, Rist, Gryphius und Lohenstein deshalb theologisch nicht auffällig geworden sind, ist das erklärungsbedürftig.

Es kann hier nicht der Ort sein, die Indizien, an denen Kemper seine Interpretationen festmacht, im Detail zu überprüfen, obwohl das natürlich die eigentliche Herausforderung wäre. Es kann an dieser Stelle nur darum gehen, die grundsätzliche Perspektive Kempers zu problematisieren, nämlich große Teile der Lyrik des 17. Jahrhunderts pauschal, wenn auch individuell differenziert, für

35 Johann Wolfgang von Goethe, Brief an Riemer vom 28.10.1821, zitiert nach ders., *Briefe*, hrsg. v. Karl Robert Mandelkow, Hamburg 1967, Bd. 4, S. 18.

36 Kemper (wie Anm. 4), S. 38.

eine hermetische Tradition zu reklamieren. Vor diesem Hintergrund sind die folgenden Einzelbeobachtungen zu verstehen.

Opitz. Wenn Opitz sich in seiner »Poeterey« auf eine »verborgene Theologie« beruft, die die Dichtung in ihren Anfängen gewesen sei, ist das nicht eine neuplatonisch-hermetische Berufung auf eine *prisca sapientia*, auf eine Uroffenbarung vor der biblischen Offenbarung.³⁷ Der Kontext zeigt klar, dass Opitz sich hier auf einen historisierenden Dichtungsbegriff beruft, wie ihn der radikale Aristoteliker Julius Cäsar Scaliger wirkmächtig in die europäische Tradition eingeführt hatte. Die Geschichte der Dichtung ist keine Geschichte der Degeneration, der zunehmenden Entfernung von einem als göttlich gedachten Anfang (wie es die Neuplatoniker wollten), sondern sie ist ein Fortschritt von den primitiven Anfängen, in denen die Dichtung als didaktisch verschleierte Form nötig war, um die Menschen durch die sinnlich-poetische Einkleidung von moraltheologischen Verhaltensmaximen zu überzeugen.

Opitz' Begriff der »verborgenen Theologie« ist also nicht im Sinne einer neuplatonischen »*prisca theologia*« als Verweis auf eine »okkulte« Tradition³⁸ zu verstehen, sondern als Verweis auf die rationalistische Tradition des Gottesbeweises *e consensu gentium*. Eine »verborgene Theologie« war die Dichtung, weil sie theologische Wahrheiten in verborgener Form vermittelte – und nicht, weil sie eine verborgene Offenbarung enthielt. Opitz steht damit in der calvinistischen Tradition von Hugo Grotius, der in »*De veritate religionis christianae*« dieses Argument gegen die konfessionellen Streitigkeiten ins Feld geführt hatte: alle Konfessionen teilen gewisse Grundüberzeugungen, die sich sogar in den nicht-christlichen Religionen der Antike finden.

Im Gegensatz zu den fundamentalistischen Bestrebungen eines Franckenberg oder Scheffler mit ihrer Berufung auf das »innere Wort«, die auf den Pietismus vorausweist, steht Opitz damit in einer liberalen Tradition, die auf Christian Wolff und die Aufklärung vorausweist. Wolffs Rede »Über die praktische Philosophie der Chinesen« (1721), die zu seiner Vertreibung aus Halle führt, entwickelt mit

37 Hans-Georg Kemper, »Religion und Poetik«, in: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, hrsg. v. Dieter Breuer, Wiesbaden 1995, Bd. I, S. 63-92, und ders.: »Platonismus im Barock. Martin Opitz' Rede über die Dignität der Dichtkunst im »Buch von der Deutschen Poeterey« (Kapitel I-IV)«, in: »... auf klassischem Boden begeistert«: *Antike-Rezeptionen in der deutschen Literatur*, hrsg. v. Olaf Hildebrand, Freiburg 2004, S. 37-66. Meine Einwände ausführlich in Volkhard Wels, »Verborgene Theologie«, Enthusiasmus und Andacht bei Martin Opitz«, in: *Daphnis* 36 (2007), S. 223-294. Dagegen wiederum Peter-André Alt, »Das Imaginäre und der Logos. Hermetische Grundlagen frühneuzeitlicher Poetiken«, in: *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Peter-André Alt und Volkhard Wels, Göttingen 2010, S. 335-372, wiederaufgenommen in ders., *Imaginäres Geheimwissen* (wie Anm. 1), S. 64-103.

38 Kemper (wie Anm. 2), IV.1, S. 148.

ihrem zentralen Argument – dass auch die Chinesen ohne eine biblische Offenbarung zu den gleichen moralischen und politischen Verhaltensformen wie die Christen gefunden haben –, genau denselben Punkt, den Grotius mit dem Gottesbeweis *e consensu gentium* und Opitz mit dem Begriff der »verborgenen Theologie« im Auge haben.

Auch den zweiten Fixpunkt eines neuplatonisch-hermetischen Dichtungsbegriffes, die Annahme eines Enthusiasmus oder einer göttlichen Inspiration des Dichters, übernimmt Opitz nicht, sondern destruiert ihn nach aristotelisch-rationalistischem Vorbild, wenn er den antiken Enthusiasmus als natürliche, angeborene Begabung deutet, die durch die Leichtgläubigkeit der Antike als göttliche Inspiration missverstanden worden sei. Genau die göttliche Inspiration, auf die sich der lutherische Theologe Arndt mit Ovid – »*Est deus in nobis agitante calescimus illo*« (Fasti 6.5) – beruft, lehnt Opitz als Dichter ab.

Selbstverständlich ist die Inspiration, auf die sich Johann Arndt beruft, keine Inspiration zu Liebes- und Trinkliedern. Es ist das »innere Wort« der Bibel, das der Theologe Arndt als göttliche Ansprache des Heiligen Geistes vernimmt. Diese Beobachtung ist keine Trivialität, denn es gilt im Auge zu behalten, dass unbezweifelbare Spiritualisten wie Scheffler oder Kuhlmann (ganz zu schweigen etwa von Böhme oder Franckenberg) ebenfalls keine Liebes- oder Trinklieder geschrieben haben, ganz im Gegensatz zu Opitz. Erotik und Sinnlichkeit, grundsätzlich das Bekenntnis zu weltlichen Freuden ist dem Hermetismus der Frühen Neuzeit, der sich eben als asketischer Spiritualismus äußert, grundsätzlich fremd.³⁹

Der Petrarkismus, den vor allem Opitz in die deutschsprachige Dichtung eingeführt hat, steht in einem Oppositionsverhältnis zum Hermetismus und Spiritualismus. Entweder man schreibt Liebes- und Trinklieder und verherrlicht seine Weltverfallenheit im Petrarkismus (so jedenfalls sehen das die Spiritualisten, vgl. dazu oben die Kritik von Franckenberg an der »Fruchtbringenden Gesellschaft«), oder man wendet sich von dieser Welt und ihren Freuden ab und dem »inneren Wort«, der unmittelbaren Ansprache Gottes zu. In dieser asketisch-mystischen Ausrichtung liegt der wichtigste Unterschied zum weltbejahenden Pantheismus des 18. Jahrhunderts, wie er sich bei Goethe äußert.

Die Liebeskonzeption von Opitz ist deshalb auch nicht neuplatonisch geprägt, wie Kemper argumentiert.⁴⁰ Den Kern der Opitzschen Bestrebungen trifft Kemper mit seiner Analyse von Opitz' Übertragung des »Hoheliedes«, wenn er

39 Vgl. dagegen die komplexe Argumentation von Philipp Theisoohn, »*Amor complacentiae*. Zur wissenschaftlichen und literarischen Säkularisierung der hermetischen Liebeskonzeption um 1700«, in: *Konzepte des Hermetismus* (wie Anm. 37), S. 373-392.

40 Kemper (wie Anm. 2), IV.2, S. 55. – Ähnlich hat vor Kemper schon Peter Cersowsky, *Magie und Dichtung. Zur deutschen und englischen Literatur des 17. Jahrhunderts*, München 1990, S. 27 f., argumentiert.

dort Tendenzen der »Profanisierung«, mithin Verweltlichung ausmacht.⁴¹ Dies entspricht dem »naturalistischen« Liebesbegriff, wie ihn Mario Equicola in seinem »Libro di natura d'amore« (1494, Druck 1525, bis 1626 vierzehn Ausgaben)⁴² vertritt. In diesem für den Petrarkismus chronisch unterschätzten Werk beschreibt Equicola auf einer eklektischen, zu einem aristotelischen Naturalismus tendierenden Grundlage das Wesen der Liebe. Gerade bei der negativen Bewertung der Lust und der Sinnlichkeit übernimmt Equicola, wie Opitz, die platonische Wertung nicht.

Rist, Johann Valentin Andreae und Johann Rist waren die einzigen kirchlichen Würdenträger, die gleichzeitig Mitglieder der »Fruchtbringenden Gesellschaft« waren. Wenn das oben zitierte, negative Urteil Franckenbergs über die Fruchtbringer gerade im Kontext einer Erwähnung Rists gefällt wird, dürfte Franckenberg damit auch Rist gemeint haben. Wenn schon Andreae Franckenberg nicht »glühend« genug gewesen ist, dürfte Franckenbergs Urteil über Rist noch um einiges schärfer ausgefallen sein. Für Franckenberg waren, ähnlich wie später für radikale Pietisten, die geistlichen Lieder Rists, als Lieder, noch viel zu sehr Ausdruck einer verweltlichten Kirche.

Kemper dagegen erklärt Rist aufgrund seiner alchemischen Interessen zum Hermetiker und Häretiker: »Bei Rist könnte man geradezu von einer dualen Identität sprechen: Auf der Kanzel predigte er das orthodoxe Christentum, in seinem Garten und Laboratorium suchte der Anhänger des Kopernikus nach dem »Stein der Weisen«. Beide Arten von Gottesdienst stehen unverbunden nebeneinander.«⁴³

Dem ist entgegenzuhalten, dass das, was Rist in seinem alchemischen Laboratorium praktiziert hat, genau die »theologia medicinalis« ist, die seit Luther zu den genuinen Bestandteilen der protestantischen Theologie gehört, wie Johann Anselm Steiger gezeigt hat.⁴⁴ Außerdem gilt auch für Rist, dass nur eine ganz

41 Kemper (wie Anm. 2), IV.2, S. 67.

42 Vgl. Stephen Kolsky, *Mario Equicola. The Real Courtier*, Genf 1991, S. 320 f. Zu Equicola vgl. besonders Sabrina Ebbesmeyer, *Sinnlichkeit und Vernunft. Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance*, München 2002, S. 163-170.

43 Kemper (wie Anm. 4), S. 38, Anm. 34. – Vgl. dagegen den Befund von Anne-Charlott Trepp, »Zur Differenzierung der Religiositätsformen im Luthertum des 17. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die Deutung von »Natur«, in: *Pietismus und Neuzeit* 32 (2006), S. 37-56. Andersorts tendiert auch Trepp dazu, Alchemie und Luthertum grundsätzlich in Gegensatz zu bringen, vgl. Anne-Charlott Trepp, »Religion, Magie und Naturphilosophie. Alchemie im 16. und 17. Jahrhundert«, in: *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, hrsg. v. Hartmut Lehmann und Anne-Charlott Trepp, Göttingen 1999, S. 473-493.

44 Vgl. Eberhard Mannack u. Johann Anselm Steiger, Art. »Rist, Johann«, in: *Killy Literaturlexikon*, Bd. 9. 2., hrsg. v. Wilhelm Kühlmann, Berlin, New York 2010, S. 668-670, hier S. 668. Ausführlich zu dieser Tradition Johann Anselm Steiger, *Medizinische Theologie. Christus Medicus und Theologia Medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden, Boston 2005.

bestimmte, radikale Spielform der paracelsistischen Alchemie im Widerspruch zur konfessionellen Theologie steht. Alexander von Suchten oder Heinrich Khunrath praktizieren eine solche Alchemie, und bei ihnen lässt ihr ganzes Werk keinen Zweifel an ihren spiritualistischen Interessen. Das intellektuelle und sozialhistorische Profil dieser Autoren ist aber nicht mit dem Profil von Rist zu vergleichen. Weder Suchten noch Khunrath haben ein kirchliches Amt ausgeübt, beide haben keine Kirchenlieder gedichtet, beide haben sich bewusst provokativ und offensiv zu einer magisch verfahrenen Alchemie bekannt.

Dafür, dass Rist eine paracelsistische, magisch verfahrenende Alchemie praktiziert hätte, gibt es bisher keine Hinweise. Wenn Rist tatsächlich »unter Amtskollegen umstritten« war⁴⁵, dann wegen seiner frühen, anonym und angeblich ohne sein Wissen veröffentlichten, schäferlichen Liebesgedichte, die im übrigen eher harmlos sind. Von einer Auseinandersetzung um seine Rechtgläubigkeit ist dagegen bisher nichts bekannt geworden.

Hans-Henrik Krummacher hat gezeigt, dass Rist – genauso wie Gryphius – der lutherischen Erneuerungsbewegung zuzurechnen ist, die mit dem Namen von Arndt und seiner »Vier Bücher vom wahren Christentum« verknüpft ist.⁴⁶ Die gemäßigt spiritualistische, innerkirchliche Frömmigkeit dieses »Wahren Christentums« dürfte auch die Frömmigkeit von Rist – nachdem er sich einmal von seinen Liebesgedichten verabschiedet hatte – am präzisesten bestimmen.

Gryphius. Wenn es ein oppositionelles Verhältnis von Spiritualismus und weltlicher Dichtung gibt, dann könnte der hohe Anteil geistlicher Dichtung im Werk des Andreas Gryphius ein Indiz für eine spiritualistische Orientierung darstellen. Die zahlreichen geistlichen Dichtungen von Gryphius – auch das ist seit den Studien von Krummacher bekannt⁴⁷ – stehen auf jeden Fall in enger Abhängigkeit von der von Arndt ausgehenden »Frömmigkeitsreform«.

Kemper ist jedoch auch hier wieder einen entschiedenen Schritt über Krummacher hinaus gegangen, wenn er Gryphius eine »Licht-Jahre vom Erlösungsglauben der lutherischen Orthodoxie« entfernte Religiosität zuspricht⁴⁸, eine Nähe zu »gnostischen Häresien« ausmacht und davon spricht, dass Gryphius

45 Kemper (wie Anm. 2), IV.1, S. 58.

46 Hans-Henrik Krummacher, »Lehr- und trostreiche Lieder. Johann Rists geistliche Dichtung und die Predigt- und Erbauungsliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts«, in: »Ewigkeit, Zeit ohne Zeit«. *Gedenkschrift zum 400. Todestag des Dichters und Theologen Johann Rist*, hrsg. v. Johann Anselm Steiger, Neuendettelsau 2007, S. 37-76.

47 Hans-Henrik Krummacher, »Andreas Gryphius und Johann Arndt. Zum Verständnis der ›Sonn- und Feiertags-Sonette‹«, in: *Formenwandel. Festschrift für Paul Böckmann*, Hamburg 1964, S. 116-137; sowie dann allgemein Hans-Henrik Krummacher, *Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern*, München 1976.

48 Kemper (wie Anm. 2), IV.1, S. 254.

»die eisernen Grenzpfähle zwischen christlichen und hermetischen Anschauungen« auflöse:

Dabei hat Gryphius das enge lutherisch-orthodoxe Weltbild nach außen zu öffnen und nach innen zu modifizieren versucht: zu öffnen durch Annäherung an die konkurrierenden christlichen Bekenntnisse, aber darüberhinaus auch an den chamäleonhaften, licht- und feuerbesessenen Hermetismus, der sich um die baldige Wiederherstellung der ursprünglich guten Licht- und Feuerwelt sorgte – es ist erstaunlich, in welchem Ausmaß sich die Gedichte von Gryphius von hermetischen Vorstellungen her erschließen und lesen lassen –; und wenn wir ihn [...] nicht ganz falsch verstehen, dann sucht er im Geist-Feuer seiner Poesie auch die eisernen Grenzpfähle zwischen christlichen und hermetischen Anschauungen hinwegzuschmelzen.⁴⁹

Einmal abgesehen von den »eisernen Grenzpfählen zwischen christlichen und hermetischen Anschauungen« – die so eisern nicht gewesen sein können, wie Kempers eigener Verweis an dieser Stelle auf Arndt belegt –, stellt sich auch bei Gryphius wieder das Problem, dass Kemper für seinen Nachweis hermetischer Tendenzen auf Spekulationen angewiesen ist. Eindeutige Belege für eine Hermetik-Rezeption – wie sie bei Czepko oder Franckenberg zu finden sind – kann Kemper bei Gryphius nicht anführen. Steiger hat dem Gryphius-Bild von Kemper deshalb aus theologischer Perspektive widersprochen und gezeigt, dass das lyrische Werk von Gryphius als genuin lutherische »Theologie im Vollzug« zu lesen ist.⁵⁰ »Die Dichtung des Gryphius verbalisiert und verdichtet reformatorisch-orthodoxe Lehre und führt sie in poetische Gebetssprache über. [...] Gryphius nimmt sein Predigtamt als Dichter wahr.«⁵¹

Wiederum ist das sozialhistorische Profil im Auge zu behalten, mit dem sich Gryphius deutlich von den Spiritualisten und Hermetikern unterscheidet. Bei Gryphius sind keinerlei Konflikte mit den theologischen Autoritäten bekannt. Für die radikale Weltabgewandtheit, die ein Franckenberg oder Scheffler praktiziert haben, finden sich bei Gryphius keine Indizien. Stattdessen hat Gryphius öffentliche Ämter unter politisch höchst schwierigen Umständen übernommen, wie es dem lutherischen Berufsethos entspricht.

Kemper stützt sich in seiner Argumentation in erster Linie auf Gryphius unbezweifelbare Nähe zu Arndt. Im Gegensatz zu Krummacher ist Arndt für

49 Kemper (wie Anm. 3), S. 309 f.; ähnliche Urteile Kemper (wie Anm. 2), IV.1, S. 249 ff.

50 Johann Anselm Steiger, *Schule des Sterbens: Die »Kirchhofgedanken« des Andreas Gryphius (1616 – 1664) als poetologische Theologie im Vollzug*, Heidelberg 2000. Vgl. dazu allerdings die berechtigten Einwände von Nicola Kaminski in ihrer Rezension in: *Daphnis* 32, 2003, S. 363-370.

51 Johann Anselm Steiger, »Die Poetische Christologie des Andreas Gryphius als Zugang zur lutherisch-orthodoxen Theologie«, in: *Daphnis* 26 (1997), S. 85-112, hier S. 111.

Kemper allerdings kein Lutheraner mehr, sondern ein verkappter Hermetiker. Deshalb wird für Kemper auch die gesamte Arndt-Nachfolge zu einer hermetischen Tradition, und zwar im Gegensatz zur lutherischen Theologie. Diese Identifikation von Arndt-Nachfolge und Hermetik ist problematisch. Diesen Punkt belegt auch das Beispiel Nürnberg.

Harsdörffer und Birken. Nürnberg ist zur Zeit der Pegnitzschäfer mit Johann Saubert und Johann Michael Dilherr ein Hort der von Arndt inspirierten, lutherisch-konservativen Frömmigkeit, und zwar im Gegensatz zu der naheliegenden Universität Altdorf, die zu diesem Zeitpunkt mit Ernst Soner sogar einen Kryptosozinianer (mithin also jemanden, der die Trinität leugnet, was wiederum auf den Deismus der Aufklärung vorausweist) zu bieten hat. Hier, in Altdorf, wird genau die »liberal verwässerte«, rationalistische Theologie praktiziert, gegen die sich Saubert und Dilherr, die Anhänger Arndts, richten.⁵²

An der »Orthodoxie« von Saubert und Dilherr besteht dagegen kein Zweifel. Wie sein Freund Andreae fordert Saubert in seinem »Zuchtbüchlein« (1633) eine Reform des christlichen Lebens und der Frömmigkeit aus dem Gedanken einer Kirchengzucht, also dem Versuch, durch die Eindämmung von Unzucht und »Hurerei«, übermäßigem Alkoholkonsum, Tanzveranstaltungen, Glücksspiel, Fluchen usw. eine wahrhaft christliche Lebensführung durchzusetzen.⁵³ Trinklieder und erotische Liebesgedichte haben in diesen protopietistischen Strukturen keinen Platz, genauso wie weltliche Dichtung überhaupt mit starken Vorbehalten versehen wird. Die Einführung einer Kirchengzucht, wie sie Andreae und Saubert propagiert haben, müsste nach heutigen Kriterien als restriktive Sozialdisziplinierung bezeichnet werden. Deutlicher noch als bei Andreae ist bei Saubert die Wendung gegen den Philippismus, den Calvinismus und den traditionell liberalen Nürnberger Humanismus, die solch rigiden Vorstellungen von Kirchengzucht eher abgeneigt waren.⁵⁴

Sehr zum Missfallen von Saubert hatte sich der Nürnberger Rat geweigert, die Konkordienformel zu unterschreiben, also das Bekenntnis, das den Calvinismus endgültig ausgrenzte und deshalb von irenischen und liberalen Lutheranern abgelehnt worden war. Die Tatsache, dass die Stadt Nürnberg die Konkordienformel nicht unterzeichnet hatte, führte zu jahrelangen Querelen zwischen dem Rat

52 Johann Anselm Steiger, »Ästhetik der Realpräsenz. Abendmahl, Schöpfung, Emblematik und mystische Union bei Martin Luther, Philipp Nicolai, Valerius Herberger, Johann Saubert und Johann Michael Dilherr«, in: *Grundbegriffe christlicher Ästhetik*, hrsg. v. Klaus Fitschen und Reinhard Staats, Wiesbaden 1997, S. 78-100.

53 Zur Kirchengzucht vgl. stellvertretend Hans-Jürgen Goertz, Art. »Kirchengzucht/ Reformati-onszeit«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 19, S. 176-183.

54 So der Befund von Richard van Dülmen, »Orthodoxie und Kirchenreform. Der Nürnberger Prediger Johannes Saubert (1592 – 1640)«, in: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 33 (1970), S. 636-786, hier besonders S. 715.

und den Kirchenvertretern, zu denen Saubert gehörte.⁵⁵ In diese Linie gehört auch Sauberts Nachfolger Dilherr. Seine Reform der Nürnberger Kirche wurde als »vorprietistisch« bezeichnet.⁵⁶ Genau im Gefolge dieser Frömmigkeitsreform aber bewegt sich die Dichtung der Nürnberger Pegnitzschäfer unter dem Ordenspräsidenten Sigmund von Birken, wie es Widmungsgedichte und gemeinsame literarische Arbeiten bezeugen.

Aber auch schon Harsdörffers und Klajs Rückgriff auf den antiken Hirtengott Pan (signifikanterweise hat Birken solche Verwendungen antiker mythologischer Figuren einige Jahrzehnte später ganz abgelehnt) dürfte, wie gerade die Übernahme der rationalistischen Deutungsmuster Francis Bacons zeigt, tatsächlich nur »ein unverbindliches Spiel mit humanistischem Bildungsgut« sein, und kein »ernsthafter Rückgriff auf hermetisches Gedankengut«.⁵⁷

Gerade als Ausdruck einer »gelebten Frömmigkeit«, die sich gegen die akademische Theologie richtet, steht die Dichtung der Pegnitzschäfer auf der Seite Arndts und seiner Nachfolger.⁵⁸ Wer die Pegnitzschäfer deshalb zu frühen Vertretern eines »Pan-Theismus« macht, muss erklären, wieso Saubert und Dilherr gleichzeitig die Vertreter der von Arndt und Johann Gerhard ausgehenden »Frömmigkeitsreform« sein können, der es doch gerade um eine zutiefst konservative Restauration des lutherischen Glaubens zu tun war, als die sie Kemper völlig zutreffend dargestellt hat.⁵⁹

Greiffenberg. Auch bei der Greiffenberg finden sich keine Trinklieder und keine erotischen Gedichte. Ihr lyrisches Werk ist von einer mystischen, spirituellistischen Innerlichkeit getragen. Kemper erkennt diese Nähe zur lutherischen Erbauungsliteratur an, ist aber wiederum der Meinung, dass die Greiffenberg die Grenzen der lutherischen Theologie zur »Häresie«⁶⁰ überschritten habe.

Wiederum gilt zu beachten (und Kemper macht diesen Punkt S. 252 ff. selbst sehr stark), dass die Greiffenberg theologisch nicht auffällig geworden ist. Wenn sie Probleme mit den kirchlichen Autoritäten hatte, dann nicht wegen ihres poetischen Werkes, sondern wegen ihrer Ehe. Im Falle der Greiffenberg hat

55 Vgl. van Dülmen (wie Anm. 54), S. 642.

56 Gerhard Schrötel, *Johann Michael Dilherr und die vorprietistische Kirchenreform in Nürnberg*, Nürnberg 1962.

57 Kemper (wie Anm. 2), IV.1, S. 342. – Vgl. Volkhard Wels, »Francis Bacon über die Fiktionalität der Dichtung, antike Mythologie und die Macht der Phantasie. Mit einem Exkurs zu Georg Philipp Harsdörffers Bacon-Rezeption und deren theologischer Relevanz«, in: *Scientia Poetica* 14 (2010), S. 1–28.

58 Zur Frömmigkeit Birkens vgl. Johann Anselm Steiger, »Der Tauben-Fels, ist diese süße Höle«. Die lyrische Verarbeitung eines Topos der Hohelied-Exegese in der Kasuallyrik Sigmund von Birkens«, in: *Theorie und Praxis der Kasualdichtung in der Frühen Neuzeit*, hrsg. V. Andreas Keller u. a., Amsterdam, New York 2010, S. 343–365.

59 Kemper (wie Anm. 2), II, S. 249–265.

60 *Ibid.*, III, S. 273.

Hartmut Laufhütte diesen Punkt schon hervorgehoben.⁶¹ Wenn Kemper sich wundert, dass die »kompromißlos strenge Orthodoxie«⁶² gegen die Greiffenberg nicht eingeschritten sei, dann liegt das eben vielleicht doch daran, dass sich die Greiffenberg innerhalb der lutherischen Theologie bewegt hat. Aus theologischer Perspektive hat Jörg Baur gezeigt, dass die Jesusfrömmigkeit und Christologie der Greiffenberg nicht von den lutherischen Glaubensbekenntnissen abweicht.⁶³

Gerade die Naturpoesie der Greiffenberg ist für Kemper ein Paradebeispiel für seine Genealogie des Pantheismus und ›Subjektivismus‹ des 18. Jahrhunderts.

Ebenso wie bei Spee, Scheffler und Kuhlmann dringt bei der Greiffenberg die Poesie ins Allerheiligste des christlichen Glaubens ein, usurpiert im magischen Gestus des ›Kunst-Gesangs‹ die priesterliche Funktion der Heilszuwendung und funktioniert diese zugleich zum poetischen Akt der Selbsterlösung des Subjekts um. Damit werden die Poesie geheiligt und die christliche Frömmigkeit zugleich ästhetisiert, und eben dies ist ein hochbedeutsamer Schritt im Prozeß der Säkularisierung, an den im 18. Jahrhundert vor allem Klopstock anknüpfen und der mit dem mythopoetischen Gestus der prometheischen Selbstermächtigung des Subjekts beim jungen Goethe seine frühneuzeitliche Apotheose finden wird.⁶⁴

Entsprechend dieser doppelten Vorläuferschaft der Greiffenberg – Pantheismus und ›Subjektivismus‹ – macht Kemper die supponierte »Häresie« der Greiffenberg besonders an zwei Punkten fest, nämlich erstens an ihrem Streben nach »Selbstvergottung« durch »Einverleibung der Himmels-Kraft«⁶⁵ und zweitens am »Pan-Christismus« ihrer Naturpoesie.⁶⁶

Die Abendmahlsfrömmigkeit der Greiffenberg ist jedoch nicht so außergewöhnlich, wie Kemper – und in diesem Punkt auch Burkhard Dohm⁶⁷ – annehmen, liest man sie vor dem Hintergrund der »communicatio idiomatum«, deren zentrale Bedeutung für die lutherische Theologie Steiger rekonstruiert

61 Hartmut Laufhütte, »Der Heterodoxie-Verdacht gegen Catharina von Greiffenberg«, in: *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit* (wie Anm. 14), S. 325-336.

62 Kemper (wie Anm. 2), III, S. 252.

63 Jörg Baur, »Jesusfrömmigkeit und Christologie bei Catharina Regina von Greiffenberg (1633 – 1694)«, in: *Pietas in der lutherischen Orthodoxie*, hrsg. v. Udo Sträter, Wittenberg 1998, S. 100-124. – Ähnlich der Befund bei Steiger, »Zorn und Gericht in der poetischen Meditation der Passion Jesu Christi – insbesondere bei Johannes Klaj und Andreas Gryphius«, in: *Orthodoxie und Poesie*, hrsg. v. Udo Sträter, Leipzig 2004, S. 85-99, hier S. 95 f.

64 Kemper (wie Anm. 2), III, S. 273, außerdem besonders dort S. 278.

65 Ibid., S. 259 ff.

66 Ibid., S. 269 ff.

67 Burkhard Dohm, *Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus*, Tübingen 2000, S. 19-129.

hat (vgl. dazu unten).⁶⁸ Steiger hat auch gezeigt, dass dieser »fröhliche Wechsel« zwischen den Naturen in Christus schon bei Luther selbst zur Annahme einer Allgegenwart Christi in der Natur geführt hat.⁶⁹

Ähnlich sieht Günter Butzer in der meditativen Lyrik der Greiffenberg zwar eine neue ›Subjektivität‹ aufscheinen. Ihre Abendmahlsfrömmigkeit folge zwar einer Auslegung, »die von Schwenckfeld über Weigel bis hin zu Böhme reicht«, sei aber auch in der Meditationsliteratur Mollers und Gerhards verankert: »In diesem Kontext wird die scheinbar häretische Position sakramental sanktioniert und in der meditativen Tradition verankert.«⁷⁰

Die unmittelbare, physiologisch gedachte Aufnahme des göttlichen Geistes in das menschliche Blut ist ebenfalls nicht »häretisch«.⁷¹ Schon Melanchthon geht in seinem »Liber de anima« von einer physiologisch gedachten »Infusion« des göttlichen Geistes in das menschliche Blut aus.⁷² Beim Hören des göttlichen Wortes vermischen sich dem zufolge der göttliche Geist als spiritus sanctus und der menschliche spiritus animalis, der vom Blut transportierte Lebensgeist.

Wenn Sigmund von Birken eine vom Himmel herabquellende »Geistes-Flut« für seine Dichtungen verantwortlich macht, ist auch diese »Inspiration« wörtlich im Sinne der spiritus-Theorien zu verstehen.⁷³ Aus ihr lässt sich nicht auf ein »ebenso prophetisches wie prometheisches Auserwähltheitsbewusstsein« schließen, mit dem die Greiffenberg »weit über die von der Orthodoxie gesetzten Grenzen erbaulichen Schriftstellertums« hinausragt.⁷⁴

Brockes. Auch bei Barthold Heinrich Brockes ist die Annahme hermetischer Tendenzen schwierig. Schon die Bibliothek von Brockes ist kein Indiz für hermetische Interessen. Das alchemische Schrifttum dieser Bibliothek ist, mit der Ausnahme von Wellings »Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum« nur der

68 Johann Anselm Steiger, »Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers«, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 38 (1996), S. 1-28; wiederaufgenommen in ders., *Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Image – Figura – Maria – Exempla*, Leiden u. a. 2002. Kemper hat seinerseits auf die Bedeutung der lutherischen Schöpfungstheologie und ihrer Aufnahme bei Arndt schon in *Gottebenbildlichkeit* (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 215 ff. hingewiesen.

69 Johann Anselm Steiger, »Alles vol Bibek. Die Predigt der Kreatur in der Theologie Martin Luthers. Oder: Die Sprachmacht des Gemachten«, in: *Scientiae et artes: Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, hrsg. v. Barbara Mahlmann-Bauer, Wiesbaden 2004, Bd. 1, S. 189-214, hier S. 209.

70 Günter Butzer, *Soliloquium. Theorie und Geschichte des Selbstgesprächs in der europäischen Literatur*, München 2008, S. 293.

71 Vgl. die Zitate bei Kemper (wie Anm. 2), III, S. 262.

72 Vgl. Volkhard Wels, »Die Anthropologie Melanchthons zwischen Medizin, Theologie und Astrologie«, in: *Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert* (wie Anm. 13), S. 51-85.

73 Vgl. dagegen Alt, *Imaginäres Geheimwissen* (wie Anm. 1), S. 101 f.

74 Kemper (wie Anm. 2), III, S. 274.

Ausdruck allgemein chemischer Interessen, und zwar im durchaus aufklärerischen Sinne.⁷⁵ Die magische Alchemie des frühen Paracelsismus – Suchten, Khunrath usw. – ist nicht vertreten.

Es fehlt der gesamte Kern des Paracelsismus, wie Bodenstein, Severinus, Croll oder Dorn. Sogar die Hauptwerke des gemäßigten Paracelsismus sind nicht vorhanden. Es fehlt Paracelsus selbst, der zu diesem Zeitpunkt in zahlreichen Ausgaben zur Verfügung gestanden hätte. Es fehlen die Rosenkreuzerschriften. Es fehlt der gesamte Neuplatonismus, mit Ficino, Pico della Mirandola, Patrizi oder Agrippa von Nettesheim. Es fehlen Böhme und seine Anhänger (das ist zu diesem Zeitpunkt vielleicht am auffälligsten), es fehlen Czepko, Scheffler, Kuhlmann. Es fehlen die radikalen Anhänger Arndts genauso wie die radikalen Pietisten, bei denen sich, in zeitlicher Nähe zu Brockes, starke Anlehnungen an die hermetische Tradition gefunden hätten. Es fehlen die Quellen des Hermetismus selbst, wie vor allem eine Ausgabe des »Corpus Hermeticum«, genauso wie die anderen, üblichen Verdächtigen aus der Spätantike, allen voran Jamblich und die sybillinischen Orakel.

Wenn Brockes sich für die Hermetik interessiert hat, dann hat dieses Interesse in seiner Bibliothek keine nennenswerten Spuren hinterlassen. Dass Brockes Wellings »Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum« besessen hat, kann allein kein Indiz für hermetische Interessen sein, genauso wenig, wie sich aus den Werken von Benedict Carpozov, Nicolaus Hunnius, Valentin Ernst Löscher oder David Chytraeus – die sich alle in Brockes' Bibliothek finden – auf »orthodoxe« Interessen von Brockes schließen lässt. Es finden sich in dieser Bibliothek auch Klassiker der lutherischen Erbauungsliteratur in der Tradition Arndts, wie Valerius Herberger oder Christian Scriver, was gerade hinsichtlich der Frage nach der Herkunft der Naturlyrik auf diese Tradition verweist.

Auch die anderen Indizien, die Kemper für eine mögliche hermetische Tradition bei Brockes anführt, sind nicht eindeutig. Dass Brockes sich zu den Prinzipien des Paracelsus bekannt habe⁷⁶, müsste vor dem Hintergrund des (al-)chemischen Sachschritftums um 1700 diskutiert und nachgewiesen werden. Die Erwähnung der drei paracelsistischen Prinzipien genügt zu diesem Zeitpunkt nicht mehr, um Brockes zu einem Paracelsisten zu erklären. Angesichts der Tatsache, dass

75 Vgl. den Katalog der Bibliothek in Band 2 von *Barthold Heinrich Brockes (1680 – 1747) im Spiegel seiner Bibliothek und Bildergalerie*, hrsg. v. Hans-Georg Kemper, Uwe-K. Ketelsen und Carsten Zelle, Wiesbaden 1998, 2 Bd., sowie den Beitrag von Kemper selbst ebendort »Brockes und das hermetische Schrifttum seiner Bibliothek«, Bd. 1, S. 223-271, mit einer Aufstellung der als hermetisch klassifizierten Literatur S. 270 f. Eine präzise Zusammenfassung seiner Brockes-Interpretation gibt Hans-Georg Kemper, »Norddeutsche Frühaufklärung. Poesie als Medium einer natürlichen Religion«, in: *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, hrsg. v. Karlfried Gründer u. Karl Heinrich Rengstorf, Heidelberg 1989, S. 79-99.

76 Kemper (wie Anm. 9), S. 110.

sich im Laufe des 17. Jahrhunderts ein theologisch harmloser Paracelsismus etabliert hat, würde die Berufung auf paracelsische Prinzipien als solche auch noch nicht viel besagen. In jedem Fall müsste zu allererst geklärt werden, worin der Paracelsismus um 1700 besteht und wie er sich – vor allem in theologischer Hinsicht – von älteren Formen des Paracelsismus unterscheidet.

Unabhängig von Paracelsismus und Alchemie stellt sich bei Brockes allerdings die Frage nach einem möglichen Pantheismus oder Deismus im Gegensatz zur christlichen Schöpfungstheologie. Allein die Tatsache, dass Reimarus im unmittelbaren Umfeld von Brockes seine »Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes« schreibt, sollte den Thesen von Kemper höchste Aufmerksamkeit garantieren.

Die Punkte, die Kemper als diejenigen benennt, an denen sich Brockes von der christlichen Schöpfungstheologie entfernt, sind die Punkte, an denen die aufklärerische Zersetzung der christlichen Theologie beginnt: Trinität, personaler Gottesbegriff, creatio ex nihilo, Endlichkeit des Universums, Weltende, Ewigkeit der Höllenstrafen, Unsterblichkeit der Seele.⁷⁷ Die Nähe der Physikotheologie zum englischen Deismus steht ebenfalls außer Frage. Aber kann man deshalb wirklich von einer »hermetisch-häretischen Naturphilosophie«⁷⁸ und einem »Alternativprogramm zur Orthodoxie«⁷⁹ sprechen? Kann man die entstehende Naturlyrik als eine »Emanzipation von der christlichen Offenbarung«⁸⁰ beschreiben? – Und wenn ja, wie weit reicht diese »Emanzipation« und wie genau ist das Verhältnis von christlicher Theologie, Hermetik und der aufgeklärten Vernunft bei dieser Emanzipation zu bewerten? Diese Fragen sind keine rhetorischen.

Kemper hat in seine Brockes-Ausgabe auch ein Gedicht mit dem Titel »Unbegreifliche Gleichgültigkeit« aufgenommen⁸¹, in dem Brockes sich über einen Geistlichen wundert, dem das »Sommerlied« Paul Gerhardts »ins Innerste der Seelen drang«, ohne dass dieser Geistliche wusste, dass dieses Lied »Im Luthrischen Gesangbuch stunde«.

Diese Geschichte wirft nicht nur ein interessantes Licht auf den Zustand der lutherischen Geistlichkeit zu Beginn des 18. Jahrhunderts, sondern auch auf die Tradition, in die sich Brockes stellt. Nachdem Brockes einmal mehr die Wunder der Schöpfung aufgezählt hat, beklagt er den Zustand der Christenheit, die in ihrer Blindheit die Präsenz Gottes in der Schöpfung nicht erkannte – und dass, obwohl sie im Gesangbuch ein so »vortrefflich-schönes« Lied wie das »Sommerlied« Paul Gerhardts stehen habe.

⁷⁷ Kemper (wie Anm. 9), S. 198 f. und S. 213 f.

⁷⁸ Ebd., S. 276.

⁷⁹ Ebd., S. 270.

⁸⁰ Ebd., S. 215.

⁸¹ Ebd., S. 217 ff.

Stellt sich Brockes damit nicht genau in die Tradition, die über hundert Jahre früher bei Arndt in seiner Kritik der akademischen Theologie zum Ausdruck gekommen ist? Die antiakademische »Frömmigkeit«, die sich auch bei Arndt schon als genuine Naturfrömmigkeit ausdrückt, tritt in einen Gegensatz zu einer veräußerlichten Religionsausübung, die bei vielen Vertretern der »Amtskirche« zu finden ist. Wie verhält sich dieses Bekenntnis zu Paul Gerhardt zur Nähe zu Reimarus?

Wenn Brockes sich und seine Naturlyrik in die Tradition Paul Gerhardts stellt, dann ist die Physikotheologie vielleicht doch nicht so weit von der lutherischen Schöpfungstheologie entfernt, wie man gemeint hat. Auch hier ist es wieder Steiger, der gerade am »Sommerlied« Paul Gerhardts gezeigt hat, wie genau in diesem Lied die Vorgaben der lutherischen Schöpfungstheologie umgesetzt werden.⁸² Zurecht fordert Steiger, diese genuin lutherische Tradition aufzuarbeiten, um damit »das Profil der aufgeklärten Physikotheologie zwischen Tradition und Innovation recht bestimmen zu können.«⁸³ Wir brauchen unbedingt detaillierte Studien zu den religionshistorischen Wurzeln und Entstehungsbedingungen der Naturlyrik. Dem zusammenfassenden Befund von Kemper, Brockes habe

einen alle Gebiete menschlichen Handelns und Erlebens umfassenden »weltlichen Gottesdienst« zu begründen vermocht und so ein zentrales theologisches Anliegen der offiziellen Religionsgemeinschaften gewahrt; indem er diesen aber in der Naturnachahmung im erläuterten komplexen Sinne begründete und verankerte, hat er folgerichtig die Literatur, insbesondere die Naturpoesie, zum neuen Organ und zum sakralen Zentrum dieses Gottesdienstes erhoben und damit dem Bürgertum ein neues, die innere Abkehr vom angestammten Kirchenglauben ohne Preisgabe des religiösen Bedürfnisses ermöglichendes »Identifikationsmuster« eröffnet, das die Poesie einerseits mit der Hypothek des »Religionsersatzes« belastete und ihre ästhetische Autonomie verhinderte, das ihr aber andererseits auch eine Bedeutung im »bürgerlichen Kulturmuster« sicherte, die ihr ohne diese Funktion wohl kaum hätte zuwachsen können.⁸⁴

kann ich mich nur anschließen. Worin ich widerspreche, ist die rigide Alternative: Hermetik oder Orthodoxie?, wie sie Kemper für die Vorgeschichte dieser Naturpoesie formuliert hat. Während Kemper in seinen früheren Arbeiten noch etwas uneindeutig verblieb, was diese Alternative betraf, hat er in seinen neueren

82 Johann Anselm Steiger, *»Geb' aus mein Herz, und suche Freud«: Paul Gerhardts Sommerlied und die Gelehrsamkeit der Barockzeit (Naturkunde, Emblematik, Theologie)*, Berlin u. a. 2007.

83 Steiger (wie Anm. 69), S. 213.

84 Kemper (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 361.

Arbeiten immer deutlicher Stellung bezogen, indem er Hermetik qua Häresie in einen scharfen Gegensatz zu lutherischer Theologie qua Orthodoxie gebracht hat.

c.) »Häresie« und »Orthodoxie« im 17. Jahrhundert

Kemper geht davon aus, dass die Hermetik eine »ernstzunehmende Alternative zur christlichen Religion« darstellt.⁸⁵ Als eine solche Alternative stünde die Hermetik von vornherein im Verdacht der Häresie. Eine »christliche Hermetik« ist deshalb für Kemper »im Kern« auch »ein Widerspruch in sich«, denn eigentlich stünden sich etwa hermetischer Pantheismus und der Glaube an einen biblischen Schöpfergott konträr gegenüber.⁸⁶ »Christliche Hermetik« existiert für Kemper deshalb nur als eine Übergangs- und Mischform, die sich im 17. Jahrhundert herausgebildet hätte und im 18. Jahrhundert zu Gunsten eines »offenen« Pantheismus wieder verschwunden wäre.

Dieser Geschichtsentwurf ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Ich fasse meine Argumente in drei Punkten zusammen: erstens, die Begriffe der »Häresie« und »Orthodoxie« selbst; zweitens die Problematik einer »häretischen Hermetik« in der protestantischen Theologie des 17. Jahrhunderts, das heißt konkret die theologische Verortung der Person Johann Arndts und seines Einflusses; drittens die Abgrenzung einer hermetischen von einer christlichen Religiosität, das heißt die Annahme eines Gegensatzes zwischen beiden.

Die Begriffe der »Häresie« und der »Orthodoxie«. Der Begriff der Häresie hat in der protestantischen Theologie keinen rechten Sinn, denn anders als in der katholischen Tradition gibt es in der protestantischen Kirche keine Inquisition und keine vatikanische Kongregation, die Glaubensabweichungen erfassen und verurteilen würde. Natürlich gibt es die Abweichung von den lutherischen Glaubensbekenntnissen, wie sie durch die Gutachtertätigkeit der theologischen Fakultäten diskutiert und festgestellt werden. Es geht aber bei dieser Gutachten, zumindest in der Theorie, nicht um »Häresie« versus »Orthodoxie«, sondern um einen argumentativen Prozess, in dem um die Auslegung der Bibel oder der Bekenntnisschriften gekämpft wurde.

Die theologischen Gutachten können ein Amtsenthebungsverfahren zur Folge haben, wenn es um kirchliche Amtsträger geht und eine Abweichung von den protestantischen Bekenntnissen festgestellt wird. Handelt es sich aber zum Beispiel um einen Arzt, der eine paracelsistische Medizin praktiziert, fällt das nicht in die Zuständigkeit der theologischen Fakultäten. Die Höfe von Fürst Moritz von Hessen-Kassel oder Fürst Ludwig von Anhalt waren Zentren des Paracelsismus. 1609 hat Moritz mit Johann Hartmann einen Paracelsisten auf

85 Kemper (wie Anm. 2), IV/1, S. 60.

86 Kemper (wie Anm. 4), S. 35.

den ersten Lehrstuhl für Chemie berufen, ohne dass von theologischer Seite Kritik bekannt geworden wäre.⁸⁷ Aufgeregt hat sich darüber vor allem Andreas Libavius, und zwar nicht als Theologe (der er nicht war), sondern als Aristoteliker in der Tradition Melanchthons, als Galenist und Anhänger einer traditionellen, nicht paracelsistisch verfahrenen Alchemie.

»Das häretische Potential des Paracelsismus – gesehen im Licht seiner Gegner« hat Wilhelm Kühlmann einen wichtigen Aufsatz betitelt, in dem er die Gegnerschaft zum Paracelsismus von Thomas Erastus über Andreas Libavius bis hin zur »aufgeklärten« Kritik eines Adeling nachzeichnet.⁸⁸ Auch hier ist zu fragen, mit welchem Recht der Begriff der »Häresie« auf den Paracelsismus angewendet wird. Thomas Erastus ist ein Mediziner, der in Padua studiert hat, also im Zentrum des italienischen Naturalismus und Aristotelismus, was seine Haltung zum Paracelsismus zur Genüge erklären kann. Wenn er in seinen »Disputationes« neben seiner naturphilosophischen Kritik auch die Stellen auflistet, an denen der Paracelsismus von den protestantischen Glaubensbekenntnissen abweicht, dann bedient er sich zwar theologischer Argumente, schreibt aber nicht aus einer kirchenrechtlichen Position heraus.

Auch Libavius tritt gegen den Paracelsismus aus naturphilosophischen Gründen an. Theologische Gründe spielen in seiner Kritik des Paracelsismus nur eine bedingte Rolle. In jedem Fall hat auch Libavius keine theologische Autorität im juristischen Sinn, und sein politischer Einfluss hat sich ebenfalls in Grenzen gehalten: die Professur in Marburg hat nicht er, sondern der Paracelsist Hartmann bekommen. Für die »aufgeklärte« Kritik eines Adeling schließlich ist der Paracelsismus nicht »Häresie«, sondern Narrheit.

Noch problematischer als der Begriff der »Häresie« ist der Begriff der »Orthodoxie«. Den Begriff hat der Pietist Gottfried Arnold in seiner »Ketzergeschichte« am Ende des 17. Jahrhunderts eingeführt, um die Anfeindungen, denen der Pietismus ausgesetzt war, gegen ihre Urheber zu kehren. Arnold entwirft das Bild einer »toten«, versteinerten »Orthodoxie«, die als bloße Dogmatik an den Universitäten als Brutstätten eines »toten« Glaubens praktiziert worden wäre, im Gegensatz zu einer gelebten »Frömmigkeit« bei den wahrhaft Gläubigen.

Auf der einen Seite stehen nach Arnold die akademischen Theologen, die bloß an ihren theoretischen Streitereien um die »richtige Lehre« (die Orthodoxie im wörtlichen Sinne) interessiert wären, auf der anderen Seite die wahrhaft

87 Vgl. Bruce T. Moran, *The Alchemical World of the German Court. Occult Philosophy and Chemical Medicine in the Circle of Moritz of Hessen (1572 – 1632)*, Stuttgart 1991, S. 50-67.

88 Wilhelm Kühlmann, »Das häretische Potential des Paracelsismus – gesehen im Licht seiner Gegner«, in: *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit* (wie Anm. 14), S. 217-242. Vgl. auch Wilhelm Kühlmann, »Der vermaledeite Prometheus. Die antiparacelsistische Lyrik des Andreas Libavius und ihr historischer Kontext«, in: *Scientia Poetica* 4 (2000), S. 30-61.

Glaubenden, die – oft und gerade als Laien – ihren Glauben im alltäglichen Leben praktizierten: als eine gelebte »Frömmigkeit« (pietas), woher der Begriff des Pietismus stammt.⁸⁹

Die Konstruktion einer »Orthodoxie«, wie sie um 1700 zu beobachten ist, dient der Verteidigung des Pietismus. Dass der Pietismus sich mit dieser Konstruktion (also der Unterscheidung von Theologie als akademischer Dogmatik und Glaube als gelebter Frömmigkeit) historisch durchgesetzt hat, und zwar bis in die Gegenwart, darf nicht dazu verleiten, den Begriff der »Orthodoxie« unhinterfragt für das 17. oder gar 16. Jahrhundert zu übernehmen. Eine »Orthodoxie« als theologische Institution gibt es im Luthertum nicht.

Damit soll freilich nicht bestritten werden, dass im 16. und 17. Jahrhundert »häretische« Positionen vertreten worden sind, das heißt Positionen, die von den lutherischen Glaubensbekenntnissen abweichen, genauso wenig wie damit bestritten werden soll, dass es ununterbrochen Versuche gab, abweichende Glaubensüberzeugungen zu »verketzern«. Aber das ist offensichtlich etwas anderes als eine vatikanische Glaubenskongregation, die ein Häresieverdikt aussprechen kann, das zum Ausschluss des Häretikers aus der Kirche führt. Was im Luthertum »Häresie« und was »Orthodoxie« war, musste sich konkret an der Bibel und den lutherischen Glaubensbekenntnissen als solches erweisen.

Johann Arndt und die »Orthodoxie«. Unmittelbar nach Erscheinen der ersten Bücher des »Wahren Christentums« von Arndt gab es eine Reihe von Auseinandersetzungen (eben in Form von theologischen Gutachten) um dieses wahre Christentum, die sich unter anderem um die Frage drehten, ob die Lehre vom »inneren Wort«, wie sie Arndt entwickelt hatte, noch mit der Priorität des »äußeren Wortes«, auf der Luther insistiert hatte, zu vereinbaren war.

Was mit dem »inneren Wort« auf dem Spiel steht, ist keine theologische Marginalie, sondern betrifft zahlreiche Kernelemente des Luthertums. Wenn das »äußere Wort« der Bibel Priorität vor dem »inneren Wort« haben soll, dann sind akademische Bildung – wie Sprachkenntnisse, philologische Kenntnisse, Realienwissen – grundsätzliche Voraussetzungen für den Glauben. Man muss das »äußere Wort« der Bibel verstehen, um den Geist Gottes im »inneren Wort« zu vernehmen. Damit kommt der Theologie als akademischer Disziplin – aber genauso auch den Philologien – entscheidende Bedeutung zu, denn diese akademischen Disziplinen sind dann notwendig, um das Verständnis des »äußeren

89 Zur Begriffsgeschichte vgl. Theodor Mahlmann: Art. »Orthodoxie/orthodox«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, Darmstadt 1971 ff., hier Bd. 6, Sp. 1382-1385; sowie Martin Brecht, »Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland«, in: *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hrsg. v. Martin Brecht, Göttingen 1993, S. 166-187.

Wortes« zu sichern. Etwas überspitzt formuliert: Man muss über ein rationales Wissen verfügen, um glauben zu können.

Wenn dagegen das geistige, »innere Wort«, die innerliche Ansprache des Heiligen Geistes, vom »äußeren Wort« der Bibel abgekoppelt wird, dann werden »spirituelle« Praktiken für das Verständnis der Bibel entscheidend, wie etwa die »Gelassenheit« Karlstadts oder die »Taufe des Geistes« bei Weigel. Die »Heiligung« wird von den äußeren Ritualen der Kirche getrennt und damit zumindest tendenziell zu einem individuellen, innersubjektiven Prozess. Nicht das rationale Wissen der akademischen Theologie, sondern die Frömmigkeit als gelebter Glaube ist das entscheidende Element. Man muss nicht das »äußere Wort« studieren, um ein guter Christ zu sein, sondern dem »inneren Wort« als einer unmittelbaren Ansprache Gottes folgen. Nicht der streitsüchtige, akademische Theologie ist das Ideal dieser Frömmigkeit, sondern der tatsächlich nach den christlichen Geboten lebende Pfarrer oder Laie.

Inwiefern Arndt mit seiner Lehre vom »inneren Wort« noch innerhalb der lutherischen Theologie steht, war nicht nur in der Zeit selbst umstritten, sondern ist es auch in der Gegenwart noch.⁹⁰ Die Frage muss glücklicherweise aber nicht entschieden werden, um den Punkt zu verdeutlichen, der hier zur Diskussion steht. Es kann nämlich keine Frage sein, dass Arndt sich mit seiner Theologie im Luthertum des 17. Jahrhunderts durchgesetzt hat. Diese Durchsetzung hat solche Ausmaße, dass einige Theologen von einer »zweiten« (respektive dritten, wenn der Calvinismus als zweite gilt) Reformation sprechen.

Insbesondere über Johann Gerhard, den einflussreichen Freund und Schüler Arndts, ist die Reformbewegung in den breiten Strom der lutherischen Theologie eingespeist worden: und zwar – paradoxerweise – an und über die Universitäten. Die akademische »Orthodoxie« des 17. Jahrhunderts ist selbst zu großen Teilen eine »Reformorthodoxie«, wie sie etwas irreführend genannt wurde.⁹¹ Hohe kirchliche Würdenträger wie eben Gerhard, Andreae, Dannhauer, Saubert oder Dilherr sind von Arndt und seinem Frömmigkeitsideal geprägt. Am Ende des Jahrhunderts ist es dann Philipp Jacob Spener, der in einem erneuten Rückgriff auf Arndt und Luther den Pietismus als »Frömmigkeitsbewegung« – und damit wiederum als innerlutherische Reformbewegung – begründet.⁹²

90 Ich verweise stellvertretend auf Berndt Hamm, »Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus«, in: *Pietismus und Neuzeit* 8 (1982), S. 43-73; und Hermann Geyer, *Verborgene Weisheit. Johann Arndts ›Vier Bücher vom Wahren Christentum‹ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*, 2 Bde., Berlin, New York 2001. Sowohl für Hamm wie für Geyer überschreitet Arndt klar die Vorgaben Luthers, wenn auch mit unterschiedlicher Begründung.

91 Zu dieser »Reformorthodoxie« vgl. Kemper (wie Anm. 2), II, S. 249-265.

92 Grundlegend zu dieser Bewegung ist Martin Brecht, »Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland«, in: *Geschichte des Pietismus* (wie Anm. 89), Bd. 1, S. 113-203;

Die Tatsache, dass Arndt sich mit seiner Frömmigkeitsbewegung durchgesetzt hat, ist insofern der entscheidende Punkt, als es damit nicht mehr möglich ist, Arndt zu einem »Häretiker« zu erklären. Arndt ist vielleicht in seinen Anfängen ein Außenseiter. Spätestens aber mit seiner 1611 erfolgten Berufung zum Generalsuperintendenten des Fürstentums von Braunschweig-Lüneburg repräsentiert er das »offizielle« Luthertum. Arndt ist, im Gegensatz zu einigen seiner radikalen Nachfolger, kein Separatist. Arndt versteht sich selbst als Lutheraner. Das ist ein wichtiger Punkt, denn von einer »tiefgreifenden Differenz Arndtscher Theologie zum Christentum«, wie Monika Neugebauer-Wölk in einer Radikalisierung der Thesen Kempers schreibt, kann dann keine Rede sein.⁹³

Arndt ist sogar ein derartig »orthodoxer« Lutheraner, dass er aus Protest gegen die Abschaffung des Taufexorzismus – mithin einer dogmatischen Marginalie – seine Pfarrstelle aufgab. Mit seiner »Iconographia« hat er eine Kampfschrift gegen den Calvinismus verfasst, und noch in seinem Todesjahr 1621 schrieb er das Vorwort zu einer antikatholischen Veröffentlichung.⁹⁴ Liberale Theologie sieht anders aus. Das nennt man heute Fundamentalismus.

Wenn Arndt Hermetiker war, dann ist die Hermetik nicht das »trojanische Pferd der Aufklärung«, jedenfalls dann, wenn man den Begriff der Aufklärung auf die Forderung nach religiöser Toleranz bezieht. Ganz im Gegenteil wird man die Vorläufer der Aufklärung eher auf Seiten der Gegner Arndts suchen: bei den irenischen Calvinisten, zu denen Opitz mit seiner Berufung auf Grotius gehört, bei den Nachfolgern Melanchthons wie Georg Calixt, oder bei Sozinianern wie Ernst Soner. Gerade der dezidierte Rationalismus dieser Strömungen weist auf einen Christian Wolff voraus. Dieser akademische Rationalismus steht im Gegensatz zum »Irrationalismus« der Arndt-Nachfolger und später der Pietisten mit ihrer Berufung auf das »innere Wort« und die Offenbarung der Natur.

Johannes Wallmann hat die Vermutung geäußert, dass Arndt sich mit seinem Kampf gegen die Theologie als bloßer »Wortkunst« vor allem gegen den Aristotelismus der Helmstedter Theologie, gegen Cornelius Martini und Georg Calixt gerichtet habe.⁹⁵ Allein die Forderung von Calixt, Religionsgespräche nur noch

und Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, Göttingen 2005. Zu Arndt vgl. die differenzierte Bewertung bei Hanns-Peter Neumann, *Natura sagax – die geistige Natur: zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts*, Tübingen 2004.

93 Monika Neugebauer-Wölk, »Esoterik und Christentum vor 1800: Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz«, in: *Aries* 3 (2003), S. 127-165, hier S. 155.

94 Vgl. Hans Schneider, »Johann Arndt als Lutheraner?«, in: *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, hrsg. v. Hans-Christoph Rublack, Gütersloh 1992, S. 274-298, hier S. 297, Anm. 163.

95 Johannes Wallmann, »Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie unter besonderer Berücksichtigung Georg Calixts«, in: Wallmann, *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1995, S. 61-86.

in syllogistischer Form zu führen, dürfte von Arndt und seinen Nachfolgern als Kriegserklärung verstanden worden sein.⁹⁶ Genau im selben Sinn wie Calixt hat Andreas Libavius das Regensburger Religionsgespräch logisch analysiert (»Analysis dialectica Colloquii Ratisbonensis«, 1602), was auch hier wieder die Fronten zwischen der Tradition Melanchthons, wie sie im Helmstedter Aristotelismus zum Tragen kommt, und der Tradition Luthers, wie sie Arndt aufgreift, deutlich macht.

Die logische, syllogistische Form als Ausdrucksform der akademischen Theologie tritt in ein massives Oppositionsverhältnis zur lyrischen Form als Ausdruck einer »innerlichen Frömmigkeit« im Gefolge Arndts. Das ist für die Literaturgeschichte ein wichtiger Punkt, der im Zuge der von Alt diagnostizierten Formierung der Dichtung als Medium der »Paradoxieentfaltung« (vgl. oben) größte Aufmerksamkeit verdiente. Die Lyrik gerät in einen Gegensatz zur formalen Logik und zur akademischen Argumentationstechnik. Sie wird als Medium einer ›paradoxen‹ Frömmigkeit zum Ausdruck eines »Subjektivismus«, wie er dann in der Zeit des jungen Goethe die Lyrik überhaupt bestimmen wird. Um daran keinen Zweifel zu lassen: das ist ein Argument für die Genealogie von Kemper, wenn auch in modifizierter Form.

Gegen Kemper spricht dagegen die Tatsache, dass Wallmann in dem von Melanchthon geerbten Vernunftoptimismus des Helmstedter Aristotelismus die späteren Positionen der Aufklärung vorformuliert gefunden hat. Wenn der Helmstedter Owen Günter die Philosophie als den Weg der Weisen und Gebildeten zu Gott bestimmt, im Gegensatz zu Glaube und Theologie als Weg der Ungebildeten⁹⁷, gemahnt das an die »natürliche Theologie« eines Reimarus, an Christian Wolff und Kant. Gerade durch die Widervernünftigkeit der christlichen Theologie und insbesondere des Schöpfungsberichts wird Reimarus am Christentum irre. Auch hier erscheint nicht die Hermetik als das »trojanische Pferd der Aufklärung«, sondern der Rationalismus der Philippisten.

Die »Frömmigkeitsreform« Arndts und der Helmstedter Aristotelismus sind die zwei extremen Formen, die die lutherische Theologie zu Beginn des 17. Jahrhunderts annehmen konnte. Auch wenn Arndt in seinem »Wahren Christentum« »häretische« Quellen verarbeitet hat, gilt vor allem, dass dieses »Wahre Christentum« zum meistgedruckten Buch des 17. Jahrhunderts wurde. Damit ist es Arndt gelungen, das Luthertum in seinem Kern zu verändern. Luther (zumindest der späte) hat die »Imitatio Christi« des Thomas von Kempen abgelehnt, Arndt

96 Zu dieser Forderung vgl. Wallmann, »Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie«, S. 75, sowie Walter Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976, S. 28 ff.

97 Horst Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*, Wiesbaden 1970, S. 74 f., der die Vorrede von Owen Günter, *Methodorum tractatus duo*, 1586, zitiert.

hat sie in sein »Wahres Christentum« übernommen und damit ins Luthertum integriert. Das ist kein Indiz für »Häresie«, sondern ein Indiz für die Wandlung, die das Luthertum im 17. Jahrhundert durchmacht.⁹⁸

Dabei ist freilich im Auge zu behalten, dass es neben der gemäßigten, innerkirchlichen Arndt-Rezeption auch eine radikale, spiritualistische Arndt-Rezeption gibt, die sich auf die ungedruckten Frühschriften Arndts berufen kann, vor allem die »Oratio de antiqua philosophia«, deren Entdeckung Carlos Gilly geglückt ist.⁹⁹ Man wird also zwei Rezeptionsstränge unterscheiden müssen: eine radikale, separatistische, die sich selbst außerhalb der lutherischen Kirche sieht, und eine gemäßigte, innerkirchliche Arndt-Rezeption.¹⁰⁰

Nicht die radikale, sondern die innerkirchliche Arndt-Rezeption ist für die Dichtung des 17. Jahrhunderts von größter Bedeutung, wenn von Gryphius über Rist, die »Pegnitzschäfer« bis hin zu Paul Gerhardt zahlreiche Dichter dieser Frömmigkeitsbewegung zugeordnet werden können, wie Krummacher gezeigt hat. Diese Nähe von Dichtung und Arndtschem Christentum ist im Begriff einer individuellen Frömmigkeit begründet, denn weil es auf die gelebte Frömmigkeit ankommt, bekommt die Dichtung als Medium der Erbauung oder Andacht so große Bedeutung.

Die poetische Form wird zum Katalysator der »inneren« Bekehrung des Lesers. Der Leser soll durch die bildlich-poetische Form emotional angesprochen, er soll »erbaut« und zu einem tatsächlich frommen Leben bekehrt werden. Gerade die Dichtung soll durch ihre anschauliche und bildliche Sprache, durch ihre mnemotechnische Zweckmäßigkeit als Grundlage der »Meditation« oder eben »Andacht« dazu dienen, den Geist des Lesers auf die Betrachtung der göttlichen Dinge zu lenken. »Poetische Theologie im Vollzug« hat Steiger diesen Vorgang genannt.

Poetische Form und »innere Frömmigkeit«, »Andacht« und »Erbauung« treten in ein enges, wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Der Leser Arndts, schreibt Sträter, »soll das Reich Gottes inwendig in sich selbst (Lk 17,21) suchen und

98 Dies auch schon die Kritik von Martin Brecht, »Endlich eine Geschichte der (religiösen) Lyrik der frühen Neuzeit? Zu Hans-Georg Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, in: *Pietismus und Neuzeit* (1993), S. 183-195.

99 Carlos Gilly, »Hermes oder Luther. Der philosophische Hintergrund von Johann Arndts Frühschrift ›De antiqua philosophia et divina veterum Magorum Sapientia recuperanda‹«, in: *Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die ›Vier Bücher vom wahren Christentum‹*, hrsg. von Hans Otte und Hans Schneider, Göttingen 2007, S. 163-199. Hanns-Peter Neumann hat eine kommentierte Edition dieser Rede vorbereitet, die hoffentlich bald im Druck erscheinen wird.

100 Diese Unterscheidung ist in der Kirchengeschichte fest etabliert, vgl. Martin Brecht, »Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts«, in: *Geschichte des Pietismus* (wie Anm. 89), Bd. 1, S. 221-237.

finden. Dazu muß die Seele in allen ihren Kräften Gott gegeben werden, nicht allein der Verstand, wie es die als reine Theorie betriebene Theologie macht. Das Reich Gottes in sich zu finden, bedarf es keiner Wissenschaft und Kunst, sondern der Einkehr in sich selbst.«¹⁰¹ Dieser Meditation und Andacht dient die poetische Form, die Metaphern und Allegorien, die bildliche Sprache und die Embleme. Die Dichtung wird zur bevorzugten Ausdrucksform der neuen »Frömmigkeit«.

Arndt ist kein »Häretiker«, sondern das kirchliche Luthertum steht in einem noch näher zu bestimmenden Verhältnis zur Hermetik und zum Spiritualismus. Beide sind keine Gegensätze, sondern das Luthertum ist an einem bestimmten Punkt an die Hermetik und den Paracelsismus anschlussfähig.¹⁰² Die Hermetik und der Spiritualismus der Frühen Neuzeit definieren sich aus ihrem Abstand zur christlichen Theologie, aus ihrer partiellen Identität mit dieser oder aus ihrer Integration in diese. Das ist allen Forderungen, eine Religionsgeschichte dieser Zeit jenseits der Geschichte der christlichen Theologie zu schreiben, entgegenzuhalten¹⁰³, so sehr es auf der anderen Seite auch richtig ist, dass wir eine allgemeine Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit brauchen, die nicht aus der Perspektive einer christlichen Dogmengeschichte geschrieben ist. Ohne eine genaue Kenntnis dieser Dogmengeschichte wird eine solche Religionsgeschichte aber nicht zu schreiben sein.

Hermetik und Christentum in der Frühen Neuzeit. Die von Arndt ausgehende, innerkirchliche Frömmigkeitsbewegung des 17. Jahrhunderts, die in den Pietismus mündet, kann in einer gewissen Nähe zu paracelsistischen, hermetischen oder allgemein spiritualistischen Positionen stehen. Diese Nähe zu spiritualistischen Positionen ist, auf die abendländische Geschichte des Christentums bezogen, nicht so außergewöhnlich, wie es bisweilen dargestellt wurde. Wilhelm Schmidt-Biggemann hat in seiner »Philosophia perennis« die Geschichte dieses spiritualistischen Christentums geschrieben und damit gezeigt, dass das dogmatisch-rational verfahrenende Christentum, wie es sich etwa paradigmatisch in einer mittelalterlichen, aristotelischen »Scholastik« niedergeschlagen hat, immer schon nur ein Teil der christlichen Religiosität war. Eine »christliche Hermetik« ist aus der Perspektive Schmidt-Biggemanns deshalb keineswegs ein »Widerspruch in sich«, wie Kemper schreibt, sondern immer schon ein genuiner Bestandteil der christlichen Tradition gewesen.

Freilich kann man auf der anderen Seite nicht abstreiten, dass es in der Frühen Neuzeit Religionsformen gab, die sich klar außerhalb des kirchlichen Luthertums positionierten, wobei an radikale Paracelsisten wie Alexander von Suchten oder

101 Udo Sträter, *Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1995, S. 36 f.

102 Vgl. den Befund Steiger (wie Anm. 69), S. 213.

103 Vgl. den Überblick bei Monika Neugebauer-Wölk (wie Anm. 93).

Heinrich Khunrath zu denken wäre, an radikale Rosenkreuzer, an Böhme und seine Anhänger oder später an die radikalen Pietisten. Aber selbst diesen Autoren kann man die Zugehörigkeit zur christlichen Religion nicht bestreiten, und zwar deshalb, weil sie sich selbst als Christen verstanden haben (im Unterschied etwa zu Giordano Bruno oder später zu Goethe).

Das Christentum ist das, was sich historisch unter diesem Begriff realisiert hat, und nicht das, was heute aufgrund von a posteriori aufgestellten Kriterien dazu erklärt wird. Eine Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit muss den Paracelsismus, die Hermetik und die spiritualistischen Strömungen auch als Formen christlicher Religiosität beschreiben, und zwar gerade in ihrem Verhältnis zu den traditionelleren Formen dieser christlichen Religiosität.

2. Vorschlag zu einer Modifikation von Kempers Genealogie der Naturlyrik

In einer Modifikation der von Kemper vorgeschlagenen Genealogie der pantheistischen Naturfrömmigkeit und »Subjektivität« der Lyrik des 18. Jahrhunderts schlage ich vor, drei Traditionen in Anschlag zu bringen: erstens die genuin lutherische Schöpfungstheologie, zweitens die melanchthonische Naturphilosophie, drittens die Hermetik und den Spiritualismus vor allem paracelsistischer Provenienz.

Lutherische Schöpfungstheologie. Im Anschluss an Steiger ist diese Schöpfungstheologie aus dem Kerngedanken der lutherischen Theologie, der Rechtfertigung allein aus dem Glauben an die göttliche Gnade, die im Tod Christi vermittelt wird, abzuleiten. Der Mensch ist nicht durch Werke, nicht aus eigenem Vermögen gerechtfertigt, sondern allein durch die göttliche Gnade – sola fide –, wie sie sich im Tod Christi vollzieht. Dieser Tod Christi ist wiederum nur möglich, weil Christus, der Sohn Gottes, menschliche Gestalt angenommen hat.

Dieses Wunder der Menschwerdung Christi ist für die Lutherische Schöpfungstheologie und damit den Naturbegriff von größter Bedeutung. Das entscheidende Bindeglied ist die Lehre von der Ubiquität Christi. Durch den »fröhlichen Wechsel und Streit« nämlich – so nennt Luther die *communicatio idiomatum* als den Wechsel der göttlichen und menschlichen Naturen in Christus – ist Christus in der gesamten Schöpfung gegenwärtig. Diese Allgegenwart Christi ist nicht im Sinne eines Pantheismus zu verstehen, sondern Christus ist in die Schöpfung eingegangen, gerade insofern er Mensch geworden ist.

Die Schöpfung wird zu einem Kommentar der biblischen Offenbarung, indem sie von der zentralen Heilswahrheit kündigt: Gott ist Mensch geworden, um durch seinen Tod die Menschheit zu erlösen. »Indem Christus sich in die

menschliche Natur hinein herabläßt, erhöht er die Schöpfung und läßt sie so zum Kommentar der göttlichen Offenbarung in der Bibel werden.«¹⁰⁴ Diese Rede von der Natur als einem Kommentar zur Bibel impliziert, dass die Natur keine selbständige Offenbarung Gottes ist, wie im 18. Jahrhundert in der »natürlichen Theologie« eines Reimarus. Die Natur ist keine Offenbarung, sondern kommentiert die Bibel.

So etwa bezieht Luther das Aussäen des Samenkorns und sein Aufgehen im Frühjahr auf die Auferstehung der Toten, die roten Blüten der Pfingstrose auf das blutige Haupt Christi, die drei Kronblätter des Stiefmütterchens auf die Trinität, das niedrige Wachstum des Veilchens auf die Demut des Christen, die schmerzlindernde Kraft des Olivenöls auf die tröstende Kraft des Evangeliums.¹⁰⁵

Wo die »natürliche Theologie« und die Physikotheologie des 18. Jahrhunderts aus der Vollkommenheit und der Zweckgerichtetheit der Natur auf den Willen eines göttlichen Schöpfers schließen, da erkennt Luther in den Erscheinungen der Natur die Heilswahrheiten der biblischen Offenbarung. Alles, die ganze Schöpfung, ist »vol Bibel«, heißt es bei Luther: »Also ist unser Haus, Hoff, Acker, Garten und alles vol Bibel, Da Gott durch seine Wunderwerck nicht allein prediget, Sondern auch an unsere Augen klopfet, unsere Sinne rüret und uns gleich ins Hertz leuchtet«.¹⁰⁶

Die Natur predigt nichts anderes als die Bibel, und genauso, wie die Heilswahrheiten der Bibel im Glauben angenommen werden müssen, müssen dieselben Heilswahrheiten auch in der Natur angenommen werden. Die Schöpfung spricht zum Menschen, sie »rührt« »unsere Sinne« und »leuchtet« ins »Herz«. Der Mensch kann, wenn er nur glaubt, in der Schöpfung die Stimme Gottes vernehmen, das »innere Wort« der Natur. Was damit in dieser genuin lutherischen Perspektive vorgeprägt ist, ist die Ansprache Gottes in der Natur. Diese Ansprache richtet sich nicht spezifisch an den Dichter, sondern an jeden Gläubigen.

»Geh aus mein Herz und suche Freud | In dieser schönen Sommerzeit | An deines Gottes Gaben | Schau an der schönen Gärten Zier | Und siehe, wie sie mir und dir | Sich ausgeschmücket haben!« Schon an der ersten Strophe von Paul Gerhards »Sommerlied« wird deutlich, wie diese lutherische Schöpfungstheologie den Begriff der »Natur« prägt. Es sind die »Gaben Gottes« in der Natur,

104 Steiger, »communicatio idiomatum« (wie Anm. 68), S. 19.

105 Die lutherische Schöpfungstheologie belegt eindrücklich an zahlreichen Beispielen aus der Predigtliteratur Maria Marten, *Buchstabe, Geist und Natur. Die evangelischen Pflanzenpredigten in der nachreformatorischen Zeit*, Bern 2010. Zu den folgenden Beispielen vgl. dort S. 119, S. 105, S. 74 und S. 90.

106 Martin Luther, »Vier Predigten Von der Todten auferstehung«, in: Luther, *Werke*, Bd. 49, Weimar 1913, S. 395-448, hier S. 434. Vgl. dazu Steiger, »communicatio idiomatum« (wie Anm. 68), S. 21 ff. und Steiger, »Alles vol Bibel« (wie Anm. 69), S. 203 ff.

an denen das »Herz« des Gläubigen sich erbaut, indem es die Heilswahrheiten der Bibel in dieser Natur wiederfindet.

Als entscheidendes Bindeglied zwischen dieser Lutherischen Schöpfungstheologie und der Naturlyrik des 18. Jahrhunderts fungiert die Erbauungs- und Andachtsliteratur des 17. Jahrhunderts, wie sie insbesondere in der Folge von Arndts »Wahrem Christentum« entstanden ist. Wie schon im Falle von Arndt selbst erklärt sich diese Erbauungsliteratur aus der Opposition zur akademischen Theologie mit ihrer abstrakten, lebensfernen »Theorie« des Glaubens und ihren dogmatischen Spitzfindigkeiten.

Gegen das abstrakte Wissen der akademischen Theologie richtet sich das »Wahre Christentum« Arndts als eine praxis pietatis, das heißt als eine Anleitung zum gelebten Glauben. Eine solche praxis pietatis ist nicht mit den syllogistischen Spitzfindigkeiten und abstrakten Argumentationstechniken der akademischen Theologie zu erzielen, die sich bloß an die Vernunft richten, sondern muss durch eine meditative, bildliche Sprache die Gefühle des Lesers ansprechen.

Das Herz des Lesers soll zu einem wahrhaft christlichen Leben bekehrt werden, und deshalb bedient sich die Erbauungs- und Andachtsliteratur einer bilderreichen, plastischen und anschaulichen Sprache der Empfindungen. Die Erbauungsliteratur und geistliche Dichtung praktiziert damit die Sprache, die man im 18. Jahrhundert die Sprache der Lyrik nennen wird.

Melanchthonische Naturphilosophie. Im Unterschied zu Luther bildet Melanchthon eine Naturphilosophie aus, in der die Heilswahrheiten der Bibel nur eine bedingte Rolle spielen. Der Nachdruck dieser Naturphilosophie liegt auf der Ursachenforschung, wobei diese Ursachen nur mittelbar auf Gott als letztes Glied der Ursachenkette verweisen, unmittelbar aber als *causae naturales* von der zweckhaften Ordnung der Natur künden. Mit dieser Ursachenforschung ist der Gottesbegriff der späteren Physikotheologen und Deisten unschwer zu vermitteln, denn als *causae naturales* verweisen diese Ursachen auf einen Gott, der die Natur als einen vollkommenen Mechanismus konstruiert hat. Die Vollkommenheit der Natur zeugt von einem göttlichen Schöpfer als oberster Konstrukteur, aber nicht vom Tod Christi und seiner Präsenz in der Natur.

Als Philosophie richtet sich diese Naturkunde melanchthonischer Provenienz nicht an das Herz des Gläubigen, sondern an den Verstand. Genuiner Ausdruck dieser Naturkunde ist deshalb auch nicht die Lyrik oder die erbauliche Predigt, sondern die abstrahierende, logisch schlussfolgernd verfahrenende Tätigkeit des Naturforschers. Diese kann durchaus lyrische Formen annehmen, wie das Beispiel von Brockes zeigt. In der älteren Tradition der Lehrdichtung setzt Brockes die Ergebnisse seiner Naturbeobachtung – auch dort, wo sie als logische Schlussfolgerungen auftreten – in Verse. »Paradoxieentfaltung« ist von dieser Lehrdichtung deshalb nicht zu erwarten, genauso wenig wie eine unmittelbare Ansprache Got-

tes in der Natur. Die Bewunderung des Betrachters für die göttliche Ordnung wird beschrieben, tritt aber nicht in der lyrischen Form selbst in Erscheinung, wie das bei Klopstock oder später bei Goethe geschieht.

Zu den konkreten Ausformungen dieser melanchthonischen Naturphilosophie gehören Phänomene wie der Helmstedter Aristotelismus, die Ausbildung einer anorganischen Chemie bei Andreas Libavius, die ›Schulmedizin‹ eines Daniel Sennert oder die Astronomie in der Rezeption Johannes Keplers.

Spiritualismus und Hermetik. Weder aus der lutherischen Schöpfungstheologie noch aus der melanchthonischen Naturphilosophie lässt sich der Pantheismus erklären, wie er im 18. Jahrhundert bei Goethe zu beobachten ist. Die Quellen und Ursprünge dieses Pantheismus liegen im Spiritualismus der Frühen Neuzeit. Allbeseeltheitsvorstellungen sind in der Alchemie paracelsistischer Herkunft mit Händen zu greifen. Hier wird die Vorstellung einer belebten und beseelten Natur, die sich mit der lutherischen Theologie (genauso wie der christlichen Theologie überhaupt) nicht vermitteln lässt, begründet.

Genau in derselben spiritualistischen Tradition begegnet auch die Vorstellung einer unmittelbaren göttlichen Inspiration, die sich durch diese »Natur« vollzieht. Weil die Natur als göttlich, als beseelt gedacht wird, kann sie den Dichter als ›Genie‹ und ›Schöpfer‹ zu seinen Gedichten inspirieren oder ihm Auskunft über seine Zukunft geben. Der Dichter als ›inspiriertes Genie‹ ist nicht von einem biblischen Gott inspiriert, sondern von der »Gott-Natur« (Goethe) des Pantheismus.

Diese Tradition hat Kemper als eine hermetische rekonstruiert, und in Anbetracht von Herders Rezeption des Corpus Hermeticum ist diese Rekonstruktion überzeugend. Herder liest die hermetischen Schriften als »Rede von der Natur und Schöpfung der Welt«, das heißt als poetisch verschleierte Naturphilosophie, deren »Quell« »Ein Fleck lebendiger Wahrheit« ist, »den Pegasus Huf bedecken könnte«. Als solche, als Poesie sind diese Schriften »eine Verkürzung auf dem Wege zur Wahrheit«, also eine poetisch verschleierte, göttliche Offenbarung, nicht anders, als sich für Herder auch der mosaische Schöpfungsbericht als poetische Chiffre einer Naturphilosophie lesen lässt.¹⁰⁷

Weil die ersten Offenbarungen Gottes »Poesie« sind, ist Poesie die »Muttersprache des menschlichen Geschlechts« (Hamann). Indem auf der anderen Seite Herder genau eine solche »ursprüngliche« Sprache für die Dichtung seiner eigenen Gegenwart einfordert, als Ausdruck eines inspirierten ›Schöpferpoeten‹, besteht damit eine Verbindung zwischen der pantheistischen Naturlyrik und der Hermetik. Es gibt eine Offenbarung der Natur, die sich im mosaischen Schöp-

107 Johann Gottfried Herder, »Älteste Urkunde des Menschengeschlechts«, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 5, *Schriften zum Alten Testament*, hrsg. v. Rudolf Smend, Frankfurt a. M. 1993, S. 179-660, hier S. 323; dazu Kemper (wie Anm. 4), S. 44, Anm. 54.

fungsbericht, in den hermetischen Schriften der Antike und in dem wahrhaft inspirierten Dichter gleichermaßen vernehmlich macht.

Kemper spricht von der »Genese der Genie-Religion aus pietistischem und hermetischem Geist«. ¹⁰⁸ Aufgehoben würde in dieser Genese Luthers Bindung des »inneren Wortes« an das »äußere Wort« Gottes zu Gunsten einer Autonomie des »inneren Wortes«. Die Inspiration des Dichters als ›Genie‹ ist diese innere Anrede Gottes. Der hermetische Anteil an dieser Genese ist die Identifikation dieses Gottes als identisch mit der Natur.

Diese Entwicklung verläuft allerdings nicht geradlinig über die Dichtung des 17. Jahrhunderts in dem Sinne, dass die Lyrik dieser Zeit schon als Lyrik auf den Pantheismus des 18. Jahrhunderts vorausweisen würde. Rist, Harsdörffer, Birken, Greiffenberg und Gryphius sind keine inspirierten Naturdichter, die als inspirierte die Natur in sich sprechen hörten, sondern sie lesen das Buch der Natur als Offenbarung eines christlichen Schöpfergottes, als Kommentar zur Bibel entsprechend der lutherischen Tradition.

Der gemäßigte, innerkirchliche Spiritualismus eines Gryphius oder einer Greiffenberg ist von der Weltzugewandtheit eines Opitz, Fleming oder Lohenstein einerseits und dem radikalen, außerkirchlichen Spiritualismus eines Scheffler oder Kuhlmann andererseits zu unterscheiden. Damit ist auch gesagt, dass die Entwicklung der Naturlyrik nicht als »Häresie« außerhalb, sondern innerhalb der Theologie stattfindet.

Wenn sich Goethe mit seinem Pantheismus explizit vom Christentum abgrenzt, dann steht er damit nicht in der Tradition der frühneuzeitlichen Hermetik, sondern ist ein typischer Vertreter des 18. Jahrhunderts, nach der Schwelle der »Aufklärung«. Wo das 17. Jahrhundert Wert darauf gelegt hat, sich als Teil einer christlichen Tradition zu verstehen, da will Goethe diese Tradition nicht mehr anerkennen. Diese Haltung darf man nicht auf das 17. Jahrhundert zurückprojizieren. Es ist das 18. Jahrhundert, das Christentum und Hermetik in einen Gegensatz bringt. ¹⁰⁹

108 Vgl. den gleichnamigen Beitrag von Kemper, »Göttergleich«. Zur Genese der Genie-Religion aus pietistischem und hermetischem ›Geist‹, in: *Goethe und der Pietismus*, hrsg. v. Hans-Georg Kemper und Hans Schneider, Halle 2001, S. 171-208.

109 Das ist zumindest ungenau. Ralph Häfner, »Jacob Thomasius und die Geschichte der Häresien«, in: *Christian Thomasius (1655 – 1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, hrsg. v. Friedrich Vollhardt, Tübingen 1997, S. 141-164, hat gezeigt, dass Jacob Thomasius schon 1665 in seinem »Schediasma historicum« Christentum und Platonismus in einen Gegensatz gebracht hat. Damit ist die Berufung auf eine *prisca sapientia*, wie sie den Neuplatonismus geprägt hat, ausgehebelt und der Weg zu Colberg frei, der 1690 von einem »platonisch-hermetischen Christentum« spricht und damit vor allem gegen den Pietismus polemisiert. Noch einmal hundert Jahre später bekennt sich Goethe dann offensiv gegen das Christentum zu diesem platonischen Hermetismus, der dann freilich vor allem als Spinozismus auftritt.