

# LITERATURWISSENSCHAFTLICHES JAHRBUCH

IM AUFTRAGE DER GÖRRES-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON  
HERMANN KUNISCH  
THEODOR BERCHEM, ECKHARD HEFTRICH  
FRANZ LINK UND ALOIS WOLF

NEUE FOLGE / EINUNDREISSIGSTER BAND

1990



DUNCKER & HUMBLOT / BERLIN

294231

22425

Redaktion: Kurt Müller

15

NA000

L730

---

1990

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen  
Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten  
© 1990 Duncker & Humblot GmbH, Berlin 41

Satz: Hagedornsatz, Berlin 46

Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin 61

Printed in Germany

ISSN 0075-997X  
ISBN 3-428-06977-3

## Noch ein Höhlengleichnis

### Zu einem metaphorischen Argument bei Gregor dem Großen

Von Meinolf Schumacher

#### I

Am Beginn des vierten Buches seiner vielgelesenen »Dialoge« beschreibt Papst Gregor der Große die Situation des Menschen in der Welt. Sie sei bestimmt durch die Ursünde, aufgrund derer der Stammvater des Menschengeschlechts, welcher im Paradies die Freuden des himmlischen Vaterlandes betrachten konnte, in jenen traurigen Zustand der Verbannung und der Blindheit kam, den wir heute erleiden<sup>1</sup>. Im Gegensatz zum ersten Menschen sind wir sogleich in diese Welt hineingeboren und hören nur von einem Himmel, der von Engeln und den Seelen der Gerechten bewohnt werde<sup>2</sup>. Da die Fleischlichen von jenen unsichtbaren Dingen nicht aus Erfahrung wissen können, zweifeln sie, ob es etwas gebe, das sie mit körperlichen Augen nicht

<sup>1</sup> Gregor der Große, *Dialoge* IV,1,1, SC 265, S. 18: *Postquam de paradisi gaudiis, culpa exigente, pulsus est primus humani generis parens, in huius exilii atque caecitatis quam patimur aerumnam uenit, quia peccando extra semetipsum fusus iam illa caelestis patriae gaudia, quae prius contemplabatur, uidere non potuit. In paradiso quippe homo adsuenerat uerbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine uisionis interesse. Sed postquam huc cecidit, ab illo quo implebatur mentis lumine recessit* (s. Titelbild dieses Bandes). Die metaphorische Verbindung von »Blindheit« und »Verbannung« zur Beschreibung des Zustandes fehlender Gottes- (und Selbst-) Erkenntnis findet sich sehr häufig in den Werken Gregors; z. B. *Moralia in Iob* IV,30,60, CCL 143, S. 204: *illa percussio iusta iudicii qua superbientem hominem a paradiso reppulit, et in hac caecitate praesentis exsilii exclusit*; ebd. IV,24,45, S. 190; VII,2,2, S. 335: *Homo namque ad contemplandum auctorem conditus, sed exigentibus meritis ab internis gaudiis deiectus, in aerumnam corruptionis ruens, caecitatem exsilii sustinens, culpa suae supplicia tolerabat et nesciebat*; VII,12,14, S. 343: *in peregrinationis huius caecitate*; In Ev. I,2,1, PL 76,1082C; In Cant. 1, CCL 144, S. 3. Die immer wieder einmal umstrittene Frage nach der Authentizität der »Dialoge« braucht uns hier nicht weiter zu interessieren, da selbst bei Francis Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues* [Studies in the History of Christian Thought, 37/38] (Leiden, 1987), wo die Autorschaft Gregors nun rundweg geleugnet wird, gerade diese Stelle zu den (echten) »Inserted Gregorian Passages« zählt.

<sup>2</sup> Eine strenge Trennung von irdischem und himmlischem Paradies findet sich bei Gregor nicht; dazu Nikolaus Hill, *Die Eschatologie Gregors des Großen* (Diss. [masch.] Freiburg, 1942), S. 141 f; Reinhold R. Grimm, *Paradisus coelestis — paradisus terrestris: Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses bis um 1200* [Medium Aevum, 33] (München, 1977), S. 73-77.

sehen (*sed carnales quique, quia illa inuisibilia scire non ualent per experimentum, dubitant utrumque sit quod corporalibus oculis non uident*)<sup>3</sup>. Um diese Situation zu erläutern, holt Gregor zu einem Gleichnis aus: »Wie wenn eine schwangere Frau, in einen Kerker gesperrt, einen Knaben gebiert, der dort ernährt würde und heranwüchse, und die Mutter ihm dann von Sonne, Mond, Sternen, Bergen und Felder, von fliegenden Vögel und rennenden Pferden spräche, der im Kerker Geborene und Erzogene, der nichts anderes als die Finsternis des Kerkers kennt, dies zwar hörte, aber skeptisch wäre, ob jene Dinge, von denen er keine Anschauung hat, auch wirklich existierten; ebenso zweifeln die in der Blindheit dieser Verbannung geborenen Menschen, wenn sie von höchsten und unsichtbaren Dingen hören, ob es diese auch wirklich gebe, weil sie allein die niedrigen und sichtbaren Dinge kennen, in denen sie geboren wurden« (*Ac si enim praegnans mulier mittatur in carcerem ibique puerum pariat, qui natus puer in carcere nutriatur et crescat; cui si fortasse mater, quae hunc genuit, solem, lunam, stellas, montes et campos, uolantes aues, currentes equos nominet, ille uero qui est in carcere natus et nutritus nihil aliud quam tenebras carceris sciat, et haec quidem esse audiat, sed quia ea per experimentum non nouit, ueraciter esse diffidat; ita in hac exilii sui caecitate nati homines, dum esse summa et inuisibilia audiunt, diffidunt an uera sint, quia sola haec infima, in quibus nati sunt, uisibilia nouerunt*)<sup>4</sup>. Die klar in einen Bild- und in einen Sachteil gegliederte Argumentation ließ Forscher, die sich bisher damit auseinandersetzten<sup>5</sup>, immer an das Höhlengleichnis denken, das Platon am Beginn des siebten Buches seiner »Politeia« einführt. Es ist gewiß das »didaktische Paradestück für philosophische Veranschaulichung« schlechthin, wie Hans Blumenberg bemerkt<sup>6</sup>, der zur Interpretation dieses Textstücks und zur Geschichte seiner Rezeption nun eine voluminöse Untersuchung vorgelegt hat<sup>7</sup>. Da Blumenberg trotz jahrzehntelanger Beschäftigung mit Höhlengleich-

<sup>3</sup> Gregor, *Dialoge* IV,1,2, SC 265, S. 18-20, hier S. 18. Zur Bedeutung von *experimentum* bei Gregor: Claude Dagens, *Saint Grégoire le Grand: Culture et expérience chrétiennes* (Paris, 1977), S. 98-106. Zum Komplex »Paradies — Sündenfall — Mystik« Franz Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien* [Freiburger Theologische Studien, 37] (Freiburg, 1934), S. 29-43.

<sup>4</sup> Gregor, *Dialoge* IV,1,3, SC 265, S. 20.

<sup>5</sup> Adalbert de Vogüé, »Un avatar du mythe de la caverne dans les Dialogues de Grégoire le Grand«, *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel OSB*, Bd. 2 [Studia Silensia, 4] (Silos, 1977, S. 19-24); Anton von Euw, »Gregor der Große (um 540-604): Autor und Werk in der buchkünstlerischen Überlieferung des ersten Jahrtausends« *Imprimatur*, N. F. 11 (1984), S. 19-41, S. 38; Clark, *Dialogues* (wie A. 1), S. 528-530.

<sup>6</sup> Hans Blumenberg, *Höblenausgänge* (Frankfurt a. M., 1989), S. 85.

<sup>7</sup> Darüberhinaus behandelt Blumenberg auch solche Belegstellen, an denen ein Höhlengleichnis nahegelegen hätte, jedoch nicht vorkommt. Daß der Autor im ersten Teil ausführlich auf mythologische und ur- und frühgeschichtliche Implikationen des Höhlenmotivs eingeht, findet seine Berechtigung in der Annahme, der »Erfolg« des

aissen und trotz einer enormen Belesenheit die hier zur Rede stehende Stelle (und alle in den Abschnitten 6 und 7 vorgeführten Belege) sich entgehen ließ, dürfen wir wohl noch eine Vielzahl von Varianten der Höhlenmetapher vermuten, die der Erforschung harren, was Blumenbergs Ausgangsposition bestätigt, in dieser Metaphertradition ein wichtiges Stück europäischer Gedankengeschichte zu sehen. Obwohl unser Gregor-Zitat dort keine Erwähnung findet, kann das Buch »Höhlenausgänge« dennoch helfen, den Text mit Blick auf vorhergehende und nachfolgende Gleichnisse ähnlicher Art besser zu verstehen.

## II

Zunächst ist festzuhalten, daß von einem direkten Zitat Platons bei Gregor keine Rede sein kann. Dazu braucht man nicht die Diskussion über die Griechischkenntnisse des Kirchenvaters<sup>8</sup> zu bemühen, und man muß auch nicht die Frage stellen, auf welchem Wege das platonische Original Gregor sonst zugänglich geworden sein könnte. Die Unterschiede sind deutlich genug: Weder von Schatten oder vom Höhlenfeuer hören wir, nicht vom Agon, noch von Fesselungen oder davon, daß jemand nach außen geschleppt würde und in die Höhle zurückkehrte. Bei Gregor sind keine Abbilder einer »wirklicheren« Wirklichkeit zu erkennen, sondern es ist schlichtweg »finster«. Es geht nicht um eine wie auch immer geartete Stufung des Wirklichen und Wahren und damit auch nicht um »Platonismus«: die zwei Welten des Sichtbaren und des Unsichtbaren stehen sich schroff gegenüber, verbunden allein durch die Erzählung der Mutter, durch das Benennen der Dinge »draußen«, also nicht durch »Bilder«, sondern durch Sprache. Der Katalog der beschriebenen Dinge läßt eher an das zweite Höhlengleichnis der Antike denken, an das Fragment des Aristoteles, das uns in Ciceros »De natura

---

Höhlengleichnisses beruhe zu einem guten Teil auf der Vertrautheit mit dem Themenkomplex, die Platon voraussetzen konnte: »Was der platonischen Höhle ihre Dignität und ihre Valenz für Fortbestand in der Geschichte gegeben hatte, war ja nicht nur ihr illustrativ-lehrhafter Gleichniswert der nach begrifflicher Vorgabe »ausgedachten« Geschichte, sondern ihr mythischer Hintergrund, ihre Assoziationsnähe zu Vorstellungen der Herkunft und Hinkunft des Menschen, der Vorzugsorte seiner Einweihungen und Erleuchtungen, der Geburtsstätten von Göttern und Heilanden« (S. 808). Im letzten Abschnitt fragt Blumenberg schließlich, wie ein Höhlengleichnis aussehen könnte, »das den philosophischen Problemstand der Gegenwart in ähnlicher Weise aufzufangen und darzustellen vermöchte, wie das für Platos Höhlengleichnis und seine Rezeption durch die Geschichte hindurch gelten kann« (S. 810).

<sup>8</sup> z. B. Joan M. Petersen, »Did Gregory the Great know Greek?«, *The Orthodox Churches and the West*, ed. Derek Baker [Studies in Church History, 13] (Oxford, 1976), S. 121-134; Jeffrey Richards, *Gregor der Große: Sein Leben — seine Zeit*, dt. Gregor Kirstein (Graz — Wien — Köln, 1983), S. 36, 60.

deorum« überliefert ist<sup>9</sup>: dort sind es Erde, Meer und Himmel, Wolken und Wind, Sonne, Mond und der Lauf der Sterne, deren Anblick die aus unterirdischen Wohnungen, in denen sie immer gelebt haben, plötzlich hervortretenden Menschen davon überzeugen würde, »daß es Götter gebe und daß dies Werke von Göttern seien«. Doch die Welt in ihrer Schönheit steht hier nicht metaphorisch für ein unsichtbares Jenseits; es ist die sichtbare Welt, deren Betrachtung in einer Art kosmologischem Gottesbeweis die Existenz von Göttern zwingend nahelegt: vor allem der Sternenhimmel ist zu erhaben, als daß er von Menschen stammen könnte. Darin, auf eine jenseitige Welt zu verweisen, kommen die Dinge der Außenwelt bei Gregor mit jenen im Höhlengleichnis des Gregor von Nyssa überein<sup>10</sup>, das Blumenberg in seiner Studie ausführlich behandelt<sup>11</sup>. Allerdings ist dort die Argumentationsrichtung eine ganz andere: dieser Gregor wendet sich dagegen, um Tote zu trauern, da sie in ein besseres Jenseits übergängen. Diejenigen, die durch ihr Sterben ins himmlische Vaterland eintreten, könne nur beweinen, wer die Bedingungen dieses Lebens nicht betrachte<sup>12</sup>. Hierin besteht die Analogie zu Gefangenen, die in einem dunklen Kerker zu leben gewöhnt sind und einen der Ihren beklagen würden, den man aus dem Gefängnis nähme. Trauerbräuche, so ist die Aussage, beruhen ebenso auf Unwissen wie das Mitleid der zurückgelassenen Gefangenen; denn wenn diese um die Schönheit der Welt draußen (Himmel, Sterne, Sonne, Mond, Pflanzen, Meer, Wind, Gebäude) wüßten, dann »könnten sie nicht mehr diejenigen beklagen, die aus dem Kerker hinausgeführt werden, als erlitten sie einen Verlust an etwas Gutem«<sup>13</sup>. Anders als im Bild der »Dialoge« ist hier eindeutig »der Tod die Linie, die beim Höhlenaustritt überschritten werden muß«<sup>14</sup>, weshalb man dieses Gleichnis auch als ausgeführte Variante der Metapher vom Leib als Gefängnis der Seele<sup>15</sup> ansehen kann<sup>16</sup>; wie auch sonst häufig<sup>17</sup>, so spendet sie hier den

<sup>9</sup> Cicero, *De natura deorum* II,95, edd. Wolfgang Gerlach – Karl Bayer (Darmstadt, 21987), S. 252ff. (Frg. 12); dazu Blumenberg, *Höblenausgänge* (wie A. 6), bes. S. 193-206.

<sup>10</sup> De Vogüé, »Un avatar« (wie A. 5), S. 21f.; zur Frage möglicher Abhängigkeiten ebd. S. 22f.

<sup>11</sup> Blumenberg, *Höblenausgänge* (wie A. 6) S. 207-218; in Auseinandersetzung mit Wilhelm Blum, »Eine Verbindung der zwei Höhlengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa«, *Vigiliae Christianae* 28 (1974), S. 43-49. Das Motiv der Höhle im Gesamtwerk Gregors von Nyssa stellt dar Jean Daniélou, »Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nyssa«, *Mullus*. FS Theodor Klauser [JAC, Erg.-Bd. 1] (Münster, 1964), S. 43-51.

<sup>12</sup> Gregor von Nyssa, *De mortuis*, PG 46,496 A.

<sup>13</sup> Gregor von Nyssa, *De mortuis*, PG 46,506 D-507 A; Blumenberg, *Höblenausgänge* (wie A. 6), S. 210.

<sup>14</sup> Blumenberg, *Höblenausgänge* (wie A. 6), S. 208.

Zurückgebliebenen Trost im Leiden mit dem Argument, daß Trauer im Falle des Todes gar nicht angebracht sei, da die Verstorbenen doch nur Besseres erwarte — ein Gedanke, der weder im Gleichnis des Platon noch dem des Aristoteles eine Rolle spielt<sup>18</sup>. Mit dem Autor der »Dialoge« hat dieser Gregor allerdings auch gemein, daß er sich an diejenigen wendet, die mit den Gefangenen bezeichnet sind: sie sollen das Leben in diesem Leib oder dieser Welt als einen Zustand des Eingeschlossenseins erkennen, als Voraussetzung dafür, der Verkündigung von einem Jenseits überhaupt Glauben schenken zu können.

### III

Mit der Geburt im dunklen Kerker beantwortet Gregor der Große eine Frage, die in den antiken Gleichnissen sonst offenbar nicht einmal gestellt wurde: wie kamen die Gefangenen in die Höhle oder entsprechend abgeschlossene Räume hinein, und weshalb haben sie keine *Erinnerung* an die Welt draußen?<sup>19</sup> Mögen bei der ausdrücklichen Erwähnung der Geburt im Kerker von der Bedeutungsseite her Gedanken wie die vom Fall der Seelen und von der Erbsünde der In-die-Welt-Geborenen ausschlaggebend gewesen sein — es läßt sich auch an eine Überlieferung denken, die außerhalb der behandelten Traditionslinie steht: an das Experiment, das laut Herodot unter Pharao Psammetich stattgefunden haben soll: Um die Stellung Ägyptens in der Menschheitsgeschichte zu erkunden, ließ der Pharao zwei neugeborene Kinder in einem leeren Raum von einem Hirten aufziehen, dem strengstens verboten war, mit ihnen zu sprechen. Da das erste Wort, welches die im Zustand völliger Sprachlosigkeit heranwachsenden Kinder sprachen, ein phrygisches war, schlossen »die Ägypter, daß die Phrygier noch älter seien als sie und

<sup>15</sup> Dazu im Überblick Pierre Courcelle, Art. »Gefängnis (der Seele)« (*RAC* 9, Sp. 294-318); zu teilweise verwandten Gebäude-Metaphern für den Leib Friedrich Ohly, Art. »Haus III (Metapher)« (*RAC* 13, Sp. 905-1063) bes. Sp. 953-958.

<sup>16</sup> Blumenberg, *Höblenausgänge* (wie A. 6), Sp. 211.

<sup>17</sup> Vgl. Peter von Moos, *Consolatio: Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer* [Münstersche Mittelalter-Schriften, 3] (München, 1971/72), Indexband, s. v. »Kerker«.

<sup>18</sup> Blumenberg, *Höblenausgänge* (wie A. 6), S. 210f.

<sup>19</sup> Zum Fehlen der Anamnesis bei Platon und zum Konflikt mit seiner Ideenlehre Blumenberg, *Höblenausgänge* (wie A. 6), S. 45; möglicherweise hängt es mit der Intention des »Staates« zusammen, ebd. S. 311: »Die »Anamnesis« ist im Höhlenmythos vergessen, weil sie die Herrschaft der Philosophen in der »Polis« um ihre Legitimation bringen würde. Als potentielle Kompetenz aller wäre die Angewiesenheit auf die Einsichtsfähigkeit weniger nicht mehr von der Evidenz, die allein die Philosophie zur politischen Institution machen kann.«

räumten ihnen den ersten Platz ein«<sup>20</sup>. Bei Herodot ist also ebenfalls nicht von einer »Höhle« oder einem anderen Ort »unter der Erde« (Aristoteles) die Rede, sondern wie bei Gregor nur von einem verschlossenen Raum. Allerdings werden die Kinder dort nicht geboren, sondern sofort nach der Geburt dort eingesperrt, was jedoch denselben Zweck erfüllt. Es handelt sich also in beiden Fällen um einen »Menschenversuch« (Blumenberg), wenn er auch bei Gregor nicht als historischer Bericht, sondern nur in hypothetischer Form als Gedankenexperiment vorgeführt wird, wie das schon in der Schrift »Adversus nationes« (nach 303) des (Älteren) Arnobius geschah<sup>21</sup>. Dieser afrikanische Autor bestritt heftig die göttliche Herkunft der Menschen, die sich dafür auch nicht auf ihre vielfältigen Fähigkeiten berufen dürften. Mit etwas Nachdenken über sich selbst hätten sie sich niemals eine göttliche und unsterbliche Natur angemaßt und sich auch nicht für so großartig gehalten, nur weil sie verschiedene Gegenstände herzustellen in der Lage seien. *numquam, inquam, crederent typho et adrogantia subleuati, prima esse se numina et aequalia principis summitati, quia grammaticam musicam oratoriam pepererunt et geometricas formulas*<sup>22</sup>. Richtet sich die Polemik also vor allem gegen Hochmut und Überheblichkeit, so gerät sie doch auch in Konflikt mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, von welcher der neubekehrte Apologet offenbar nichts wußte<sup>23</sup>. Für ihn kann der Mensch schon deshalb nicht göttlichen Ursprungs sein, weil er all die Künste nicht von sich aus besitzt, sondern erst in Bildung und Erziehung erwerben muß. Um dies zu verdeutlichen und um damit zu zeigen, »welchen Wert der Mensch [wirklich] habe« (*cuius sit pretii homo*), führt Arnobius dies Gleichnis an, bei dem man sich ein neugeborenes Kind in einem Raum unter der Erde versetzt zu denken habe, ohne alle kulturellen oder natürlichen Erfahrungsmöglichkeiten, doch mit einer (nackten) Amme versehen, die es mit einfacher Nahrung versorgt, aber – wie bei Herodot – nicht mit ihm sprechen darf<sup>24</sup>. Wenn er zwanzig-, dreißig- oder vierzigjährig an die Erdoberfläche und damit in menschliche Gesellschaft käme, würde dieser »Kaspar Hauser der Spätantike«<sup>25</sup> auf alle an ihn gestellten Fragen keine

<sup>20</sup> Herodot, *Historien* II,2, dt. A. Horneffer [Kröners Taschenausgaben, 224] (Stuttgart, 31963), S. 100; dazu Blumenberg, *Höblenausgänge* (wie A. 6), S. 323f.; Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker* (Stuttgart, 1957-1963), Bd. 1, S. 39f. u.ö. (vgl. Register Bd. 4, S. 2266 s.v. »Psammetich«).

<sup>21</sup> Dazu (auch zur späteren Rezeption) Blumenberg, *Höblenausgänge* (wie A. 6), bes. S. 315-364; vorher schon ders., *Das dritte Höblengleichnis* [Studi e Ricerche di Storia della Filosofia, 39] (Turin, 1961); auch ders., *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (Frankfurt a. M., 1975), S. 33-35.

<sup>22</sup> Arnobius, *Adversus nationes* II,19, CSFL 4, S. 63.

<sup>23</sup> Blumenberg, *Höblenausgänge* (wie A. 6), S. 329.

<sup>24</sup> Arnobius, *Adversus nationes* II,20f., CSFL 4, S. 64f.



Antwort geben können<sup>26</sup>. Mit seiner ausdrücklich gegen Platons »Menon« gerichteten Polemik<sup>27</sup> gegen eine natürliche Ausstattung des Menschen als Mikrokosmos<sup>28</sup> mit (göttlichem) Wissen verfolgt Arnobius eine völlig andere Zielsetzung als Gregor der Große, kommt aber mit ihm darin überein, daß der Mensch sich nicht erinnern könne an etwas, das er nicht selbst erfahren oder erlernt hätte.

#### IV

Die Mutter in Gregors Gleichnis spricht mit ihrem Kind und dieses versteht sie auch; die Fähigkeit zur Sprache ist uns Menschen in diesem Leben gegeben. Aber die Sprache stößt dort an Grenzen, wo sie etwas benennt, das uns (noch) nicht in der Anschauung gegeben ist. Gregor geht nicht auf die Frage ein, die sich wie ein Leitfaden durch Blumenbergs Buch zieht: wie könnte man dem Höhlenbewohner erklären, was eine Höhle ist? Wie bekäme er eine Vorstellung von einem geschlossenen Raum, zu dem es als »Innen« noch ein »Außen« gibt? In konsequentester Form ist Edmund Husserl das Problem angegangen mit der Antwort: nur am Modell! Man müßte ihm eine Höhle oder so etwas wie eine Höhle (jedenfalls einen Gegenstand mit Innenraum) konstruieren, damit er in Analogie dazu sich vorstellen könnte, was der Begriff »Außen« überhaupt meine<sup>29</sup>. Daran, dieses nicht erklären zu können, würde bei Gregor die Belehrung durch die Mutter ebenso scheitern wie die durch den Rückkehrer bei Platon. Aber trotz dieser Unstimmigkeiten auf der Bildebene erfüllt das Gleichnis seinen Zweck; denn wenn der im Kerker Geborene auch nicht wissen mag, was ein Kerker ist, so weiß der Leser es doch genau. Insofern illustriert das Gleichnis eine Funktion religiöser Meta-

<sup>25</sup> Blumenberg, *Höhlenausgänge* (wie A. 6), S. 327. Zum Fall »Kaspar Hauser« ebd. S. 396-411 (»Die leibhaftig auftretende Versuchsperson«).

<sup>26</sup> Arnobius, *Adversus nationes* II,22, CSEL 4, S. 66: *poteritne, si quaeras, sol quid sit ostendere, terra maria sidera nebula pluuiæ tonitrua nix grando? poterit arbores scire quid sit, herbae aut gramina, taurus equus aut aries, camelus elephantaus aut miluus?* In seinem rhetorischen Eifer zählt der Autor noch allerhand Dinge auf, mit denen der Höhlenzögling nichts anzufangen wüßte (II,23, S. 66f.), was die Stelle vor allem unter wortgeschichtlichen Gesichtspunkten interessant macht.

<sup>27</sup> Arnobius, *Adversus nationes* II,24, CSEL 4, S. 67: *quid in Menone, o Plato, quaedam rationibus numeri admota ex puerulo seiscitaris et ex eius niteris responsionibus comprobare, quae discamus non discere sed in eorum memoriam quae antiquitus noueramus redire?* (Vgl. Platon, Menon 82a ff.). Blumenberg, *Höhlenausgänge* (wie A. 6), S. 326 f.

<sup>28</sup> Arnobius, *Adversus nationes* II,25, CSEL 4, S. 68: *hic est ille pretiosus et rationibus homo angustissimis praeditus, mundus minor qui dicitur et totius in speciem similitudinemque mundi fabricatus atque formatus, nullo melior, ut apparuit pecore, obtusior ligno, saxo?*

<sup>29</sup> Zu Husserls Gedankenexperiment Blumenberg, *Höhlenausgänge* (wie A. 6), bes. S. 705 ff.

phorik: am Bekannten (Sichtbaren) aufzuzeigen, wie es sich mit dem Unbekannten (Unsichtbaren) verhält, das wir anders als auf solche analoge Weise nicht zu denken in der Lage sind<sup>30</sup>. Haben wir erst einmal eingesehen, uns in dieser Welt nur wie in einem dunklen Kerker zu befinden, dann können wir der theologischen Verkündigung von einem besseren (»hellen«) Jenseits Glauben schenken.

## V

Doch es bleiben Zweifel. Nach Gregors Bewertung wäre zwar der Knabe dumm, wenn er meinte, seine Mutter lüge ihm etwas vor über das Licht, nur weil er selbst nichts anderes als die Dunkelheit des Kerkers kennenlernte<sup>31</sup>; doch müssen wir uns die Frage stellen, woher die mit der Mutter bezeichneten Personen die Kenntnis des Lichtes haben. Mit dem Wechsel vom »Stammvater des Menschengeschlechts« zur Mutter des Gleichnisses ist nicht nur ein Wechsel im Geschlecht verbunden<sup>32</sup>; die Mutter wird sinnvollerweise nicht den ersten Menschen meinen, da Adam schon lange nicht mehr lebt und den Glauben ans Jenseits uns deshalb auch nicht aus eigener Erfahrung bestätigen kann. Zumindest hinsichtlich der Erziehung meint die Mutter wohl Prediger und solche Menschen, die vom Jenseits wissen, also nicht in Dunkelheit und Blindheit des Unwissens sich befinden. Damit verläßt Gregor die Bildebene des Gleichnisses und führt von der Bedeutungsseite her eine »Erleuchtung« ein: »Deshalb kam der Schöpfer des Unsichtbaren und des Sichtbaren, der Eingeborene des Vaters, zur Erlösung des Menschengeschlechts, und er sandte uns den Heiligen Geist in unsere Herzen, damit wir durch ihn belebt glauben, was wir bisher aus Erfahrung nicht wissen können. Haben wir also diesen Geist, das Unterpfand unserer Erbschaft, empfangen, dann zweifeln wir nicht am unsichtbaren Leben«<sup>33</sup>. Die Erlösung besteht demnach darin, im Glauben an das »Licht« gestärkt zu werden. Für diesen Akt der göttlichen Gnade bietet das Gleichnis keine Analogie (zeitweilige Befreiung aus dem Kerker, entsprechend dem Höhlenaufstieg bei Platon?), wohl aber für die Sünde: sie ist der Zweifel an den Wahrheiten des Glaubens, der nicht aus Bosheit geschieht im

<sup>30</sup> Dazu die Einleitung meiner kommenden Dissertation zur Sündenmetaphorik (vgl. A. 35).

<sup>31</sup> Gregor, *Dialoge* IV,1,5, SC 265, S. 22: *Nam stultus est puer, si matrem ideo aestimat de luce mentiri, quia ipse nihil aliud quam tenebras carceris agnouit.*

<sup>32</sup> Vgl. de Vogüé, »Un avatar« (wie A. 5), S. 24, A. 14.

<sup>33</sup> Gregor, *Dialoge* IV,1,4, SC 265, S. 20: *Vnde factum est, ut ipse inuisibilem et uisibilem creator ad humani generis redemptionem Unigenitus Patris ueniret, et sanctum Spiritum ad corda nostra mitteret, quatenus per eum inuificati crederemus, quae adhuc scire experimento non possumus. Quotquot ergo hunc Spiritum, hereditatis nostrae pignus, accepimus, de uita inuisibilem non dubitamus.*

Sinne einer Gottesleugnung, sondern aus der Schwäche der menschlichen Situation nach dem Sündenfall heraus. »Wer aber in diesen Glaubensdingen noch nicht gefestigt ist, muß zweifellos den Worten der [in geistigem Verstande] Älteren Glauben schenken und denen vertrauen, die durch den Heiligen Geist schon eine Erfahrung der unsichtbaren Dinge erhalten haben«<sup>34</sup>. Glaubenszweifel, das ist die Hauptaussage, sind zwar verständlich aber unvernünftig. Verständlich sind sie in der Perspektive des im dunklen Kerker Geborenen, also des in Sünde geborenen Menschen, der nichts anderes kennt als Dunkelheit und Gefangenschaft, weshalb diese Elemente des Gleichnisses auch als Sündenmetaphern verstanden werden können, worauf an anderer Stelle ausführlich eingegangen wird<sup>35</sup>. Unvernünftig sollen Glaubenszweifel dagegen aus der Sicht desjenigen erscheinen, der weiß, was ein Kerker ist, also des Lesers, für den es in der Tat unvernünftig wäre, nicht für wahr zu halten, was er weiß. Allerdings ergibt sich solche Unvernunft ausschließlich aus der Logik des Gleichnisses und daraus, daß mit ihm die Situation des Menschen genau beschrieben wird. Bei einer anderen Metapher für die »Welt«<sup>36</sup> als der des abgeschlossenen Raumes folgte die Annahme eines Jenseits durchaus nicht so zwingend. Nur mit Hilfe der Metaphorik verleiht Gregor der Große seinem

<sup>34</sup> Gregor, *Dialoge* IV,1,5, SC 265, S. 20-22: *Quisquis autem in hac credulitate adhuc solidus non est, debet procul dubio maiorum dictis fidem praebere, eisque iam per Spiritum sanctum inuisibilem experimentum habentibus credere.*

<sup>35</sup> Zu Metaphern wie »Dunkelheit«, »Blindheit«, »Gefangenschaft«, »Verbannung« usw. wird ausführliches Material mein Forschungsvorhaben zur Sündenmetaphorik darbieten, aus dem zunächst Studien zu den zentralen Bildbereichen »Schmutz«, »Krankheit« und »Rechtsbruch« als Dissertation vorgelegt werden sollen; zur »Blindheit« der Sünde nun schon Gudrun Schleusener-Fichholz, *Das Auge im Mittelalter* [Münstersche Mittelalter-Schriften, 35] (München, 1985), wo reiche Belege aus den Werken Gregors und seiner Nachfolger vorgeführt werden. Sonst zur Sündenmetaphorik Paul Ricœur, *Symbolik des Bösen: Phänomenologie der Schuld* II, dt. Maria Otto, (Freiburg – München, 1971); Günter Röhser, *Metaphorik und Personifikation der Sünde: Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 25] (Tübingen, 1987). Die Metaphern für einen mehrstufigen Fortschritt im Sündigen behandelt Friedrich Ohly, *Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade* [Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G] (Opladen, 1990; im Druck). Zum Laster der Habgier in einem engumrissenen Zeit- und Gattungsrahmen Gabriele Hooffacker, *Avaritia radix omnium malorum: Barocke Bildlichkeit um Geld und Eigennutz in Flugschriften, Flugblättern und benachbarter Literatur der Kipper- und Wipperzeit (1620-1625)* [Mikrokosmos, 19] (Frankfurt a. M. – Bern – New York, 1988).

<sup>36</sup> Beispiele bei Michael Schilling, *Imagines Mundi: Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblemik* [Mikrokosmos, 4] (Frankfurt a. M. – Bern – Cirencester, 1979); Ergänzungen bei Dietrich und Christoph Gerhardt, »Welt-Ansichten. Zu Michael Schillings Buch »Imagines Mundi [...]««, *Daphnis*, 10 (1981), S. 415-482. Material erschließt von der Bedeutungsseite her das Register bei Alexander Demandt, *Metaphern für Geschichte: Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken* (München, 1978), S. 526f.

pastoraler Sorge um das Heil der Menschen entspringenden Aufruf zum Glauben Überzeugungskraft und Evidenz.

## VI

Bei seinem das Höhlengleichnis variierenden Kerkerbild weicht Gregor einmal von der fast durchgängigen Gewohnheit ab, metaphorische Argumentationen mit Hilfe der Allegorese auf Biblisches aufzubauen<sup>37</sup>. Dies ist umso erstaunlicher, als die Schrift sehr wohl einen Deutungsansatz geboten hätte, den Gregor auch an anderen Stellen nutzt. Dort ist sogar ausdrücklich von einem »Höhlenausgang« die Rede, dessen Auslegungsgeschichte Blumenberg jedoch unberücksichtigt läßt, wie überhaupt die geistliche Literatur des Mittelalters in seinem Buch ausgeblendet bleibt. Bei seiner Flucht, so lautet der biblische Bericht, wollte der Prophet Elias in einer Höhle am Berg Horeb übernachten, als das Wort des Herrn an ihn erging (3 Reg. 19,9). Nachdem er mehrere Epiphaniezeichen wahrgenommen hatte (Sturm, Erdbeben, Feuer), verhüllte der Prophet das Gesicht mit seinem Mantel, trat hinaus und stellte sich in den Eingang der Höhle (*et ingressus stetit in ostio speluncae*; 3 Reg. 19,13). Auch dieser Höhlenausritt belehrt uns nach den »Moralia« Gregors über die Erkenntnis Gottes (*de cognitione Dei*). In einer ausführlichen Allegorese verschiedener Elemente der Erzählung geschieht das Verhüllen des Anlitzes aus dem Wissen um die eigene Schwäche heraus<sup>38</sup>. Die Höhle dagegen bedeutet die »Wohnung des Verderbens«, also das Leben in diesem durch die Erbsünde verderbten Leib: *Quid namque spelunca nostra est nisi haec corruptionis habitatio, in qua adhuc ex vetustate retinemur? Sed cum aliquid percipere de cognitione diuinitatis incipimus quasi iam in speluncae nostrae ostio stamus*<sup>39</sup>. Diese Höhle verhindert vollständige Gotteserkenntnis; aber sie hat einen Ausgang, in dem wir stehen und uns dem (hellen) Außen zumindest zuwenden können<sup>40</sup>. Weshalb es

<sup>37</sup> Zur Allegorese bei Gregor z. B. Dietram Hofmann, *Die geistige Auslegung Schrift bei Gregor dem Großen* [Münsterschwarzacher Studien, 6] (Münsterschwarzach, 1968).

<sup>38</sup> Gregor, *Mor.* V,36,66, CCL 143, S. 265f.: *Vultui namque pallium superducere est ne altiora mens quaerere audeat, hanc ex consideratione propriae infirmitatis velare; ut nequaquam intelligentiae oculos ultra se praecipitanter aperiat, sed ad hoc quod apprehendere non ualet, reuenter claudat.* Garnerius, *Gregorianum* XIII,14, PL 193,407 CD; Hraban, *In 3 Reg.* 19, PL 109,212 AB; Richard von St. Viktor, *Liber exceptionum* II,7,14, ed. Jean Chatillon [Textes philosophiques du Moyen Age, 5] (Paris, 1958), S. 325 f.

<sup>39</sup> Gregor, *Mor.* V,36,66, CCL 143, S. 266. Garnerius, *Gregorianum* XIII,14, PL 193,407 D; Hraban, *In 3 Reg.* 19, PL 109,212 B; vgl. Richard von St. Viktor, *Liber exceptionum* II,7,14 (wie A. 38), S. 326.

<sup>40</sup> Johannes Tauler spitzt die Argumentation weiter zu, indem er gerade im Bedecken der Augen die *visio* der Gotteserkenntnis verstehen will; Tauler, *Predigten*, ed. Ferdinand Vetter [Deutsche Texte des Mittelalters, 11] (Dublin – Zürich, 1968), S. 228: *Dise hñle das ist menschliche unlidelicheit, aber die türin das enist anders nüt denne do man in die gottheit sicht. Und das er den mantel für die ögen tet, das was das gesicht.* Tauler bildet aufgrund dieser

jedoch nicht möglich sein soll, ganz aus der Höhle hinauszutreten, läßt sich nicht direkt mit dem Bibeltext begründen. Gregor findet die Erklärung dennoch dort, indem er offenbar zum »Sturm« assoziiert, wir würden in einem solchen Fall von diesem erfaßt: *Quia enim progredi perfecte non possumus ad cognitionem tamen ueritatis inbiantes, iam aliquid de libertatis aura captamus. In ingressu ergo speluncae stare, est represso nostrae corruptionis obstaculo ad cognitionem ueritatis incipere exire.*<sup>41</sup> In den Ezechiel-Homilien greift Gregor das Bild erneut auf, legt jedoch den Schwerpunkt auf das Hören der Stimme Gottes durch Elias, auf welches hin er in den Ausgang der Höhle trat. Elias hörte Gott zwar, doch er sah ihn nicht, da er sein Gesicht ja verhüllte. So verhalte es sich auch mit der Seele, die Gott nicht schauen kann, doch auch nicht vollständig in der »Höhle« eingeschlossen ist; sie vernimmt die Worte Gottes mit dem »Ohr des Herzens«<sup>42</sup>. Elias werde deshalb als im Eingang der Höhle stehend beschrieben, *quia cum per contemplationis gratiam uox supernae intelligentiae fit in mente, totus homo jam intra speluncam non est, quia animum carnis cura non possidet, sed stat in ostio, quia mortalitatis angustias exire meditatur*<sup>43</sup>. Gregor geht an dieser Stelle nicht soweit, die Höhle ausdrücklich mit dem Leib zu identifizieren, wenn auch der »enge« Ausgang (*angustus|angustiae*) an Sterblichkeit und Tod gemahnt. Der Autor fordert vielmehr dazu auf, alles Körperliche von (den Augen) der Seele fernzuhalten, um die »Stimme des inneren Wesens« vernehmen zu können<sup>44</sup>. Daß die unsichtbare Welt Realität besitzt, wissen wir seit dem sichtbaren Erscheinen des Erlösers. Wenn auch irdische Sorgen uns hindern, vollständig ins Freie zu treten, »so laßt uns doch wenigstens im Ausgang unserer Höhle stehen, um dereinst durch die Gnade unseres Erlösers hinaustreten zu können«: *Nos itaque, fratres carissimi, qui iam per Redemptoris*

---

Allegorese die Metapher von der »Tür der Gottesgegenwart«; ebd. S. 251: (Elias) *stunt in der türin der hülin, das was in seiner menschlichen krankheit in der türin der gegenwürtkeit Gotz.* Zu den weiteren Elementen der Allegorese Taulers Antoinette Vogt-Terhorst, *Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers* [Germanistische Abhandlungen, 51] (Breslau, 1920), S. 131 f.; daß Tauler die Deutung mit jener von Hiob 4,15f. vermischt (ebd. S. 132), dürfte allein aus der Rezeption der *Moralia* zu erklären sein, wo die Elias-Geschichte zu eben dieser Stelle herangezogen wird.

<sup>41</sup> Gregor, *Mor.* V,36,44, CCL 143, S. 266. Garnerius, *Gregorianum* XIII,14, PL 193,407 D; Hraban, *In 3 Reg.* 19, PL 109,212 B; Richard von St. Viktor, *Liber exceptionum* II,7,14 (wie A. 38), S. 326.

<sup>42</sup> Gregor, *In Ez.* II,1,18, CCL 142, S. 223: *Sed iam qui in ostio speluncae consistit et uerba Dei in aure cordis percipit, necesse est ut faciem uelet, quia dum per supernam gratiam ad altiora intellegenda ducimur, quanto subtilius leuamur, tanto semper per humilitatem nosmetipsos in intellectu nostro premere debemus [...], ne dum nimis inuisibilia discutimus, aberremus, ne in illa natura incorporea corporei luminis aliquid quaeramus.*

<sup>43</sup> Gregor, *In Ez.* II,1,17, CCL 142, S. 223.

<sup>44</sup> Gregor, *In Ez.* II,1,18, CCL 142, S. 223: *Aurem enim intendere et faciem operire est uocem interioris substantiae audire per mentem, et tamen ab omni specie corporea oculos cordis auertere, ne quid sibi in illa corporale animus fingat, quae ubique tota et ubique incircumscripita est.*

*nostrī mortem ac resurrectionem adque ad caelos ascensionem, gaudia aeterna didicimus, qui in testimonium diuinitatis eius apparuisse exterius ciues nostros angelos illius scimus, concupiscamus Regem, desideremus ciues quos cognouimus, atque in hoc sanctae Ecclesiae aedificio stantes oculos in porta teneamus; demus terga mentis huic corruptioni uitae temporalis, intendamus cordis faciem ad caelestis patriae libertatem. Sed ecce adhuc multa sunt quae nos de cura uitae corruptibilis premunt. Quia ergo perfecte exire non possumus, saltem in speluncae nostrae ostio stemus, exituri quandoque prospere per gratiam Redemptoris nostri, qui uiuit et regnat [ . . ]<sup>45</sup>. Das »Licht« außerhalb der Höhle wird hier nicht nur positiv bewertet. Als dem unsichtbaren Licht der Freiheit des himmlischen Vaterlandes soll das »Antlitz des Herzens« ihm zugewandt sein; als dem aus derselben Richtung wahrzunehmenden sichtbaren Licht der körperlichen Erscheinungen ist es von den »Augen des Herzens« fernzuhalten. Von der Dunkelheit der Höhle als »Blindheit« und »Nacht« der Sünde steht an diesen Stellen zur mystischen Erfahrung nur wenig; diese Bedeutung dürfte aber beim Denken an Fleisch und Sterblichkeit immer mit gemeint sein. Deutlich ausgesprochen wird sie dagegen in einer unter dem Namen des Richard von St. Viktor gedruckten Hohelied-Auslegung<sup>46</sup>, wo die Paradoxie des im Höhlenausgang Stehenden und doch das Licht nicht wahrnehmenden Elias die Situation des Menschen bezeichnet, der — im Gegensatz zum völligen Blinden<sup>47</sup> — seine Unwissenheit erkennt und sich danach sehnt, den Zustand der Verdorbenheit zu verlassen und zum erleuchtenden Tag der Gnade zu gelangen: *Sic homo, percepta gratia et per hanc cognita in perfectione sua, uultum pallio operit; quia quanta ignorantia tegatur agnoscit, et in ostio speluncae stat, qui post noctem cognitae caecitatis de corruptionis uitio exire ad illucescentem sibi diem gratiae venire desiderat*<sup>48</sup>. Stärker noch betont den negativen Aspekt des »Fleisches« ein anderer Text, der ebenfalls dem monastischen Bereich entstammt. Der Eintritt in die Höhle bezeichnet die Lust des Leibes, das Hinaustreten hingegen die Zuwendung zum Göttlichen. Im Ausgang seiner Höhle stehen zu sollen, meint deshalb, vom Körperlichen zum Göttlichen zu streben, jedoch nicht »vor der Zeit« in Ungeduld zum Schauen des göttlichen Antlitzes hinauszutreten. *Sta in ostio speluncae tuae, sta perseverantia, sta patientia. Perseuerantia, ut non abeas retrorsum. Patientia, ut ante tempus ad exitum non festines. Sta, exspecta donec uoceris. Sta paratus per desiderium exeundi. Sta fixus per obedientiam sustinendi. Sta in ostio speluncae, ut nec ingrediaris per concupiscentiam, nec egrediaris**

<sup>45</sup> Gregor, *In Evg.* II,1,18, CCL 142, S. 223.

<sup>46</sup> Dazu Friedrich Ohly, *Hohelied-Studien: Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* (Wiesbaden, 1958), S. 223-229.

<sup>47</sup> Ps.-Richard von St. Viktor, *In Cant.* 5, PL 196,421 A: *Remissus et caecus, nec se uidet, nec gratiam amat, quia tenebris suis obvoluitur, et lucem gratiae ignorat.*

<sup>48</sup> Ps.-Richard von St. Viktor, *In Cant.* 5, PL 196,420 D-421 A; *corruptionis uitium* meint hier nicht das »Laster der Bestechlichkeit« (Schleusener-Fichholz, *Auge* [wie A. 35], S. 486).

per impatientiam. Sta in ostio speluncae tuae, et ecce pertransibit dominus.<sup>49</sup> Das Stehen im Ausgang der Höhle ist also Bild für die Pflicht des Christen, sich vom Irdisch-Körperlichen abzuwenden und gleichzeitig geduldig abzuwarten, bis Gott ihn zum Heraustreten aufruft. Dieser Höhlenausritt ist dann der Tod.

## VII

Damit sei der kleine Ausblick auf die Auslegungsgeschichte von 3 Reg. 19,9 abgebrochen, der nur andeuten sollte, in welche Richtung die Erforschung literarischer »Höhlenausgänge« weitergehen könnte<sup>50</sup>. In derselben Absicht soll nun kurz die mittelalterliche Rezeption des Gleichnisses der »Dialoge« angesprochen werden. Daß sie dies einzelne Motiv betreffend offensichtlich nicht sehr umfangreich ist, wird damit zusammenhängen, daß solche Werke, die Gregor sonst in extenso nutzen, meist exegetischen Charakters sind (Bibelkommentare, Homilien, allegorische Wörterbücher, an biblischen »res« orientierte Enzyklopädien) und deshalb ein nichtbiblisches Gleichnis für sie kaum infrage kam. Als Ganzes wurden die »Dialoge« freilich oft abgeschrieben und auch übersetzt<sup>51</sup> — ins Angelsächsische bereits im späten 9. Jahrhundert im Auftrag König Alfreds des Großen<sup>52</sup>. Von den illustrierten Handschriften stellt der Codex XI,4 der ehemaligen Sammlung Ludwig (heute Malibu, The J. Paul Getty Museum) aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (wahrscheinlich Mittelitalien) als Titelseite zu Buch IV die Szene

<sup>49</sup> Hugo von St. Viktor (?), *Miscellanea* I,109, PL 177,538 B; ebd. 538 BC: *Quomodo homo per concupiscentiam carni inhaerens Deum videre poterit, cum ille etiam qui toto desiderio ad exitum carnis inhiat, in hac corruptione adhuc positus non nisi transeuntem videre queat? In hac ergo mortalitatis caligine adventus Dei ad animam in transitu fit, quia quod hic de ipsius dulcedine mutabiliter viventibus ostenditur, ab ipso animo, quamvis illuminato, ad suae corruptionis tenebras rursus relabente nequaquam diu retinetur.*

<sup>50</sup> Zu behandeln wäre noch Symeon der Neue Theologe, *Ethik* I,12, SC 122, S. 296-305, Hinweis von Cécile Raymond bei de Vogüé, »Un avatar« (wie A. 5), S. 24, A. 15; dort: »Bien plus développée que celles d'Aristote et des deux Grégoire, cette version rappelle par son ampleur, ses péripéties multiples et même certains détails (l'accoutumance à la lumière, notamment) le morceau-source de Platon. Dans la perspective eschatologique de Grégoire de Nysse (on sort de prison par la mort), elle insère une analyse de l'extase et de la contemplation mystique ici-bas, considérées comme des anticipations partielles, l'une fugitive, l'autre durable, de la vision bienheureuse.«

<sup>51</sup> Vor allem am italienischen Sprachgebiet interessiert ist Georg Dufner, *Die Dialoge Gregors des Großen im Wandel der Zeiten und Sprachen* (Padua, 1968); einen Überblick über deutsche Fassungen gibt Kurt Ruh, Art. »Gregor der Große« (*VL* 23, Sp. 233-244) Sp. 238-240.

<sup>52</sup> *Bischof Warferths von Worchester Übersetzung der Dialoge Gregors des Großen*, ed. Hans Hecht [Bibliothek der angelsächsischen Prosa, 5] (Leipzig, 1900 bzw. Hamburg, 1907, Ndr. Darmstadt, 1965).

dar<sup>53</sup> (s. Abb. 1): in dem (rund ausgemauerten, also höhlenähnlichen?) Raum eines Gebäudes erkennt man eine Frau im Wochenbett mit ihrem Kind im Arm; zwei außerhalb stehende Personen wenden sich ihr zu, weshalb man sie wohl als die beiden Partner der »Dialoge«, Gregor und Petrus, zu identifizieren hat<sup>54</sup>. An literarischen Zeugnissen ist aus Deutschland der »Renner« Hugos von Trimberg zu nennen, was auf einen interessanten Aspekt der Rezeptionsforschung verweist: Trotz seiner aszetisch-monastischen Tendenz wird Gregor in diesem eher auf praktische Lebensführung des Christen ausgerichteten Lehrgedicht<sup>55</sup> sehr häufig als Autorität zitiert; mit der Übernahme eines literarischen Beleges muß nicht ebenfalls die ursprüngliche Intention in das zitierende Werk eingehen, sondern kann, wenn auch nicht eine völlige Veränderung, so doch zumindest eine Verschiebung des Aussage-schwerpunkts erfahren. An der folgenden Stelle nennt Hugo den Autor des Gleichnisses nicht beim Namen<sup>56</sup>:

22989 *Uns armen ist ñf erden alle zît  
Als einem der blint gevangen lît,  
Dem selten ie dehein liep geschach  
Und in der werlde ouch nie gesach  
Stern, mânen noch die sunnen,  
Loup noch gras mit werlde wunnen:  
Swer dem vil sagte von schænen frouwen,  
Von berge, von tal, von walde, von ouwen,  
Von vogeln, von vischen und von tieren,  
Wie sunne und mâne die werlt zieren,  
Waz wîz, swarz, rôt, blâ, grüene, gel,  
Brûn st, daz ist im ein spel:  
Als ist ñf erden uns allen gelîch:  
Könde wir die fröude in hîmelrîch*

<sup>53</sup> Anton von Euw – Joachim M. Plotzek, *Die Handschriften der Sammlung Ludwig*, Bd. 3 (Köln, 1982), S. 62–65 (Nr. XI,4) mit Farbabb. von fol. 90<sup>v</sup> auf S. 63; zur Hs. auch ebd. S. 30–32.

<sup>54</sup> Anders von Euw, »Gregor« (wie A. 5), S. 38: »Der Mann draußen spricht die neben ihm stehende Frau an und scheint ihr jene dem platonischen Höhlengleichnis nicht unähnliche Parabel vorzutragen, mit der Gregor über das Wesen des Glaubens spricht«.

<sup>55</sup> Friedrich Ohly, »Süße Nägel der Passion: Ein Beitrag zur theologischen Semantik«, *Collectanea Philologica*. FS Helmut Gipper, edd. Günther Heintz – Peter Schmitter, Bd. 2 [Saecula Spiritalia, 15] (Baden-Baden, 1985), S. 403–613, S. 498; auch als Buchausgabe [Saecula Spiritalia, 21]: Baden-Baden, 1989, mit gleicher Paginierung.

<sup>56</sup> Da Hugo sich hier nicht ausdrücklich auf Gregor als Autorität beruft, findet das Zitat auch keine Erwähnung bei Lutz Rosenplenter, *Zitat und Autoritätenberufung im Renner Hugos von Trimberg: Ein Beitrag zur Bildung des Laien im Spätmittelalter* [Europäische Hochschulschriften I,457] (Frankfurt a. M. – Bern, 1982); dort zu den übrigen Gregorzitaten S. 221–258.



*Gewegen gein disem jāmertal,  
Sô wër der werlde wunne smal,  
Valschaft, unflêtic unde blint  
Unde noch wilder denne der wint.<sup>57</sup>*

Bei aller Differenz, wie sie sich etwa im Lob der »schönen Damen« (v. 22995) äußert, das bei Papst Gregor wohl undenkbar wäre, stimmen beide Autoren doch darin überein, die Schönheit weltlicher Dinge metaphorisch auf ein noch schöneres Jenseits verweisen zu lassen. Aber während es Gregor um die Existenz einer jenseitigen Welt überhaupt geht und um die Gefahr von Glaubenszweifeln, fordert Hugo zum richtigen Verhältnis der Welt gegenüber auf, die in Relation zum Himmel gesehen und bewertet werden soll: es ist ein Problem von »uns Armen« hier auf Erden in Gesamtheit (vv. 22989, 23001), die Freuden des Himmels nicht gegen dies »Jammertal« abwägen zu können; niemand wird davon ausgenommen. Anders dagegen in den »Sieben Staffeln des Gebets« des Mystikers David von Augsburg, wo trotz der Ergänzungen um das Motiv des schwachen Kerzenscheins und der Relativität von Süß und Sauer die Übereinstimmung mit Gregor weit größer ist als im »Renner«. Bei David sind es die »Heiligen«, die in der Kontemplation bereits ein wenig von den Freuden des Himmelreichs »geschmeckt« haben und sich deshalb ihres Zustandes des Gefangenseins kläglich bewußt werden; sie weinen und seufzen, *das sū hie sint in disem ellende also in eime kerker gevangen*<sup>58</sup>. Wer hingegen noch nicht »verzückt« wurde, hat genug an den »schwachen Freuden dieser Welt«: *Alse der in dem kerkere geboren ist unde nie sunnen schin gesach: den dynket ein hobes liebt, so ime ein kerze lÿhtet, unde der nie bessers enbeiz, den dynket svr sū ze. Abir die heiligen, die der himelischen vröiden hie ein lÿzel in inren gnaden gesmaket habent, die gerent ir also sere, unde dis ellende, das si da vone sument, tragent si swere, daz si wunschent mit aller hande marter das leben ze virwandelene mit vrölichem mÿve, das si deste sneller von himan erlöset wurden, wan sū wol wissen, das ze hant, so si den tötlichen lip von in geschüttent, daz si denne sullen die vnzergenclichen crome der himelischen ere vrölichen von gottis hant ewecliche enphaben.*<sup>59</sup> Das Springen von der Metaphorik

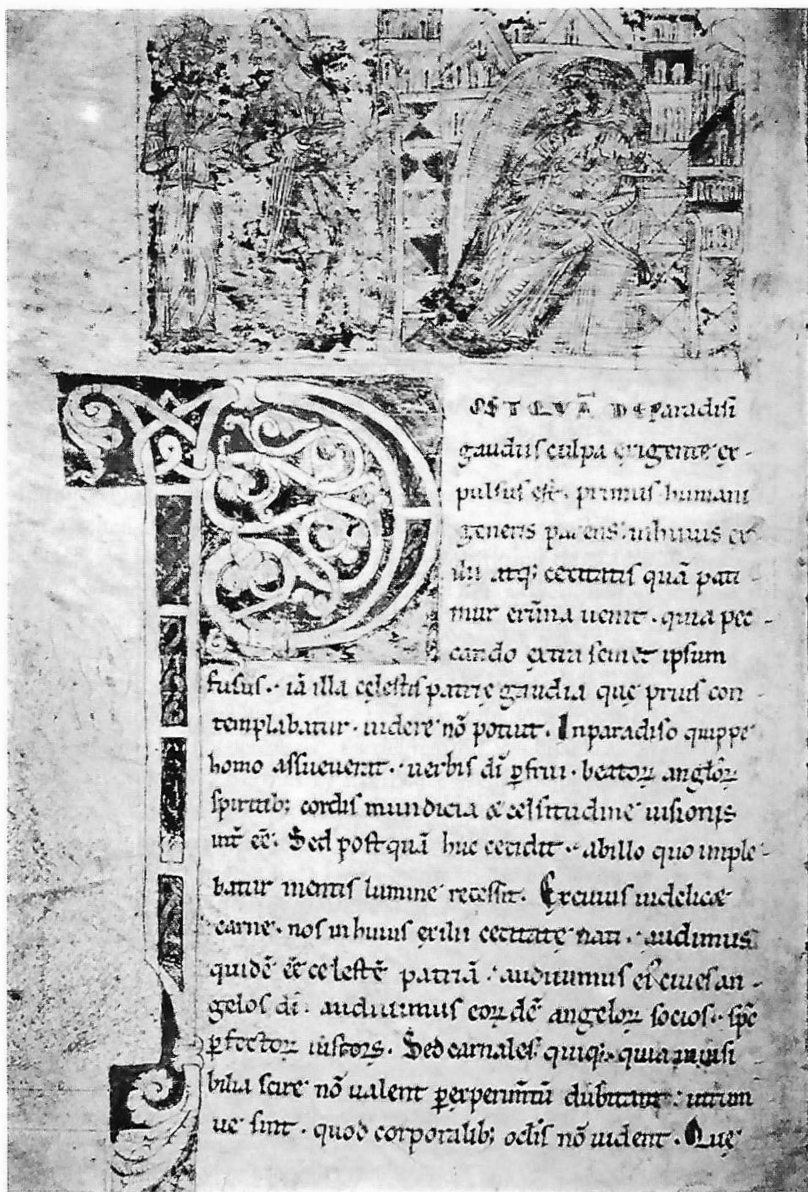
<sup>57</sup> Hugo von Trimberg, *Der Renner*, ed. Gustav Ehrismann (Ndr. Berlin, 1970), Bd. 3, S. 249 f.

<sup>58</sup> David von Augsburg, *Die sieben Staffeln des Gebetes*, ed. Kurt Ruh [Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters, 1] (München, 1965), S. 70. David kennt auch ein Gleichnis vom engen Tal, das seine Bewohner leicht für die »Welt« halten; *Die sieben V'orregeln der Tugend* [Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, ed. Franz Pfeiffer, Bd. 1] (Leipzig, 1845; Ndr. Aalen, 1962), S. 309-325, S. 324: *Uns ist als den, die in einem engen tällin erzogen sint und nie wite gesähen: die wundert wie den witen landen sî, dâ man zu ende riht gesehen kan von der wite. W'ir sîn in dirre erde tunc gewachsen und wizzen niht, daz diu erde daz kleinste stücke ist der werlde under den elementen. Sô ist disiu gesichtlichiu werlt vil kleiner und untuwerer denne diu geistliche werlt [ . . . ]*.

des dunklen Kerkers in die des »Schmeckens« zeigt an, daß es David ebensowenig wie Gregor gelingt, ein kontemplatives Vorempfinden des Himmels in diesem Leben im Rahmen eines Gleichnisses von Kerker oder Höhle einleuchtend darzustellen. Die Welt zu verlassen ohne zu sterben, ist ein Gedanke, für den der Metaphorik offenbar keine Analogie aus dem Bereich der äußeren Erfahrung zur Verfügung steht.

---

<sup>59</sup> David von Augsburg, *Staffeln* (wie A. 58) S. 71; Ruh verweist zur Stelle nur auf Platons Höhlengleichnis, nicht auf Gregors *Dialogue*.



Titelminiatur zu Buch IV der *Dialoge* Gregors des Großen, zu S. 53ff. In: Anton von Fiw und Joachim M. Plotzek, *Die Handschriften der Sammlung Ludwig*, Bd. 3 (Köln, 1982) S. 63.

# INHALT

## AUFSÄTZE

<i>Christian Gnilka</i> (Münster), Die vielen Wege und der Eine: Zur Bedeutung einer Bildrede aus dem Geisteskampf der Spätantike .....	9
<i>Meinolf Schumacher</i> (Dortmund), Noch ein Höhlengleichnis: Zu einem metaphorischen Argument bei Gregor dem Großen .....	53
<i>Volker Kapp</i> (Erlangen), Die Antike als Darstellungsmuster weltlicher und geistlicher Machtansprüche der Papsttums: Von Julius II. bis Pius VI. ....	69
<i>Isabel Knautz</i> (Münster), Ein verkannter Aufklärer: Johann Karl Wezel .....	95
<i>Alfred Anger</i> (Englewood, N.J.), Die Briefausgabe Karl Leberecht Immermanns: Kritik und Berichtungen .....	133
<i>Alfred Hornung</i> (Mainz), Lust und Verlust in den Gedichten von Edgar Allan Poe und Emily Dickinson .....	179
<i>Friederike und Mathias Mayer</i> (Frankfurt/Main), Verflüchtigung, Vergeistigung, Vernichtung: Zu Hofmannsthals Fragment »Jupiter und Semele« .....	199
<i>Paul Goetsch</i> (Freiburg i. Br.), Das Verhältnis von Alltag und Religion in der neueren englischen Literatur .....	211
<i>Helmut Kiesel</i> (Heidelberg), Kierkegaard, Alfred Döblin, Thomas Mann und der Schluß des <i>Doktor Faustus</i> .....	233
<i>Bernd Engler</i> (Freiburg i. Br.), »Flowers of a Perfect Skepticism«: Formen des Erkenntnis skeptizismus in Thornton Wilders Romanen .....	251
<i>Christoph Eykman</i> (Boston), Von Fichte zu Hitler? Zur Rezeption Fichtes in der Exilliteratur 1937–1958 .....	275
<i>Norbert Franz</i> (Bonn), Literatur als Subversion: Religiöse Themen und Motive in der Sowjetliteratur .....	295
<i>Julika Griem</i> (Freiburg i. Br.), Pop Aesthetics and Deconstructive Intelligence. On Some Tendencies of Innovative American Literary Criticism: Susan Sontag, Leslie Fiedler and Ihab Hassan .....	309
<i>Franz Link</i> (Freiburg i. Br.), Bestimmungen der amerikanischen Erzählkunst nach 1950: Ein Forschungsbericht .....	337

## KLEINE BEITRÄGE

- Bernhard Kytzler* (Berlin), *Der Raub des Heiligtums in Flauberts Salammbô und sein antiker Hintergrund* ..... 373
- Michael Neumann* (Münster), *Jagdlieder: Zu Gedichten von Doris Runge* ..... 381

## BUCHBESPRECHUNGEN

- Viviana Cessi, Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles* (von Gregor Vogt-Spira) ..... 387
- Willi Erzgräber und Sabine Volk, hg., Mündlichkeit und Schriftlichkeit im englischen Mittelalter* (von Piero Boitani) ..... 390
- Robert Fricker, Das Ältere Englische Schauspiel, Bd. 1: Von den geistlichen Autoren bis zu den ›University Wits‹, Bd. 2: John Lyly bis Shakespeare, Bd. 3: Ben Jonson bis Richard Brome* (von Uwe Baumann) ..... 392
- Rita Stoll, Die nicht-pronominale Anrede bei Shakespeare* (von Thomas Kullmann) ..... 399
- Thomas Kullmann, Abschied, Reise und Wiedersehen bei Shakespeare: Zu Gestaltung und Funktion epischer und romanhafter Motive im Drama* (von Rita Stoll) .... 400
- Heinz-Joachim Müllenbrock und Theodor Wolpers, hg., Englische Literatur in der Göttinger Universitätsbibliothek des 18. Jahrhunderts* (von Adolf Barth) ..... 404
- Gertrud Kalb, Daniel Defoe* (von Willi Erzgräber) ..... 405
- Joseph von Sonnenfels, Briefe über die wienerische Schaubühne, hg., Hilde Haider-Pregler* (von Wolfgang F. Bender) ..... 409
- Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820, hg. Rolf Reichardt und Eberhard Schmitt in Verbindung mit Gerd van den Heuvel und Anette Höfer* (von Volker Kapp) ..... 413
- Dene Barnett, The Art of Gesture: The Practices and Principles of 18th Century Acting, with the assistance of Jeanette Massy-Westropp* (von Volker Kapp) ..... 415
- Norbert H. Platz, Die Beeinflussung des Lesers: Untersuchungen zum pragmatischen Wirkungspotential viktorianischer Romane zwischen 1844 und 1872* (von Lothar Fietz) ..... 418
- Ursula Link-Heer, Prousts »A la recherche du temps perdu« und die Form der Autobiographie: Zum Verhältnis fiktionaler und pragmatischer Erzähltexte* (von Mechthild Albert) ..... 420

<i>Briefe im Exil: 1933–1940/Annette Kolb, René Schickele. In Zusammenarbeit mit Heidemarie Gruppe hg. von Hans Bender</i> (von Julie Meyer-Boghardt) .....	422
<i>Meinhard Winkgens, Die kulturkritische Verankerung der Literaturkritik bei F. R. Leavis</i> (von Rüdiger Ahrens) .....	430
<i>Alois Hahn und Volker Kapp, hg., Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis</i> (von Hans Werner Eirich) .....	436
<i>Karl Josef Höltgen, Peter M. Daly, Wolfgang Lottes, hg., Word and Visual Imagination: Studies in the Interaction of English Literature and the Visual Arts</i> (von Paul Goetsch) .....	438
<i>Günter Holtus, hg., Theaterwesen und dramatische Literatur: Beiträge zur Geschichte des Theaters</i> (von Volker Kapp) .....	441
<i>Ezward Standop, Abriß der englischen Metrik</i> (von Wolf-Dietrich Bald) .....	443
Namen- und Werkregister (von Kurt Müller) .....	447