

Götter reden nur durch unser Herz zu uns

*Aspekte der Metaphorik von der
Einwohnung Gottes im Herzen*

Von Jürgen Stillig

„Nur den zieht das Neue unwiderstehlich an, der sich vom bloßen Wechsel die größte Erregung verspricht.“¹ Damit wird die Frage aufgeworfen nach dem, was das „Neue“ in Paul Valéry's Aphorismus bedeutet. Gemeint ist sicherlich keine vordergründige Effekthascherei, vielmehr eröffnet das Wort Dimensionen, die aus dem Kontext den tieferen Sinn gewinnen und selbst dem prüfenden Blick Widerstände bieten. Handelt es sich um eine neue Qualität, um etwas Fremdes? Oder ist Bescheidenheit um der Sache willen vonnöten, um im Prozeß mühsamer Aneignung potentiell erfahren zu können, was dem flüchtigen Blick versperrt bleibt? Dominiert die Einsicht des Menschen, sein ganzes Lebensgefüge beruhe auf Wurzeln, die aus der Vergangenheit zu ihm in die Gegenwart herüberreichen, dann nimmt er Teil an einer Kommunität des Begreifens, das im „Alten“ zugleich ein reizvolles „Neues“ begreift, das ihm selber innewohnt. Es ist wohl eine Provokation, aber auch eine Faszination, wenn wir das Gleichbleiben und das Anderswerden in seiner Interdependenz als Anspruch unserer Zeit zu erfassen suchen.

Der Zusammenhang, um den es hier im einzelnen geht, ist gewiß nicht museal, eher anspruchsvoll und von innerer Aktualität. Die Botschaften des Ursymbols „Herz“, das die leibseelische Mitte des ganzen Menschen enthält², erreichen uns heute noch, weil sie immer noch in Religion und Poesie etwas auszurichten vermögen. In der Pastoralmedizin z. B. erwächst aus der Tradition des „Christus medicus“ ein ganzheitlicher Aspekt des religiösen und physischen Lebens, der für die Diagnose und Psychotherapie sinnvolle Bedeutung gewinnt. Manche fordern ernsthaft in einem wissenschaftsgläubigen Jahrhundert, in der „Schulmedizin die naturwissenschaftliche und die mystische Forschungsmethode miteinander zu vereinen“³, andere lehren offen eine heilsame Begegnung mit Christus, denn das dreifaltige Heil wurzelt in und entfaltet sich aus dem „heilen Herzen“⁴ (Abb. 1 u. 2).

Balthasar Staehelin fordert heute anstelle des mit so vielen Implikationen versehenen Reizwortes „Selbstverwirklichung“ schlicht und einfach eine „Christverwirklichung“⁵. Und damit wird dem Ursymbol eine große Bedeutung eingeräumt, weil es in der Geistesgeschichte und Ikonographie die ursprüngliche „Grundlage alles menschlichen Imaginierens“⁶ kennzeichnet. Die Geschichte des Symbols zeigt nämlich seine geschichtsformenden Möglichkeiten, hat es doch im Wandel der Zeiten jeweils spezifische Deskriptionen bekommen. Es war niemals statisch, und das stiftet wichtige kommunikative und meditative Perspektiven; denn „es ist geladen mit wirkender, zeugender Kraft, die im Schauenden, der sich seiner Strahlung öffnet, das erzeugt, was sich in seiner Gestalt darstellt“⁷. Da aber die Bilder der menschlichen Seele eben einem tieferen Bereich als dem Denken entstammen, besitzt nur die symbolische Denkart Integrationskraft, Verschiedenes in einer Einheit zu verbinden als „Selbstmanifestation des Innern“⁸. Das „Herz“ besitzt dann, wenn wir den Forschungen C. G. Jungs folgen, das Gewicht eines Archetypus im tiefenpsychologischen Sinn, da Kern- und Urmotive des seelischen Erlebens hier einen den Mythologemen verwandten Charakter annehmen. Die archetypischen Bilder schließlich repräsentieren elementare Lebensverhältnisse oder Seinsweisen im begreiflichen Bild: „Ein Archetypus ist etwas wie ein alter Stromlauf, in welchem die Wasser des Lebens lange flossen und sich tief eingegraben haben. Und je länger sie diese Rich-

1 P. Valéry: Windstriche, Insel-Verlag 1959, S. 174.

2 A. Rosenberg: Einführung in das Symbolverständnis. Ursymbole und ihre Wandlungen, Freiburg 1984, Herder 1033, S. 122; vgl. Karl Rahner, „Siehe dieses Herz“. Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, in: Schriften zur Theologie, Bd. III, Einsiedeln, Zürich, Köln 1956, S. 380 ff.; ders., Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, a. a. O., S. 395 f.

3 B. Staehelin: Der psychosomatische Christus, Schaffhausen 1982, S. 15.

4 Vgl. hierzu die Aufsätze von B. Flammer (Jesus der Arzt in der Sicht der Evangelien), G. Roth (Christus medicus) und R. Degkwitz (Christus medicus — medicus alter Christus), in: Arzt und Christ 39 (1985).

5 B. Staehelin, a. a. O., S. 9.

6 A. Rosenberg, a. a. O., S. 7.

7 Ebd., S. 17.

8 Ebd., S. 31.

Kupferstiche aus Johannes Gösner, *Das Herz des Menschen, ein Tempel Gottes oder eine Werkstatt des Satans*, Wien 1846. Das bereits 1812 veröffentlichte Werk erfreute sich bei Protestanten, Katholiken und Griechisch-Orthodoxen großer Beliebtheit, wurde in viele Sprachen übersetzt und in Rußland durch die Druckerei für Volksaufklärung ausgegeben.

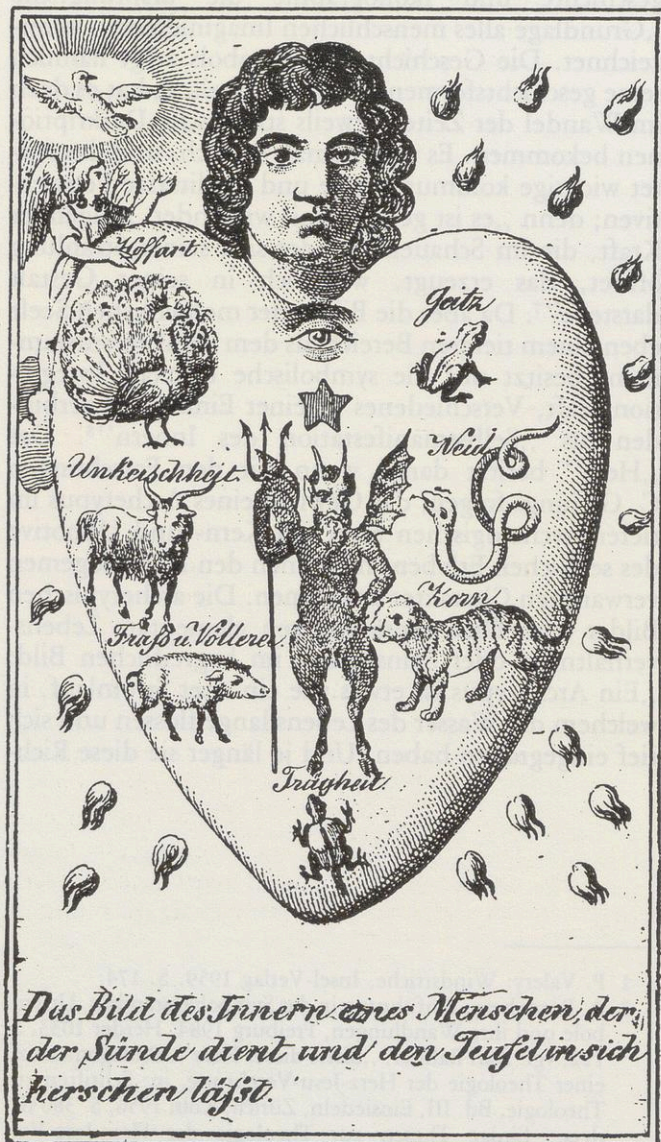


Abb. 1

Das Herzzinnere des Sünders, in das der Heilige Geist (Tauben, Feuerflämmchen) keinen Eingang fand, ist erfüllt von dem Teufel und den sieben Hauptlastern; diese sind — auf mittelalterliche Vorstellungen zurückgreifend — durch Tiere dargestellt: Hoffart (Superbia: Pfau), Geiz (Avaritia: Kröte), Unkeuschheit (Luxuria: Bock), Neid (Invidia: Schlange), Völlerei (Gula: Schwein), Zorn (Ira: Tiger), Trägheit (Accidia: Schildkröte). Das lateinische Merkwort für die Hauptlaster ist „Saligia“, gebildet aus den Anfangsbuchstaben der Namen (Akrostichon).

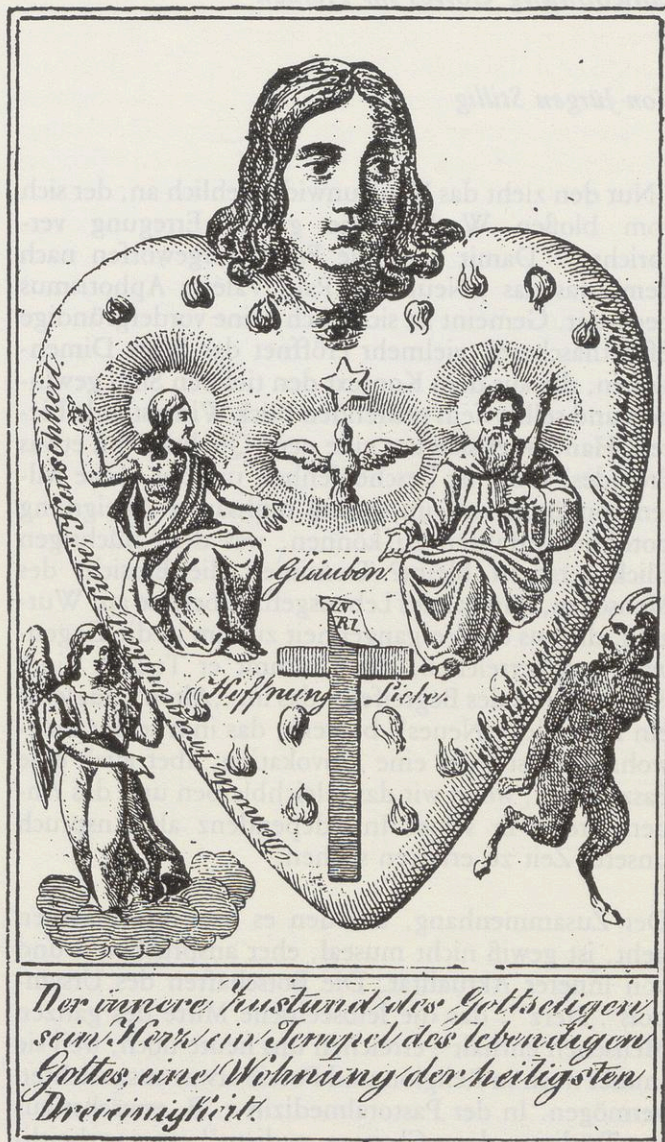


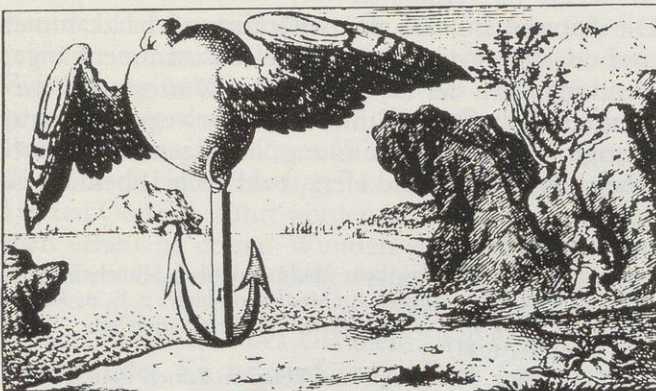
Abb. 2

Das Innere des Herzens bewohnen bei einem „Gottseligen“ die Personen der Dreifaltigkeit und Tugenden, die hier namentlich aufgeführt sind: über und neben dem Kreuz Christi die „virtutes theologicae“ (Glaube, Hoffnung, Liebe), am Rand des Herzzinneren sieben moralische Tugenden in einer Gruppierung, die auf die Katechese des hohen Mittelalters zurückgeht.

tung behielten, desto wahrscheinlicher ist es, daß sie früher oder später dorthin zurückkehren.“⁹

Welche Überlegungen sind darüber hinaus notwendig, wenn wir das Thema für den interessierten Leser aufbereiten wollen? Zunächst einmal der Hinweis, daß der Mensch des 20. Jahrhunderts unter einem ständigen Traditionsverlust leidet. So lebt auch der moderne Christ in der Schwierigkeit, sein Lebensgefühl mit dem in der Kirche gepredigten Menschenbild annähernd in Einklang zu bringen. Die Risse gehen noch viel tiefer, so daß viele von einer seelischen Entwurzelung des Menschen in der Zukunft sprechen. Das ist sicherlich nicht ganz abwegig, denn wer kennt sich z. B. noch in der überlieferten christlichen Sprache aus, die schon heute von vielen nicht mehr verstanden wird¹⁰. Wer vermag alte Zeichen und motivgeschichtliche Dinge noch in unser Verständnis zu übersetzen? Man muß kein großer Pessimist sein, um ausdrücken zu müssen, daß es eine drohende Gefährdung des Menschen durch den Sinnverlust gibt, wenn den Tendenzen zur Desintegration der „tragenden geistigen Welt“¹¹ nichts entgegenwirkt. Es ist nicht überraschend, wenn bereits C. G. Jung von einer Neurotisierung der Menschen spricht, wenn man in der Neurose ein Leiden der Seele sieht, die ihren Sinn nicht gefunden hat¹² (Abb. 3).

Ein weiterer Punkt ist bedenkenswert. Die Kirche ist seit den Anfängen einer patristischen „theologia cordis“ ihrem Verständnis nach Traditionssubjekt der „traditio Jesu“¹³. Im trinitarischen Zusammenhang



Die Hoffnung führt mich gen Himmel von der Erden
Die Hoffnung welschläft niemals zu schänden werden.

Abb. 3

„Das hoffende Hertz“. Emblem aus: Fabianus Athyrus, *Lehr- und Sinnreicher Hertzenspiegel*, Nürnberg, o. J.

ist Christus Mittler zwischen Mensch und Gott-Vater, welches nichts anderes für den Christen bedeutet, als „daß er sich am Gottesverhältnis Jesu beteiligt, daß er die Überlieferung aus dem Gespräch mit Gott, dem Vater Jesu Christi, herausliest“¹⁴. Das ist einsichtig, bedarf aber dennoch einer Reflexion: In den Zeiten geistig-religiösen Wandels muß der vom Verstand und Willen zu erbringende „assensus-intellectualis-Glauben“ in einer lebendigen Kirche im erhöhten Maße von einer seelischen Erlebnistiefe mitgeprägt werden. Dem entspräche selbstverständlich ein Einbeziehen der Dogmen, da diese existentiell-religiösen Wahrheiten dem an Sinndefiziten leidenden Menschen Sinn-Erfahrungen zum Nachvollzug anbieten. Die Offenbarung versteht darunter die „Eröffnung menschlicher Seelentiefe“¹⁵ oder — im Blick auf C. G. Jung — eine „Erfahrung der eigenen Seele“¹⁶. Es nimmt dann nicht wunder, daß im Verständnis Jungs die aus dem Seeleninnern kommenden verbalisierten Antworten gleichsam Dogmen sind, weil sie die Essenz der inneren Erfahrungen aussprechen¹⁷. Das Bewußtwerden ursprünglicher religiöser Erfahrungen in einer harmonischen verinnerlichten Realisierung des christozentrischen Dogmas ist somit denkbar als neue Form einer „Herzensfrömmigkeit“, einer „elevatio cordis“.

Heutzutage ist ein neues Interesse für die Werte des Seelischen und des Religiösen vorhanden, allerdings in einer scharfen Konkurrenz zu Sekten, beharrlicher aber mit den Religionen und Meditationsformen des Ostens, dessen Heilsgut leicht beim Menschen eine Entfremdung von der abendländischen Kultur und seinen natürlichen Lebensgemeinschaften hervorrufen kann¹⁸. Eine reflexe Konzentrierung auf traditionelle

9 C. G. Jung, Wotan, in: *Neue Schweizer Rundschau*, N. F. 3. Jg., Heft 11, S. 666; vgl. L. G. Jung, *Aion*, Zürich 1951, S. 64: „Christus veranschaulicht den Archetypus des Selbst“.

10 O. F. Bollnow: *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt/Berlin/Wien 1958, S. 11.

11 Ebd., S. 11.

12 C. G. Jung, *Ges. Werke*, Bd. 11, 1963, S. 359.

13 Joseph Kardinal Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, S. 91.

14 Ebd., S. 103.

15 C. G. Jung, *Ges. Werke*, Bd. 11, Zürich/Stuttgart 1963, S. 80.

16 C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, St. Gallen, 1944, S. 25.

17 C. G. Jung, *Grundwerk*, Bd. 3, Olten/Freiburg 1984, S. 152.

Werte und ihre umfassende Aneignung ist wichtig, wenn wir nicht gegenüber der christozentrischen Offenbarung blicklos und blind in einer zutiefst erschütterten Welt werden wollen¹⁹.

Identifizieren wir uns nicht mit irgendeiner modischen Haltung, dann ist die Bereitschaft zur Innerlichkeit, die Erfahrung des „Christus in uns“ paulinischer Mystik, keine Fluchtborg vor den alltäglichen Gefährdungen des Lebens, sondern eine Chance innerer Wirklichkeit, die sowohl ökumenische Aspekte als auch traditionelle Werte im neuen Licht erscheinen läßt. Ähnlich spricht Karl Rahner: „Weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die ... einstimmige, selbstverständliche, öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, so wird der Fromme von morgen ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“²⁰ Ziehen wir aus allem ein Fazit, dann könnte es überspitzt formuliert so lauten: Der dem religiösen Ordnungsgefüge entgleitende Mensch der Zukunft wird entweder ein „Mystiker“ sein, oder aber er entwickelt sich zu einem an Sinnlosigkeitsgefühlen leidenden Neurotiker.

Unabhängig von dem Verständnis dafür, was Mystik ist, was sie sein soll und was sie nicht ist, gehört zum Wesen der Mystik die Erfahrung des Göttlichen — die Dimension des Zeitlosen. Das mystische Streben nach der Identität mit Gott als ein Wagnis um des Wirkens in der Zeit willen, bekommt unbestreitbar eine wichtige anthropologische Perspektive, die dem schriftlichen Überlieferten auch eine didaktische Schlüsselfunktion in der Geschichte der Selbstentwürfe und Selbstdeutungen zuweisen kann.

Es ist notwendig, das Thema aus Gründen des darstellerisch Möglichen auf einen phänomenologisch orientierten Schwerpunkt zu begrenzen. So wird am Beispiel der Herzensraummetaphorik, in der gleichsam das Wunder der Gottesgeburt und der Einwohnung Gottes spirituellen Ausdruck finden, eine Geschichte der Innerlichkeit entwickelt, die zunächst von der Bibel über die Patristik bis zur Dichtung im Mittelalter Kontinuität und Wandel dieser Metapher transparent macht. In einer zweiten Stufe des gedanklichen Vorwärtsschreitens werden plurale Positionen im Konfessionsstreit des 17. Jahrhunderts skizziert, die auf dem Hintergrund der allgemeinen Krise und der unaufhaltsamen Säkularisierung des Denkens neue Dimensionen in Ikonographie und Literatur eröffnen. End-

lich soll auf einer dritten Ebene am Beispiel von Goethes „Iphigenie“ der Einsatz der Herzensraummetaphorik die Variation und Steigerung des Archetypischen vor Augen führen. Auf diesem Wege der Explikation bleibt vieles nur ausschnitthaft; immerhin ist thematisch bestimmbar, was Antike, Mittelalter und frühe Neuzeit im Praefigurativen verbindet, oder, wie zu Beginn formuliert, wie das Alte und das Neue zueinander stehen.

Das Herz verkörpert in der Patristik den innersten Integrationsbereich des Menschen, ist konzentrierter Ausdruck seines Personenseins, Zentrum seiner sittlichen Gesinnung und heiliger Ort aller religiösen Erfahrungen. Die Bedeutungsfülle ist kaum im einzelnen in einer Abhandlung zu erfassen, berücksichtigt man noch, daß das Herz vielfach synonym ist mit Seele und im übertragenen Sinn für Liebe, Glaube, Hoffnung und Schauen steht. Im Alten wie im Neuen Testament gilt das Herz als Sitz alles Innerlichen, der Gefühle, Inspirationen, Affekte, des Verstandes, der Gedanken und Erkenntnisse, von Mut und Tapferkeit, Planen und Wollen, als das Wache, das für den Menschen allzeit Schutz und wahrhafte Treue charakterisiert. Andererseits birgt das Wort „Herz“ Potenzen für Stimmungen und existentielle Gefährdungen, die die Schattenseite des Lebens prägen: Böses, Unruhe, Verderbnis, Krankheit, Sorgen, Schmerz, Tod, also ein Mangel an Herz, Herzlosigkeit, als Mangel an Einsicht²¹. Bekannt ist in der Medizin und Psychologie die herzbedrückende Angst, ruft sie doch Angina pectoris, die Brustenge, hervor²² (Abb. 4).

Die Sprache ist eine unerschöpfliche Schatzkammer und erleichtert die Deutung vieler Zusammenhänge, wenn man sich der Etymologie des Wortes „cor“ bedient: Es gilt für Gefühl, Gemütsbewegung, Trieb, mutige Stimmung, Gesinnung, im allgemeinen deutschen Verständnis bald Herz, bald Seele. Ebenfalls ist

18 A. Rosenberg, Christliche Bildmeditation, München 1975, S. 13; Handlungshilfen zur Meditation bietet z. B. A. Rosenberg (Hrsg.), Die Meditation des Herzensgebets, Bern/München 1983.

19 C. G. Jung, Psychologie und Religion, Zürich 1940, S. 374.
20 K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln, Zürich, Köln 1966, S. 22.

21 Vgl. dazu A. Rosenberg, Christliche Bildmeditation, München 1975, S. 83 ff.

22 Beachte lat. angustus — ahd. angust — nhd. Angst; vgl. Herzbeklemmung!



Mein Hertz von Eitelkeit in manchen Stück zerstücket
hat Trübsal, noth und Schmerz kreutzweß züsamgedrückt

Abb. 4

„Das verstrickte Hertz“. Emblem aus: Fabianus Athyrus, *Lehr- und Sinnreicher Hertzenspiegel*, Nürnberg, o. J.

lat. „animus“ (Herz) Sitz und Quelle des geistig-seelischen Erlebens mit den Fähigkeiten für Denk- und Urteilskraft, Bewußtsein, Gedächtnis, Charakter, Gesinnung und Mut, dazu ist lat. „anima“ in der Bedeutung mit Atem als Lebenskraft, Leben und Seele ausgewiesen. Daß vom Sprachvermögen „cor“ und „anima“ in Grenzbereichen oder in der mystischen Welt kontemplativer Sinnbilder nicht immer trennbar sein können, ist seit altersher bekannt. Interessant sind auch Begriffe, die sich aus Wortbildungen mit „cor“ ergeben: „con-cors“ („ein Herz und eine Seele“; im weiteren Sinn: mit seinem Herzen in Einklang stehen), „dis-cors“ (die im Herzen Entzweiten: Zwietracht) und „ex-cors“ (unverständlich; von der Weisheit des Herzens verlassen). In den gleichen Sinnbereich weist „misericordia“: Erbarmen und liebende Zuwendung aus dem Herzen heraus dem Nächsten gegenüber in der Not zeigen. Rosenberg faßt dieses Phänomen in die schönen Worte: „Wem solchermaßen Gottes Herzkraft zugeflossen, wessen Herz vom Herzen Gottes berührt worden ist, der hat alles Erbarmen erfahren, dessen Wunden sind geheilt, dessen Sehnsucht und dessen Liebesverlangen ist gestillt worden“²³ (Abb. 5). In den Kreis solcher Gedanken eingefügt ist das Wesen des Glaubens, wie es sich in der Frühzeit der Kirche ausformte. Dem Sprachgehalt nach bedeutet das Wort „credo“²⁴: ich vertraue, ich schenke Glauben, ich wende jemandem mein Herz zu: „Glauben ist also der innerste und geheimnisvollste Akt des Herzens, das will sagen, der personalen Zuwendung des ganzen Menschen.“²⁵



Abb. 5

„Herzenseinheit“. Emblem 38 aus: Benedictus van Haeften, *Schola cordis*, Antwerpen 1629.

Man muß sich darüber Rechenschaft ablegen, daß die geistige und assoziative Fülle des Wortes „Herz“ eine literarische Tradition begründete und Anreize bot zu einem kühneren Gebrauch der Metapher. Es ist ein Gemeinplatz, wenn wir von der Herzmetaphorik als einem Topos in der Literatur und in der bildenden Kunst aller Völker und Zeiten sprechen. In der Patriistik könnte man einen ganzen Band füllen mit Beispielen über die Metapher vom „inneren Menschen“, den „eso anthropos“, der in Wort und später im Bild wie der „fleischliche“ Mensch gestaltet ist²⁶: er hat

23 A. Rosenberg, a. a. O., S. 87.

24 Schwundstufe zu „cor“/„cordis“

25 A. Rosenberg, a. a. O., S. 86.

26 Vgl. das Kap. über die „Körperteil-Metaphern“ in: E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern/München 1963, S. 146 ff.

EMBLEMA XII.

Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.

Matth. 5. 8.

Selig sind die reines Herzen sind / denn sie werden
Gott schauen.



O ter anima beata, cui hic venit imber ab alto:
Nam cernes oculis ipsa Deum aetherei.

Abb. 6

Die „Augen des Herzens“. Emblem aus D. Cramer, *Emblemata sacra*, Pars II, 1624, S. 61.

Augen und Ohren, Hände und Arme, Knie und Füße²⁷, gleichwohl ist er Symbol der Weisheit, der heimlichsten Wünsche und des Denkens, des inneren Lebens (Abb. 6—11). Vergessen wir nicht die Bibel. Sie bietet genügend Belegstellen dafür, Gott wohne bei den Menschen und sein Herz weile inmitten des geweihten Heiligtums (2 Chr. 7, 16): im Herz des Herzens! Paulus wünscht den Ephesern: „Christum habitare per fidem in cordibus vestris“ (Eph. 3, 17). „Habitare“, im übertragene Sinn „wohnen“ oder „Wohnung nehmen“²⁸, ist im spirituellen Verständnis damit nur eine unter vielen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten. Das ist übrigens alt. Der Ägypter kennt ebenfalls die Vorstellung, der Mensch könne eine Gottheit in sein Herz aufnehmen und ihr dort, in

EMBLEMA VI.

In lumine tuo videbo lumen.

Psal. 36. 10.

In deinem Lichte sehen wir das Licht.



Lucem in luce tua video, procul ite tenebra:
E libro Domini qui sapit, ille sapit.

C ; CON-

Abb. 7

Das „Auge des Herzens“. Emblem aus D. Cramer, *Emblemata sacra*, Pars I, 1624, S. 37.

seinem Innern, eine Wohnstatt bereiten²⁹. Bedeutsam ist dabei die „Einsetzung des Herzens“ im ägyptischen Mumienritual mit den besonderen Kultvorstel-

27 Vgl. K. Düwel, Das Bild von den „Knie des Herzens“ bei Heinrich von Kleist. Zur Geschichte der Herzmetaphorik, in: *Euphorion* 68 (1974), S. 185.

28 Weitere Bedeutungen: irgendwo stets sein oder bleiben, sich aufhalten, verweilen, heimisch sein, zu Hause sein, sich eifrig mit etwas beschäftigen.

29 E. Hornung: Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971, S. 226; H. Brunner, Das Herz im ägyptischen Glauben, in: *Das Herz*, Biberach a. d. Riss 1965, S. 81 ff., 93 ff.



Abb. 8
 Das „Gesicht des Herzens“. Emblem 92, aus: Fabianus Athyrus, Stechbüchlein: Das ist, Hertzschertze, Nürnberg 1645.



Abb. 9
 Die „Hände des Herzens“. Emblem 46, aus: Fabianus Athyrus, Erneütes Stamm- und Stechbüchlein, Nürnberg 1654, S.154.

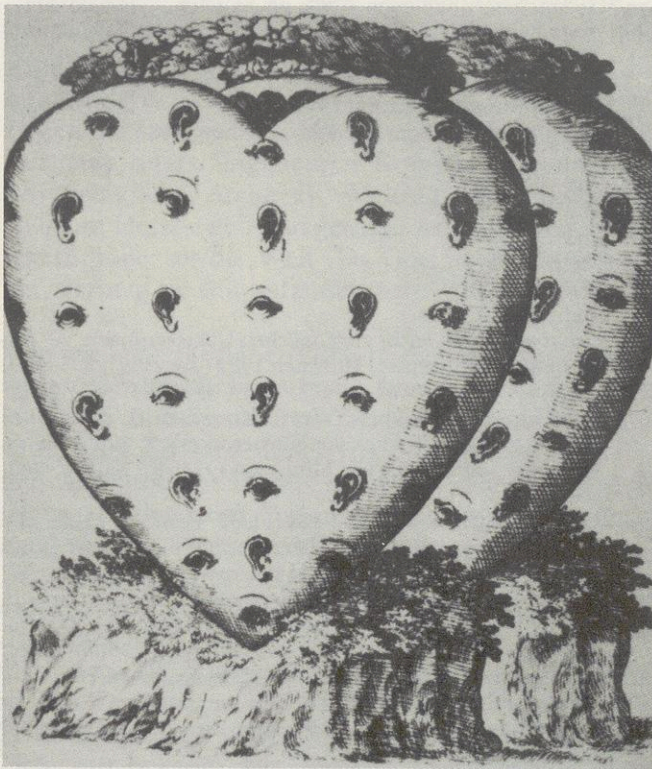


Abb. 10
 Die „Augen und Obren des Herzens“. Herzattrappen aus dem Hochzeitsfestzug von Herzog Ludwig Friedrich, Stuttgart 1617, aus: Esaias van Hulsen, Aigentliche Wahrhaffte Delinatio unnd Abbildung aller Fürstlichen Auffzüg und Ritterspilen, Stuttgart 1617.



Abb. 11
 Die „Einwohnung im Herzen“. Emblem 32 aus: B. v. Haefsten, Schola cordis, Antwerpen 1629.

lungen, auf die hier aber nicht weiter eingegangen werden soll³⁰.

Überblicken wir die „Geschichte der Innerlichkeit und der Mystik“, die von Origenes bis Meister Eckhart reicht, dann ragt von den vielen Beiträgen die fundierte Analyse Hugo Rahners heraus³¹. Im Ergebnis gelangt er zu der These, daß die durch die „Gnade gegebene besondere Einwohnung Christi im Herzen der in der Kirche zu einem Leib zusammengefügtten Gläubigen . . . eine geheimnisvolle Nachbildung und Fortsetzung der ewigen Geburt des Logos aus dem Vater und der zeitlichen Geburt aus der Jungfrau“ ist³². Demnach stehe die „Einwohnung Christi im Herzen“ im wesentlichen Zusammenhang mit der Neuschaffung des göttlichen Lebens in der Taufe³³. Mit der Taufe trage die Seele das „Bild des himmlischen Menschen“ in sich, und wegen dieser Umgestaltung werde sie zum „Tempel des einwohnenden dreifaltigen Gottes“, der im tiefsten und heimlichsten Herzensgrunde, in den „ungeheuren Weiten des Herzens“ ruhe³⁴. Es gehört zur „Theologie der Herzenseinwohnung Christi“³⁵, darin den „Anfang des inneren Aufstiegs“³⁶ zur Christusgleichheit zu sehen: „Durch ein gutes und sittliches Leben muß der Christ den inwohnenden Christus wahren, wer im Mutterschoß des Herzens die ‚guten Gedanken‘ aufnimmt, der gebiert Christus.“³⁷ Mit anderen Worten Rahners: „Alle Frömmigkeit ist von nun an nur ein tägliches Geborenwerden Christi, eine lebendige Entfaltung der Taufgnade.“³⁸

In der Herzenswohnung spielt sich die mystische Geburt Christ ab, die gleichsam der Schauplatz des Aufstiegs zu Gott ist. Verweilen wir hier einen Augenblick und reflektieren Aussagen des Origenes und Augustinus, so fällt uns die Häufigkeit der Metaphern Tempel, Heiligtum, Palast, Haus, Wohnstätte, Wohnung und Kammer auf, die im Kontext stehen mit einem edlen, reinen und unbefleckten Herzen, in dem Ruhe und Frieden herrschen³⁹. Einem raschen interpretativen Zugriff stellen sich Schwierigkeiten in den Weg, wenn wir z. B. das 10. Buch der „Bekenntnisse“ heranziehen. Dort sagt Augustinus: „Aber wo in meinem Gedächtnis wohnst du, Herr, sag mir, wo wohnst du dort? Was für eine Kammer hast du dir bereitet, welches Heiligtum dir gebaut? Du hast mein Gedächtnis gewürdigt, in ihm deine Wohnung aufzuschlagen, aber in welchem seiner Teile du wohnst, das frage ich nun . . . Nun betrat ich die Wohnstätte meiner Seele selbst, wo sie in meinem Gedächtnis haust,

da sie ja ihrer selbst eingedenk ist, und auch da warst du nicht.“⁴⁰ Berücksichtigen wir Worte, die Augustinus zu Beginn spricht: „Zu eng ist meiner Seele Haus, als daß du eingehen möchtest bei ihr, mach du es weit“⁴¹, dann wird verständlich, daß Gott nicht den Raum-Zeit-Kategorien unterworfen ist, darüber steht, ewig und unendlich. Gott ist „actus purus“, die reine Selbstheit!

In seinem Buch „Gegen Celsus“ sagt Origenes in apodiktischer Bekenntnisform: „Ein Christ . . . ist überzeugt . . ., daß die ganze Welt Gottes Tempel ist.“⁴² In der Bibel liegen Vergleichsstellen vor, aus denen deutlich wird, daß Gott seinen Namen auch im Tempel wohnen läßt (1 Kön. 9,3), was nichts anderes

30 B. Gallistl: Der Zagreus — Mythos bei Euripides, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N. F. 7 (1981), S. 242 und bes. Anm. 35.

31 Hugo Rahner: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: Zeitschrift für katholische Theologie 59 (1935); vgl. Meister Eckhart, Gotteserfahrung und Weg in die Welt, hrsg., eingel. und z. T. übers. von D. Mieth, Freiburg 1984, S. 42.

32 Ebd., S. 334, vgl. S. 384.

33 Ebd., S. 340.

34 Ebd., S. 353.

35 Ebd., S. 354.

36 Ebd., S. 389.

37 Ebd., S. 385.

38 Ebd., S. 408.

39 Zitiert wird nach leicht zugänglichen Übersetzungen: A. Augustinus, Bekenntnisse, München 1982 (dtv 2159), S. 34, 59, 102, 181, 206, 251/52, 274/75, 303, 339, 343, 345; Origenes, Gegen Celsus, übers. von P. Koetschau, I. Teil, München 1926 (= Bibliothek der Kirchenväter), S. 303–306, S. 309–310; ders., II. Teil, München 1927, S. 190/91, 260, 320/21.

40 A. Augustinus, a. a. O., S. 274 (PL 32, Conf. X, 25,36: Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti illic tibi? quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae ut maneam in ea; sed in qua ejus parte maneas, hoc considero. . . . Et intraui ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras . . .); vgl. die Kommuniionsformel: „Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum: sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea.“

41 Ebd., S. 34 (PL 32, Conf. I, 5,6: Angusta est domus animae meae quo venias ad eam; dilatetur abs te.).

42 Origenes, a. a. O., II. Teil (VII, 44), S. 266 (PG 11, Sp. 1485:

Χριστιανὸς δὲ, καὶ ὁ ἰδιώτης, πάντα μὲν τόπον τοῦ κόσμου πέπεισται εἶναι μέρος τοῦ ὅλου, ναοῦ τοῦ Θεοῦ ὄντος τοῦ παντὸς κόσμου.

meint: er ist dort gegenwärtig. Die etymologische Bedeutung des Wortes „templum“ ermöglicht einen näheren Einblick in den originalen Zusammenhang. In der Sprache der Auguren nahm man Besitz von dem Bereich, der vom Augur — in der Überlieferung zwar umstritten — mit dem Stab am Himmel und auf der Erde als sein Beobachtungsbezirk abgegrenzt wurde. Gehen wir noch einen Schritt weiter, dann war „Templum“ der geweihte Bezirk, das „Allerheiligste“, die „Wohnung Gottes“ inmitten seines Volkes. An diesem Ort, dem „Templum“, geschah dann das, was wir „con-templatio“ bezeichnen, die Schau der Gottheit: die mystische Kontemplation! Insofern ist das Schauen ein Vermögen des Auges, Wirklichkeit ins geistige Bild umzusetzen. Das Auge vermittelt zwischen Seele und Außenwelt als Spiegel der Welt und Spiegel der Seele. Das „oculus cordis“ (oculus contemplationis, oculus spiritualis, oculus animae) als Verbindung zu Gott ermöglicht die gnadenhafte Erleuchtung des ganzen Menschen⁴³: Gott sieht in die Herzen⁴⁴, Gott wohnt in der Welt allgegenwärtig als „Herrscher“, gibt es da noch eine Steigerung der Verherrlichung? Hugo von St. Victor (gest. 1141) beschreibt in seinem Werk „De arca Noe morali“ die Errichtung der Arche Noah im Herzen mit allen Einzelheiten. Er gestaltet mit subtiler Genauigkeit die Ausmaße dieser ungeheuren Komposition, die eine unvergängliche Arche als Weltbild entstehen läßt. „Die im Herzen gebaute geistige Arche als Haus Gottes ist größer als die Welt. Da Gott an ihr mitgebaut hat, vermag sie ihn aufzunehmen.“⁴⁵

Wie wir bemerkt haben, diente die Herzensraummetaphorik in erster Linie dazu, komplexe Verhältnisse in einem überschaubaren Kosmos darzustellen. Ein spiritueller Entwurf dieser Art erlaubte dem Einzelnen, schöpferische Inhalte in seinem Glauben zu aktivieren. Andererseits konnte sich im intensiven Umgang mit der Herzmetaphorik eine „Ausdruckslust“ Bahn brechen, das „Herz“ im Einzelinventar durch eine produktive Phantasie zu vervollständigen. Die in der Bibel und Patristik vorhandene Herzmetaphorik erlebte im 12. Jahrhundert einen neuen Aufschwung in der Dichtung. Für die Rezeptionsgeschichte der Herzmetapher ist unumstritten, daß die Bildtradition nicht nur bekannt war, sondern als auflösbare Allusion in die literarische Gestaltung einfloß und so die ganze Tiefe und Weitläufigkeit der Tradition mit einbrachte. Nicht immer trug die Herzmetapher zum sprachlichen Gelingen bei, was in diesem Zusammenhang keiner weiteren Erörterung bedarf.

Schöner Dinge erinnert man sich gern. Wir alle kennen den „Edelstein“ der frühhöfischen Minnelyrik, die sog. Frauenstrophe in „Minnesangs Frühling“:

„Dû bist mîn, ich bin dîn:
des solt dû gewîs sîn.
Dû bist beslozen
in mînem herzen,
verlorn ist das slüzzelîn:
dû muost immer darinne sîn.“

Das Interessante der Aussage liegt vornehmlich in den beiden Schlußversen, da sie hier durch die innovative Bildausschmückung einen neuen Reiz des Phantasievollen zurückerhält; denn das Anklopfen Gottes an die Herzenstür der Kirche oder Seele um Aufnahme zur Lehre oder zur Liebe (Apok. 3,20; Cant. 5,2) war bekannt, ebenso das Eingehen in die Wohnung des Herzens. Der Bildzusatz „Schlüssel“ intensiviert den Eindruck, der durch den Verlust des Schlüssels dem Geschehen Endgültigkeit verleiht: zur irreversiblen Gefangenschaft im Herzen der Dame. Das Schlüsselmotiv fand Nachahmer und war ein beliebter Topos der Minnelyrik. Nach Ohlys Studie wird das Herz ausgestattet mit Tür und Schlüssel oder Riegel, später Dach und Wänden, erhält im weiteren einen Sessel oder Thron, läßt sich absperren und verschließen, verriegeln und versiegeln⁴⁶. Nun ist auch die Gefangenschaft im Herzen des Mannes üblich, genauso wie das Eingehen des Sohn Gottes im Schoß und Herzen Mariens⁴⁷.

In Wolfram von Eschenbachs „Parzival“ erfährt der junge Parzival die „dilatio cordis“ wie sein Vater, wenn der Vogelsang die Brust ihm streckt: „... ob im der vogelsanc, die süeze in sîn herze dranc: daz erstracte im sîniu brüstelîn“ (118,15 ff.). Parzival und der Artusritter Gawain besitzen beide eine „hohe Brust“ (361,22; 444,17) als Zeichen des von hohem

43 Vgl. Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 1, Stuttgart 1950, S. 964 ff.; Lexikon des Mittelalters, Bd. I, München/Zürich 1980, Sp. 1208 f.

44 Vgl. Theologische Realenzyklopädie, Bd. IV, Berlin/New York 1979, S. 659.

45 Im ausführlichen Zusammenhang: F. Ohly, *Cor amantis non angustum*, in: Gedenkschrift für W. Foerste, hrsg. v. D. Hofmann, Köln/Wien 1970 (= Niederdeutsche Studien 18), S. 461.

46 F. Ohly, a. a. O., S. 456.

47 Ebd., S. 464.

Verlangen gedehnten Herzens⁴⁸. Wolfram wandelt selbst das Abstraktum „âventiure“ in die konkrete Person „frou âventiure“ und läßt sie den Sitz im engen Herzensraum des Dichters verlangen⁴⁹. Zu Beginn des Buches IX umschreibt sie ihr Vorhaben mit dem geistigen Herzen der Dichtung:

„Tuot ûf! wem? wer sît ir?
 ,ich wil inz herze hin zuo dir'
 sô gert ir zengem rûme?“
 (433,1 ff.)

„Tuot ûf!“ ist der Ruf der Anklopfenden an der Tür des Herzens, „frou âventiure“ vertritt einen Anspruch beim Dichter, der sie — anschließend in den nichtzitierten Versen — mit Fragen überhäuft nach dem weiteren Parzivalgeschehen. „Nu erliuhtet mir die fuore sîn“ (434,2) heißt wohl: „Illuminatio“ als eine Form der Inspiration, verknüpft mit der Bitte über das zu Erzählende für das IX. Buch. Der Dichter ist nicht mehr autonomer Erzähler, „frou âventiure“ ist souverän und kann verkünden oder verschweigen, weil der Erzähler zurücktritt ins „Wir“ („diu âventiure uns kûndet“, 435,2) der Gemeinde mit der Ermahnung: „Swerc nicht geloubt, der sündet“ 435,1). Es wäre Sünde, am Glauben zu zweifeln, das heißt die Zuwendung ans Herz Gottes, das Wirken Gottes in Frage zu stellen: „Sîn wolte got ruochen“ (435,12)⁵⁰. Blättern wir zurück und nehmen die ersten beiden Verse des Prologs in Augenschein: „Ist zwîvel herzen nâchgebûhr, daz muoz der sêle werden sûr“ (1,1/2), dann finden wir die bisherige Argumentation bestätigt. „Zwîvel“ heißt eigentlich „doppelt oder gespalten“ („zwî“) und bedeutet im Bereich des Denkens Unsicherheit im Urteil, Unschlüssigkeit und „geteilten“ Sinnes sein. Der Kontext rückt nun das Wort „zwîvel“ eindeutig in einen religiösen Bezug: es gefährdet das Heil der Seele („concordia“). Das Objekt des Zweifels liegt im Religiösen und bezeichnet somit einen schwankenden Glauben („discordia“), Unsicherheit gegenüber Gottes „misericordia“. Im Ergebnis wird der „ordo“-Gedanke des Mittelalters bestätigt.

Gottfried von Straßburgs „Tristan und Isolde“ setzt den neuen Kult des Herzens fort⁵¹. In Verbindung mit der höfischen Lehre gibt es für das Verhältnis zu Gott-Mensch eine moralische Lösung: Erziehung zum vorbildhaften höfischen Menschen, wenn — und das ist die Voraussetzung — in dem von Gottfried gewählten Fremdwort „moraliteit“ (8004) die vollendete Lebensform erworben worden ist:

„Si lêret uns in ir gebote
 got unde der werlde gevallen:
 sist edelen herzen allen
 zeiner ammen gegeben“
 (8012 ff.)

„Moraliteit“ als „Amme der edlen Herzen“ bedeutet in Gottfrieds Konzeption die Amme als äußere Bezugsperson, nicht die Mutter selbst; sie nährt und behütet lediglich die Kindheit, der der Mensch schließlich entwächst. Nur ihm bleibt es dann vorbehalten, Träger der sublimierten, wahren Minne zu werden, für die im innersten Wesenskern ein „edles Herz“ notwendig ist. Wo solche Minne religiös erlebt wird, erscheint sie der „unio“ des mystischen Gotteserlebnisses gleichgeordnet.

Mit Meister Eckhart (1260—1328) stellt sich uns die anspruchsvollste Zentralgestalt der deutschen Mystik vor. Eckhart lehrte ein Ethos der freien Bereitschaft für Gott, der Selbstlosigkeit, Armut und — ein Schlüsselbegriff bei Eckhart — Gelassenheit. Für ihn ist das Herz nicht eine Stätte emotionaler Vorgänge: man könne mit dem Herzen denken oder — wie es in seinen Predigten heißt — „mit dem Herzen erkennen“⁵². Seine Gedanken nachzuvollziehen, ist nicht einfach, so z. B., wenn er selbstverständlich voraussetzt: „Solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn es ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.“⁵³ Von daher ist das weitgehende Fehlen von Bekenntnissen der inneren Schau zu erklären⁵⁴. Abgeschiedenheit und Reinheit sind für ihn Herzenstugenden. In seiner Seele wirkt eine Kraft, die ihn „oberhalb“ von Raum und Zeit hebt: „Jerusalem ist meiner Seele ebenso nahe wie die Stätte, wo ich jetzt stehe.“⁵⁵ An seinem Le-

48 Ebd., S. 468.

49 Der Dichter ist nicht „im Bilde“, er ist nicht „sorgenfrei“, was sein Gefühlsleben beeinträchtigt. „Frou âventiure“ übernimmt die Fortführung des Geschehens. Dagegen ist „Herzensweite“ Ausdruck der Freude und Gottesliebe! Vgl. die reflexiven Verben: sich jemandem öffnen, sich jemandem offenbaren.

50 Ebd., S. 470 ff.

51 Z. B. im Prolog wird das Wort „Herz“ 30mal erwähnt.

52 Meister Eckhart. Gotteserfahrung und Weg in die Welt, hrsg. von D. Mieth, Olten/Freiburg 1984, S. 41.

53 Meister Eckhart. Ewigkeit inmitten dieser Zeit, ausgew., eingel. u. kommentiert von K. Johné, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, S. 16.

54 Meister Eckhart, a. a. O., hrsg. von D. Mieth, S. 42.

55 Meister Eckhart, a. a. O., ausgew. von K. Johné, S. 146.

bensende blieb Eckhart das Schwerste nicht erspart. Seine Lehre wurde am 27. März 1329 in der päpstlichen Bulle „In agro dominico“ der Häresie verdächtigt und verfiel dem Bann. Eckharts Widerruf in Avignon, der „babylonischen Gefangenschaft“ des Papstes, verhinderte nicht, daß er in den Augen der Zeitgenossen gebrandmarkt war.

Die deutsche Prosa bereicherte Eckhart durch Neubildungen, Metaphern, Antithesen und Paradoxien für Abstraktes. Seine Wirkung auf das religiöse Leben in Deutschland blieb dank der sprachlichen und geistlichen Faszination erhalten.

Ein mystischer Zeitgenosse Eckharts, Heinrich Seuse (1295—1366), der den Prozeß gegen Eckhart 1327 in Köln miterlebte, charakterisierte die nach dem Tode des Papstes Bonifaz VIII. anbrechende Zeit des Schismas: „Ach, in den jetzigen Zeiten, modernis temporibus, da die Welt schon altert, ist die Liebe Gottes in vielen Herzen erkaltet.“⁵⁶ Andere Mystiker fühlten dagegen den „Pulsschlag des göttlichen Herzens“⁵⁷. Überhaupt entfaltete die mystische Prosa mit Unterstützung kirchenfreundlicher Kreise eine literarische Breitenwirkung, die die Ausbildung einer fiktionalen Prosa begünstigte und bis in die Empfindsamkeit und den Pietismus des 18. Jahrhunderts nachwirkte. Einen weiteren Anstoß für den Durchbruch fiktionaler Prosa veranlaßte der Humanismus, denn die Humanisten wirkten über die Kanzleien und Schulen.

Im 14. und 15. Jahrhundert entstand eine kaum überschaubare Fülle didaktischer Literatur, die schließlich in der Reformationszeit durch die Erfindung des Buchdrucks zu einer Flutwelle answoll. Die umsatzfördernde Einbeziehung des Bildes in den Text erlaubte sowohl eine neue Präsentationsform als auch die elementar wichtige Vermittlung der Heilsgeschichte. Es entstand langsam eine neue Form literarischer Öffentlichkeit, die sich nicht mehr allein dem theologischen Denken des Mittelalters verpflichtet fühlte. Kritik und unabhängiges Denken schufen Kommunikationssituationen, in denen emanzipatorische Intentionen Boden gewannen. Das schonungslose Aufdecken vieler Mißstände trug vor allem im 16. Jahrhundert enthüllenden Charakter. Konkurrierende Gruppen und Interessen zersplitterten den oppositionellen Widerstand gegen die Kirche, die nach dem Konzil von Trient 1563 mit dem Mittel der „renovatio catholica“ auf sozialem und religiösem Gebiet Einfluß gewinnen wollte. Die Gründung des Jesuitenor-



Abb. 12

Das Jesuskind bittet um Einlaß in das menschliche Herz, Kupferstich von Anton Wierix aus „Chor Jesu amanti sacrum“, Antwerpen, 17. Jahrhundert.

dens mit dem Wahlspruch „Ad maiorem Dei gloriam“ ist hierfür ein überzeugendes Beispiel.

Seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts wird das Christuskind oft in einer Reihe von Bildmotiven in Andachts- und Erbauungsbüchern im Herzen des Gläubigen veranschaulicht. Die vom Amsterdamer Kupferstecher Anton Wierix (gest. 1624) stammende Bildfolge wurde unter dem Titel „Cor Jesu amanti sacrum“ veröffentlicht, in der das Christuskind das von Teufeln, Sünde und Weltlust umlagerte Herz als Wohnung nimmt: Es klopft an die Herzenstür, tritt ein und reinigt das Herz von Unrat und Ungeziefer; zum Schluß besprengt es die Herzwände mit seinem Blut⁵⁸ (Abb. 12—14). Neben diesen tradierten

⁵⁶ Zitiert nach C. Richstätter, Die Herz-Jesu-Vereinigung des deutschen Mittelalters, Bd. 1, Paderborn 1919, S. 16.

⁵⁷ Ebd., S. 23.

⁵⁸ Vgl. ausführlich A. Walzel: Das Herz im christlichen Glauben, in: Das Herz, Biberach a. d. Riss 1965, S. 138.



Abb. 13
Das Jesuskind fegt den Unrat aus dem menschlichen Herzen,
Kupferstich von Anton Wierix aus „Cor Jesu amanti sacrum“,
Antwerpen, 17. Jahrhundert.

religiös-moralischen Inhalten sind auch ikonographische Einflüsse aus dem Sinnbereich der weltlichen Liebe vorhanden⁵⁹.

Weitaus interessanter ist die religiöse Herzemblematik, deren eigentlich strenge Struktur aus „inscriptio“ („Lemma“), „pictura“ („Ikon“) und „scriptio“ („Epigramm“) besteht, die aber hier nicht weiter erörtert werden soll. Die enge Wechselbeziehung zwischen „pictura“ und „scriptio“, die ein „Ganzes“ bildet, ist pädagogisch orientiert und dient oft der Gewissenserforschung, der moralischen Erbauung oder der Glaubensstärkung. Für den gebildeten zeitgenössischen Betrachter war die Enträtselung nicht schwierig, die didaktische Lenkung zwischen Wort und Bild ist konzipiert.

Es dürfte einleuchtend sein, daß das Bild als Medium christlicher Botschaft dann in einer Zeit des Umbruchs, der Glaubenskriege und menschlicher Schicksalsschläge eine wertvolle Dominanz erhielt, offenbar

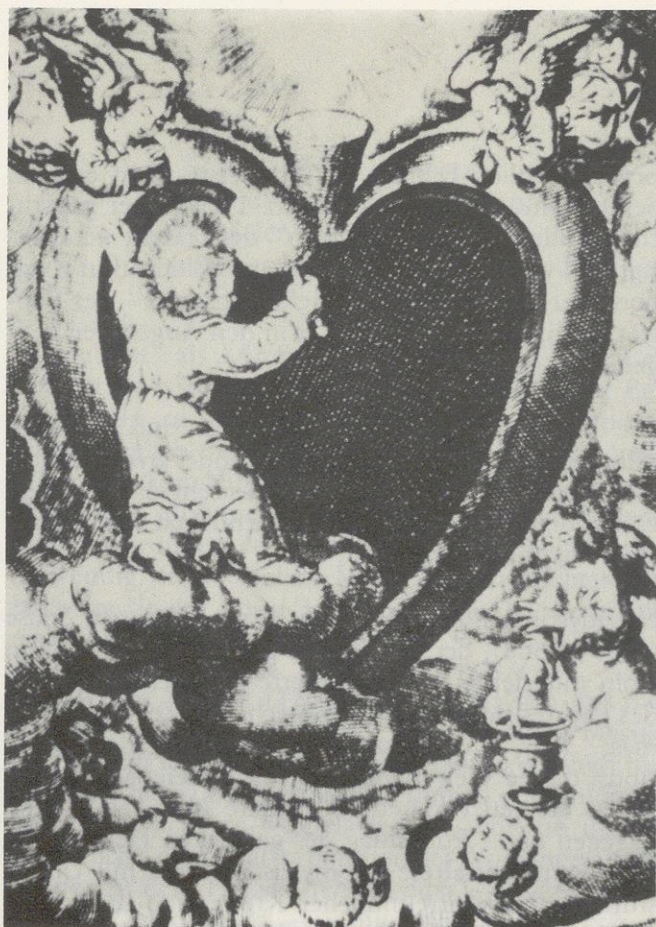
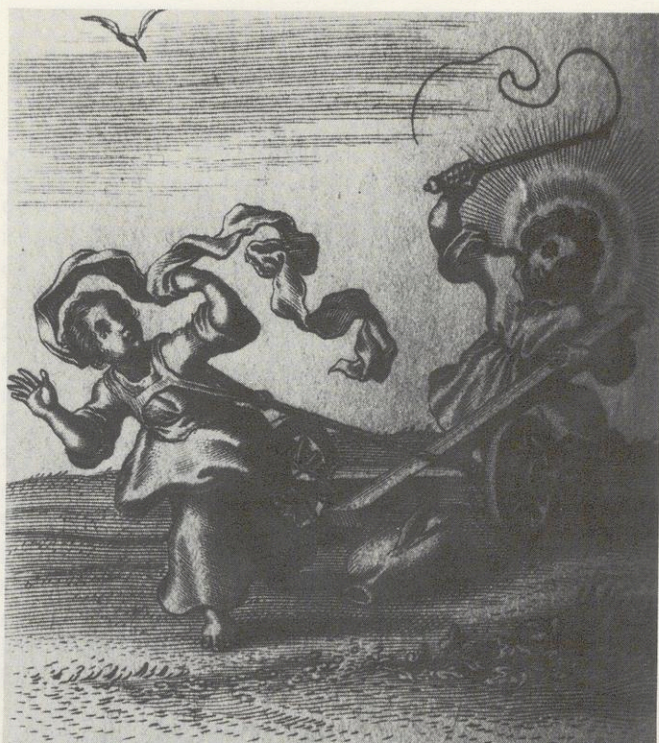


Abb. 14
Das Jesuskind besprengt das menschliche Herz mit seinem Blut,
Kupferstich von Anton Wierix aus „Chor Jesu amanti sacrum“,
Antwerpen, 17. Jahrhundert.

te sich doch im Bild der Erlösungs- und Errettungsgedanke. Treffend beurteilte Luther den Wert für die christliche Lebenspraxis: „Woran du nun dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“⁶⁰

59 Ebd., S. 139. Walzel nennt einen Katalog von Martern, das das liebende Herz erleidet (mit der Zange zwacken, zerbrechen, im Feuer schmoren u. a.).

60 WA 30/1, 133,7 f.; vgl. den Katalog zur Ausstellung: Martin Luther und die Reformation in Deutschland, Nürnberg 1983. Nach Luthers Auffassung sollte für alle religiösen Bilder gleichermaßen gelten, daß sie bloße Hilfsmittel für die Gottmitte, den Herzens-Glauben, sein sollten, aus der dem Glauben und seinem Gewissen entscheidende Mensch hervortrat. Siehe dazu die Herzdarstellungen (S. 373–378). Luther und seine Nachfolger setzten also die mittelalterliche Tradition der Herzbilder fort. Im paulinisch-augustinischen Geist entwickelte Luther für sich ein persönliches Wappen: Es zeigt als ein „Merkzeichen meiner Theologie“, wie Luther schrieb, das auf der „fröhlichen“ Rose liegende gläubige Herz, in welches das Kreuz Christi eingeschlossen ist (S. 378). Die Wappenausdeutung (schwarzes Kreuz, rotes Herz, weiße Rose) übernimmt das mittelalterliche Verfahren der Farballégorie.



ARATIO CORDIS.

Conuertar ad uos, et arabimini et
accipietis sementem. *Ezech. 34. 5.*

CORDIS agrum, Crucis cia tuę proscindat arbor.

Cui uerbi inspergas semina, sponse, tui.
24.

Abb. 15

Das „Pflügen des Herzens“. Emblem 24 aus: B. v. Haefsten, *Schola cordis*, Antwerpen 1629.



SEMINATIO IN COR.

Verbum seminatum est in CORDE. *Mat. 13. 9.*

*Semina iam terrę manda diuine colone,
Ne nostri, sterilis, sit tibi, CORDIS ager.*
25.

Abb. 16

Das „Herz als Nährboden der guten Saat“. Emblem 25 aus: B. v. Haefsten, *Schola cordis*, Antwerpen 1629.

Viele Emblembücher der jesuitischen Erbauungsliteratur erreichten „Bestseller“-Auflagen⁶¹. Da die Herzembleme sich vor allem für den Dienst der Seelsorge wegen ihrer sinn- und wertkonstitutiven Funktion eigneten, empfahl es sich, den Heilsweg in kontinuierlich entwickelnden Läuterungssituationen vorzustellen: „Wie groß die Liebe Gottes zu den Menschen ist, wie sich der Mensch dieser Liebe würdig erweist und welche Seligkeiten ihm dabei zuteil werden.“⁶² Die Menschenseele („anima humana“) gelangt über Einsicht und Reue zu einem neuen tugendhaften Leben („vita illuminata“), das der göttlichen Liebe („amor diuinus“) teilhaftig ist. Ein z. B. rein herzens-emblematisches religiöses Buch ist die „Schola cordis sive aversi a Deo cordis ad eundem reductio et instructio“, 1629 in Antwerpen erschienen, des Benedikti-

nerpropstes Benedictus van Haefsten in Afflighem⁶³. Es enthält 55 Kupferstiche aus der Werkstatt des Antwerpener Boethius à Bolswert⁶⁴, dessen Embleme formal nicht streng konzipiert sind. Die „subscriptio“ besteht aus Bibelziten, ist also eher eine biblische Bildauslegung als ein Gegenpol zur „pictura“. Dadurch gewinnt eindeutig das Bild Priorität, weil die

61 Vgl. K. A. Wirth, Religiöse Herzemblematis, in: Das Herz, Biberach a. d. Riss 1966, S. 66 ff. und S. 75 ff.; Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, Bd. 5, 1967, S. 170.

62 Ebd., S. 67.

63 Zur Biographie vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. V, Freiburg 1888, Sp. 1440 f.

64 Neues allgemeines Künstler-Lexikon, Bd. 2, Linz 1904, S. 54.



Abb. 17

Das „Begießen des Herzens“. Emblem 26 aus: B. v. Haefsten, *Schola cordis*, Antwerpen 1629.

verständliche Bilderzählung dem Betrachter keine Schwierigkeiten bereitet. Einsichtig ist die Bildabfolge: z. B. pflügt „amor divinus“ das Herz mit dem Kreuz, sät das Gotteswort hinein, begießt die Saat und pflückt die aus dem Samen entsprossenen Blumen — Lilien, das Symbol des gerechten Frommen und der Keuschheit⁶⁵ (Abb. 15—18).

Die Vorrede des Verfassers trägt programmatischen Charakter: „Dem König der Ewigkeit, dem Unsterblichen und unsichtbaren Erforscher und Liebhaber der Herzen, dem Gott meines Herzens auffopffere ich mein Herz.

Die Ablesung dises Buches wirdt vergebentlich seyn, wo nicht du, der allein hast die Schlüssel des Herzens, selbiges eröffnest. Deßwegen bitte ich dich, O Geliebter meiner Begierden, gib dein Gedeyen zu disem



Abb. 18

Die „Blumen des Herzens“. Emblem 27 aus: B. v. Haefsten, *Schola cordis*, Antwerpen 1629.

meinem Begehren, auff daß, in dem die Wort in den Ohren erschallen, du innerlich in das Herz redest, dasselbe umbwendest, und bekehrst zu Dir seinem Schöpffer und Erlöser.“⁶⁶

⁶⁵ K. A. Wirth, a. a. O., S. 71.

⁶⁶ Zitiert nach der deutschen Ausgabe, die 1664 in Augsburg erschienen ist. Vgl. Ch. Hoburg, *Theologia mystica; oder geheime Krafft-Theologie der Alten*, Frankfurt/Leipzig 1717, III. Teil, S. 31: „Seufftzer. Gib mir/ mein Hertzens-Gott und Vatter/ recht inniglich diß zu bedencken/ was diese deine Inwohnung/ deine Vereinigung/ deine Gemeinschaft sey/ damit ich mit feurigen Begierden darnach verlange/ mit hertzlichem Vertrauen darauff hoffe/mit liebhabenden Affecten dieselbe empfangen/ mit ehrerbietigem Herten dieselbe auffnehme/ mit meinen höchsten Adel und Vollkommenheit darin setze/ daß ich mit dir/ O du höchstes Gut/ vereinigt werde in der Zeit/ und vereinigt bleibe nach der Zeit in Ewigkeit/ Amen.“

Diese Einleitungsformel, in der Sprecher und Angeredeter im Herzen übereinstimmen, stellt ein Exordium in der rhetorischen Tradition dar. Die Forderung an das Herz, das Zentrum der eigenen Person, evoziert mit der Bitte um das Eingehen ins Herz, ist eine „Definitio“ — seine Aussage ist ein Bekenntnis. Im Grunde genommen meint das existentielle „Begehren“ um den „affectus cordis“ den Menschen überhaupt. An diesem „affectus cordis“ schieden sich z. B. im 16. und 17. Jahrhundert die Geister. Gegen den Anspruch der Konfessionen, jeweils das wahre Christentum und damit den wahren Glauben zu verkörpern, wurde die Forderung nach einer überkonfessionellen Herzensfrömmigkeit erhoben, die sich nicht nur im äußeren Bekenntnis und in der kirchlichen Praxis bewährte, sondern in dem Maße, wie der Gläubige sein Leben als gottgegebenen Auftrag begriff.

Unter dem Begriff „Spiritualismus“ vereinigen sich plurale Positionen mystischer Vertreter, die die äußere Vermittlung durch Kirche, Amt und Sakrament ablehnten und den Gedanken der Innerlichkeit betonten⁶⁷. Gleichwohl sind die Versuche, den christlichen Glauben „im Geiste“ zu verwirklichen, seit Johannes und Augustinus bekannt. Ihre Wirkungen reichen bis Tauler und Seuse; in der Reformationszeit gab es Einzelgänger, die unter dem Einfluß mystischer Lehren die bisher als allein christlich geltenden Verhaltensmuster ablehnten.

Beispielhaft dafür ist der Straßburger Gärtner Clemens Ziegler, dessen Spiritualismus in einer Zeichnung gut erkennbar ist (Abb. 19). Im Leib des Menschen wohnt die Sünde und das Böse, von Ziegler nach der biblischen Überlieferung vom Sündenfall als Frau mit Schlangenleib dargestellt. Aus dem Mund züngeln Feuerflammen. Sie richten sich gegen das Herz des Menschen, dem Sitz der Seele. In diese wird der neue Mensch von Gott, der in seiner Hand die Weltkugel hält, durch den heiligen Geist geboren. Damit wird der neue Mensch zugleich mit Christus identifiziert, so daß die Seele als Teil Gottes und die Geburt des neuen Menschen als Bild der Trinität erscheint: Der Christus „in uns“ ist vorherrschendes Thema gegenüber einer falschen Hochschätzung der Heiligen Schrift, der Sakramente und dem Zerreißen der christlichen Liebesgemeinschaft⁶⁸.

Johann Arndt (1555—1621), weithin als der Klassiker mystischer oder halbmystischer Frömmigkeit im Luthertum betrachtet⁶⁹, überschrieb sein Hauptwerk



Abb. 19
Der alte Mensch und die Geburt des neuen Menschen. Eigenhändige Zeichnung von C. Ziegler in: „Ein mercklichen verstant über das geschriben biechlein von der selickkeit aller menschen selen“, Straßburg 1532.

„Vier Bücher vom wahren Christenthumb“⁷⁰. Einleitend faßte er seine Grundsätze und Ziele zusammen: statt eines prächtigen, reichen und weltförmigen Christus erstrebe er die „Wiedergewinnung des göttlichen Ebenbildes“. Gott habe schon wegen des gottlosen Lebens Hunger und Krieg geschickt, es sei höchste Zeit, sich durch wahre innerliche Herzensbuße ganz Christus hinzugeben. Arndt übernahm mittelalterliches mystisches Gedankengut (Tauler, Seuse), z. B. die katholische „imitatio“-Tradition als Ideal lutherischer Frömmigkeit, was ihm den Vorwurf einbrachte,

67 Vgl. Evangel. Kirchenlexikon, Göttingen 1959, Sp. 1089 ff.

68 Vgl. Luther-Katalog, a. a. O., S. 272 f.

69 Theol. Realenzyklopädie, Bd. IV, Berlin/New York 1979, S. 121.

70 1621 in Lüneburg erschienen (Vorrede und S. 1—7).

die „innere Gegenreformation“⁷¹ eröffnet zu haben. Als praktische Ergänzung zu seinem Hauptwerk gilt sein „Paradys-Gärtlein voller christlichen Tugenden“⁷³ mit Gebeten didaktischer Art, so u. a. nach dem 6. Gebot das „Gebet um die Reinigkeit des Herzens“⁷⁴.

Beide Bücher fanden weite Verbreitung und gelten als die einflussreichsten Andachtsbücher im deutschen Protestantismus. Im Gegensatz zur traditionellen Emblematik brachten sie auch bildlich die beherrschende Rolle des neuen Menschen und des neuen Lebens in und durch Christus zum Ausdruck⁷⁵.

Der gebürtige Lüneburger Christian Hoburg (1607 bis 1675), der auffallendste des kirchenkritischen mystischen Spiritualismus radikaler Prägung⁷⁶, war Schüler Arndts, Schwenckfelds und Böhmes; Werke Bernhard von Clairvaux' und Taulers waren ihm bekannt. Die Zahl seiner Schriften ist erheblich, seine Wirkung läßt sich nur schwer abschätzen⁷⁷.

Innere Unruhe, Rastlosigkeit und Ärger mit Vorgesetzten begleiten seinen Lebensweg. Im informativsten Untertitel seines Andachtbuchs „Hertz Wecker“ nennt er seine Absicht: es sei „voll Hertzensaffts und Hertzenseufftzer“, und er wolle „das Hertz des Menschen aus dem Schlaff der Sicherheit zu dieser Zornzeit“ erwecken. Nicht mit dem Mundwerk müsse zu Gott gebetet werden, sondern „mit dem Herten / mit vielem Seufftzen / mit den Stoßgebeten“⁷⁸. „Seufftzer“, das sind für die barocke Frömmigkeit die „suspiria animae amantis“, Zeichen einer Sehnsucht nach liebevoller Vereinigung mit Gott.

Scharf kritisiert er offen oder unter Pseudonym die Kirche. Religionsstreit tyrannisiere die Herzen und „Gottes Kirchen seyn als Welt Kirchen / ja Zanck- und Mord-Kirchen“⁷⁹. Im inneren lebendigen Herzens-Tempel vollziehe sich die wahre Wiedergeburt des inwendigen verborgenen Menschen des Herzens⁸⁰. Aber die heutige „Wort- und Wind-Theologie“ verderbe alles im Herzen⁸¹, nur die „Theologia mystica“ reinige das Herz von aller Falschheit und bereite das erleuchtete Herz für die Vereinigung mit dem Herzen Gottes vor⁸². Zum Metaphernrepertoire gehört das „Wohnhaus des Herzens“, das bei ihm dem „schönen und reinen Pallast in Zeit und Ewigkeit“ gleicht⁸³. Hoburgs Gedanken kreisen immer wieder um den „lebendigen Glauben“

mit dem Wunsch, durch Überwindung des „Welt-Hertzens“ eine „Hertz-Theologie“ zu schaffen⁸⁴.

Bei allen diesen Männern des „Spiritualismus“ müssen wir uns fragen, was die mit Beispielen aus der Bibel untermauerten Ansichten, die z. B. Arndt zu Maximen eines wahrhaft christlichen Lebens zusammenfaßte, für die Zeitgenossen bedeuteten⁸⁵. Für Christen des 17. Jahrhunderts, die unter bedrückender Not litten, bot Arndt mit seinem neuen innerlichen Menschen im Unterschied zum alten äußerlichen Menschen eine schlichte, aber wirksame Alternative. Die Notwendigkeit für fromme Christen, alle menschlichen Schwächen zu überwinden und durch geistliche Besinnung in den christlichen Tugenden zu üben, stärkte den Gedanken an das ewige Leben und ermöglichte dann ein Seelenheil, wenn man dem Weg zum

71 Theolog. Realenzyklopädie, a. a. O., S. 126.

72 Ebd., S. 126.

73 Erschienen in Leipzig/Magdeburg 1612.

74 Ebd., S. 149.

75 Theolog. Realenzyklopädie, a. a. O., S. 127; die Auseinandersetzungen um Arndts Schriften spaltete die Zeitgenossen in zwei Lager. Vgl. F. E. Stoeffler, Johann Arndt, in: Orthodoxie und Pietismus, hrsg. von M. Greschat, Stuttgart u. a. 1982 (= Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 7), S. 41.

76 Zur Biographie vgl. Mennonitisches Lexikon, Bd. II, Frankfurt/Weierhof 1937, S. 319 f.

77 Vgl. M. Schmidt: Der Pietismus in Nordwestdeutschland, in: Jb. d. Gesellschaft f. Nieders. Kirchengeschichte 70 (1972), S. 150 ff.; M. Kruse, Der mystische Spiritualist Christian Hoburg (1607–1675) als lutherischer Pfarrer in Bornum bei Königsutter, in: Jb. d. Ges. f. Nieders. Kirchengesch. 69 (1971), S. 104 ff.

78 Ch. Hoburg: Hertz Wecker, Braunschweig 1640, Vorrede.

79 Elia Praetorius (Pseud. f. Ch. Hoburg): Spiegel der Misbräuche bey dem Predigt-Amt im heutigen Christenthumb und wie selbige gründlich und heilsam zu reformieren, o. O., 1644, S. 504.

80 Ch. Hoburg: Der sicherste Weg zum Reich Gottes, Frankfurt/Leipzig 1717, Vorrede (10., 17.).

81 Ch. Hoburg: Theologia mystica; oder geheime Krafft-Theologie der Alten, Frankfurt/Leipzig 1717, Vorrede (1., 2.).

82 Ebd., Vorrede (11., 20.).

83 Ebd., S. 189, 227.

84 Ebd., Vorrede (26.); vgl. Ch. Hoburg, Der unbekannte Christus, Frankfurt 1692, S. 66, 85; Hoburgs „Lebendige Hertz-Theologie“, Frankfurt/Amsterdam 1676, lag nicht vor.

85 Hoburgs Schriften fehlt offensichtlich eine umfassende und konstruktive Lehre, um beurteilen zu können, ob sie für die nachfolgenden Generationen geistige Impulse hätte geben können.

„wahren Christentum“ folgte. „Was Arndt angeht, so liegt es nahe, auf einen Zusammenhang zwischen der äußeren Not im Deutschland des 17. Jahrhunderts und der Überzeugungskraft seiner religiösen Vorstellungen zu schließen.“⁸⁶ Ähnliche Argumente und seelsorgerische Ratschläge sind auch in den im 17. Jahrhundert veröffentlichten katholischen Erbauungsschriften zu finden, so beispielsweise bei Franz von Sales (1567–1622). Dennoch sind Differenzierungen notwendig, weil pauschale Urteile über das Leben einer Person verführerisch sind. Auf den ersten Blick ergeben sich wichtige Positionsunterschiede.

Ein repräsentativer Vertreter dieser Zeit, der Jesuit Friedrich von Spee (1591–1635), gehört zu den Großen unter den Dichtern der „Herrlichkeit“⁸⁷. Als Mitglied eines bedeutenden Ordens lebte Spee in einer Gemeinschaft, die hauptsächlich auf dem Gebiet der „propaganda fidei“ tätig wurde. Seine Theologie entsprach der offiziellen Schultheologie, wobei er in seiner Lehre von der Hoffnung im Unterschied von Theologen seiner Zeit den größten Nachdruck auf die Initiative Gottes und die Abhängigkeit des Menschen von der Gnade legte⁸⁸. In seinem „Gülden Tugend-Buch“, das erst 14 Jahre nach seinem Tode im Druck erschien, wandte sich Spee an den Laien. Gegenstand des Buches sind die „virtutes theologicae“ Glaube, Hoffnung und Liebe, die der Mensch kraft eigener Leistung nicht erwerben kann. Spee bietet Hilfen an, wie diese Tugenden zu üben seien. „Caritas“ ist die höchste Tugend und wird das Fundament und die „Wurzel alles Guten“ genannt. In seinem Fundus an Meditationshilfen für die Tugend „Caritas“ nennt Spee eine Übung, die besonders ins Auge fällt: „Das uhrwercklein am halß.“⁸⁹ Im 17. Jahrhundert war die Uhr nicht nur ein Zeitmesser, sondern auch ein Sinnbild der göttlichen und menschlichen Zeit. Die im Gegensatz zur Vergangenheit entwickelte präzisere Technik gestattete es inzwischen, den Menschen mit dem inneren Mechanismus einer Uhr zu vergleichen: Alles ist genau aufeinander abgestimmt! So sagt Spee zu einem Beichtkind: „Ich will dich eine schöne kunst lehren, daß auch dein hertz oder du ein solches Uhrwercklein Gottes werdest.“⁹⁰ Der Mensch sei ein „künstliches Werck“⁹¹, vergleichbar einem Uhrwerk. Liege die Uhr auf dem Herzen, dann entstehe durch das „Einstellen“ beider „Werke“ ein Gleichklang: „Das hertz solle das uhrwercklein sein, der pulß des hertzens ist die unruh, die zung der hammer, die stimm das glöcklein, die uhren aber sein das Lob Gottes.“⁹²

Werde jedoch das Uhrwerk verstellt, dann „gehet off unrecht: Also auch der Mensch.“⁹³ Eine solche Übung mit bestimmten Stundengebeten bewirkte bei frommen Christen einen „affectus cordis“, der in seinem Erlebnis der „concordia“ kaum Möglichkeiten individueller oder aktiver Gestaltung offenließ. An anderer Stelle beschreibt Spee den Prozeß des göttlichen Einwirkens: „O mein Gott, ich thue dir auff den Saal meines hertzens: ich zeige dir den klaren Spiegel meines innerlichen sinns und Seelen. Nun gehe du hinein, schawe an alle gemähl und bildnüssen deines lobes: Setze sie nacheinander nach deinem lust, wie du si haben wilt: ich begere das du allezeit hiedurch gelobest werdest . . .“⁹⁴ Spees Ziel der ewigen Glückseligkeit kennzeichnet er „vor-bildhaft“ im Gülden Tugend-Buch: „Ich hab mein hertz in Gottes hertz befestigt.“⁹⁵

So erstaunlich der einsichtige Ablauf der Übung ist, und sie kontroverse Einschätzungen über die Methode des Vorgehens hervorzurufen vermag, so ist doch für alle gewiß, daß es hier um einen hohen Grad der Determiniertheit geht, wie moderne Menschen heutzutage sagen würden. Für den mittelalterlichen Menschen ist alles Geschehen von Gott her bestimmt, auf ihn bezogen, von ihm gewirkt und deshalb seinem Wesen nach zusammenhängend und zielgerichtet. Es ist dann nicht mehr befremdend, wenn der menschliche Körper, der Staat und die Welt mit einem Uhrwerk verglichen werden: Die Herz-Uhr-Metapher ist ein sprachliches Bild für Kirchentreue, Gehorsam, Ordnung und Autorität⁹⁶.

86 H. Lehmann: Das Zeitalter des Absolutismus: Gottesgnadentum und Kriegsnot, Stuttgart u. a. 1980 (= Christentum und Gesellschaft 9), S. 120.

87 H. U. v. Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2, Einsiedeln 1962, S. 14; vgl. G. v. Wilpert: Lexikon der Weltliteratur, Bd. 1, Stuttgart 1975, S. 1529; Bosl, Franz, Hofmann: Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte, Bd. 3, München 1975, Sp. 2968.

88 F. Spee: Güldenes Tugend-Buch, hrsg. von Theo G. M. Oorschot, Bd. 2, München 1968, S. 680.

89 Ebd., S. 427.

90 Ebd., S. 428.

91 Ebd. S. 429.

92 Ebd., S. 428.

93 Ebd., S. 430.

94 Ebd., S. 461.

95 Ebd., S. 152.

96 Vgl. den Beitrag von Johannes Köhler über „Meditation bei F. Spee“, in: Friedrich Spee von Langenfeld. Sieben didaktische Versuche zu einem dramatischen Leben, hrsg. von R. Keck, Hildesheim 1985 (im Druck).

„Das Mittelalter endet erst bei Goethe“⁹⁷, urteilte F. Ohly in einer Studie, die das typologische Denken in seiner Bedeutung bis in die Goethezeit untersuchte. Könnte das für die Herzmetaphorik heißen, alle Eigenschaften des Herzens, die wir in der religiösen Sphäre vorfanden, werden auch in der „profanen“ wirksam? In der Tat vermochte die deutsche Klassik und vor allem noch einmal Goethe, dem Überlieferten die ganze Fülle seiner prototypischen Möglichkeiten abzugewinnen. So repräsentiert die Metapher vom Wohnen im Herzen, neuentdeckt durch ein historisch-poetisches Bewußtsein, was sie ursprünglich vergewärtigen sollte — die Wohnung des Göttlichen im Menschenherzen im begreiflichen Bild. Insofern in ihm solche Verhältnisse anschaulich werden, übersteht die Herzmetapher Säkularisation und Aufklärung und scheint die historische Kritik zu überdauern, so wie die Metapher sogar die Herauslösung aus seinen überlieferten Zusammenhängen duldet, ohne ihre Glaubwürdigkeit zu gefährden.

„Iphigenie auf Tauris“ verkörpert die säkularisierte Form edler Menschlichkeit und wahrer, reiner Humanität. Ihre priesterliche Tätigkeit steht nicht in der Tradition Christi; Goethe läßt das Geschehen in der griechischen Welt der Antike ablaufen. Iphigenies Weg zum Ziel führt durch den Irrtum, durch die Versuchung und die vorübergehenden Zweifel oder die zeitweise Selbstentfremdung, um einen modernen Begriff zu benutzen.

Gelegentlich wird dieser Komplex, der die Frage nach Goethes Religiosität und Verständnis vom Christentum aufwirft, in der Fachliteratur immer wieder neu diskutiert, da kein einheitliches Bild für die einzelnen Phasen seines Lebens vorliegt⁹⁸. Wenn wir uns mit der Erkenntnis begnügen, für Goethe bestehe prinzipiell eine Wirklichkeit Gottes, dann müssen wir hinzufügen, daß er nicht an einen personalen, helfenden Gott glaubte, so daß Goethes Heilsverständnis nicht als paulinisch, wohl aber als nach-christlich zu bewerten ist⁹⁹. Goethe stimmt mit der Aufklärung darin überein, daß die Menschen das jeweilige Gottesbild in den positiven Religionen ihnen gemäß relativieren konnten: „Wie einer ist, so ist sein Gott“.¹⁰⁰ Seine Kritik richtete sich besonders gegen die kirchliche Auffassung und die theologische Auslegung des Gottesbegriffes. Wolf Dietrich Rasch hat in einer neuen Analyse die These aufgestellt, im wesentlichen bestehe Iphigenies Überzeugung darin, daß im menschlichen Sinne die Götter uneingeschränkt gut seien¹⁰¹.

Eine konsensfähige Grundlage, so könnte man sagen, gäbe es nicht eine weitere These Raschs, Goethes Religionsverständnis bedinge Iphigenies Autonomie, deren inneres Götterbild maßgeblich sei und die olympischen Götter verdränge oder gar verwandle¹⁰². Orest heile durch seine eigene reine Menschlichkeit, und Iphigenie sei ein Drama der Autonomie und der Emanzipation¹⁰³. Gewiß, Iphigenie argumentiert rationalistisch und hegt Bedenken, ob die Götter immer gerecht seien, doch die Ehrfurcht ihnen gegenüber wird man ihr nicht streitig machen können. Lassen wir hier das Herz sprechen und überlassen wir das Urteil dem Leser, ob erst, wie Goethe nach Raschs Ansicht zeige, der „autonome Mensch Humanität verwirklichen kann“¹⁰⁴.

„Herz“ und „Seele“ sind strukturierende Kennworte mit entsprechenden Epitheta¹⁰⁵. Iphigenie ist die Priesterin der Diana — das Griechische ist Symbol eines selten erfüllten Seelenzustandes¹⁰⁶. Ihr Herz empfindet und fühlt nicht nur individuell-subjektiv, sondern

97 F. Ohly: Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: F. Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 336.

98 G. Rinck: Goethe und das Christentum, in: Georgia Augusta. Nachrichten aus der Universität Göttingen, Göttingen 1982, S. 25 ff.; wie schwierig es ist, Goethes Religiosität in einer Formel einzufangen, zeigt ein Beispiel aus dem „Buch der Sprüche“ im „Westöstlichen Divan“: „Soll man dich nicht aufs schmachlichste berauben, / Verbirg dein Gold, dein Weggehn, deinen Glauben“ (Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 2, Hamburg 1965, S. 54).

99 Ebd., S. 27.

100 Zitiert nach W. Rasch, Goethes „Iphigenie auf Tauris“ als Drama der Autonomie, München 1979, S. 96.

101 Ebd., S. 51; ein anderer Standpunkt lautet: Iphigenie interpretierte die Götter aus der inneren Kraft des „Herzens“. Der Wille der Götter, so verstanden und vermenschlicht, verliere sein Widermenschliches; er vollziehe sich letztlich durch den Menschen selbst (H. D. Dahnke, Im Schnittpunkt von Menschheitsutopie und Realitätserfahrung: „Iphigenie auf Tauris“, in: Text und Kritik. Sonderband Goethe, München 1982, S. 119). Vgl. auch Oskar Seidlin, Goethes Iphigenie — „verteufelt human“?, in: Ders., Von Goethe zu Thomas Mann, Göttingen 1963, S. 13.

102 Ebd., S. 116.

103 Ebd., S. 128 f.

104 Ebd., S. 188.

105 Vgl. reines Herz; reine, große, schöne, freie, hohe Seele; subst. Adjektive: Güte, Himmlische, Holde.

106 Schlüsselbegriffe: Stille, Einfalt, Ruhe, Klarheit, Muße, Harmonie. Auf den Einfluß pietistischer Sprachmittel verweist z. B. August Langen, Deutsche Sprachgeschichte vom Barock bis zur Gegenwart, in: Deutsche Philologie im Aufriß. Hrsg. v. W. Stammer, Berlin 1956, Sp. 1124—1128, bes. Sp. 1127.

befindet sich im Einklang mit einer Weltordnung und Sittlichkeit: „Concordia“ herrscht zwischen Göttern und Menschen, Vertrauen, Güte, Milde, Reinheit und Wahrhaftigkeit. „Ganz unbefleckt genießt sich nur das Herz“ (1562), sagt sie selbst. Doch weiß sie auch um ihre existentielle Bedrohung, das Heraufkommen des Inhumanen. „Discordia“ droht ihr durch das Offenbaren ihres Geheimnisses. Eindringlich verwendet sie die Herzensraummetapher, als sie das Geheimnis Thoas mitteilt: „Denn / Einmal vertraut, / Verläßt es ohne Rückkehr / Des tiefen Herzens sichre Wohnung, schadet, / Wie es die Götter wollen, oder nützt. / Vernimm! Ich bin aus Tantalus' Geschlecht“ (302). Im Zusammentreffen mit Orest im III. Akt wird ihr das „innre Herz“ des innersten Gefühls „Mit neuer, schöner Hoffnung gelabet!“ (947); Orest dagegen versinkt immer mehr in der Vision seines dunklen Schicksals.

Durch Pylades und Orest wird auch die Herzenslauterkeit dieser „Göttertochter“ bedroht. Im Monolog beklagt sie ihr Schicksal: „O daß in meinem Busen nicht zuletzt / Ein Widerwillen keime! der Titanen, / Der alten Götter tiefer Haß auf euch, / Olympier, nicht auch die zarte Brust / Mit Geierklauen fasse! Rettet mich / Und rettet euer Bild in meiner Seele!“ (1712) Iphigenie hatte Thoas „ihr tiefstes Herz“ (453) offenbart, vertraute sie doch der Stimme des Herzens, dabei der Sicherheit gewiß, daß einer Entscheidung aus der „Festigkeit“ des Herzens nie eine Entscheidung der Gottheit entgegenstehen könne und daß die Stimme des Herzens das einzige Medium für die Sprache der Götter sei: „Sie reden nur durch unser Herz zu uns“ (494). Die innere Stimme ist das Göttliche, ist Einklang, ist „concordia“! Aber die Stimme hört „jeder, dem / Des Lebens Quelle durch den Busen rein / Und ungehindert fließt“ (1940), dem, wie es die Prosafassung ausdrückt, „ein edles Herz, von Göttern entsprungen, den Busen wärmt“¹⁰⁷. Die innige Konkordanz der Reinheit, der Adel des Herzens von „animus“ und „anima“ oder Gott und Mensch ist ein hohes Ideal, das der intensiven Zuwendung bedarf, damit der Sturm der Leidenschaft und des Lebens die „zarte Stimme“ nicht „überbrause“ (496). Diese innere Stimmigkeit macht Iphigenie zum „Eben-Bild“ der Gottheit und zum „Vor-Bild“ für Thoas und weckt in Thoas selbstüberwindende, verzeihende „Barmherzigkeit“ („misericordia“).

Thoas öffnet sein „verhärtetes Herz“ (1810) oder das „verschloßne Herz“ (1844). Iphigenies „Gottvertrau-

en“ ermöglicht somit die Lösung: „Doch mein kindlich Herz / Hat unser ganz Geschick in seine Hand / gelegt. Gestanden hab ich euren Anschlag / Und meine Seele vom Verrat gerettet!“ (2005) Und zu Thoas, die Identität Orests bestätigend, bekennt sie: „Soll ich das innre Jauchzen meines Herzens / Dir auch als Zeugen der Versicherung nennen?“ (2093)

Verweilen wir zum Schluß an dieser Stelle, sind doch das „innre Jauchzen meines Herzens“ und „Versicherung“ weitere Schlüsselworte. Unterstreicht das eine „Einklang, Freude und Wärme des Herzens oder ist Herz des Herzens“, so betont das andere „Lauterkeit und Offenheit des Charakters“. Das Adjektiv „sicher“ ist entlehnt aus lat. securus „ohne Sorge“. Der Begriffsinhalt ist ursprünglich rechtlich „frei von Schuld und Strafe“, erst dann „unbesorgt, geschützt, zuverlässig“. Dasselbe gilt für das seit dem 17. Jahrhundert bezeugte „versichern“.

Gottergebenheit und ein „reines Herz“, Wahrhaftigkeit und Herzensbildung sind Maximen klassischer Humanität. Daran orientiert sich als didaktische Zielsetzung auch der Unterricht des Herzens, wie es bereits Johann Martin Miller 1776 im Vorwort seines Romans „Siegwart. Eine Klostergeschichte“ umreißt: „Faßt jeder Schriftsteller, und der Dichter besonders ... sollte hauptsächlich auf das Herz seines Lesers Rücksicht nehmen. Dadurch bahnt er sich am leichtesten den Weg zum Unterricht und zur Belehrung.“¹⁰⁸

107 A. Beck: Der „Geist der Reinheit“ und die „Idee des Reinen“, in: Vierteljahresschrift d. Goethe-Ges., Weimar 1943, S. 44 f.

108 J. M. Miller: Siegwart. Eine Klostergeschichte, Bd. 1, Stuttgart 1844, S. 11.