

Kurt Goldammer, „Paracelsus in der deutschen Romantik. Eine Untersuchung zur Geschichte der Paracelsus-Rezeption und zu geistesgeschichtlichen Hintergründen der Romantik. Mit einem Anhang über die Entstehung und Entwicklung der Elementargeister-Vorstellungen seit dem Mittelalter“. (Salzburger Beiträge, Folge 20), Wien 1980, 212 Seiten, 17 Abbildungen und Skizzen.

Im großen und ganzen sind direkte Erwähnungen von Paracelsus und seinen Werken in der Romantik spärlich, obwohl sie in vieler Beziehung von seinem Geist durchzogen ist. Eine solche direkte Ableitung scheint der Name ‚Novalis‘ zu sein, den sich Friedrich von Hardenberg zulegte, da das Wort *Novalia* in der „Philosophia Sagax“ geprägt wurde, obwohl auch familiengeschichtliche Hintergründe bei der Wahl dieses Pseudonyms eine Rolle spielten. Schopenhauer sah Paracelsus als einen Vertreter des Prinzips des Willens in der Natur an und räumte ihm den größten Platz in seinem Kapitel über den animalischen Magnetismus und die Magie ein.

Auf sicherem Boden stehen wir bei dem Thema des Anhangs über die Elementargeister, deren häufiges Vorkommen in der deutschen Romantik sehr wohl auf Paracelsus zurückzuführen ist, da sie dort sehr ähnlich dargestellt werden. Die Gnomen, Salamander, Sylphen und Undinen sind das belebte Prinzip der Elemente, aber gleichzeitig seelenlos. Besonders die Figur der Undine hat in Opern, Märchen und Novellen wie die von E. T. A. Hoffmann und Friedrich Baron de la Motte-Fouqué und dem noch volkstümlicheren Albert Lortzing ihren Niederschlag gefunden. Im Gegensatz zu Ficino sieht Paracelsus die Seele als etwas spezifisch Menschliches an, während die sterblichen Körper der Elementargeister an einen zum Leben gehörenden Kollektivgeist gebunden sind. Wie auch sonst in Paracelsus, ist hier die Materie mit Leben und einer als Geist bezeichneten vegetativen Seele behaftet, nicht aber mit einer unsterblichen, göttlichen Seele, die individuell ist und durch den Menschen vertreten wird.

Pico von Mirandola wird als Urheber der Ansicht erwähnt, daß die Halbgötter oder Helden aus der Verbindung von Nymphen oder Göttinnen und Menschen hervorgingen. Aber die Idee einer solchen Verbindung und ihrer Folgen wird schon bei Philo erwähnt, der aus dem 1. Buch Mose schöpft, wo im 6. Kapitel im 4. Vers es heißt: „denn da die Kinder Gottes die Töchter der Menschen beschliefen und ihnen Kinder zeugten, wurden daraus Gewaltige in der Welt und berühmte Leute“. Aus der englischen Bibelübersetzung läßt sich schließen, daß das Wort ‚Gewaltige‘ ursprünglich im Hebräischen ‚Riesen‘ bedeutete, also unmenschliche Wesen. J. B. van Helmont führt diese Spekulation fort, indem er behauptet, daß die Töchter der Menschen, die schön waren, aus der Verbindung der Söhne Adams mit Nymphen hervorgingen. Auch die Sylvestres, also wilde Luftgeister des Paracelsus, können auf die Bibel zurückgeführt werden, wo es im 3. Buch Mose (Leviticus), Kapitel 8, Vers 7 heißt: „Und sollen mitnichten hinfort den Feldteufeln opfern“; das hebräische Wort für ‚Feldteufel‘ war ‚S’ijrim‘, Inkubi in Ziegenform.

Die Elementarwesen können auch in Griechenland bis auf Homer zurückgeführt werden, wo Calypso eine Nymphe ist, die dem Wasser angehört und die Sirenen in Felsen verwandelt werden. Aristoteles erzählt in seiner „Geschichte der Tiere“, Buch V, 19 (552, b10), daß auf Zypern der Salamander im Feuer der Kupferschmelzer lebt. Auch der Ältere Plinius will in seiner „Naturgeschichte“, XI, 42, von einem Fabeltier mit Flügeln wissen, das im Feuer lebt. Bei Sextus Empiricus in seinem „Gegen die Mathematiker“, IX, 86, findet sich die Ansicht, daß es ätherische, den irdischen überlegene Wesen gäbe, die ungezeugt und unvergänglich sind. In Aelianus „Über die Tiere“ kommt wieder der im Feuer lebende Salamander und das im Feuer geborene geflügelte Tier vor. Proklus, endlich, ist der Meinung, daß die Dämonen aus der Verbindung von Menschen mit Göttern hervorgegangen sind. Nach Paracelsus entstehen Riesen und Feuermenschen aus dem Sediment, das bei der Erschaffung von Menschen übrig bleibt.

Das hier besprochene Buch untersucht die Behandlung der Elementargeister bis in das 20. Jahrhundert, wo die Opern, zum Beispiel, von Richard Strauß und Hans Pfitzner noch als Ausläufer der Romantik angesehen werden können.

Wenn auf Seite 123 versucht wird, die besondere Gefühlstiefe zu erklären, die die

Figur der Wasserfee in den Künstlern des 19. und 20. Jahrhunderts hervorrief, und dies durch den Gegensatz zu dem prosaischen immer mechanistischer werdenden Weltbild erklärt wurde, wäre es eigentlich angebracht gewesen, C. G. Jungs Theorie von der *Anima* zu erwähnen, derzufolge der Archetypus der Anima überall dort auftaucht, wo dem Gefühlsleben nicht Genüge getan wurde. (Nicht zu Unrecht nennt Professor Goldammer an anderer Stelle Gotthilf Heinrich Schubert den C. G. Jung der Romantik). Aber vielleicht paßt ihm Jungs Symbolik der Wasserfee als Spiegelbild der Seele nicht, weil Goldammer die individuelle menschliche Seele als unsterblich ansieht, während es charakteristisch für die Elementargeister ist, daß sie sterblich bleiben. Hier gehen die Wege von Psychologie und Theologie auseinander.

Aber das Hauptthema des vorliegenden Buches ist das Fortleben der Gedankenwelt des Paracelsus in der Romantik, die meist pantheistisch ist und wo die Seele ein Teil Gottes ist, der sich in der Natur und als Natur offenbart. Diese Probleme werden in zwei Diagrammen über das neuplatonisch beeinflusste mittelalterliche Weltbild behandelt: das eine ist monistisch und das andere dualistisch. Auch die Abbildungen tragen zu dem Vergnügen und dem Verständnis, das dieses aufschlußreiche Buch vermittelt, bei.

London

Marianne Winder

Friedrich D. E. Schleiermacher: On the Glaubenslehre. Two letters to Dr. Lücke. Translated by James Duke and Francis Fiorenza. American Academy of Religion, Texts and translations series, edited by James A. Massey, Number 3. Scholars Press 1981. 136 Seiten.

Mit ihrer Übersetzung machten James Duke und Francis Fiorenza zum ersten Mal den Fachgenossen ihres Sprachgebiets den gesamten Text des theologischen Vermächtnisses Schleiermachers zugänglich. Sie stellen damit ihre deutschen Kollegen in den Schatten, die bislang noch nicht einmal einen (auch für Studierende erschwinglichen) Nachdruck von Hermann Mulerts Ausgabe der beiden Sendschreiben besorgt haben. Der Gesamteindruck der von beiden Übersetzern geleisteten Arbeit ist bereits in ihrer Einleitung ein vorzüglicher. In ihr erfährt ein mit Schleiermacher noch nicht vertrauter Leser, daß die beiden Sendschreiben befaßt sind mit der kritischen Aufnahme, die die 1. Auflage der Glaubenslehre gefunden hat, mit den Differenzen zwischen dieser 1. und der geplanten 2. Auflage, vor allem aber mit den Herausforderungen eines durch Aufklärung und Wissenschaft geprägten Zeitalters, denen ein traditionelles Christentum nicht gewachsen sein dürfte. Zur Rechtfertigung der umfangreichen Anmerkungen (36 engzeilig beschriebene Seiten), durch die Schleiermachers Anspielungen an Verständlichkeit gewinnen, wird angeführt, daß die zur Glaubenslehre erschienen Kritiken heute kaum noch zugänglich, geschweige denn bekannt sind. (Weniger stichhaltig ist der Hinweis, die Erstaufgabe der Glaubenslehre sei vergriffen. Dieselbe habe ich 1980 neu herausgegeben).

In einem 1. Abschnitt (Schleiermacher's Conception of Dogmatics) wird u.a. treffend bemerkt, die traditionelle kirchliche Dogmatik sei, sofern an scholastische und philosophische Allianzen gebunden, unfähig, die Kirche in eine durch die Aufklärung bereits bestimmte Welt zu leiten. (4) Über den 2. Teil der Glaubenslehre, in dem der Gegensatz zwischen Sünde und Gnade zur Sprache kommt, erfährt man, er sei streng bezogen auf den 1. Teil, der allgemeine Aussagen enthält über die für das menschliche Selbst konstitutive schlechthinnige Abhängigkeit. (6 f. 9) Ein 2. Abschnitt (The Religious Self-Consciousness or Piety) trägt u.a. zur Erhellung dessen bei, was „unmittelbares Existentialverhältnis“ bedeutet: „Feeling refers rather to the immediate self-consciousness in which the self is ‚with itself‘ and closer to itself than in acts of reflection. This awareness is not unconscious nor an unconsciousness, but an immediate awareness of the determination of the self. . . . In the moment of shame, one does not distinguish between the self and the shame, but one is a shamed self.“ (14) Gegenüber Hegels Kritik, nur der freie Geist habe Religion, wird daran erinnert, „that absolute dependence and human freedom are compatible“ (15. 17), gegenüber dem Vorwurf, Schleier-