

ESSAY

Der Schweizer ‚Weg ins Gebirg‘

Eine theologische Direttissima

Von Dieter Groh

0. Einleitung: Der Ausgangspunkt der theologischen Direttissima

Theologische Direttissima kann man den Weg, der die Schweizer im 16. Jahrhundert ‚ins Gebirg‘ und auf die Gipfel führte, aus folgendem Grund nennen: Ihr Glaube, was das Verhältnis des Menschen zur Natur im Allgemeinen und zu den Bergen im Besonderen betraf, war geprägt von der Schöpfungstheologie der frühen Kirchenväter. Vermittelt wurde sie ihnen von den Reformatoren Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger.

1. Frühe Kirchenväter und ‚theoretische Naturerfahrung‘¹

Vor allem Laktanz (250–325) und die Bischöfe Basilius von Caesarea (330–378) und Ambrosius von Mailand (333–397) sprachen von der herrlichen göttlichen Weltordnung.² Ihre Rede vom ‚schönen Kosmos‘ bezeugt, dass sie die Lehren der griechischen Philosophen studiert hatten. Auf Platon ging das Konzept der *theoria tou kosmou* zurück. Es bedeutet: anschauende Betrachtung des Kosmos. Ziel dieser theoretischen Kontemplation ist bei Platon und in der von ihm gestifteten Tradition Erkenntnis – der Idee, des Wesens der Dinge, des Seins im Ganzen.³ Die genannten Kirchenväter griffen diesen Gedanken auf, indem sie eine christliche Version der

¹ Zum weiteren Kontext vgl. Ruth Groh/Dieter Groh, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung, in: Dies, Weltbild und Naturaneignung; Frankfurt/M. ²1996, 92–149; Ruth Groh, Van Eicks Rolin-Madonna als Antwort auf die Krise des mittelalterlichen Universalismus. Eine naturästhetische Perspektive, in: Christiane Kruse/Friedrich Thürlemann (Hgg.), Porträt – Landschaft – Interieur. Jan van Eycks Rolin-Madonna im ästhetischen Kontext, Tübingen 1999, 115–130; Dieter Groh, Schöpfung im Widerspruch, Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation, Frankfurt/M. 2003. Zum Begriff der theoretischen und atheoretischen Naturerfahrung: ebd. 160–162.

² Dieter Groh, Schöpfung (wie Anm. 1), 141–150; 244–264; 158f., 162–167.

³ Vgl. Groh/Groh, Von den ... Bergen (wie Anm. 1), 97; dies., Natur als Maßstab – eine Kopfgeburt, in: dies., Die Außenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur, Bd. 2. Frankfurt/M. 1996, 83–146, hier 115f.

theoretischen Naturbetrachtung ausbildeten. Das Erkenntnisziel hieß nun: Allmacht, Güte und Weisheit Gottes. Dabei beriefen sie sich auf die Schöpfungstheologie, wie sie vom Alten Testament, den jüdischen Apokalypsen und dem Neuen Testament überliefert worden war.⁴ Ambrosius' ‚Hexaemeron‘, eine Exegese der Genesiserzählung von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen, literarisch ein Höhepunkt der Väterliteratur, ist ein einziger Lobpreis der Schöpfung. Der Bischof von Mailand folgt insbesondere der Spur, die der Apostel Paulus mit der bekannten Stelle Rom 1,20 gelegt hatte: „Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man das wahrnimmt, an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt.“

Was wir heute mit Blick auf den Schweizer und andere Wege ins Gebirge *theoretische Naturerfahrung* nennen, geht auf Paulus und die frühen Kirchenväter zurück. Es ist eine Art der Wahrnehmung äußerer Natur, die die sichtbaren Erscheinungen der Dinge transzendiert, um so das unsichtbare Wesen Gottes zu erkennen. Theoretische Kontemplation vollzieht also immer einen Sprung vom Sichtbaren zum Unsichtbaren.⁵

2. Die Rechtfertigung der optimistischen Schöpfungstheologie: Das Nutzenargument

Die mit diesem Konzept verbundene Naturauffassung war – wie man sieht – eine überaus optimistische. Damit hatten die Kirchenväter ein Problem zu bewältigen, ganz im Gegensatz zu den Griechen. Erzählte nicht die Schöpfungsgeschichte davon, dass die Strafe für den Sündenfall außer den Menschen auch die äußere Natur getroffen habe? Und gab es nicht tatsächlich übergenug Naturphänomene, die das bestätigten? Von wilden Tieren, giftigen Pflanzen bis zu Steinwüsten und Bergen? Deshalb benötigten die Kirchenväter, anders als die Griechen, ein *Argument*, um ihre positive Einschätzung der äußeren Natur zu begründen und gegen manche ideologischen Gegner wie Häretiker und Atheisten – die Epikureer galten als solche – zu verteidigen. Hatten doch die Anhänger Epikurs als überzeugte Atomisten erklärt, die Welt sei aus der zufälligen Zusammenballung von Atomen entstanden. Überhaupt seien die unübersehbaren Weltübel der schlagende Beweis dafür, dass hier kein weiser Schöpfergott am Werk gewesen sei.⁶ Dagegen argumentierten die Kirchenväter: „*Nichts ist ohne Nutzen geschaffen!*“, so Basilius.⁷ Bei richtiger Betrachtung offenbare sich die Nützlichkeit alles Geschaffenen, auch der üblen, dem Menschen nicht zuträglichen Dinge. Sie alle hätten einen festen Platz in Gottes Schöpfungsordnung und dienten bestimmten Zwecken zum Wohl des Ganzen. Mit dieser Positivierung des Negativen zeichnete sich der erste christliche Entwurf des Begriffs

⁴ Vgl. Dieter Groh, *Schöpfung* (wie Anm. 1), 24f., 50.

⁵ Vgl. Groh/Groh, *Von den ... Bergen* (wie Anm. 1), 100, 109, 123, 134–136.

⁶ Vgl. Dieter Groh, *Schöpfung* (wie Anm. 1), 98, 148–150, 203–205, 258f.

⁷ Basilius von Caesarea, *Homilies sur l'hexaemeron*. Hg. v. Stanislas Giet, Paris 1968, V.4. 294f.

der *oeconomia naturae* ab, der alle Schöpfungsdinge ohne Ausnahme als Positivposten der göttlichen Heilsökonomie verbuchte.⁸

Dieser Strategie lag die Auffassung zugrunde, die Natur sei gerade in ihrem Kern auch nach dem Fall intakt geblieben, andernfalls hätte ja auch die von Ambrosius oft gebrauchte Formel von der *fructiosor culpa quam innocentia* keinen Sinn im Rahmen einer allgemeinen, Mensch und Natur umfassenden *reformatio in melius*.⁹ Die erste Formel von der Sünde, die den Menschen weiterbringe als die paradiesische Unschuld, wurde aus dem Topos der *felix culpa*, der ‚glücklichen Sünde‘ entwickelt. Die zweite behauptete, von der Ursünde ausgehend, eine Entwicklung zum Besseren. Interpretiere ich die geradezu hymnischen Naturschilderungen des Kirchenvaters, die sich keineswegs nur auf die ästhetische Seite der unbelebten Natur beziehen, richtig, so ist diese zwar vom Sündenfall insofern affiziert, weil es seitdem Giftpflanzen, Giftschlangen sowie wilde und aggressive Tiere gibt, die Erde Disteln und Dornen hervorbringt und nicht „ungepflügt in überreichen fetten Saaten“ prangt.¹⁰ Ambrosius hat aber ebenso wenig wie sein Vorbild Basilius große Mühe, die ‚Nützlichkeit‘ wilder Tiere und giftiger Pflanzen nachzuweisen, denn es komme nur auf den ‚rechten Gebrauch‘ an.¹¹

Nützlichkeit und Schönheit alles Geschaffenen bezeugen die Weisheit der göttlichen Vorsehung und Gottes Menschenliebe. Dieses Deutungsmuster, mit Unterbrechungen tradiert über die mittelalterliche Rede vom *Buch der Natur*,¹² in dem jedes Geschöpf ein mit dem Finger Gottes geschriebener Buchstabe sei, sollte sich in der frühen Neuzeit als Grundlage für die Entstehung der ästhetischen Wahrnehmung wilder Natur, zumal der Berge, bewähren.

3. Das Neugierverbot Augustins gegen jede Form von Naturerfahrung

Den ersten tiefen Bruch in der Tradition dieser positiven, optimistischen Naturauffassung leitete Augustin im letzten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts ein: Er setzte jeder Zuwendung zur äußeren Natur, sei sie nun von wissenschaftlichem Interesse oder von der Lust an sinnlicher Anschauung motiviert, ein Verbot entgegen, das bis zum Beginn der Neuzeit weitreichende Folgen haben sollte: das Neugierverbot.¹³ Er verurteilte das Sehen um des Sehens willen: Die *cupiditas videndi* oder *concupiscentia oculorum*, die Augenlust und das Augenverderbnis, zeugt von einer Liebe zu den Geschöpfen und zur Schöpfung, die nichts anderes ist als Abgötterei, Idolatrie. Theologisch eingebettet war Augustins Neugierverbot in seine negative Anthropologie und seine negative Sicht auf die äußere Natur. Als er die Begierde der Augen verwarf, hatte er einen bestimmten Gegner im Visier, nämlich die epikureische Philosophie, die auch noch zu seiner Zeit Anhänger hatte. Die Epikureer propagier-

⁸ Ebd. 296–289, XI.4. 496. Zur Positivierung des Negativen siehe Groh/Groh, Von den ... Bergen (wie Anm. 1), 94–96.

⁹ Vgl. Dieter Groh, Schöpfung (wie Anm. 1), 156–158.

¹⁰ Hexaameron III, 9, 39, 84f. (wie Anm. 7).

¹¹ Dazu siehe Christian Gnülka, Der Begriff des „rechten Gebrauchs“, Basel 1984, 72.

¹² Siehe Ruth Groh, Buch der Natur, in: Enzyklopädie der Neuzeit Bd. 2, Stuttgart 2005, 478–485.

¹³ Siehe Dieter Groh, Schöpfung (wie Anm. 1), 293–299.

ten nämlich eine Ästhetik der Augenlust. Ihr Konzept war das einer *atheoretischen Naturerfahrung*,¹⁴ der es allein auf die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung ankam, ohne wie die *theoretische Naturerfahrung* den Sprung vom Sinnlichen zum Übersinnlichen zu vollziehen. Die Weltdeutung Epikurs hatte den platonisch-aristotelischen Glauben an die Existenz eines allumfassenden Ganzen und Göttlichen verabschiedet. Sie setzte allein aufs Individuum, auf sein Begehren und seinen Willen, seine Lust an der äußeren Gestalt der Dinge, auch der unregelmäßigen, kontingenten, zufälligen. Augustin kannte viele Texte römischer Autoren, in denen diese areligiöse, atheoretische Wahrnehmung äußerer Natur beschrieben wurde. Diese atheistische Philosophie haben viele Kirchenväter bekämpft und die Polemik gegen sie war unverzichtbares Programm der Bergapologie bis weit ins 18. Jahrhundert hinein.¹⁵

Für die Wirkungsmacht Augustins gibt es viel Zeugnisse. Das prominenteste ist der Bericht Petrarcas von seiner Besteigung des Mont Ventoux. Als er einen Blick vom Gipfel genossen und ‚Irdisches‘ bewundert hatte, stellte er erschrocken fest, dass er gegen das Augustinsche Verbot der *voluptas oculorum* verstoßen hatte. In der Tat geht aus Petrarcas Beschreibung seines Blicks auf die weite Landschaft zu seinen Füßen hervor, dass seine Weise der Landschaftswahrnehmung eine *atheoretische* ist.¹⁶

4. Die Schweizer Reformatoren: Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger

Fixiert auf die Sünden- und Heilstheologie in der Nachfolge Augustins hatte Luther gelehrt, die gesamte Natur sei durch den Sündenfall mit ins Verderben gerissen worden.¹⁷ Dieses negative Bild der Natur und des Menschen stand einem Wandel ästhetischer Naturerfahrung – insbesondere im Erleben der traditionell perhorreszierten Natur des Hochgebirges – entgegen. Allerdings regte sich in der Schweiz schon früh Einspruch gegen eine solche Auffassung. Zwingli und Bullinger nahmen die Schöpfungstheologie der frühen Kirchenväter inklusive des Nutzenarguments wieder auf. Konsequenter belebten sie erneut die Denkfigur der Positivierung des Negativen. Das Menschenbild hellte sich, gemessen an demjenigen Luthers, merklich auf durch die Lehre Zwinglis und Bullingers, menschliches Erkenntnisvermögen sei ein Gnadengeschenk des göttlichen Geistes. Befördert wurde dieser Positivismus durch die Rezeption des italienischen Renaissance-Humanismus, der eine positive Anthropologie und einen christlichen Anthropozentrismus entwickelt hatte. In erster Linie sind hier Lorenzo Valla, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola zu

¹⁴ Vgl. ebd. (wie Anm. 1), 160–162.

¹⁵ z. B. ebd. (wie Anm. 1), 98, 148f., 202–205; Groh/Groh, Von den ... Bergen, 114f., 117–119; dies., Zum Wandel der Denkmuster im geologischen Diskurs des 18. Jahrhunderts, in: ZHF 24, 1997, 575–604, hier 588f., 596; Michael Kempe, Wissenschaft, Theologie, Aufklärung, Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733) und die Sintfluttheorie, Pfendorf 2003, 121f., 232–236.

¹⁶ Vgl. Ruth Groh/Dieter Groh, Petrarca und der Mont Ventoux, in: dies., Die Außenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur, Bd. 2. Frankfurt/M 1996, 17–82 u. demnächst: dies., Interiorità e Natura. Petrarca e l'esperienza della natura, Verbania 2009.

¹⁷ Siehe Dieter Groh, Schöpfung (wie Anm. 1), 578–580.

nennen.¹⁸ Zwingli entwickelte seine Schöpfungstheologie vor allem in der Providentiapredigt von 1529/30 und im Kommentar über die wahre und falsche Religion von 1525.¹⁹ In ihnen erscheint die belebte und unbelebte Natur als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, dessen Macht und Vorsehung sich in der Zweckmäßigkeit all ihrer Erscheinungen zeige. Die Lehrformel des Zürcher Reformators, dass Erkenntnis – auch der Naturdinge – nur denen gegeben ist, die vom göttlichen Geist inspiriert sind, mögen sie nun Christen sein oder Heiden, erleichterte es ihm, auch heidnisch-antike Philosophen wie Cicero und Seneca in seine Schöpfungstheologie zu integrieren. In seiner Predigt betrachtete er sowohl die Lebewesen einschließlich der ‚schönen und lieblichen Gestalt des menschlichen Lybs‘ als auch der Dinge, die ‚kein Empfinden haben‘, von der Erde über das Wasser bis zu den Bergen, deren Loblied er wohl als einer der ersten in der Neuzeit gesungen hat:

„Ja ouch die Ding, die kein Befintnuß habend, die bezügend, dass die Macht, Güte und läbendmachende Kraft Gottes, allweg inen gegenwürtig sye [...]. Was soll ich von'n Bärge sagen? Die doch ein gar grobe unkünnende Bürde und Größe sind, so sy die Erden [...] verhaltend und bevestend [...] künden sie mit disem allen die unzerbrochne Macht Gottes und die Bürde und Größe siner Maiestat nit uß?“²⁰

Zu Psalm 104, dem psalmistischen Gegenstück zu Gen 1, dem Lobpreis Gottes aus den Werken der Schöpfung, meinte Zwingli, David male darin Gottes Vorsehung und Weisheit so ab, „dass du zu sehen glaubst, wie Gott als Schöpfer die Berge wägt mit starker Hand und jeden an seinen Ort setzt, wie er die Täler mitten durchzieht [...]“.²¹

Der Gott des Zürcher Reformators ist weder der Gott der Physikotheologen noch der der Pantheisten, aber auch nicht der der Deisten, denn Zwingli glaubte nicht nur an eine einmalige Schöpfung der Welt und ihrer Gesetze (*providentia generalis*), sondern auch an ein ständig mögliches Eingreifen Gottes in Natur und Geschichte (*providentia specialis*), denn ohne sie wäre Gott nicht allmächtig. Eine Naturtheologie, wie wir sie später bei Scheuchzer finden werden, scheidet für Zwingli deshalb aus, weil die Betrachtung der Naturdinge als Weg zur Erkenntnis Gottes nur den Erleuchteten und Erwählten offen steht.²²

Sein Nachfolger in Zürich, Heinrich Bullinger, war ebenfalls Vertreter einer Schöpfungs-, aber nicht einer Naturtheologie: Nur wer als Gläubiger in einen Bund mit Gott eintritt und an den gütigen Vater glaubt, dem wird wahre Erkenntnis geschenkt, auch Erkenntnis der Schöpfung und der menschlichen Aufgaben in ihrem Rahmen.²³ Die für seine Schöpfungstheologie grundlegende Auffassung, die die Verdienste des Menschen einerseits minimiert, seine Stellung jedoch andererseits aufs Höchste privilegiert und auszeichnet, soll belegt werden mit einem längeren Zitat aus der Erbauungsschrift ‚Das höchste Gut‘:

¹⁸ Siehe Ders., *Göttliche Weltökonomie. Aspekte der Wissenschaftlichen Revolution – Von der Mitte des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/M 2009, Kap. 3.1.

¹⁹ Ders., *Schöpfung* (wie Anm. 1), 680–697.

²⁰ Zit. ebd. (wie Anm. 1), 683–685.

²¹ Zit. ebd. (wie Anm. 1), 689.

²² Vgl. ebd. (wie Anm. 1), 671f.

²³ Dieter Groh, Heinrich Bullingers Bundestheologie, in: ZKG 115, 2004, 45–99, z. B. 55–57, 76f.

„Denn wessen bedurfte der Gott Himmels und Erden? Nun er doch ohne das Reich der Erde der gewaltige, herrliche Gott war, in seiner Herrlichkeit von Ewigkeit her. Also muss er es uns zum Gutem erschaffen haben. Was bedurfte er des Menschen? [...] Dass er Nutzen von ihm hätte oder von ihm verehrt würde? Nun wird doch Gott von keiner Kreatur mehr geschmäht, denn von dem unglückhaften, bösen Tier des Menschen. Oder was an Nutzen sollte dem hohen Gott von dem armen Menschen zukommen, so doch alles das von Gott ist, was der Mensch an Leib und Seele hat? So folgt endlich, dass er uns erschaffen hab aus lauter Gnade, aus inniglicher Güte und Liebe, damit wir in seine Erkenntnis kämen und Erben würden des ewigen Lebens. Was hat er der Berge, Wälder, Weiden, Tier und Brunnen bedurft? Er ist doch die ewige, unwandelbare, unverbrüchliche Kraft [...] also bedarf er der Dinge nicht. Er hat sie auch von Ewigkeit nicht gehabt. Er hat sie erst dann erschaffen, da er den Menschen machen wollte. So folgt, dass alle die Ding allein dem Menschen zum Gut und zu seiner Erhaltung geschaffen sind.“²⁴

Auch an anderer Stelle betont er, dass Gott die Welt nicht zu seinem eigenen Nutzen erschaffen hat, sondern im Gegenteil, dass er zum Nutzen der Menschen Gott sein und wirken möchte: „Denn wir hetten keinen nutz noch freude davon, wann Gott für sich allein reich und gut were, darumb verheisset er dass er unser und unsers samen Gott sein wölle, das ist, er verheisset dass er unser Heil, Leben, Hülfe, Schutz und alles was uns nützlich und nötig ist, sein wölle.“²⁵

Obwohl die ganze Natur durch die Güte des Schöpfergottes ausgezeichnet und der Mensch Teil dieser guten Ordnung ist, bedeutete dies nicht, dass der Mensch allein aus dem Anblick der Schöpfung zur Erkenntnis Gottes und zu einem angemessenen gottgefälligen Leben finden könne. Die Schrift und die Natur *zusammen* geben aber genügend Hinweise auf die Allmacht Gottes und seine Providenz, weshalb die Gläubigen ausdrücklich aufgefordert werden, die Schöpfung in ihrer Schönheit zu betrachten:

„Nun die gantze krafft Gottes kann gleichwol nicht außgesprochen werden, aber stückweiß darvon zu reden kann man etlichermassen, auß der heiligen Propheten Lehr, betrachtung der schöne und gantzen welt, und erwegung der erschaffenen dingen, abnemen, wie sie ist. Aber wolan lasset uns die menge der wort hindan setzen, unnd gleich mit den Augen die schöne deren dingen, so die Göttliche krafft und weißheit [...] erschaffen hat, anschauen.“²⁶

Bullinger bezweifelte also die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis allein aus der Natur und teilte hier auch die luthersche Vernunftskepsis. Er nahm aber, ähnlich wie sein Zürcher Vorgänger, an, dass derjenige, der durch die Offenbarung zum Glauben gelangt sei, auch den Schöpfergott und seine Providenz erkennen und in der Natur dessen Allmacht und Güte anschauen könne. Nach seinem Trinitäts-Verständnis war das Wort, also Christus, von Anfang an beim Vater und mit ihm Urheber der ganzen Schöpfung, die um der Menschen Willen ins Werk gesetzt worden ist. Deshalb geht die Gottesoffenbarung durch Christus der Offenbarung in den Werken der Schöpfung schon immer voraus und ermöglicht sie erst. Nur Christen können die Natur daher richtig interpretieren, „durch den glauben (nicht durch die Anschauung!, D.G.) verstand wir, wie die gantz welt und alles, dz man in iren sicht [...] durch das Wort Gottes geschaffen ist“.²⁷

²⁴ Zit. ebd. (wie Anm. 23), 73.

²⁵ Zit. ebd. (wie Anm. 23), 73f.

²⁶ Zit. ebd. (wie Anm. 23), 75.

²⁷ Vgl. ebd. (wie Anm. 23), 75f., Zit. 76.

5. Konrad Gesner (1516–1564)

Durch die Zürcher Reformatoren waren im 16. Jahrhundert, nach über 1100 Jahren, zwei Voraussetzungen geschaffen, die Möglichkeit einer theoretischen ästhetischen Naturerfahrung wieder zu eröffnen, die Augustin mit seinem Verdikt der *vana curiositas* und der *concupiscentia oculorum*, der unnützen Neugierde und der Augenlust, negiert hatte. Konrad Gesner, was seine theologischen Überzeugungen betrifft, Schüler Zwinglis und Bullingers, von deren finanzieller und gesellschaftlicher Patronage er abhängig war, wurde trotz widriger Umstände einer der größten Universalgelehrten seiner Zeit.²⁸ Er war der erste, der aus der theologischen Wiedereröffnung des Blicks auf die schöne Natur die Konsequenz zog. 1541 sprach er vom ‚großen Schauspiel des Weltalls‘, aus dessen Wundern der Mensch „etwas Höheres, ja das höchste Wesen selbst begreifen“ könne. Mit ‚ergriffenem Geist‘ bewunderte er das ‚Schauspiel‘ des Gebirges:

„Ich habe mir vorgenommen [...] fortan [...] jährlich mehrere, oder wenigstens einen Berg zu besteigen, wenn die Pflanzen in Blüte sind. Denn welche Lust ist es, und [...] welches Vergnügen für den ergriffenen Geist, die gewaltige Masse der Gebirge wie ein Schauspiel zu bewundern [...]. Ich weiß nicht, wie es zugeht, dass durch diese unbegreiflichen Höhen das Gemüt erschüttert und hingerissen wird zur Betrachtung des erhabenen Baumeisters. Die stumpfen Geistes sind sehen nicht das große Schauspiel des Weltalls [...] (sie) denken nicht daran, dass das menschliche Geschlecht auf der Welt ist, damit es aus ihren Wundern etwas Höheres, ja das höchste Wesen selbst begreife [...]. Die nach Weisheit streben werden fortfahren, mit den Augen des Leibes und der Seele die Erscheinungen dieses irdischen Paradieses zu betrachten, unter welchen nicht die geringsten sind die hohen und steilen Firste der Berge, ihre unersteiglichen Wände.“²⁹

Gesner bestieg mit Freunden 1555 von Luzern aus den Pilatus und hat davon eine eindringliche Schilderung hinterlassen. Die Stadt hatte diese Besteigung nur mit strengen Auflagen genehmigt: Begleitung durch einen einheimischen Führer, der dazu verpflichtet war, die Besteiger von irgendwelchen ‚Unfug‘ zurückzuhalten: der hätte darin bestehen können, Steine in den damals vorhandenen See zu werfen oder laut zu rufen, was den Geist des Pilatus erzürnt hätte: Unwetter und Bergstürze wären die Folge gewesen.³⁰ Höchstwahrscheinlich beeinflusst von der Bergbegeisterung des Zürchers war sein Korrespondent, der Berner Professor Benedikt Marti, der 1557 oder 1558 Niessen sowie Stockhorn bestieg und das ‚lustvolle Schauspiel‘ der Berge und der Aussichten beschrieb: „Hier ist der Schauplatz Gottes, voll von allen Arten

²⁸ Vgl. Hans Fischer, Konrad Gessner und Johann Jakob Scheuchzer, in: Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft Zürich 91. (3–4) 1946, 163–196 unten sowie ders. (Hg.), Aus der Korrespondenz der beiden Zürcher Naturforscher Konrad Gessner (1516–1565) und Johann Jakob Scheuchzer (11672–1733) mit englischen Freunden, in: Atlantis 1946, 370–374. Gesner war Mitglied des Kreises, der sich um die „Schola Tigurina“ gesammelt hatte. Siehe Institut für Schweizer Reformationsgeschichte (Hg.), Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1350, Zürich 1999.

²⁹ Conrad Gessner, *Libellus de lacte et operibus lactariis*, Zürich 1541, Vorwort; deutsche Übersetzung in: Richard Weiss, *Die Entdeckung der Alpen. Eine Sammlung schweizerischer und deutscher Alpenliteratur*, Frauendeld – Leipzig 1934, 1f.

³⁰ Beschreibung; dtsh. ebd. (wie Anm. 29), 6–12.

Zeugnissen der Urzeit und von Wundern erstaunlicher Weisheit und Schöpferkraft.³¹

Gesner und seine Humanistenfreunde haben eindrucksvolle Berichte ihrer Bergbesteigungen verfasst.³² Damit bahnten sie den Weg für eine Schweizer Tradition, die in dem Zürcher Stadtmedikus, Natur- und Alpenforscher Johann Jakob Scheuchzer ihren Höhepunkt fand.

6. Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733)

Er war theologisch von den Schweizer Reformatoren beeinflusst und, was seine Erfahrung der Bergnatur betraf, von Konrad Gesner, den er öfter zitierte.³³ Nur entwickelte er im Unterschied zu seinen Vorgängern eine explizite Naturtheologie, das heißt die Lehre, Gott habe sich in der Natur so offenbart, dass man sein Dasein und sein ganzes Wesen auch unabhängig von der Heiligen Schrift aus der Natur selbst erkennen könne. Ermöglicht wurde diese Entwicklung durch seine positive Anthropologie, die er wohl auch aus dem geologischen Diskurs seiner englischen Kollegen übernommen hatte.³⁴ Der Mensch ist nicht schlichtweg gut, aber er ist trotz des Sündenfalls zur Einsicht in das Gute und daher auch zu moralisch richtigem Handeln sowie zur Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetze und nicht zuletzt zur Erkenntnis Gottes fähig. Mit dieser theologischen Position, seinen Forschungen und seiner politischen Tätigkeit wurde Scheuchzer einer der Hauptvertreter der Aufklärung in der Schweiz.³⁵ Er argumentiert im Rahmen des von den Kirchenvätern vorgezeichneten Deutungsmusters der *oeconomia naturae*: Die Berglandschaft ist schön, weil sie nützlich ist. Scheuchzer selbst bezeugt, dass man sich von einer nützlichen Einrichtung Gottes nicht in Furcht und Grausen abwendet, sondern Augen und Sinne öffnet.

Mit ‚größter Lust‘ habe er, so sein Bericht von 1716, die wilden und steilen Felsen, den ewigen Schnee und himmelragende Eisberge inmitten des heißesten Sommers betrachtet:

„mit einem Wort ein Theatrum oder Schauplatz der unendlichen Macht, Weisheit und Güte Gottes. Da zeigt sich sozureden ein kleiner Schatten seiner Unendlichkeit, dessen Größe unsere äußeren und inneren Sinne überall ausfüllt [...]. Da doch das kleinste Tierlein, das kleinste Gräslein einer unendlich größeren Bewunderung ja Erstaunung würdig ist als alle Werke aller Menschen zusammengenommen; was wollen wir dann sagen von den hohen Gebirgen, welche sowohl wegen ihrer Älte als Gestalt und Größe aller Menschen Augen sollten an sich zeuchen und uns gleich als in einem Spiegel der Macht und Ehre Gottes vorstellen?“³⁶

³¹ Benedikt Marti (=Benedictus Aretius), Stock-Horni et Nessi Montium in ditone Bernensium Helvetiorum ... brevis Descriptio, Zürich 1561; dtsh. Max A. Bratschi (Hg.), Bergbesteigungen im 16. Jahrhundert. Niessen und Stockhorn. Zwei Lateintexte von Berner Humanisten, Thun 1992, 36–69.

³² Die Personen und Titel zusammengestellt bei Kempe, Wissenschaft (wie Anm. 15), 219f.; auch ebd. 189.

³³ Z. B. Johann Jakob Scheuchzer, *Itineris alpini descriptio physico medica prima*, Zürich 1702, 1.

³⁴ Vgl. Kempe, Wissenschaft (wie Anm. 15), Kap. 3.3 u. ö.

³⁵ Ebd. (wie Anm. 15), 150–155.

³⁶ Johann Jakob Scheuchzer, *Natur=Historie des Schweitzerlandes*, Bd. 1. Zürich 1716, 100.

Damit realisierte er ein Programm des doppelten Sehens: Der Anblick des Hochgebirges füllte seine ‚äußeren und inneren Sinne‘. Scheuchzers Berichte von seinen zwölf Alpenreisen, die er zwischen 1694 und 1711 unternahm³⁷ und deren Beschreibungen er zusammen mit naturwissenschaftlichen Betrachtungen verschiedener Art in den ‚Natur=Geschichten Des Schweizerlands‘ 1706–1708 und in der ‚Natur=Historie Des Schweitzerlandes‘ 1716–1718 jeweils in mehreren Bänden veröffentlichte, dienten sowohl Naturforschern als auch den ersten Alpentouristen als ‚Reiseführer‘.³⁸ Doch das Bild des Aufklärers Scheuchzer wäre unvollständig, wüsste man nicht, dass er allen Ernstes ein ‚Bestiarium‘ von Alpendrachen zeichnete, die, oft lustig anzuschauen, in allen möglichen Formen vorgeführt wurden.³⁹ Der Zürcher Wissenschaftler, zugleich Mitglied der ‚Royal Society for the Advancement of Science‘ argumentierte folgendermaßen: Wenn es Drachen in den Alpen wirklich gibt, was man nicht weiß, dann könnten sie nur so aussehen. Er selber war auf seinen zahlreichen Alpenreisen keinem solchen begegnet!

Wie die Beispiele Gesner und Scheuchzer zeigen, hatte der Schweizer Alpendiskurs aufgrund der geographischen Lage und des theologischen Hintergrundes weniger Widerstände zu überwinden als etwa der englische. Scheuchzer wurde jedoch alsbald auch in England rezipiert. Es entstand ein Netzwerk von Beziehungen. Die Brücke der ‚Anglo-Swiss-Connection‘ bildeten die 1708 in England erschienenen ‚Itinera alpina tria‘ Scheuchzers. Als Resonanzboden fungierte die Royal Society, deren Mitglied er seit 1704 war.⁴⁰

³⁷ Kempe, Wissenschaft (wie Anm. 15), 189–194. Siehe auch Anhang.

³⁸ Siehe ebd. (wie Anm. 15), 188–194, 218–223.

³⁹ Ebd. (wie Anm. 15), 273f.

⁴⁰ Ebd. (wie Anm. 15), 91f. Sie waren zwischen 1702–1704 zuerst in Zürich erschienen, 1708 in 3 Teilen in London.