

# Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann  
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980

„Episteme in Bewegung.  
Wissenstransfer von der Alten Welt  
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 3

2015

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

# Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit

Herausgegeben von  
Peter-André Alt und Volkhard Wels

2015

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissenschaftliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei.

Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:

Eva Cancik-Kirschbaum (Freie Universität Berlin)

Anne Eusterschulte (Freie Universität Berlin)

Kristiane Hasselmann (Freie Universität Berlin)

Andrew James Johnston (Freie Universität Berlin)

Jochem Kahl (Freie Universität Berlin)

Klaus Krüger (Freie Universität Berlin)

Tilo Renz (Freie Universität Berlin)

Wilhelm Schmidt-Biggemann (Freie Universität Berlin)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Abbildung auf dem Umschlag:

Georg Philipp Harsdörffer: *Hertzbewegliche Sonntagsandachten*  
Nürnberg 1649, S. 53.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter

<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2015

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne

Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und

für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 2365-5666

ISBN 978-3-447-10497-5

## Zum Geleit

*Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann*

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissenschaftlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissenschaftlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissensgeschichtsschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme‘, der sich sowohl auf ‚Wissen‘ als auch ‚Wissenschaft‘ bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas‘ bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

Gesetz“: „Alles, was sich liebt, verähnlicht sich einander“.<sup>69</sup> Deshalb erblickt sich auch der Mensch, das geliebte würdigste Geschöpf, im Spiegel der göttlichen Natur als „wenig niedriger“ „denn Gott“.

Und deshalb „verähnlicht“ sich auch – poetologisch gewendet – in der Lyrik so oft Natur- und Liebespoesie, deshalb „leuchtet / Mir die Natur“ so „herrlich“ in Goethes „Mailied“, deshalb „lacht die Flur“, deshalb erscheinen Natur und Liebe im „Mädchen“ und dieses als ebenbildlicher „Spiegel“ der göttlichen Natur.<sup>70</sup> Das hermetische Gottes- und Menschenbild prägt nun auch den Beginn der goethezeitlichen Lyrik und wird in ihr die mechanistische und nihilistische Entgötterung der Welt und des Menschen überleben. Nach dem hermetischen ‚Spiegelgesetz‘ von Anziehung und Angleichung ist es kein Wunder, dass gerade ein Psalm mit ägyptischer Weisheit auch die aus Ägypten stammende Weisheit des Hermes angezogen hat und so als ‚Bote‘ zur Einsicht in die Anfänge einiger hermetisch tingierter Kontexte und Texte frühneuzeitlicher Naturlyrik führen konnte.

69 Johann Gottfried Herder: Gott. Einige Gespräche. In ders.: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum. 1774–1787. Hrsg. von Jürgen Brummack u. Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1994, S. 785.

70 Johann Wolfgang Goethe: Mailied. In ders.: Gedichte 1756–1799. Hg. v. Karl Eibl. Darmstadt 1998 (= Sämtliche Gedichte Bd. I), S. 287 f.

## „Des Abgrunds Raum“

### Lyrische Ekstase(n) bei Barthold Heinrich Brockes

Jörg Robert

#### 1 Ekstase als lyrische Form

Einer viel zitierten Definition Martin Bubers zufolge bezeichnet der Begriff ‚Ekstase‘ im Allgemeinen

[d]ie elementare Vorstellung [...] einer – mehr oder minder gedachten – Vereinigung mit Gott. Ekstasis ist ursprünglich: Eingehen in den Gott. Enthusiasmus: Erfülltsein vom Gotte. Essen des Gottes, Einatmen des göttlichen Feuerhauchs, Liebeseinigung mit dem Gott (diese Grundform ist aller späteren Mystik eigen geblieben), Neugezeugtwerden, Wiedergeburt durch den Gott, Auffahrt der Seele zum Gotte, in den Gott [...]“<sup>1</sup>

Buber betont entschieden den religiösen Erfahrungsgehalt des mystischen Erlebens, den Aspekt der *unio mystica*, die erotisch-ästhetische Erlebnis- und Ausdruckskomponenten eröffnet. Hier wirkt Thomas von Aquins bekannte Bestimmung der Mystik als *cognitio dei experimentalis* („erfahrende Gotteserkenntnis“) nach. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass das Subjekt „in sich den Geschmack der göttlichen Süße und das Wohlgefallen des göttlichen Willens wahrnimmt“.<sup>2</sup> Für diese so genannte ‚Erlebnis-‘ oder Erfahrungsmystik ist (etwa bei Meister Eckhart<sup>3</sup>) das griechische Fremdwort „extasis mentis“ eingeführt; geläufige Alternativbegriffe sind „alienatio“ oder „excessus mentis“, im Deutschen „Entrückung“, „Ver-“ oder „Entzückung“<sup>4</sup> Ekstase bedeutet also „Austritt der Seele aus dem Körper“ in einem „Erlebnis extrem intensiver Ergriffenheit bei gleichzeitigem Verlust der Körperempfindung und des Realitätsbezuges zur Umwelt“.<sup>5</sup> Dabei

1 Martin Buber: Werkausgabe. Bd. 2.2: Ekstatische Konfessionen. Hrsg., eingel. und kommentiert von David Groiser. Gütersloh 2012, S. 52 f.

2 Thomas von Aquin: Summa theologiae: Die deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 18. Heidelberg 1953, II-II, 97, 2 ad 2.

3 Meister Eckhart: Lateinische Werke. Bd. 5. Hrsg. von Josef Koch, Bernhard Geyer und Erich Seeberg. Stuttgart 1936, S. 94.

4 Bei Guigo von Kastell (1088–1137) meint ‚E.‘ die Lösung der Diener Gottes vom Irdischen durch Ekstase des Geistes (a terrenis per mentis excessum alienare), die zur Enthüllung der Geheimnisse Gottes führt. Guigo I. von Kastell: Consuetudines. Parisii 1854. Capitulum LXXIX: De commendatione solitariae vitae, Abs. 4.

5 Wörterbuch der Mystik. Hg. v. Peter Dinzelbacher. 2. ergänzte Auflage. Stuttgart 1998, Art. Ekstase, S. 132.

lässt sich mit Kurt Ruh zwischen Ekstase, Vision und Offenbarung unterscheiden:

Wie in der Ekstase (*extasis, excessus, raptus*) die *visio* erfolgt, so in der *visio* die Offenbarung (*revelatio*) [...] Die Ekstase ist der Akt, der die Bedingungen der leiblichen Existenz aufhebt, die *visio* die übersinnliche Erkenntnis- und Erfahrungsform der visionären Person, die Offenbarung die Kundgebung der Überwelt.<sup>6</sup>

So präsent die Mystik gegenwärtig in ethno-anthropologischen, religions- und kulturwissenschaftlichen, aber auch in ästhetischen Debatten ist,<sup>7</sup> so sehr fehlt es doch weiterhin an einer eigentlichen Literaturgeschichte der Ekstase.<sup>8</sup> Dies gilt weniger für die mittelalterliche Mystik, die gerade in den letzten zwei Dekaden intensiv neu erschlossen wurde,<sup>9</sup> als vielmehr für deren Rezeption und Transformation zwischen Spätmittelalter und ‚Sattelzeit‘ – und darüber hinaus.<sup>10</sup> Hier setzen die folgenden Überlegungen an. Sie widmen sich der Mystik *nach* und *jenseits* der Mystik. Im Mittelpunkt stehen lyrische Formen. In den lyrischen Ekstasen des 17. und 18. Jahrhunderts manifestiert sich ein doppelter Prozess: Einerseits eine dichte Rezeption semantischer Ressourcen mystischen Erlebens und Sprechens, andererseits deren Transfer auf Felder, in denen der Transzendenzbezug mehr und mehr zurücktritt gegenüber innerweltlichen Erschließungs- und Erfahrungsweisen. Formal aber bleiben die Komponenten ekstatischer Rede erhalten. Lyrische Ekstasen sind Texte über Gesichte, die den Versuch unternehmen, das Erlebnis narrativ und performativ nachzuvollziehen.<sup>11</sup>

6 Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. 2. Bd. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. München 1993, S. 78.

7 Einen aktuellen Überblick bieten etwa Volker Leppin: Die christliche Mystik. München 2007; Uta Störmer-Caysa: Einführung in die mittelalterliche Mystik. Stuttgart 2004; Deutsche und niederländische Texte des Mittelalters. Hg. v. Peter Dinzelsbacher. Berlin, Boston 2012. Unüberholt bleibt Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. 5 Bde. München 1990–1999.

8 Eine wichtige Vorarbeit leistet eine komparatistische Studie von Christiane Augner, die „Gedichten der Ekstase in der Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts“ gewidmet ist und in diesem Zusammenhang neben der französischen, spanischen und englischen auch die deutsche Tradition in Gestalt Friedrich Spees, Johannes Schefflers / Silesius, Catharina Regina von Greiffenbergs und Quirin Kuhlmanns einbezieht. Christiane Augner: Gedichte der Ekstase in der Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Tübingen 2001, hier S. 9: „Nur in Ansätzen hat die literaturwissenschaftliche Forschung sich bisher mit der Problematik einer literarischen Darstellung der Ekstase auseinandergesetzt“. Das Leitzitat dieses Beitrages entlehne ich einer 2011 erschienenen Studie von Julia Weitbrecht zum Thema „Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters“.

9 Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Hg. v. Walter Haug. Tübingen 2000.

10 Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert. Hg. v. Wilhelm Kühnmann und Friedrich Vollhardt. Berlin, Boston 2012.

11 Vgl. die Einteilung von Löser in „praktische (Erlebnis-) und spekulative (theoretisch-philosophische) Mystik“. Literaturwissenschaftliches Lexikon. Hg. v. Horst Brunner, Rainer Moritz. 2. Auflage. Berlin 2006, Art. Mystik, S. 285.

Lyrische oder poetische Ekstasen in diesem Sinne stehen an einer Medien- bzw. Gattungsgrenze: Sie übertragen das Schauen ins Erzählen und implementieren der Lyrik eine biographische Dimension, die immer wieder topische Narrative oder narrative Topiken bemüht: Seelen- und Himmelsreise, Vision und Unterweltsfahrt, Ertrinken und Versinken.<sup>12</sup> Ausgenommen aus dem Untersuchungskorpus sind damit jene Texte, die sich der Ekstase in theoretisch-reflektierender Weise nähern – darunter die meisten Epigramme in Angelus Silesius' *Cherubinischem Wandersmann*<sup>13</sup> oder jene Stücke der Spees'schen *Trotznachtigall*, deren brautmystische Konstellation in der petrarkistischen Tradition der reflektierenden Distanzliebe steht.<sup>14</sup> Überhaupt wird die eigentlich erotische, bernhardinische Linie hier eine untergeordnete Rolle spielen. Lyrische Ekstasen sind performative Texte, weniger Meditationen als poetisch-mimetische Vollzüge religiösen Wissens und Handelns. Als religiöses Wissen *in actu* diskursivieren sie Grenzgänge, liminale Erfahrungen. Das Element der *Narration* und *Transgression* ist ihnen inhärent: Lyrische Ekstasen sind daher – im Sinne der Thomas'schen *cognitio dei experimentalis* – präadaptive Formen von Erlebnis- und Erlebenslyrik. Eine biographische Dimension ist ihnen inhärent. Lyrische Ekstasen sind Grenzfälle ästhetischer Kommunikation, für das Subjekt der Aussage ebenso wie für den Rezipienten. Die Reflexion auf die Grenzen des Darstellbaren ist den Texten daher eingeschrieben.<sup>15</sup>

Von den lyrischen Ekstasen des 17. und 18. Jahrhundert lassen sich die bekannten Makrothesen zur Geistes- und Ideengeschichte der Frühen Neuzeit neu reflektieren. Das religiöse Wissen der Lyrik hat symptomatische Qualität. Seit langem scheint ausgemacht, dass sich in der Frühen Neuzeit eine Literarisierung und Profanierung der Mystik vollziehe. Zudem wird eine „Tendenz zur Subjektivierung“ konstatiert, sofern „mit dem Zustand der Ekstase das menschliche

12 Maximilian Benz, Julia Weitbrecht: Die Formierung des Jenseits als Bewegungsraum in Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters („Paulus-Apokalypse“, „Visio Pauli“, „Visio Tnugdali“). In: *Mittelalterliches Jahrbuch* 46 (2011), S. 229–243; weiterhin: Julia Weitbrecht: *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*. Heidelberg 2011; Brigitte Pfeil: *Mittelalterliche Jenseitsvorstellungen und Jenseitsreisen mit besonderer Berücksichtigung des Mönches Alber von Windberg*. In: *Jahresbericht des historischen Vereins für Straubing und Umgebung* 102 (2002), S. 133–173, hier S. 133 f.; Peter Dinzelsbacher: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart 1981; *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*. Hg. v. Peter Dinzelsbacher. Darmstadt 1989. Zur Tradition der Unterweltsfahrten (*descensus*, *Nekyia*) von der Antike bis in die Neuzeit vgl.: *Unterwelten – Modelle und Transformationen*. Hg. v. Jörg Robert und Joachim Hamm. Würzburg 2014.

13 Nicht aber seine *Heilige Seelen-Lust Oder Geistliche Hirten-Lieder der in Ihren Jesum verliebten Psyche* (Breßlau 1657, 2., um 5 Bücher vermehrte Aufl. 1668).

14 Cornelia Rémi: *Philomela mediatrix. Friedrich Spees Trutznachtigall zwischen poetischer Theologie und geistlicher Poetik*. Frankfurt/M. 2006.

15 Vgl. Daniel Kazmeier: *Poetik des Abbruchs: Literarische Figurationen von Negativität im 17. und 18. Jahrhundert (Pascal – Greiffenberg – Pyra)*. Erscheint Würzburg 2015; zur Tradition der *via negativa* vgl. Denys Turner: *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge 1995.

Subjekt in den Mittelpunkt der Darstellung rückt.“<sup>16</sup> Die religiöse Erfahrung des Subjekts, so die These, verschiebt sich. Sie ist nicht mehr Erfahrung *im* Subjekt, sondern (Selbst-)Erfahrung *des* Subjekts, das sich seiner Teilhabe am Göttlichen bewusst wird. Damit ist jene Tendenz zur ‚Selbstvergottung‘ („Vergöttung in GOtt“ bei Silesius) angesprochen, die Hans-Georg Kemper in seiner Habilitationsschrift und in seiner *Geschichte der Lyrik in der Frühen Neuzeit* als Tendenz der Barockmystik beschrieben hat.<sup>17</sup> In der Identifikation von Gott und Subjekt, wie sie etwa bei Angelus Silesius vollzogen wird,<sup>18</sup> gelange die genuin vormoderne Mystik an einen Endpunkt. Literarisierung, Subjektivierung und Profanierung (bzw. Säkularisierung) sind demnach nur unterschiedliche Facetten *eines* Prozesses semantischer Umcodierung und Übertragung. Literatur und religiöses Wissen – die Seite der *praxis pietatis* – scheinen sich im Sog frühneuzeitlicher Ausdifferenzierungsdynamiken zu scheiden. Wo genuin religiöse Erfahrung war, emergiert nun die Religion des Subjekts.

Dass diese De- und Repotenzierung mystischer Semantiken jedoch ein widersprüchlicher und vielschichtiger, keineswegs einsinnig verlaufender Prozess ist, hat zuletzt die in der Frühneuzeitforschung auflebende Debatte um den Säkularisierungsbegriff gezeigt.<sup>19</sup> Bei aller Skepsis gegen teleologische Verlaufs-begriffe und ‚große Erzählungen‘ insgesamt zeigt die aktuelle Debatte doch ein differenziertes Bild. Es geht weniger darum, Säkularisierung als Konzept zu verabschieden als vielmehr darum, die ganz unterschiedlichen Dynamiken, Felder und Reichweiten exakt zu fassen, in denen sich Tendenzen der systemischen Entkopplung und semantischen Umcodierung religiöser Rede- und Empfindungsweise vollziehen. Auch im Bereich einer Mystik nach der Mystik wirken Kräfte

16 Augner: Gedichte der Ekstase (Anm. 8), S. 43.

17 Hans-Georg Kemper: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozess. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. 2 Bde. Tübingen 1981.

18 Winfried Freund: Sinnsuche – der Weg nach innen: Jakob Böhme, Angelus Silesius und die barocke Mystik. In: *Annäherungen* (2003), S. 48–58; Michael Fischer: „Du bist ganz schön“: das Motiv von der Schönheit Christi bei Angelus Silesius und seinen Zeitgenossen. In: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 45 (2006), S. 193–213; Cezary Lipiński: Angelus Silesius: im Spannungsfeld zwischen „GOtt leben“ und „Selbst=vernichtung“. In: *Zwischen Verlust und Fülle. Studien zur Literatur und Kultur. Festschrift für Louis Ferdinand Helbig*. Wrocław 2006, S. 133–174; Jan Mohr: Die zwei Füße des Mystikers: Spekulation und Andachtsübung in Angelus Silesius' „Cherubinischer Wandersmann“. In: *Daphnis* 36 (2007), 3–4, S. 539–564; Jan Mohr: Epigramm und Aphorismus im Verbund: Kompositionen aus kleinen Textformen im 17. und 18. Jahrhundert (Daniel Czepko, Angelus Silesius, Friedrich Schlegel, Novalis). Frankfurt/M. 2007; Angelus Silesius: [der Mystiker]. Hrsg., ausgewählt und kommentiert von Gerhard Wehr. Wiesbaden 2011; Helen Watanabe-O'Kelly: *Ways of knowing*. Blaise Pascal, Angelus Silesius and Catharina Regina von Greiffenberg. In: *The present word* (2013), S. 92–101.

19 Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt/M. 2009 (zuerst engl.: *A secular Age*. Cambridge 2007); *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*. Hg. v. Susanne Köbele u. Bruno Quast. Berlin 2014 (hier bes. die Einleitung der Herausgeber, S. 9–20).

der Pluralisierung, wie sie die frühe Neuzeit insgesamt kennzeichnen.<sup>20</sup> Keinesfalls nämlich erschöpft sich die Transformation mystischer Rede allein in einer Autonomisierung des profanen Eros (wie in der Brautmystik Spees oder des Angelus Silesius' mit ihren petrarkistischen Basiselementen und -konstellationen). Funktionen und Einsatzfelder mystischer Rede vervielfältigen sich überhaupt: Im Horizont der *new science* können Elemente mystischer Seelenerfahrung zur semantischen Ressource für naturphilosophisch-kosmologische Erfahrungen werden. Die *cognitio dei experimentalis* wird zum Medium kosmologischer Erkenntnis, bei der jedoch – darin liegt die Pointe – auch die Gefahren und die Abgründe der *curiositas* stets präsent bleiben. Die Versenkung in die Schöpfung – statt in den Schöpfer – ist der wunde Punkt einer kosmologischen Wende der Mystik am Ende der Vormoderne.

Am Beginn dieser Überlegungen steht eine kursorische Übersicht über Formen und Themen lyrisch-literarischer Himmelsreisen. Nach einem Blick auf verschiedene frühneuzeitliche Variationen der Seelenreise und des Enthusiasmus' (2.) soll die Ambivalenz mystischer Rede an einem Zyklus gezeigt werden, der zutiefst durch das Problemdreieck von Theologie, Naturwissenschaft und Literatur konfiguriert wird (3.). Das Eröffnungsgedicht von Barthold Hinrich Brockes *Irdischem Vergnügen in Gott* mit dem Titel „Über das Firmament“ (1721) belegt die fortwirkende Symbiose religiösen Erlebens, naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Selbsterfahrung des Subjekts. Der Blick in die Tiefe des Kosmos führt bis an die Grenze des Selbstverlusts. Die lyrische Selbsterfahrung wird zur Grenz- und Nahtoderfahrung (4.), die erst durch die Wiedergeburt in Gott wieder aufgehoben wird. Das Einleitungsgedicht lässt sich damit als Warnung aus dem Geist der *curiositas*-Kritik verstehen, mit der die Grenzen der Naturerkenntnis programmatisch gesteckt werden.

## 2 *Iter exstaticum* – Mystiker und Kosmonauten

In form- und literaturgeschichtlicher Hinsicht müsste eine Geschichte der lyrischen Ekstase eine Reihe poetologischer Leitbegriffe und Topoi bedenken. Sie müsste die Rezeption der Bacchus-Oden des Horaz (c. 2,19; bes. 3,25: „Quo me, Bacche, rapis“), die Theorie des dichterischen Enthusiasmus<sup>21</sup> und der Inspiration, die Figuren des *poeta vates* und die Erfahrung des Erhabenen einschließen. Stofflich-thematisch gehören in dieses Feld die Visionen, Jenseits-, Unterwelts- oder Himmelsreisen, die Levitationen und Himmelfahrten, die in der Form des *Enthusiasmus* bei Sarbiewski, Balde<sup>22</sup> oder – davon abhängig – in Gryphius'

20 Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit. Hg. v. Jan-Dirk Müller, Wulf Oesterreicher, Friedrich Vollhardt. Münster u. a. 2010; zur Frage des religiösen Wissens: *Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800). Transfers und Transformationen*. Hg. v. Annette Gerok-Reiter, Volker Leppin, Andreas Holzem. Tübingen 2015.

21 Volkhard Wels: *Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit*. Berlin 2009, S. 179–194.

22 Eckart Schäfer: *Deutscher Horaz. Conrad Celtis – Georg Fabricius – Paul Melissus – Jacob Balde. Die Nachwirkung des Horaz in der neulateinischen Dichtung Deutschlands*. Wiesbaden

*Kirchhofsgedanken*<sup>23</sup> ein eigenes Subgenus ausbilden. Balde vergleicht seine *Enthusiasmen* mit Somnambulismus<sup>24</sup> und Opium-Genuss.<sup>25</sup> Die *Enthusiasmen* versetzen den Dichter bei der Bibellektüre ins Paradies,<sup>26</sup> auf die Spitze der Pyramiden von Gizeh<sup>27</sup> oder nach Konstantinopel und wieder zurück.<sup>28</sup> Der poetische *raptus* dient hier nicht mehr der Erweiterung des religiösen Erlebens, sondern des Welt-erlebens schlechthin: Das berühmte *Melancholia*-Gedicht thematisiert den Drang der „libera mens“ den topographischen ‚Kerker‘ zu durchbrechen und auf den Flügeln der „divina poesis“ die Welt zu erkunden:

Semper ego inclusus Germanae finibus orae  
in Bavara tellure senescam [...]  
libera mens tamen est: ubi vult, habitatque volatque.  
in pelago non impedit Auster,  
in terris non tardat obex, transcendit et Alpes  
nubiferas ac sidera pulsat.  
accedit Phoebi donum, divina poësis.  
hac fretus velocior Euro  
Euri nascentis patriam cunasque videbo,  
Aurorae rapiendus in ortum.<sup>29</sup>

Ewig bleib ich beschlossen in Deutschlands Grenzen,  
und altern muß ich im bayrischen Land. [...]  
doch ist mein Geist frei: er wohnt und er fliegt, wo's ihm gutdünkt.  
Nicht behindert Süd Sturm auf See ihn,

1976, S.178–195; Beate Promberger: Die ‚Enthusiasmen‘ in den lyrischen Werken Jacob Baldes von 1643. Diss. München 1998. Bereits Eckart Schäfer hat (S.178 f.) die 16 mit diesem Titel versehenen poetischen Ekstasen auf das rhetorische Verfahren der ‚evidentia‘ bezogen und auf Berührungspunkte zwischen ihnen und der Meditationstechnik der *Exercitia spiritualia* hingewiesen.

23 Nach Jacobii Balde: *Lycorum Libri. Liber II.* 39. Coloniae 1706; ders.: *Silvarum Libri. Liber VII.8.* Coloniae 1706.

24 Jacob Balde S.J.: *Opera Poetica omnia* (= OPO). Ndr. der Ausg. München 1729. Hrsg. und eingel. von Wilhelm Kühlmann und Hermann Wiegand. 8 Bde. Frankfurt/M. 1990, Bd. 2, S. 103 f.: „Nimirum in speculationes Apollineas defixo, haut difficiliores sunt ascensus isti, quàm in somnambulantibus discursus per tecta.“

25 Balde, OPO VII (Anm. 24), S. 12: „Quemadmodum Turcicum semen, quod opium vocant, praemorsum continuo mentem efferat, dum oblectat palatum: ita sensus istos, qui instar spirituum super aquam Pegaseam feruntur, Poëmati inspersos, vim habere titillandi ingenium, rapiendique cum voluptate, quò feruntur.“

26 Balde: *Silv. VII* (Anm. 23), 6.

27 Balde: *Lyr. IV* (Anm. 23), 47.

28 Balde: *Lyr. IV* (Anm. 23), 37 bzw. IV, 39.

29 Balde: *Melancholia* – Schwermut. In: Lateinische Gedichte deutscher Humanisten: lateinisch und deutsch. Ausgew., übers. und erl. von Harry C. Schnur. Stuttgart 1967, S. 4 f. (v. 1 f.; 12–20; Übers. H.C. Schnur, an einer Stelle korrigiert).

keine Schranke zu Land; selbst die Alpen, die wolkengekrönten,  
überfliegt er und pocht an die Sterne.  
Ihm gesellt sich des Phoebus Gabe, die göttliche Dichtkunst.  
Ihr vertrauend, wird schneller als Ostwind  
ich des Ostwinds Ursprungsland und Wiege erblicken,  
hingerissen zum Aufgang Auroras.

Eine nicht weniger bemerkenswerte Transformation mystisch-ekstatischer Seelen- und Himmelsreisen stammt von Athanasius Kircher. Schon der Titel seines *Iter exstaticum*, das 1656 erschien und seine endgültige, höchst erfolgreiche Endversion im Druck von 1671 fand,<sup>30</sup> verweist auf die mystische Tradition, etwa Bonaventuras *itinerarium mentis in Deum*.<sup>31</sup> Inhalt des Werkes ist eine geträumte Reise durch den Kosmos in Form eines dreiteiligen Dialoges zwischen zwei Figuren: dem Gottesschüler Theodidactus und seinem himmlischen Führer Cosmiel. Vermittelnd tritt ein Ich-Erzähler auf. Ein zweiter Teil (*Iter exstaticum II*, zuerst 1657 erschienen) ist überschrieben „iter exstaticum in Mundum subterraneum“ und widmet sich der Darstellung des Erdinneren und des Meeresgrundes.

Kirchers Umdeutung der mystischen Seelen- und Himmelsreise zur Imagination einer realen Expedition zeigt eine Transformation der religiösen Ekstase am Ende des 17. Jahrhunderts: „Die Profanierung der mystischen Ekstase hat also im deutschen Barock ein extremes Ausmaß angenommen.“<sup>32</sup> Doch diese ‚Profanierung‘ ist weder als einzige und endgültige Transformation, noch als Krisen- und Auflösungserscheinung zu sehen. Die de-sakralisierte Ekstase wird vielmehr frei und fungibel für epistemologische Erschließungsprojekte im zerdehnten Newton'schen Kosmos mit seiner Pluralität bewohnter Welten. Die Seelen- und Himmelsreise bietet sich als literarisches Erkundungsmedium für das „innerweltlich Unsichtbare“<sup>33</sup> an. Aus *Visionen* werden im 18. Jahrhundert *Visitationen*, aus spirituellen Entzückungen Entrückungen zu fremden Welten, aus Jenseitsfahrten imaginierte Weltraumexpeditionen.

In den 1740er Jahren erscheinen zwei Texte, in denen sich die topischen Narrative der Unterwelts- und der Himmelsfahrt in ironischer Weise in pseudo-Itinerare verwandeln. Der *descensus ad inferos* in Ludvig Holbergs neulateinischem Roman *Nicolai Klimii iter subterraneum* (1741), der die Reise eines norwegischen Bacchalaureus gleichen Namens zum Mittelpunkt der Erde schildert – eine ironische Auseinandersetzung mit dem kosmologischen Schrifttum und den von Edmond Halley ausgehenden Hohlherde-Spekulationen des ausgehenden 17. Jahrhunderts. Auf der anderen Seite, der des *ascensus*, *Die Geschwinde Reise auf dem*

30 Harald Siebert: Die große kosmologische Kontroverse: Rekonstruktionsversuche anhand des *Itinerarium exstaticum* von Athanasius Kircher SJ (1602 – 1680). Stuttgart 2006.

31 Kemper: *Gottesebenbildlichkeit* Bd. 1 (Anm. 17), S. 163–180.

32 Kemper: *Gottesebenbildlichkeit* Bd. 1 (Anm. 17), S. 199.

33 Hans Blumenberg: Das Interesse am innerweltlich Unsichtbaren. In: *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt/M. 1996, S. 422–439.

*Lufft-Schiff nach der obern Welt, welche jüngstlich fünff Personen angestellt* (1744).<sup>34</sup> Sie stammt aus der Feder des Leipziger Astronomen Eberhard Christian Kindermann, den Martin Mulsov zuletzt als einen ‚Freigeist‘ im akademischen Kreis um Gottsched, Mylius und Kästner gewürdigt hat.<sup>35</sup> Seine *Geschwinde Reise* baut auf einem Vorgängerwerk *Reise in Gedanken durch die eröffneten allgemeinen Himmelskugeln* (1739) auf, das schon im Titel an die Tradition des Kircher'schen *Iter ecstaticum* anschließt. Der Roman von 1744 hat eine allegorische Struktur: Die fünf Kosmonauten, die sich anschicken, „eine Reise von der Unter- nach der Oberwelt anzustellen“ (S. 40), sind die fünf Sinne.<sup>36</sup> Auf der Rückreise von einem neu entdeckten Marsmond bemerken sie einen Kometen, dessen Bewohner mit „elastischen“, d. h. „ätherische[n] Körper[n]“ ausgestattet sind und der auf die Sonne zurast. Dies eröffnet den Reisenden Gelegenheit, Thesen über abgeschiedene Seelen und ihre feinstoffliche Natur zu entwickeln. Kindermann schließt dabei an hermetische Spekulationen innerhalb des Gottsched-Umfelds an. Gottsched selbst hatte im Rahmen seiner *Societas Conferentium* in den Jahren 1732–1734 eine Abhandlung mit dem vielsagenden Titel *Philosophische Mutmaßungen von dem Aufenthalte der abgeschiedenen Seelen* verfasst.<sup>37</sup> Kindermanns *Geschwinde Reise* ist die narrative Umsetzung dieser säkularen, hermetisch-alchemistisch geprägten Jenseitsspekulation. Zugleich verweist die allegorische Einkleidung – die fünf Sinne reisen zum Mond – auf den epistemologischen Charakter dieser Phantasie: Die Reise zum Mond ist eine Reflexion auf Reichweiten und Grenzen sinnlicher Erkenntnisse über das Weltall. An den Grenzen des Wissens, in der Grauzone des Zweifelhafte[n], findet die Literatur ihre epistemologische Zuständigkeit und Legitimation.

Von hier aus ist es nur ein Schritt zu Barthold H. Brockes.<sup>38</sup> Dass auch er lebhaft an den seit Fontenelle prosperierenden Spekulationen um die ‚Pluralität der

34 Eberhard Christian Kindermann: *Die geschwinde Reise*. (o. Hg.) Zürich 2006, S. 37–87; Frank Baudach: *Planeten der Unschuld – Kinder der Natur. Die Naturstandsutopie in der deutschen und westeuropäischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*. Tübingen 1993, S. 232–250.

35 Martin Mulsov: *Freigeister im Gottsched-Kreis. Wolffianismus, studentische Aktivitäten und Religionskritik in Leipzig 1740–1745*. Göttingen 2007, S. 100–103.

36 Vgl. Jakob Balde: *Urania victrix. liber I – II = Die siegreiche Urania*. Hrsg., übers. u. komm. v. Lutz Claren, Wilhelm Kühlmann, Wolfgang Schibel, Robert Seidel und Hermann Wiegand. Tübingen 2003; Wilhelm Kühlmann, Robert Seidel: *Askese oder Augenlust? Sinnesvermögen und Sinnlichkeit bei Jakob Balde SJ und Barthold Heinrich Brockes*. In: *Iliaster. Literatur und Naturkunde in der frühen Neuzeit*. Festgabe für Joachim Telle zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wilhelm Kühlmann und Wolf-Dieter Müller-Jahncke. Heidelberg 1999, S. 131–166.

37 Mulsov: *Freigeister im Gottsched-Kreis* (Anm. 35), S. 102.

38 Das literaturwissenschaftliche Interesse an Brockes' physikotheologischer Naturlyrik und ihren epistemologischen Fundamenten scheint ungebrochen. Im Folgenden eine Auswahl der wichtigsten und neuesten Arbeiten: Natalie Binczek: *Mikroskopie des Sandes*. Zu Christian Wolff und Barthold Heinrich Brockes. In: *Biologie, Psychologie, Poetologie. Verhandlungen zwischen den Wissenschaften*. Hrsg. von Walburga Hülk und Ursula Renner. Würzburg 2005, S. 201–219; Roland Borgards: *Poetik des Schmerzes. Physiologie und Literatur von Brockes bis Büchner*. München 2007, S. 63–82; Bettina Clausen: „Sie kam mir für,

Welten' und deren Bewohner partizipierte, ist längst gesehen worden.<sup>39</sup> Brockes' „Faszination vom Motiv der Weltraumreise“<sup>40</sup> ist im *Irdischen Vergnügen* überall greifbar. Im langen, erzählenden Gedicht *Traum-Gesicht*<sup>41</sup> sieht sich Brockes in der Tradition von Keplers *Somnium* während einer kosmologischen Traum-Reise zu einem unbekanntem Planeten entführt, der von exotischen Wohlgerüchen, aber auch von „ewge[r] Dämmrung“ erfüllt ist (161). Dort sieht er sich plötzlich einer „ungezehlten Schaar / Besonderer Geschöpf“ (162) gegenüber, die wegen des dämmrigen Lichts mit sechs Augen ausgestattet sind und sich aufgrund ihrer ätherischen „Flüchtigkeit“ schwebend fortbewegen – auch dies Reflex der eben angesprochenen, hermetischen Spekulation über die ätherischen Körper der Abgeschiedenen. Was an den rätselhaften Wesen auffällt, ist ihre gleichsam hyperästhetische Sensibilität, z. B. für alle olfaktorischen Reize: „Diß scheinen Seelen, / Die bloß durch einen Sinn sich mit der Welt vermählen“. Dies gilt auch für die Bewohner eines weiteren Planeten, der zweiten Station der Traum-Reise,

wie eine Königin“. Zur Naturlyrik des Ratsherrn Barthold Heinrich Brockes (1680–1747). In: *Hamburg im Zeitalter der Aufklärung*. Hrsg. von Inge Stephan und Hans-Gerd Winter. Berlin, Hamburg 1989, S. 161–184; Harold P. Frey: *Gleich einem versificierten Buffon. Zu Chronologie und Quelle von Brockes' Betrachtungen über die drey Reiche der Natur*. In: *Natura loquax. Naturkunde und allegorische Naturdeutung vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit*. Hrsg. von Wolfgang Harms und Heimo Reinitzer. Frankfurt/M. 1981, S. 257–276; Harold P. Frey: *Die Betrachtungen über die drey Reiche der Natur als Schlüssel zu einer neuen Brockes-Deutung*. In: *Lessing-Yearbook 11 (1979)*, S. 142–164; Barbara Hunfeld: *Der Blick ins All. Reflexionen des Kosmos der Zeichen bei Brockes, Jean Paul, Goethe und Stifter*. Tübingen 2004; Hans-Georg Kemper: *Naturkräfte*. In: *Barthold Heinrich Brockes: Irdisches Vergnügen in Gott*. Naturlyrik und Lehrdichtung. Hrsg. und ausgewählt von Hans-Georg Kemper. Stuttgart 1999, S. 148–152; Uwe-Karsten Ketelsen: *Die Naturpoesie der norddeutschen Frühaufklärung. Poesie als Sprache der Versöhnung: alter Universalismus und neues Weltbild*. Stuttgart 1974; Jörg Kreienbrock: „Merk's! Merk's!“ Aufmerksamkeit als Medium experimenteller Wahrnehmung bei Barthold Heinrich Brockes. In: „Es ist nun einmal zum Versuch gekommen“. Hrsg. von Michael Gamper, Martina Wernli und Jörg Zimmer. *Experiment und Literatur I. 1580–1790*. Göttingen 2009, S. 241–254; Günter Peters: *Blumenblitze. Lektüre und Konstruktion der Natur in der physikotheologischen Ästhetik von Brockes zu Goethe*. In: *Ästhetik und Naturerfahrung*. Hrsg. von Jörg Zimmermann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 195–222; Günter Peters: *Die Kunst der Natur. Ästhetische Reflexion in Blumengedichten von Brockes, Goethe und Gautier*. München 1993; Wolfgang Preisendanz: *Naturwissenschaft als Provokation der Poesie. Das Beispiel Brockes*. In: *Frühaufklärung*. Hrsg. von Sebastian Neumeister. München 1994, S. 469–494; Klaus Weimar: *Gottes und der Menschen Schrift. Zum vollkommenen Gedicht des Barthold Hinrich Brockes*. In: *Merkur 45 (1991)*, S. 1089–1095; Carsten Zelle: *Das Erhabene in der deutschen Frühaufklärung. Zum Einfluß der englischen Physikotheologie auf Barthold Heinrich Brockes' Irdisches Vergnügen in Gott*. In: *Arcadia 25 (1990)*, S. 225–240.

39 Karl Siegfried Guthke: *Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science Fiction*. Bern, München 1983, S. 274–278; Karl Richter: *Literatur und Naturwissenschaft. Eine Studie zur Lyrik der Aufklärung*. München 1972, S. 170 ff.

40 Guthke: *Mythos der Neuzeit* (Anm. 39).

41 B. H. Brockes: *Irdisches Vergnügen in GOTT*. 4. Teil. Tübingen 1753, S. 160–166.

die „gleichsam Geister waren“ und nur für akustische Sensationen empfindlich sind. Dies führt Brockes zu der Spekulation, ob

nicht noch verschiedne Erden  
Im Reiche der Natur vielleicht gefunden werden,  
In welchen den Bewohnern nicht allein  
Fünf Sinnen, noch vielmehr, vielleicht geschencket seyn. (IVG IV, 1753, 166)

Brockes setzt solche Spekulationen, die immer wieder der „philosophischen Frage nach dem Rang des Menschen im belebten Kosmos“<sup>42</sup> gelten, in zahlreichen weiteren Texten, z. B. in einer Fortsetzung „Zum Traum-Gesicht“ oder in den Gedichten „Vier Welten“ und „Vergleichung“, fort. Auch sie sind in der Forschung stets im Hinblick auf das Thema der Pluralität der Welten behandelt worden. Ihre *formgeschichtliche* Position in einer Geschichte lyrischer Ekstasen ist jedoch nirgends thematisiert worden. Und doch erweist sich gerade das Gedicht „Traum-Gesicht“ als kosmologisch-spekulative Fortführung des alten Visions- und Jenseitsreise-Narrativs: Von der Entrückung über den Seelenflug bis hin zur Vision ätherischer und hyperästhetischer Aliens, die in ihrer „ungemeine[n] Flüchtigkeit“, zumal mit ihren „Schwanen-Federn“ (162), entweder wie abgeschiedene Seelen oder Engel wirken, sind die christlich-religiösen Bildresiduen nicht zu übersehen. Kosmologie und extraterrestrische Spekulation kleiden sich in älteste religiöse Narrative und Topiken – die der Visions- und Jenseitsfahrten, der mystisch-ekstatischen Trancen und Enthusiasmen. Dieser Vorgang ist mit dem Begriff ‚Säkularisierung‘ nur unzureichend umschrieben. Es handelt sich vielmehr um eine Verschiebung religiöser Rede in einen neuen Kontext, der gleichwohl von religiösen Sinnerwartungen und Energien durchzogen ist und bleibt. Die Entkopplung der Wissensbereiche ist also nur eine relative. In Brockes' Fall erfüllt die alte Form des *iter extaticum* den Zweck, die Grenzen des „innerweltlich Unsichtbaren“, hier den fernen Rand des Kosmos, wenigstens in der Traum-Imagination sichtbar zu machen. Form- und Funktionsgeschichte bedingen sich also wechselseitig. Das *iter extaticum* soll die Tiefen des Kosmos ausleuchten und erhellen. Noch in diesem Extremfall erweist sich Brockes' Dichtung als „Perspektiv“<sup>43</sup> der Naturerkenntnis, als Wahrnehmungsexperiment.

### 3 Glückseelige Ertrinkung – Brockes am Abgrund

Auch andere Texte des *Irdischen Vergnügens in Gott* lassen sich in die Tradition der lyrischen Ekstasen, der Jenseitsreisen, Visionen, Traumgesichte und Himmelsflüge einreihen. Welche Bedeutung diese Form *insgesamt* für den Zyklus besitzt, zeigt bereits das Eröffnungsgedicht mit dem Titel „Das Firmament“<sup>44</sup> das eine

42 Guthke: Mythos der Neuzeit (Anm. 39), S. 277.

43 Martina Wagner-Egelhaaf: Gott und die Welt im Perspektiv des Poeten. Zur Medialität der literarischen Wahrnehmung am Beispiel Barthold Hinrich Brockes'. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 71 (1997), S. 183–216.

44 Die beste und einlässlichste Interpretation bietet Hunfeld: Blick ins All (Anm. 38), S. 63–70.

interessante Variation der eben dargestellten Himmelsreisen bietet. In zwanzig Alexandrinerversen schildert der Autor ein prekäres Ekstase-Erlebnis, das die Form des *iter extaticum* und des Visionsberichts aufgreift. Seiner Position in der Sammlung entsprechend hat das Gedicht proömialen Charakter, denn „[n]icht allein der Himmel, sondern das Projekt des *Irdischen Vergnügens* selbst wird hier ausgelotet.“<sup>45</sup>

Das Firmament.  
Sir. XLIII, 1

Man siehet seine Herrlichkeit, an der mächtigen grossen Höhe, an dem hellen Firmament/ an dem schönen Himmel

+++

Als jüngst mein Auge sich in die Sapphirne Tieffe,  
Die weder Grund, noch Strand, noch Ziel, noch End' umschrenckt,  
Ins unerforschte Meer des hohlen Luftraums, senckt',  
Und mein verschlungener Blick bald hie- bald dahin lieffe,  
Doch immer tieffer sank; entsatzte sich mein Geist,  
Es schwindelte mein Aug', es stockte meine Sele  
Ob der unendlichen, unmäßig-tieffen Höle,  
Die, wol mit Recht, ein Bild der Ewigkeiten heiß,  
So nur aus GOTT allein, ohn' End' und Anfang, stammen.  
Es schlug des Abgrunds Raum, wie eine dicke Flut  
Des Boden-losen Meers auf sinkend Eisen thut,  
In einem Augenblick, auf meinem Geist zusammen.  
Die ungeheure Gruft voll unsichtbarem Lichts,  
Voll lichter Dunkelheit, ohn' Anfang, ohne Schranken,  
Verschlang sogar die Welt, begrub selbst die Gedanken;  
Mein ganzes Wesen ward ein Staub, ein Punct, ein Nichts,  
Und ich verlohr mich selbst. Dieß schlug mich plötzlich nieder;  
Verzweiflung drohete der gantz verwirrten Brust:  
Allein, o heylsams Nichts! glückseliger Verlust!  
Allgegenwärt'ger GOTT, in Dir fand ich mich wieder.<sup>46</sup>

Es handelt sich um den „wohl erste[n] Text in der deutschen Literatur überhaupt, der sich der Wahrnehmung des leeren physikalischen Raumes ausliefert und sie beschreibt.“<sup>47</sup> Dabei besteht eine irritierende Spannung zum Motto: Der Blick in den gestirnten Himmel zeigt weniger – wie das Zitat aus Jesus Sirach sugge-

45 Hunfeld: Blick ins All (Anm. 38), S. 64.

46 Ich zitiere nach der Ausgabe: B.H. Brockes: Irdisches Vergnügen in GOTT, bestehend in Physikalisch- und Moralischen Gedichten. Erster Theil. 5. Auflage. Tübingen 1732, S. 54.

47 Albrecht Koschorke: Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern. Frankfurt/M. 1990, S. 111.



riert – die Herrlichkeit des Herrn in seiner Schöpfung an, als die Gefahr, sich in der „Penetration des unendlichen Raumes“<sup>48</sup> zu verlieren. Das Experiment einer ‚absoluten Beobachtung‘, wie es hier simuliert wird, mündet um ein Haar in die Annihilation des Wahrnehmungssubjekts.<sup>49</sup> Brockes aktualisiert Form und Textsorte des epischen Visionsberichts. Dabei bleiben – abgesehen von der stereotypen Zeitangabe („jüngst“) – alle konkreten Umstände und Rahmungen des Erlebnisses ausgespart und unbestimmt. Unvermittelt setzt der Text mit dem Eintauchen in die „Saphirne Tiefe“ des Himmels ein; der Blick des Sprechers ist haltlos, die Wahrnehmung absolut, gleichsam randlos, und der Leser wird in diese rahmen- und randlose Wahrnehmung, in den Absolutismus des ästhetischen „Totaleindrucks“, buchstäblich mitgerissen.<sup>50</sup> Die leitende *metaphora continua* des Textes – die Überblendung von tiefster Höhe und höchster Höhe, Firmament und Meeresgrund – ist als argute Pointe kaum originell. Brockes gewinnt ihr jedoch ambivalente, ja negative Züge ab. Von der „Süße“ des Versinkens (wie in Giacomo Leopardis *L'infinito*: „e 'l naufragar m'è dolce in questo mare“) ist nirgends die Rede, kein Schiff bietet Halt und Zuflucht. Brockes' erleidet nicht Schiffbruch,

48 Koschorke: Geschichte des Horizonts (Anm. 47), S. 112.

49 Das lyrische Subjekt begegnet hier dem „mysterium tremendum“ bzw. einer „tremenda majestas“. Dieses „Moment der schlechthinigen Übermacht“ induziert dem Subjekt „das Gefühl des eigenen Versinkens Zunichtewerdens Erde-, Asche- und Nichts-Seins“. So Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 2004 (zuerst 1917), S. 23. Dieses Gefühl führt, wie Otto weiter schreibt, „zu der ‚annihilatio‘ des Selbst auf der einen Seite und zu der Allein- und All-*realität* des Transzendenten auf der anderen Seite, wie sie gewissen Formen der *Mystik* eigen sind.“ (S. 24). Von Kant und Schiller her gesehen haben wir es bei Brockes' auto-ästhetischem Experiment mit einer Erfahrung des Erhabenen, mit Kant genauer des „mathematisch Erhabenen“, zu tun. Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. In ders.: Werke in 6 Bänden. Band 5: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt 1957, § 25, S. 333. Das Erhabene ist, so könnte man sagen, eine systematische Überforderung der Wahrnehmungspotentiale des Menschen, ein hyper-ästhetisches Phänomen, dessen Effekte gestaltpsychologisch auf dem Verlust von Kontur und „Bestimmtheit“ beruhen und dessen Sinn *jenseits* der Ästhetik – in der „indirekten Darstellung des Übersinnlichen“ – liegt, Friedrich Schiller: *Über Anmut und Würde*. In ders.: Sämtliche Werke. Band 5: Philosophische Schriften, Vermischte Schriften. Düsseldorf 1997, S. 519: „Jede Erscheinung, deren letzter Grund aus der Sinnenwelt nicht kann abgeleitet werden, ist eine indirekte Darstellung des Übersinnlichen.“ Kant: „*Erhabenen* nennen wir das, was *schlechthin* groß ist“. Es übersteigt damit die „*Auffassung* (apprehensio) und *Zusammenfassung* (comprehensio aesthetica)“. Kant: Kritik der Urteilskraft § 26, S. 337; Kant: Ebd., S. 336: „Erhabene ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.“ Vgl. Carsten Zelle: Das Erhabene in der deutschen Frühaufklärung. Zum Einfluß der englischen Physikotheologie auf Barthold Hinrich Brockes' *Irdisches Vergnügen in Gott*. In: *Arcadia* 28 (1990), S. 225–240.

50 Dieser Effekt ähnelt jenem, den Kleist in einer berühmten Rezension („Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft“, 1810) über Caspar David Friedrichs *Seelandschaft* beschreibt: „Das Bild liegt, mit seinen zwei oder drei geheimnißvollen Gegenständen, wie die Apokalypse da, als ob es Youngs Nachtgedanken hätte, und da es, in seiner Einförmigkeit und Uferlosigkeit, nichts, als den Rahm, zum Vordergrund hat, so ist es, wenn man es betrachtet, als ob einem die Augenlider weggeschnitten wären.“ Heinrich von Kleist: Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. von Helmut Sembdner. 2 Bde. München 1993, Bd. 2, S. 327.

er ertrinkt, weil er dem Element ungeschützt ausgesetzt ist. Schon mit der ersten Zeile setzt dieser Sturz ins Bodenlose ein. Des „Abgrunds Raum“ wird mit einer „Gruft“ gleichgesetzt. Dies gibt der Betrachtung des göttlichen Kosmos etwas Ambivalentes: Schwindel, Ohnmacht, (Beinahe-)Tod, kurz *afflictio* und *desperatio*, muss gewärtigen, wer sich der „Herrlichkeit an der mächtigen grossen Höhe“ (wie es im Motto gebenden Psalm heißt) ausliefert. So scheint der Text sein Motto zu konterkarieren: Naturerfahrung und Gotteserfahrung stehen in einer Spannung zueinander, bilden buchstäblich eine *mise en abyme*, die der Sprecher – das ästhetische Subjekt – durchschreiten muss, um eine angemessene Haltung für den weiteren Zyklus einzuüben.<sup>51</sup>

Während Leopardis *infinito* das Erbe des idealistischen Sublimen antritt, das scheinbar ohne „Religionströstungen“<sup>52</sup> auskommt, speist sich Brockes' Text aus älteren Codes und Schichten. Vorstellungen vom Versinken und Ertrinken im Abgrund der Gottheit gehören zur Topik mystisch-ekstatischer Rede, wie ein Beispiel aus Johannes Schefflers / Angelus Silesius' *Cherubinischem Wandermann* zeigt:

Die glükseelige Ertrinkung.

Wenn du dein Schiffelein aufs Meer der GOTTheit bringst:  
Glükseelig bistu dann/ so du darinn Ertrinkst.<sup>53</sup>

Die Vorstellung vom ‚glükseligen Ertrinken‘ in Gott ist der Kern einer ekstatischen (Selbst-)Auslöschungsphantasie, die Freud viel später, von Romain Rolland inspiriert, als „ozeanisches Gefühl“<sup>54</sup> bezeichnen wird. In den Spielarten einer „gottlosen Mystik“ um und nach 1900<sup>55</sup> wirkt sie, von Schopenhauer und Nietzsche geprägt, als Sehnsucht nach der Aufhebung des *principium individuationis* weiter: Philosophisch in Freuds Todestrieblehre, poetisch in Gottfried Benns ekstatischen Regressionsphantasien, Trance-Zuständen und „Lockerungen“, seinen performativen Entgrenzungen („Karyatide“) oder Zerfaserungen der Diskursivitätsstruktur des Textes (Rönne-Novellen), die in einer Geschichte der literarischen Ekstase einen besonderen Platz einnehmen müssten.<sup>56</sup>

51 Auch Kant gebraucht die Figur des ‚Abgrunds‘ im Zusammenhang mit Enthusiasmus und Einbildungskraft: „Das Überschwengliche für die Einbildungskraft [...] ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet“. Kant: Kritik der Urteilskraft (Anm. 49), § 27, S. 345.

52 Friedrich Schiller: Werke. Nationalausgabe. Hrsg. von Herbert Kraft. Bd. 12. Weimar 1989, S. 24.

53 Angelus Silesius (Johannes Scheffler): *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe. Hrsg. von Louise Gnädinger. Bibliogr. ergänzte Ausg. Stuttgart 2000, IV 139, S. 174.

54 Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*. Bd. 10: Werke aus den Jahren 1913–1917. Frankfurt/M. 1973 S. 423 (*Das Unbehagen in der Kultur*).

55 Uwe Spörl: *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*. Paderborn 1997.

56 Zu diesem Gesamtkomplex einer Mystik der klassischen Moderne vgl. Wolfgang Riedel: *Wandlungen und Symbole des Todestrieb*. Benns Lyrik im Kontext eines metapsychologi-

Bei Scheffler / Silesius ist die Rede vom „Abgrund der Gottheit“ noch unmittelbar auf die Tradition der mittelalterlichen Mystik bezogen. Dies lehrt schon der Blick auf Autoren und Texte, die in der Vorrede zum *Cherubinischen Wandersmann* zitiert werden. Hier ist die Rede vom „Abgrunde der Gottheit“ ein stehendes Motiv, um die Vorstellung der „Vergöttung in GOtt“ zu semantisieren. Dies gilt auch für die Bilder des Selbstverlusts in der *unio mystica*, vor allem aber auch für die oxymorischen Fügungen wie „unsichtbares Licht“,<sup>57</sup> „lichte Dunkelheit“, später „o heylsams Nichts! glückseliger Verlust“, die in der Tradition apophatischen Sprechens seit Ps.-Dionysos Areopagita zur paradoxalen Kommunikation und Prädikation der Gottheit dienen. Andererseits nähert sich Brockes' Himmels- und Seelenreise narrativen und semantischen Beständen der Visionsliteratur und der Jenseitsreisen, die Brockes – siehe oben – an anderer Stelle in durchaus säkularer, ‚entkoppelterer‘ Form durcharbeitet.<sup>58</sup> Wenn die Protagonisten solcher Jenseitsfahrten eine „fundamentale Veränderung ihres Heilsstatus [erleben], eine durch den Raum und die Erkenntnisse induzierte Konversion, die sich im Sinne eines radikalen Bewusstseinswandels wiederum auf die diesseitige Existenz auswirkt“,<sup>59</sup> so lässt sich dies auch über Brockes kosmologische *visio* im Eingang zum *Irdischen Vergnüen* sagen.

In dieser Grenzerfahrung ereignet sich eine radikale Subjekterfahrung, die jedoch radikal subjektiv nicht zu fassen ist. Wo das Individuum sich ‚entleert‘ und auf Überindividuelles bezieht, wird das *principium individuationis* auch sprachlich aufgehoben. Das Individuum ist unaussprechlich – es sei denn in den Formen und Formeln einer Rede, die schon deshalb so topisch ist, weil sie an die Grenze des Kommunizablen überhaupt führt. Hier gewinnt Brockes' spätbarocke *argutia*-Poetik mit ihrem Sinn für Überraschung, Staunen und Verwunderung einen neuen Sinn. Das Staunen über die Natur wird so in das des Lesers über die argute Überblendung von Höhe und Tiefe, des von Freud so genannten „Gegensinn[s] der Urworte“<sup>60</sup> verwandelt. Aber die Gleichsetzung des Höchsten (Firmament) mit dem Tiefsten (Meeresgrund), des forschenden Blicks mit dem Bad im Ozean der Welten, ist mehr als ein argutes Sprachspiel wie vergleichbar in Hoffmannswaldaus Gedicht *So soll der Purpur deiner lippen*.<sup>61</sup> In Stil und Verfahrensweise

schen Gedankens. In: Sigmund Freud und das Wissen der Literatur. Hrsg. von Peter-André Alt, Thomas Anz. Berlin, New York 2008, S. 101–120.

57 Vgl. etwa: „Die verborgene Finsternis des unsichtbaren Lichtes der ewigen Gottheit ist unerkannt und wird auch nimmermehr erkannt werden.“ Meister Eckhart: Predigt 51. Die deutschen Werke. Hrsg. von Josef Quint. Bd. 2. Stuttgart 1970, S. 476 f. (= Ausgabe Largier (1993). Bd. 1. Frankfurt/M. 2002, S. 548 f.).

58 Einen Überblick bieten Benz und Weitbrecht: Formierung des Jenseits (Anm. 12), S. 229–243; weiterhin Weitbrecht: Aus der Welt (Anm. 12); Brigitte Pfeil: Mittelalterliche Jenseitsvorstellungen (Anm. 12) S. 133 f.; Dinzelbacher: Vision und Visionsliteratur (Anm. 12); Mittelalterliche Visionsliteratur (Anm. 12), S. 29–39.

59 Weitbrecht: Aus der Welt (Anm. 12), S. 150.

60 Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Bd. 8, Frankfurt/M. 1999 (1948), S. 214–21.

61 Benjamin Neukirch: Herrn von Hoffmannswaldau und anderer Deutschen auserlesener und bisher ungedruckter Gedichte. Hrsg. von Angelo George de Capua und Erika Alma

sind Hoffmannswaldaus und Brockes' Texte durchaus verwandt. Beide stehen im Horizont von *concettismo* und *argutia*-Poetik; beide sind auf dasselbe Modell – Giambattista Marino – bezogen, dessen *Strage degli innocenti* Brockes auch übertragen hat (*Verteuschter Bethlehemischer Kinder-Mord des Ritters Marino*, 1725).<sup>62</sup> Bei Brockes gewinnen Metapher und Konzept jedoch einen existentiellen Sinn. Die Metapher entspringt der Ausdrucksnot (*egestas sermonis*). „Mangel und Verlegenheit“ des Ausdrucks zwingen dazu, dass man (wie schon Cicero schreibt), „anderswoher nimmt, was man nicht hat.“<sup>63</sup> Die spätbarocke Pointenkunst wird – wie schon in der Mystik des 17. Jahrhunderts, bei Czepko oder Silesius – eine Ausdrucksfunktion im Rahmen negativer Theologie.

Im Vergleich mit der genuinen Mystik eines Angelus Silesius zeigen sich jedoch auch die Unterschiede. Sie gehen nicht ohne weiteres auf im Begriff der Säkularisierung oder Profanierung. Angemessener wäre es, von einer Pluralisierung der Bezugssysteme und Lesarten, von neu hinzutretenden Ambiguitäten und Ambivalenzen zu sprechen. Denn die ‚alte‘ theologische Lesart verschwindet nicht einfach, sondern wird durch eine neue überlagert und durchdrungen, die nun ganz der Eigenlogik der neuen Wissenschaft(en) und ihrer Epistemologien verpflichtet ist. Um dies zu zeigen, lässt sich ausgehen von der thomasischen Bestimmung der Mystik als *cognitio dei experimentalis*. Eine solche „experimentale Gotteserkenntnis“ prägt unseren Text gleich doppelt: In diesem Begriff sind theologische, *asthetische* und ästhetische Erfahrung integriert. Das Gedicht behandelt eine sinnliche, ja körperliche Erfahrung, die zu einer existentiellen Wende zu Gott führt. Andererseits lässt sich diese Erfahrung auch ganz ‚säkular‘ lesen. Es handelt sich dann um physiologisches (Selbst-)Experiment in ästhetischer Form. Man erkennt die Genealogie der Wissenschaft aus der Theologie. Kontemplation und Meditation gehen in wissenschaftliche Beobachtung und Selbstbeobachtung über. Entscheidet man sich dafür, unter der Oberfläche der religiösen Semantik das Wahrnehmungsexperiment zu sehen, dann ähnelt das „Firmament“ prinzipiell den zahlreichen anderen, instrumentell bewaffneten Vorstößen des *Irdischen Vergnüens* ins „innerweltlich Unsichtbare“,<sup>64</sup> sei es im Großen oder im Kleinen,

Metzger. Ndr. d. Ausg. 1697 mit einer kritischen Einleitung und Lesarten. Tübingen 1961, S. 449–450.

62 Ralph-Georg Czaplá: Das Biblepos in der frühen Neuzeit. Zur deutschen Geschichte einer europäischen Gattung. Berlin, Boston 2013, S. 401–405; Klaus Ley: G.B. Marino/B.H. Brockes: Der Bethlehemische Kinder-Mord. Zur italienischen Schreibart und ihrer Bedeutung für die Dichtung der frühen Aufklärung in Deutschland. In: Beiträge zu Komparatistik und Sozialgeschichte der Literatur. Hrsg. von Norbert Bachleitner, Alfred Noe und Hans-Gert Roloff. FS Alberto Marino. Amsterdam, Atlanta 1997, S. 275–339; Willi Hirdt: Zwischen Abscheu und Ergötzen. Vom Mythos der „La Strage degli Innocenti“. Guido Reni, Giambattista Marino und Barthold Heinrich Brockes. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 160 (245) 2008, 1, S. 107–129.

63 Marcus Tullius Cicero: De oratore – Über den Redner. Buch 3. Lat.-dt. 3. erw. Aufl. Hrsg. und übersetzt von Harald Merklin. Stuttgart 1997, S. 155 f.

64 Hans Blumenberg: Das Interesse am innerweltlich Unsichtbaren. In ders.: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt/M. 1996, S. 422–439.

mit Teleskop oder Mikroskop. Es ist oft betont worden, wie sensibel Brockes versucht, kleinste, transitorische ästhetisch-sinnliche Eindrücke in poetischer ‚Malerei‘ zu erfassen. Ein schönes Beispiel bietet z. B. das Gedicht „Die durch Veränderung von Licht und Schatten sich vielfach verändernde Landschaft“. Gegenüber solchen sensualistisch inspirierten Texten des *Irdischen Vergnügens*, die nuancierte Wahrnehmungssplitter und -reflexe registrieren, stößt der mimetische *furor* in „Das Firmament“ an eine Grenze, ein Extremum, das gleichsam vor jeder Mikro-Mimesis ausgelotet werden muss. Brockes' Kosmos ist ein „Kosmos der Sichtbarkeit“,<sup>65</sup> in der sich die göttliche Licht-Spur offenbart. Das „Firmament“ ist daher das ‚Negativ‘, der dunkle Abgrund und Ungrund der Dinge. Es kontrastiert mit der Feier des Lichts und der Sichtbarkeit im Langgedicht „Die Sonne“. Die Sonne erscheint hier auf den Spuren der Hermetiker „als Emanation und Medium des alles spendenden göttliche Ur-Lichts“.<sup>66</sup> Sie ist „Lebens-Quelle, Brunn der Strahlen, / Sonne, Göttlichs Schatten-Bild“,

Ursprung der Belebungs-Kräfte!  
Ausfluß aller Geistigkeit!  
Brunnquell aller Zeugungs-Säfte!  
Feind von aller Dunkelheit  
[...].<sup>67</sup>

Die Abwesenheit der Sonne würde nicht nur der Welt selbst, sondern auch ihrer poetischen Registratur im *Irdischen Vergnügens* ein Ende bereiten: „Dann wann sich dein Strahl entfernt: / Stirbet die gefror'ne Welt“. Brockes geht noch weiter: Wenn nur das Licht Leben und Heil verspricht, muss das Dunkel, die Nacht zur „Hölle“ werden:

Welch ein Abgrund voller Schrecken,  
Welche düstre Kercker-Kluft  
Würde sich bey uns entdecken,  
Welche grause Todes-Grufft?  
Würde nicht dieß Rund der Erden  
Augenblicks zur Hölle werden,  
Wenn der holden Sonnen Schein  
Stets uns sollt' entrissen seyn?  
(S. 113)

„Das Firmament“ bietet ein Gegenstück hierzu. Auch wenn von Nacht und Sternenhimmel nicht explizit die Rede ist, deutet das Bild der „Sapphirne[n] Tiefe“, die Rede von „Grufft“ und „lichter Dunkelheit“ doch in diese Richtung. „Das

65 Hunfeld: Blick ins All (Anm. 38), S. 70.

66 Kemper: Irdisches Vergnügens (Anm. 38), S. 108.

67 Kemper: Irdisches Vergnügens (Anm. 38), S. 111.

Firmament“ gehört zu den wenigen ‚dunklen‘, abgründigen Texten des *Irdischen Vergnügens*. Seine Position als Einleitungsgedicht mag daher zunächst überraschen. Und dennoch ist sie funktional gut begründet, denn Brockes steckt hier den Rahmen seiner Naturbetrachtung und seines ‚vernünftigen Gottesdienstes‘ insgesamt ab – in ästhetischer, epistemologischer und theologischer Hinsicht. Bevor er sich anschickt, *alles* zu schildern, schildert er das *All*. Dabei wird offenbar, wie sich die Grenzen der Wahrnehmung und die Wahrnehmung der Grenzen wechselseitig bedingen: „Die Grenzen des Kosmos markieren zugleich die Grenzen der Mimesis“.<sup>68</sup> Der Blick zum Firmament stößt nicht zu den Grenzen des *Alls* vor, wohl aber zu den Grenzen der *comprehensio aesthetica*. Dieser liminale Vorbehalt, der auch z. B. das „Sonnen“-Gedicht durchzieht, dieses ästhetisch-ästhetische Ausloten der Grenzen des Sichtbaren, überfordert die Codes spätbarocker Naturlyrik, wie sie das *Irdische Vergnügens* bestimmen. Die kosmologische Ausdrucksnot, die durch das Heraustreten – die Ek-Stasis – des Ichs aus der konturierten Lebenswelt erzwungen wird, aktiviert durch die *argutia*-Ästhetik hindurch ältere religiöse Codes und Systeme, Bilder und Sprechweisen – in diesem Fall solche der Mystik. Dennoch ist Brockes kein Mystiker (mehr). Die intertextuellen Reminiszenzen codieren eine Natur-, nicht eine Gotteserfahrung. Die ‚glückselige Ertrinkung‘ vollzieht sich in einem newtonschen Kosmos, der Schwindel ist ein Effekt der Pluralität der Welten: „Ein Sternchen, dessen Schein so klein, / Schliesst eine Gröss' verschiedner Welten ein.“ („Das Große und das Kleine“).<sup>69</sup> Das *All*, dieser „Abgrund ohne Grund“, wie es auch dort heißt, ist jedoch stets nur das „Bild der Ewigkeiten [...], so nur aus GOtt allein, ohn' End' und Anfang stammen“ – nicht Gott selbst. Die mystisch codierte Naturerfahrung lässt sich – dies zeigt das Ende – nicht pantheistisch aufrechnen.

#### 4 *Poème de passage* – Nahtod und Naturerfahrung

In seiner Intensität ekstatisch-visionären Erlebens ist Brockes' Text in der Literatur des 18. Jahrhunderts – nicht nur in einer Literaturgeschichte der Ekstase – singulär. Er ist dies, weil er an elementare anthropologische Grenzerfahrungen appelliert. Die Unendlichkeit „kann nur im Tod geschaut werden, den das Ich imaginativ erleidet“.<sup>70</sup> In der Tat ist die „Vorstellung ausgehaltene[n], sprachlich simulierte Tod[es]“<sup>71</sup> das zentrale Motiv im Gedicht neben dem des Ertrinkens. Es handelt sich gewissermaßen um ein *poème de passage*, eine lyrische Nahtoderfahrung,<sup>72</sup> ähnlich jener, die Raymond Moody in seinem Bestseller *Life*

68 Hunfeld: Blick ins All (Anm. 38), S. 66.

69 Kemper: Irdisches Vergnügens (Anm. 38), S. 31.

70 Hunfeld: Blick ins All (Anm. 38), S. 69.

71 Koschorke: Geschichte des Horizonts (Anm. 47), S. 113.

72 Ein Überblick bei Malte Meesmann: Immanente Strukturen der Nahtod-Erfahrung. In: Unterwelten. Modelle und Transformationen. Hrsg. von Joachim Hamm und Jörg Robert. Würzburg 2014, S. 285–308.

after Life (*Leben nach dem Tod*) beschrieben hat.<sup>73</sup> Eine neuere Definition beschreibt die *near death experience* (NDE) folgendermaßen:

NDE are generally understood to be the unusual, often vivid and realistic, and sometimes profoundly life-changing experience occurring to people who have been physiologically close to death, as in cardiac arrest or other life-threatening conditions, or psychologically close to death, as in accidents or illnesses in which they feared they would die.<sup>74</sup>

Dokumentierte Berichte über Nahtoderlebnisse ähneln semantisch und motivisch immer wieder Ekstaseerlebnissen. „In der Vergangenheit hatten diese Erlebnisse oft andere Namen. Man bezeichnete sie als Visionen, Erleuchtungen, mystische oder religiöse Erfahrungen. In der Antike sah man in ihnen Berichte von Reisen in die Unterwelt.“<sup>75</sup>

Die Auslöser für solche Nahtoderfahrungen sind vielfältig:<sup>76</sup> Reanimation, Komplikationen bei Operationen, momentaner Verlust des Bewusstseins, Unfälle, Drogen, Depression, aber auch selbst induzierte Ausnahmezustände, wie wir sie in Brockes' Gedicht vor uns haben. Drei typische Formen von Nahtoderlebnissen sind Absturzerlebnis, Ertrinken, Herzrhythmusstörung. Eine besondere Stellung nimmt die so genannte „out-of-body-experience“<sup>77</sup> ein, die ja – schon begrifflich – der Erlebnisform der „Ek-Stasis“, des Hinaustretens, entspricht. In der aktuellen Diskussion stehen sich eine *physiologische* und eine *metaphysische* Deutung dieser Phänomene letztlich unversöhnlich gegenüber. Während eine Seite die Nahtoderfahrung als ein „präformiertes Reaktionsmuster des Gehirns“ versteht, sieht die andere in ihr den Beleg für ein „endloses Bewusstsein“<sup>78</sup> an dem das Subjekt an der Schwelle zum Tod partizipiert. Das ist – und hier schließt sich der Kreis – die Wiederkehr der platonischen Anamnesis-Theorie, der gnostisch-neuplatonisch-mystischen Einheitsvorstellungen auf medizinischer Grundlage.

An den eigentlichen Nahtodberichten erstaunt immer wieder, „dass sie von kulturellen, medizinischen und demographischen Faktoren unabhängig zu sein schein[en].“<sup>79</sup> Ihre literarisch-narrative Grundstruktur ist hochgradig topisch. Das Unerhörte, Inkommensurable und ‚ganz Andere‘ erzwingt den Rekurs auf alte topisch-archetypische Narrative und Motive. Dabei stellt sich meist ein Ge-

73 Raymond A. Moody: *Live After Life: The Investigation of a Phenomenon – Survival of Bodily Death*. Covington / Georgia 1975.

74 Bruce Greyson: *The near-death experience Scale. Construction, reliability and validity*. In: *Journal of Nervous and Mental Diseases* 171 (1983), S. 369–375; vgl. Meesmann: *Nahtoderfahrung* (Anm. 72).

75 Pim van Lommel: *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*. Düsseldorf 2009, S. 34.

76 Meesmann: *Nahtod-Erfahrung* (Anm. 72), S. 291.

77 Moody: *Life after Life* (Anm. 73), S. 49–68.

78 van Lommel: *Endloses Bewußtsein* (Anm. 75).

79 Carol Zaleski: *Nah-Toderlebnisse und Jenseitsvisionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Frankfurt/M. 1993/5, S. 238.

fühl der Geborgenheit ein; es kommt zu Begegnungen und Erlebnissen, die nach der Rückkehr ins Leben und Bewusstsein zu einer nachhaltigen inneren Konversion führen.<sup>80</sup> Dieselbe Polarität von Geborgenheit und Umkehr strukturiert auch Brockes Text. Darüber hinaus finden sich zahlreiche topische Elemente von Nahtoderfahrungen einerseits, Visionsliteratur andererseits wieder: Die narrative Struktur, das Versinken im Meer des Unendlichen, der Durchgang durch den Tod, sogar die „out-of-body-experience“, die einer Studie von Long und Perry (2010) zufolge in 75,4 % aller Fälle berichtet werden.<sup>81</sup> Sie ist das medizinische Korrelat der Ekstase, der auch von Brockes bezeichnete „Augenblick“, in dem das *commercium mentis et corporis* aufgelöst wird, Leben und Tod sich scheiden – eine ambivalente, ängstigende Erfahrung: Während die Sinne in der „ungeheuren Gruft“ des heraufdämmernden Alls versinken, „entsatzte sich mein Geist“.

Mit diesen Überlegungen ist ausdrücklich nicht impliziert, dass dem „Firma-ment“ eine real-biographische Nahtoderfahrung vorausgeht und erlebnishaft zugrundeliegt. Es sollte lediglich gezeigt werden, wie mystisch-ekstatisches Sprechen und Nahtoderfahrung semantisch-motivisch miteinander korreliert sind – und dies nicht erst bei Brockes. Dennoch zeichnet sich die typische Struktur des Nahtoderlebnisses – Durchgang durch den Tod, Wiedergeburt, Umkehr – sehr deutlich ab. Vor dieser Folie werden auch die dunklen Aspekte des Textes sichtbar: Denn keinesfalls handelt es sich um eine ungetrübt positive, lichtvolle und emphatisch als beglückend wahrgenommene Erfahrung, wie sie die meisten Nahtoderfahrungen bieten, keine Begegnung mit einem hellen Licht am Ende eines Tunnels, wie sie Hieronymus Boschs *Visionen über das Jenseits* (1490) bieten – im Gegenteil. Eher wird man von einer negativen, oder doch zumindest ambivalenten Erfahrung sprechen, die erst am Ende durch die Vergewisserung in Gott aufgehoben wird. Gerade das Dunkle, Unbestimmte und Unkonturierte entfaltet einen gefährlichen Sog, der das Wahrnehmungssubjekt in „des Abgrunds Raum“ zieht. Wie ein Wirbel ‚verschlingt‘ es den Blick, zieht ihn in seine „unmäßigtiefe Höle“. Das Bild der „Höle“ durchzieht den Text in mehrfacher Spiegelung: Es

80 Carol Zaleski hat in ihrem Buch über „Nah-Toderlebnisse und Jenseitsvisionen“ (Anm. 79) (angestoßen durch Moody) den Konnex zwischen Augenzeugenbericht und literarischer Tradition in einem weiten Bogen von der Antike bis ins späte Mittelalter (z. B. die Literatur über das *Purgatorium des hl. Patrick*) verfolgt. Eine Untersuchung über Vision und Nahtod in der Moderne (seit 1500) steht aus. Dabei bietet gerade die Literatur der klassischen Moderne eine Vielzahl von Berichten über ‚andere Zustände‘ und Nahtoderlebnisse, die sich immer wieder in die Form der Jenseits- oder Unterweltreise kleiden: Ich erinnere an Rilkes *Duineser Elegien* oder Hofmannsthals Gedicht *Erlebnis*, das einen regelrechten Nahtodbericht in Form eines *descensus* darstellt. Es kulminiert in den Zeilen: „Und still versank ich in dem webenden, / Durchsichtigen Meere und verließ das Leben“ und weiter: „Das ist der Tod. Der ist Musik geworden, / gewaltig sehnend, süß und dunkelglühend, / Verwandt der tiefsten Schwermut“. Hugo von Hofmannsthal: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*. Hrsg. von Bernd Schoeller in Beratung mit Rudolf Hirsch. Gedichte. Dramen I (1891–1898). Frankfurt/M. 1996, S. 19.

81 Jeffrey Long, Paul Perry: *Beweise für ein Leben nach dem Tod. Die umfassende Dokumentation von Nahtoderfahrungen aus der ganzen Welt*. München 2010, S. 21.

findet sich einerseits im „holen Luft-Raum“, dann in der „Höle“ des Firmaments, schließlich in der „Gruft voll unsichtbaren Lichts“. All diese Bilder transportieren die Idee des Umfangenden, Einschließenden, Umhagenden. Sie sind – im Sinne C. G. Jungs – Aktualisierungen des Mutter-Archetyps: „Das Grab, der Sarkophag, die Wassertiefe, der Tod“, so C.G. Jung in seinem Aufsatz *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetyps* (1938), geben dem Mutterarchetyp dabei einen „negativen, nefasten Sinn“.<sup>82</sup> Weitere Realisationen sind „das Geheime, Verborgene, das Finstere, der Abgrund, die Totenwelt, das Verschlingende, Verführende und Vergiftende, das Angsterregende und Unentrinnbare.“<sup>83</sup>

All diese Prädikationen treffen auf die eine oder andere Weise auf unseren Text zu: Das Ich setzt sich willentlich einer Grenzerfahrung aus, die einen gefährlichen Sog, eine Art Todestrieb aktiviert. Es handelt sich, wie gesagt, um ein wahrnehmungspsychologisches Extremexperiment am eigenen Körper, eine selbst-induzierte Bewusstseinsklipse. Dieser Selbstversuch scheint spätestens in Vers 18 in prekärer Weise zu entgleiten: Dem Auge misslingt der Zugriff auf den unendlichen Raum (die *comprehensio aesthetica*), dem Individuum droht die totale Auslöschung. Angesichts dieser negativen Ek-Stasis bzw. *out-of-body-experience* erfährt das in Körper und Geist dissoziierte Ich eine existentielle Verunsicherung: „Verzweiflung drohete der ganz verwirrten Brust“. *Contemplatio* droht in *desperatio* umzuschlagen, die an der Existenz Gottes verzweifelt. Doch es folgt – noch einmal – die *consolatio*: In der Ubiquität Gottes, mystisch als „heylsams Nichts“ gewendet, wird der drohende Gottesverlust abgewendet. Im Gang des Textes wirkt dieser *Sprung in Gott* – die physikotheologische Regression – einigermaßen abrupt. Dieses radikale ‚Auftauchen‘ aus dem mystischen Tiefenrausch und Todestrieb leisten die beiden abschließenden Zeilen. Sie setzen den ‚nefasten‘ Aktualisierungen des Mutterarchetyps eine positive, väterliche gegenüber: die Vision eines das Subjekt integrierenden, allgegenwärtigen Gottes.

Dieser Sprung in die metaphysische Geborgenheit ist als Pointe des Textes wohl überlegt. Auch hierin kommt dem Text eine vorbereitende, propädeutische Funktion für die Sammlung insgesamt zu. Denn, anders als das Motto es andeutet, ist die göttliche „Herrlichkeit an der mächtigen Höhe“ nicht unmittelbar, sondern nur indirekt zu ermitteln – und dies nur unter Lebens- und Heilsgefahr. So radikal der Text in poetischer Hinsicht ist, so *konservativ* ist am Ende seine Botschaft. Denn sein Hauptteil (v. 18–20) ist nichts anderes als eine eindringliche, am eigenen Erkenntnisleib durchgeführte Warnung, sich nicht ‚an die Kreatur zu verlieren‘. Der Sinn der poetischen Nahtoderfahrung heißt Begrenzung und Einhegung der *curiositas*. Der Sinn des Erlebnisberichts, der poetischen Konfession, liegt in der existentiellen Rettungserfahrung der Schlussverse. Der Leser ist aufgerufen, sie bei der eigenen Betrachtung der Natur – bzw. bei der fortschreiten-

82 Carl Gustav Jung: Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetyps. In ders.: Taschenbuchausgabe in elf Bänden. Hrsg. von Lorenz Jung auf der Grundlage der Gesammelten Werke. München 2001, S. 75–106, hier S. 80.

83 Jung: Mutterarchetyp (Anm. 82), S. 81.

den Lektüre des *Irdischen Vergnügens* – nicht zu vergessen. Rettung und Umkehr ergeben sich erst da, wo die Verlusterfahrung qua liminalem Übergang gewendet wird in eine Wiedergeburt in Gott. Dies verleiht dem ästhetisch-symbolischen Durchgang durch den Tod den Rang einer echten Konversion. „Das Firmament“ ist ein Bekehrungsgedicht, eine lyrische *confessio*, die nebenbei der frühaufläuterischen Naturbetrachtung Grenzen setzt. Dazu muss der *curiositas*- und mit ihm der Pantheismusvorwurf abgewehrt werden. Der gestirnte Himmel, das All, ist eben nur „Bild der Ewigkeiten [...], so nur aus GOtt allein, ohn' End' und Anfang, stammen“. So bedarf das Subjekt des Sprunges von der *creatura* zum *creator*, ein Sprung, der eine symbolische Wiedergeburt nach dem symbolischen Nah- oder Beinahe-Tod darstellt. Es ist der Sprung aus dem Abgrund des Textes. Die Schöpfung ist damit ambivalent: In der Logik vom ‚Buch der Natur‘<sup>84</sup> ist sie als Medium Trenn- und Verbindungslinie in einem. Wie in Baldes *Enthusiasmen* oder in Kirchers *iter ecstaticum* wird eine religiöse Form – die ekstatische Himmels- und Seelenreise – zum Medium der (Selbst-)Erfahrung. Das religiöse Wissen des Textes geht nicht in der Säkularisierung einer Form auf.

84 Dazu Hans Blumenberg: Das Hamburger Buch der Natur und sein Königsberger Reflex. In ders.: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/M. 1981, S. 180 ff.