

Der Lebensweg: Historische Semantiken einer diagrammatischen Metapher

Udo Friedrich

Eingegangen: 12. Dezember 2024 / Angenommen: 22. Dezember 2024 / Online publiziert: 3. Februar 2025
© The Author(s) 2025

Zusammenfassung Der Beitrag skizziert die diagrammatische Struktur der Lebenswegmetapher von der Antike bis zur Frühen Neuzeit. Die epochenspezifische Besetzung hängt einerseits vom Weltbild und von je eigenen Diskursregeln ab, andererseits werden diese von literarischen Strategien genutzt, kritisiert und unterminiert. Indem der Lebensweg über die Erzählung als Lebenslauf in Gang kommt, eröffnen sich im historischen Prozess unendliche Variationen.

Schlüsselwörter Metapher – Diagramm – Strecke · Linie · Bogen · Dreieck · Kreis · Scheideweg · Topos · Entscheidung

The Path of Life: Historical Semantics of a Diagrammatic Metaphor

Abstract This article outlines the diagrammatic structure of the life path metaphor from antiquity to the early modern period. While the period-specific characterization of the metaphor depends on the worldview and the rules of discourse that it entails, these rules are used, criticized and undermined by literary strategies. This historical process opens up infinite variations in the recounting of a life story as a path of life.

Keywords Metaphor – Diagram – Route · Line · Arc · Triangle · Circle · Crossroads · Topos · Decision-Making

✉ Udo Friedrich

Institut für deutsche Sprache und Literatur I, Universität zu Köln, Köln, Deutschland
E-Mail: ufriedri@uni-koeln.de

1 Historische Semantik – Metaphorik und Diagrammatik

Die Beschäftigung mit Historischer Semantik kann auf eine lange Geschichte zurückblicken, unterliegt aber auch manifesten Konjunkturen. Ihre Stationen sind vielfach nachgezeichnet.¹ Große wort- und begriffsgeschichtliche Sammlungen liegen mittlerweile vor, drohen aber gerade in einer Zeit zunehmender Geschichtsvergessenheit zu »Pyramiden des Geistes« zu werden.² Und doch ist ein stetes Bemühen erkennbar, den Status des Erreichten zu reflektieren und an seine Ergebnisse anzuknüpfen. Deutlich tritt hervor, dass wortgeschichtliche Arbeit, so ertragreich sie war, nur ein Ausgangspunkt für die Forschung ist. Indem Historische Semantik zu einem Element der Wissensgeschichte geworden ist, wird sie durch philosophische und ästhetische Begriffsgeschichte, durch Wissenssoziologie und Diskursgeschichte erweitert. Schon die Lexikographie hat mit der Zeit lernen müssen, dass die Erfassung einer semantischen Praxis von differenzierten Kontextbedingungen abhängig ist.³ Während dem Wort traditionell ein Denotat zugeschrieben wird, hat die Philosophie gelehrt, dass dem Begriff ein Schema zugrunde liegt. Mittlerweile ist Konsens, dass jeder Zugriff auf die Wirklichkeit, sei es über Worte, Begriffe, Topoi oder Erzählen, allgemeinen Bedingungen der Sinngebung unterliegt: der Typisierung, da ohne Komplexitätsreduktion alles Wahrnehmen, Erkennen und Handeln unmöglich wäre.⁴ Auch die Geschichte dieser Typisierung fällt in den Bereich der Historischen Semantik.

Als wenn solch komplexe Rahmenbedingungen, die den Erkenntnisprozess mühsam machen, nicht schon genug wären, treten zusätzliche Schwierigkeiten auf, wenn man das Feld von Wort, Begriff und Diskurs um die Metapher erweitert. Wort- und begriffsgeschichtliche Analysen tun sich seit je schwer mit der Metapher. Im *Grimm-schen Wörterbuch* bilden metaphorische Ausdrucksweisen häufig die Resterampe am Ende eines Artikels, wenn die Differenzierung nicht mehr recht gelingen will. Für die Begriffsgeschichte ist die Metapher seit je eine ernste Herausforderung ihres »methodischen« Settings. Mittlerweile hat sich aber eine historische Metaphorologie etabliert, die ganze Metaphernfelder nicht nur in ihren semantischen Verschiebungen, sondern selbst für eine philosophische Heuristik aufgearbeitet hat.⁵ Ohne die Vielzahl konkurrierender Metapherntheorien hier erörtern zu können, scheint seit Aristoteles Konsens zu sein, dass die Metapher mehr ist als eine rhetorische Trope, dass sie eine Figur des Wissens darstellt, dass sie einen epistemologischen Status re-

¹ Zuletzt: Müller, Ernst/Schmider, Falko: *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*. Berlin 2016.

² Gumbrecht, Hans Ulrich: »Pyramiden des Geistes. Über den schnellen Aufstieg, die unsichtbaren Dimensionen und das plötzliche Ableben der begriffsgeschichtlichen Bewegung«. In: Ders.: *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*. München 2006, S. 7–36; Müller, Ernst (Hg.): *Begriffsgeschichte im Umbruch?* Hamburg 2004.

³ Z. B. durch die Neuedition des *Mittelhochdeutschen Wörterbuchs (Lexen)*.

⁴ Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. I. Frankfurt 1980.

⁵ Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M. 1981; Konersmann, Ralf (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt 2007. Bödeker, Hans Erich (Hg.): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Göttingen 2002.

klamieren kann.⁶ Am Rand der philosophischen Methodenreflexion platziert, fordert die Metapher des Weges als Met-Hodos das Selbstverständnis des Fachs heraus.⁷ Im *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* hat der Artikel ›Weg‹ denn auch einen prominenten Platz und zielt darauf, als »systematische Metapher« die begrifflichen Implikationen der Metapher herauszuarbeiten.⁸ Wie der Weg sich als Methodus tief in das Wissen eingeschrieben hat, so auch als Metapher in das Leben.⁹

Der Weg avanciert zum Paradox einer begrifflichen Metapher, d. h. der unanschaulichen Idee ›Leben‹ wird ein anschaulicher Begriff unterlegt, der allererst erlaubt, Vorstellungen zu evozieren.¹⁰ Mit einem Mal tritt vor Augen, dass sich das Leben ›erstreckt‹, z. B. von einem Anfang über eine Mitte zu einem Ende, dass es in der Zeit ›verläuft‹, auf ein Ende/Ziel ›hinausläuft‹. Zwar können eine Fülle von Metaphern für das Leben herangezogen werden, hier interessieren aber zuerst die geometrischen Formen, die für das Leben die Funktion eines Schemas erfüllen:¹¹ die Strecke, die Gradlinigkeit und Zielgerichtetheit impliziert; das Dreieck, das vertikale Orientierungen und Bemühungen evoziert; der Halbkreis, der Auf- und Abstiegsbewegungen assoziiert; der Kreis, der als Figur der Schließung Bedeutsamkeit suggeriert;¹² das binäre Schema, das Entscheidungsprozesse reguliert. Geometrische Figuren dieser Art heißen Diagramme, sie liefern dem Erkennen eine Form anschaulichen Denkens und Schließens.¹³ Über solche vialen Formen wird eine Idee wie das Leben greifbar und anschaulich, erhält in Analogie zum Begriff ein Schema, indem Unbekanntes auf Bekanntes zurückgeführt wird: die Metapher in der klassischen Funktion der Katachrese.¹⁴ Als abstrahierte Formen reduzieren Diagramme die unüberschaubare Vielfalt und Komplexität des Lebens auf evidente Sinnfiguren. Wenn die elementare Funktion des Lebens darin besteht, dass es sich von selbst bewegt (Aristoteles), tritt als erstes die Frage nach Richtung und Ziel auf. Insofern besitzen Diagramme nicht nur eine deskriptive Funktion, sondern sind auch offen für normative Leistungen, die ihrerseits aber auch das metaphorische Konnotationsspektrum weitertreiben

⁶ Rolf, Eckard: *Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*. Berlin/New York 2005; Goldmann, Luzia: *Phänomen und Begriff der Metapher. Vorschlag zur Systematisierung der Theoriegeschichte*. Berlin/Boston 2019.

⁷ Blumenberg, Hans: »Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode«. In: *Studium Generale* 5 (1952), S. 133–142.

⁸ Westerkamp, Dirk: »Weg«. In: Konersmann (wie Anm. 5), S. 518–545.

⁹ Harms, Wolfgang: *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*. München 1970; Michel, Paul (Hg.): *Symbolik von Weg und Reise*. Bern [u. a.] 1992; Christen, Matthias: *to the end of the line. Zur Formgeschichte und Semantik der Lebensreise*. München 1999; Friedrich, Udo: »Erzähltes Leben. Zur Metaphorik und Diagrammatik des Weges«. In: Hartmut Bleumer (Hg.): *Diagrammatik und Narration*. Stuttgart 2014 [= *LiLi* 176 (2014)], S. 51–76.

¹⁰ Zum Verfahren: Gasché, Rodolphe: »Überlegungen zum Begriff der Hypotypose bei Kant«. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): *Was heißt ›Darstellen‹?* Frankfurt a.M. 1994, S. 152–174.

¹¹ »Suche, Pilgerfahrt, Reise, Kampf und Jagd sind elementare Allegorien des Lebenslaufs« – Kurz, Gerhard: *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen 1993, S. 49.

¹² Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M. 2006.

¹³ Bauer, Matthias/Ernst, Christoph: *Diagrammatik. Einführung in ein kultur- und medienwissenschaftliches Forschungsfeld*. Bielefeld 2010; Bleumer (wie Anm. 9).

¹⁴ Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke. München 1980, 1405^b.

und den Blick auf Abweichungen lenken: Irrwege, Abwege, Umwege, Sackgassen, Kreuzungen, Labyrinth. Diagrammatisch-metaphorisch gesprochen, ›verläuft‹ das Leben nicht nur, es kann sich auch ›verlaufen‹. In diesem Zusammenhang firmieren scheinbar so einfache Vorgänge wie Suchen und Finden als »lebensweltliche Formen«.¹⁵ Die diagrammatischen Formen lassen sich mühelos metaphorisch verkleiden: der Weg, der Berg, der Sonnenverlauf, die Zyklen der Natur. Das Diagramm des Weges überschreitet auch die denotative, lexikalische Ebene und bezieht über sein metaphorisches Potential andere Bildfelder ein: z. B. die Lebensreise, den Lebenslauf, bis hin zur Seefahrt. Bildfelder dieser Art liefern ein unerschöpfliches Reservoir für Sinnfragen über das Leben. Da die Antworten historisch variabel ausfallen, sind sie jenseits der Wort- und Begriffsgeschichte ein Fall für die Historische Semantik.¹⁶ Diese bezieht sich auch auf die Geschichte der Konnotationen von Diagrammen und Metaphern. Während die Diagramme weitgehend konstant bleiben, allenfalls an ihren Grenzen zur Überschreitung tendieren, wechseln im historischen Prozess sichtbar die Besetzungen.

Die begriffliche, argumentative Funktion der Wegmetapher wird in besonderer Weise im Bild des Scheidewegs anschaulich. Nicht zufällig ist dieser nichts anderes als ein metaphorisierter Topos, eine ins Bild gesetzte Argumentation. Einer der geläufigsten Topoi, die Aristoteles in der Rhetorik als Muster für die Argumentation angibt, ist der Topos *ex contrariis* (*Rhetorik*, 1397^a). Wenn wir für den Nutzen des Friedens plädieren wollen, müssen wir die Schädlichkeit des Krieges hervorheben (ebd.). Stets kann ein Problemfall vom Gegenteil her in den Blick genommen werden. Entscheiden bedeutet, den Zustand der Scheidung, der Unterscheidung, aufzuheben: Tugend-Laster, Himmel-Hölle, Leben-Tod. Der Metapher des Scheidewegs liegt mithin eine diagrammatische Struktur zugrunde, die die Pole der Argumentation vorgibt: ein binäres Schema.

Der argumentative Spielraum der Scheidewegmetapher entfaltet sich im Verlauf ihrer Rezeption. Substituierbar sind zum einen die Ziele, deren Asymmetrie – z. B. Tugend/Laster, Himmel/Hölle – aber auch durch symmetrische Relationen – z. B. *vita contemplativa* und *vita activa* – ersetzt werden können (s. Abb. 1). Die Eindeutigkeit der Wahl geht in eine Kasuistik über, die Reflexion erfordert und die Entscheidung schwierig macht.¹⁷ Auch kann die Position des Wanderers variieren. Er kann einen Gefährten haben, der Konflikt kann aber auch über Personifikationen ins Innere verlagert werden. Der Wanderer kann aber auch zwei Begleiter haben, die als konkurrierende Laster vom graden Weg ablenken, während die Entscheidungssituation auf die Mitte, den graden Mittelweg, umgelenkt wird. Trotz dreier Wege bleibt es beim binären Schema. Auch wenn sich die Anzahl der Wanderer und der Wege vervielfältigen können, immer geht es darum, die Entscheidung für den richtigen Weg aus der Beurteilung des Gegenteils zu begründen. Wird dieser Akt noch prozessualisiert, verbindet er sich mit der Erzählung, die ihrerseits über

¹⁵ Sommer, Manfred: *Suchen und Finden. Lebensweltliche Formen*. Frankfurt a.M. 2002.

¹⁶ Konersmann, Ralf: »Figuratives Wissen«. In: Konersmann (wie Anm. 5), S. 7–21.

¹⁷ Jolles, André: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Tübingen ⁸2006 [Halle/Saale 1930], S. 171–199; Ginzburg, Carlo: »Ein Plädoyer für den Kasus«. In: Johannes Süßmann [u. a.] (Hg.): *Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode*. Berlin 2007, S. 29–48.

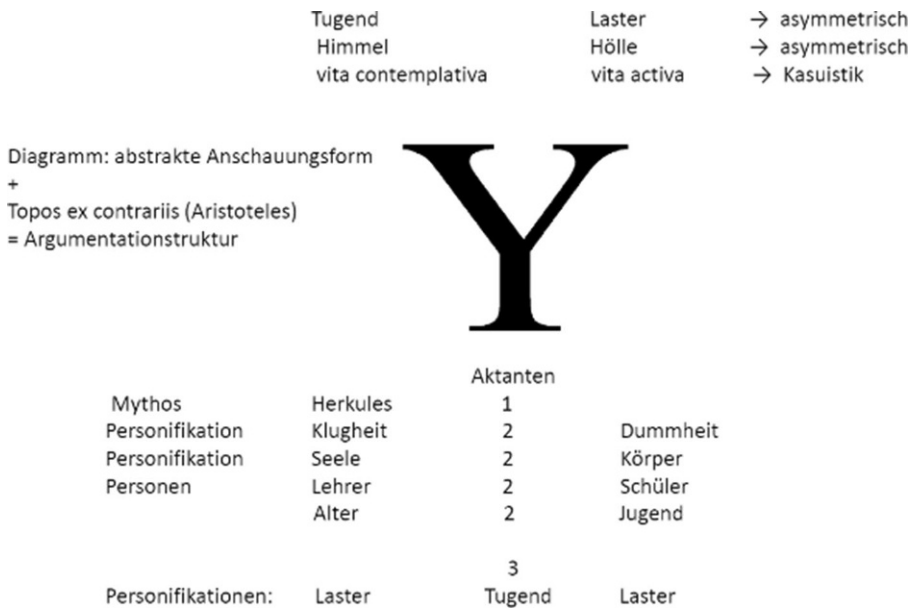


Abb. 1 Diagrammatische Figur

narrative Schemata sich konfiguriert. Das bringt den Lebensweg als Lebenslauf in Gang, in dessen Verlauf unablässig Entscheidungen getroffen werden müssen.

Erst wenn die Asymmetrie der Ziele zugunsten der Kasuistik aufgelöst wird, demonstriert der Scheideweg sein ganzes argumentatives Potential. Dann werden die Wege vervielfältigt, so dass die Wahl der Optionen steigt, erst dann steht die Metapher des Scheidewegs für die Komplexität des Entscheidungsprozesses überhaupt. Da *realiter* die potentiellen Möglichkeiten immer die faktische Entscheidung überreffen, tendiert das Modell zur Unendlichkeit: Komplexitätsüberforderung (Freiheit) hat aber notwendig Komplexitätsreduktion (Schematisierung) zur Folge.¹⁸ Die Gleichzeitigkeit von »Evidenzmangel und Handlungszwang« hat Hans Blumenberg als rhetorische Grundsituation beschrieben.¹⁹ Der Blickwechsel von der Philosophie hin zur Rhetorik deutet aber schon Konsequenzen an, da das Leben und seine Entscheidungsproblematik in einen sozialen Zusammenhang rücken, vom subjektiven Dilemma auf die gesellschaftliche Funktion umgestellt wird.²⁰

¹⁸ Hahn, Alois: »Biographie und Lebenslauf«. In: Ders.: *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie*. Frankfurt a.M. 2000, S. 97–115, hier S. 103–105.

¹⁹ Blumenberg, Hans: »Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik«. In: Ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt a.M. 2002, S. 406–431, hier 413 f. und S. 417.

²⁰ »Der Lebenslauf wird als Ganzes gesehen, in dem die einzelnen Handlungen nicht als isolierte Ereignisse erscheinen, sondern als Teile eines mit subjektivem Sinn erfüllten Universums, dessen Sinngehalte jedoch nicht spezifisch für die einzelne Person sind, sondern vielmehr gesellschaftlich geprägt, gegliedert und zugeteilt. Erst auf diesem Umweg über gesellschaftlich gemeinsamen, um nicht zu sagen »gemeinten« Sinn, gelangen wir zur Notwendigkeit der institutionellen Integration« – Berger, Peter L./Luckmann, Tho-

2 Antike Wegmetaphorik

Auf welche Weise sich der Lebensweg ›erstreckt‹, ist seit der Antike Gegenstand vielfältiger Diskussionen. Bruno Snell hat eine elaborierte Metaphorik des Weges bereits für die griechische Literatur aufgezeigt.²¹ Beinahe alle archetypischen Bildfelder sind hier schon entworfen: Hesiods Weg zum Erfolg über Arbeit, die Irrfahrt und Heimkehr des Odysseus bei Homer, Platons Kunstmythos von Seelenwanderung und Lebenszyklus, Herkules am Scheideweg bei Prodikos, der Bildungsgang der *Tabula Cebetis*, vielleicht das Labyrinth von Kreta. Imprägniert sind solche Vorstellungen von weltanschaulichen Rahmenbedingungen: z. B. vom Horizont einer Metaphysik, die Wegen noch eine substantielle – mythische – Wirkung einschreibt: der Weg in die Unterwelt, zur Insel der Seligen, der Weg zum Orakel, die Wege religiöser Riten, heilige Schwellen, die etwa Kreuzwegen eine besondere Verehrung zuwiesen: Hekate, die chthonische Göttin der Übergänge, die Herrin der Kreuzwege, mag hierfür Pate stehen.²² Sophokles' Ödipus flieht nach einem Orakelspruch aus Korinth und trifft auf einem Kreuzweg zwischen Theben und Korinth auf seinen Vater Laios, der seinerseits in dunkler Vorahnung das Orakel sucht. An dem Kreuzweg überschneiden sich nicht nur Reisewege, sondern auch Lebenswege, denen eine alte Schuld eingezeichnet ist, die es zu tilgen gilt.²³ Sie zeugen von der Unausweichlichkeit des Schicksals. Während Vater und Sohn versuchen, dem Fluch zu entkommen, löst dieser gerade dort sich ein, wo ihre Wege sich kreuzen, vergangene Schuld und zukünftige Buße auf Gegenwart ›zulaufen‹. Unter den Bedingungen des Mythos ist der Weg mehr als eine Metapher.

Neben dem weltanschaulichen Horizont determiniert der disziplinäre Rahmen die Wegsemantik. Seit frühester Zeit greifen nach Snell Sophisten, Philosophen und Pädagogen ebenso auf das Bild des Weges zurück wie Lyriker, Epiker und Dramatiker, und sie nutzen die Konnotationen der Metapher für die Modellierung innerer Antriebe und Konflikte. Gerade Philosophen und Pädagogen nutzen die diagrammatischen Formen, um Gradlinigkeit und Zielstrebigkeit zu visualisieren. Paradigmatisch kann das an der *Tabla Cebetis* illustriert werden.

In einem Kronostempel bietet sich den Besuchern ein rätselhaftes Bild, das weder eine Stadt noch ein Heerlager, vielmehr eine von drei Ringmauern umgebene Burg darstellt. Von einem alten Mann belehrt, erfahren die Betrachter, dass es sich um das Weihegeschenk eines weisen Fremden handelt, der das Bild vor langer Zeit als Opfergabe gestiftet habe. Das Bild erhält seinen Ort im Kontext bekannter Mythen (Sphinx, Lykurg), es ist selbst aber explizit auf diskursive Auslegung im sokratischen Gespräch, auf allegorische Explikation, angelegt. Die dargestellte Burg mit ihren Ringmauern bezeichnet das Leben. Auf dem Bild selbst gibt ein alter Mann, der

mas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M. 2004, S. 69.

²¹ Snell, Bruno: »Das Symbol des Weges«. In: Ders.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens*. Göttingen 1999, S. 219–230. Vgl. Messimeri, Eleftheria: *Wege-Bilder im altgriechischen Denken und ihre logische-philosophische Relevanz*. Tübingen 1998.

²² Lautwein, Thomas: *Hekate. Die dunkle Göttin*. Remda-Teichel 2009, S. 55–61.

²³ Gumbrecht, Hans Ulrich: »The Roads of the Novel«. In: Franco Moretti (Hg.): *The Novel*. Bd. 2: *Forms and Themes*. Princeton 2006, S. 611–646, hier S. 614–617.

als Daimon identifiziert wird, den Hereindrängenden eine erste Unterweisung: »Er zeigt, was für einen Weg sie gehen müssen, wenn sie im ›Leben‹ wohlbehalten ans Ziel kommen wollen.«²⁴

Mit dem Eintritt in die Burg erhalten die Menschen neben dem Rat des Daimon auch von Frau Täuschung (Apathe) einen Trank verabreicht, der ihnen sogleich die Orientierung wieder nimmt. Erst über die Irritation der vermittelten Wahrheit, über die doppelte Codierung der Wahrnehmung in Wahrheit und Lüge, entsteht eine gespannte Wunschökonomie, ein Evidenzmangel und mithin ein Entscheidungsproblem. Die Täuschung bewirkt nicht nur, dass die Menschen nicht herausfinden, welcher Art der »wahre Weg im Leben ist« (ἀλμυρὴ ὁδός; 6,3), so dass sie »planlos umherirren«, sondern setzt sie auch über die Personifikation der Tyche den Versuchungen der falschen Glücksgüter aus: Reichtum, Ehre, Macht etc. Hinzu kommen zum einen die klassischen Personifikationen der sinnlichen Ausschweifungen, die ihnen ein Leben »ohne Mühsal und Leid« (9, 2/3) in Aussicht stellen, die verliehenen Glücksgüter aber sogleich wieder entreißen. Zum andern treten in der zweiten Ringmauer die Versprechungen der Scheinbildung auf, die den Kanon der *artes liberales* und *scientiae* umfassen (12/13). Die *Tabula Cebetis* überführt auch hier die Entscheidungssituation bekannter mythischer Narrative – Parisurteil und Herkules am Scheideweg – in ein komplexes philosophisches Bildungsprogramm.²⁵ Der philosophische Weg wird dialektisch formatiert, so dass alle Alternativen über ein reduktives Verfahren ausgeschlossen und beiseitegeschoben werden. Die Philosophie reklamiert Diskurshoheit.

Nicht nur die agonale gefassten Begegnungen, sondern auch die Raumstruktur erhält diagrammatisches und allegorisches Profil. So ist der philosophische Weg zur Erkenntnis traditionell vertikal ausgerichtet, er vollzieht sich in der Regel als »Aufstieg«.²⁶ Die Burg wird zum Diagramm (Dreieck) eines fortschreitenden Prozesses, der über Stufen der Anstrengung sich vollzieht, auf ein Ziel ausgerichtet ist und in dem der Wanderer wiederholt Pforten (Schwellen) durchschreiten muss, an denen er Prüfungen unterzogen wird. Der äußeren Progression über die drei Ringmauern korrespondiert ein innerer Aufstieg von der Sinnlichkeit über das Scheinwissen hin zur wahren Bildung, so dass sich ein Fortschritt ergibt. Zum Gipfel des Berges, auf dem die wahre Weisheit wohnt, führt aber schon kein direkter Weg mehr, dieser verengt sich nicht nur zum schmalen Pfad, er verliert sich auch, so dass der Wanderer am Ende von der Enthaltsamkeit und der Standfestigkeit hinaufgezogen wird. Der diagrammatische Weg nimmt auch in seinen negativen Ausprägungen allegorische

²⁴ *Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Rainer Hirsch-Luipold, Reinhard Feldmeier, Barbara Hirsch, Lutz Koch, Heinz-Günther Nesselraht. Darmstadt 2005, hier 4.1; Schleier, Reinhart: *Tabula Cebetis. Studien zur Rezeption einer antiken Bildbeschreibung im 16. und 17. Jahrhundert*. Berlin 1974; Friedrich, Udo/Schausten, Monika: »Das ›Jahrtausend der Bilder‹. Verfahren des Veranschaulichens (und Erzählens) in der *Tabula Cebetis* und Eilharts von Oberg *Tristrant*«. In: Ulrich Hoffmann/Susanne Spreckelmeier (Hg.): *Von Kulturen und Künsten. Lektüren am Schnittpunkt von Anthropologie, Religionssoziologie und Poetologie*. Berlin/Boston 2023, S. 199–243, hier S. 204–206.

²⁵ Vgl. die Beiträge im Band *Die Bildtafel des Cebes* (wie Anm. 24).

²⁶ Imbach, Ruedi: »Was bringt das Klettern?« Der Aufstieg (*ascensus*) als Bild philosophischen Bemühens«. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 61 (2014), S. 5–18.

Form an. Irrwege, Umkehr, drohende Abstürze verweisen darauf, dass dem Lebensweg die Gefahr einer Umwegstruktur eingeschrieben ist, die vom diagrammatisch konzipierten Aufstieg ablenkt.

Die Wegmetapher impliziert ein Telos, auf das das Leben zulaufen soll. Am Ziel des Aufstiegs können aber je nach Diskurshorizont unterschiedliche Werte platziert werden: Der lange und mühselige Weg zur Tugend kann nicht nur auf Weisheit zulaufen (*Tabula Cebetis*), sondern auch auf Tapferkeit (Simonides).²⁷ In Lukians ironischer Schrift *Rhetorum praeceptor* kann gar die Rhetorik auf der Spitze thronen und der kurze Weg empfohlen werden.²⁸ Damit demonstriert das Diagramm schon seine »Display-Funktion«, d. h. das variable Durchspielen konkurrierender Konstellationen und Argumente.²⁹ Während das pythagoreische Y zum Leitbild der Philosophen und Pädagogen wird, legen Dichter eher die dilemmatischen Implikationen des Scheidewegs, die Umwegstrukturen des Lebens, offen. Die diagrammatische Struktur wird hier in der Regel reflektiert bzw. unterminiert. Snell zieht eine Linie von Herkules über das Parisurteil bis hin zum Satyrspiel *Krisis* des Sophokles: Der richtigen Wahl wird die falsche konfrontiert.³⁰ Wenn nach Snell in den Dichtungen der Tragiker dann aporetische Entscheidungssituationen verhandelt (Phaidra, Medea) werden, wird die Orientierungsfunktion des Scheidewegs für die leidenden Figuren an ihre Grenze geführt.³¹ Für die beobachtenden Rezipienten hingegen eröffnen sich immer auch Interferenzen zu den normativen Ansprüchen der regulativen Diskurse. Rhetorik und Kunst steht schon aufgrund ihres Instrumentariums die flexible Modellierung von Entscheidungsprozessen näher, der innere Dialog verleiht der Situation von »Evidenzmangel und Handlungszwang« Spannung, dehnt die Handlung temporär ins Ungewisse. Zugleich unterminiert die Metapher die begriffliche, diagrammatische Klärung, indem sie über Figurenhandlung die Entscheidung sistiert. Die Störung ist ohne die Norm nicht darstellbar und umgekehrt.

3 Mittelalterliche Wegsemantik

Obwohl die Diagrammatik des antiken Weges ins Mittelalter hineinwirkt, finden doch erhebliche semantische Umbesetzungen statt. Trotz seiner weltanschaulichen Geschlossenheit und seines topischen Inventars erweist sich die Zeit als erstaunlich produktiv. Die Deutungshoheit übernimmt die Theologie und gibt die Richtung vor. Das Leben des Christen auf Erden wird als Pilgerschaft in der Fremde vorgestellt, das in die transzendente Heimat des Himmlischen Jerusalem strebt. Der christliche Lebensweg führt aus der Welt heraus, diagrammatisch gesprochen von der Strecke

²⁷ Snell (wie Anm. 21), S. 220.

²⁸ Zweimüller, Serena: *Lukian Rhetorum praeceptor*. Einleitung, Text und Kommentar. Göttingen 2008.

²⁹ Bauer, Matthias: »Von Fall zu Fall. Die *narratio* zwischen Argumentationsprotasis und Poetik«. In: Thomas Althaus/Nicola Kaminski (Hg.): *Spielregeln barocker Prosa. Historische Konzepte und theoriefähige Texturen »ungebundener Rede« in der Literatur des 17. Jahrhunderts*. Bern [u. a.] 2012, S. 119–144, hier S. 123.

³⁰ Snell (wie Anm. 21), S. 225.

³¹ Snell (wie Anm. 21), S. 226 f.

der Finalität über in die Linie der Unendlichkeit.³² Zugleich wird der Lebensweg ganz im (kultur-)typologischen Sinn – der Aufstieg des Moses – diagrammatisch als vertikale Bewegung modelliert. Gegenüber dem antiken Weltbild ist das christliche Weltbild vertikal und anthropozentrisch zugleich ausgerichtet, die Topographie der Welt modelliert auch die Relation von Gott und Mensch.³³ Die *Ebstorfer Weltkarte* etwa liefert eine heilsgeschichtliche Topographie, wenn sie den Weg der Menschheit vom Paradies zum Himmlischen Jerusalem über das Diagramm des Kreises schließt und Jerusalem im Zentrum platziert.³⁴ So wird in der konkreten Praxis der *peregrinatio* der Weg des Pilgers zu den heiligen Stätten zur Allegorie des Heilswegs. Noch nach Johann von Mandeville vollzieht sich die Pilgerfahrt nach Jerusalem als ansteigende Wanderung: *vnd von allen vier orten wo man gen jherusalem wil muoß man allweg gen berg vnd von jherusalem gen tal. wann jherusalem ist gleich mitten in der welt.*³⁵ Pilgerschaft und Aufstieg sind mehr als Metaphern. Wie Strecke und Linie die Schnittstelle von endlichem Leben und ewiger Seligkeit markieren, führt auch das Dreieck an die Grenze der Transzendenz. Die Kreisfigur verbindet demgegenüber das Leben des Wanderers mit der heilsgeschichtlichen Dimension, sie schließt den Halbkreis des *ordo naturalis* – Jugend, Reife, Alter – über den *ordo sacramentalis* des Ritus (Taufe, Gebet, Beichte) an das Ende aller Zeiten an. Um die Härte des göttlichen Gerichts zu mildern und den Raum der Gnade noch weiter auszudehnen, wird das Purgatorium erfunden, d.h. ein Sonderraum, der den gestorbenen Seelen noch einmal die Gelegenheit zur Buße gibt.³⁶ In Jenseitsreisen (Gottschalk) kann er sogar als Mittelweg modelliert werden, der in das binäre Modell des Scheidewegs eine zeitlich begrenzte Kompromissstruktur einschreibt.³⁷

Die *peregrinatio* des Christen verändert deutlich die antike Diagrammatik des Weges. Wie das antike ist auch das christliche Subjekt gespalten. Statt Daimon und Apathe verleihen Schöpfungsglanz und Sündenfall dem Leben Spannung. Viel stärker ist der Wanderer auch auf Hilfe angewiesen, und sein Wegweiser ist Jesus Christus: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Die antiken Bildungsschwellen werden durch Christus als Tor zur Transzendenz ersetzt.³⁸ Obwohl die Grundstruktur des christlichen Lebenswegs relativ stabil ist, wird auch

³² Weitbrecht, Julia: *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*. Heidelberg 2011. Metaphorische Substitute erfüllen die gleiche Funktion: »Die Welt ist wie eine Brücke, geh hinüber und halte dich nicht auf!« (Petrus Alfonsi).

³³ Blumenberg, Hans: »Weltbild und Weltmodelle«. In: Ders.: *Schriften zur Technik*. Hg. von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler. Berlin 2015, S. 126–137.

³⁴ *Die Ebstorfer Weltkarte*. Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden. Hg. von Hartmut Kugler. Berlin 2007.

³⁵ Jean de Mandeville: *Reisen. Reprint der Erstdrucke der deutschen Übersetzungen des Michel Velser und des Otto von Diemeringen*. Hg. von Ernst Bremer und Klaus Ridder. Hildesheim 1991, S. 117; vgl. Greenblatt, Stephen: *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*. Berlin 1998.

³⁶ Le Goff, Jacques: *Die Geburt des Fegefeuers*. Stuttgart 1984, S. 268–276.

³⁷ Weitbrecht (wie Anm. 32). Friedrich (wie Anm. 9), S. 73 f.

³⁸ Nach Gregor dem Großen gilt es denn auch, »in seine Fußstapfen [zu] treten und ohne anzustoßen den Lebensweg (*vitae viam*), der jetzt unsere Aufgabe ist, zu wandeln« – Gregor der Große: *Dialoge*. Übersetzt von Joseph Funk. München 1933, S. 32 f.

hier eine Vielzahl verschiedener Konstellationen in Lebenswegallegorien durchgespielt. Am Beispiel der *Pilgerfahrt des träumenden Mönchs*, einer Übersetzung der *Pelerinage de la vie humaine* des Guillaume de Deguileville (14. Jh.), lassen sich signifikante Umbesetzungen nachzeichnen:³⁹ Ein Pilger sieht im Traum das himmlische Jerusalem und entscheidet sich zur *peregrinatio*. Auf der Suche nach Reisetab und Pilgersack trifft er auf Frau Gnade, die ihn mit allegorischen Requisiten – Stab, Salbung, Rüstung der Tugend – ausstattet. Die ganze Wanderung ist darauf angelegt, dass er seine inneren Konfliktinstanzen, Körper und Seele, und ihre Repräsentanten kennenlernt.⁴⁰

Der christliche Wanderer ist kein Herkules, er ist blind und schwach. Deutlich von der antiken Matrix weicht die *Pilgerschaft des träumenden Mönchs* darin ab, dass der Wanderer aufgrund seiner Disposition immer die falsche Wahl trifft und in ernste Gefahren gerät. Deshalb bedarf er besonderer Führungsinstanzen, insbesondere der Frau Gnade, die ihn immer wieder aus Notlagen befreit. So lehnt er die Rüstung der Tugenden aufgrund ihrer Schwere ab, so dass sie ihm von Frau Gedächtnis hinterhergetragen wird. Sein Körper überredet die Seele am Scheideweg, den linken und leichten (Vergnügen) statt den rechten (Arbeit) Weg zu nehmen, so dass er nun in eine veritable Psychomachie gerät, aus der Frau Gnade ihn wiederum retten muss. Und es ist schließlich erneut Frau Gnade, die ihn, als er gegen Ende hilflos im Meer der Welt treibt, weil er eine Abkürzung nehmen wollte, rettet und auf das Schiff der Kirche trägt. Die Entscheidung fällt also nicht zu Beginn der Jugend, letztlich nicht einmal aus Erfahrung, sondern am Ende mit der Reue und der Buße. Der falsche Weg wird zum Bild für die generelle Entfremdung in der Welt. Die gesamte Inszenierung läuft auf die Diskurshoheit der Institution Kirche hinaus.

Neben der institutionellen Pflege und Vermittlung der Heilslehre treten schon früh Vertreter intensivierter Glaubenspraxis, die den rechten Weg der Kirche anders interpretieren: Mönche, Eremiten, Mystiker. Hier führt nicht nur die Wanderung auf dem rechten Weg zu neuen Problemen, auch die Metaphorik verändert sich. Die Regulierung des geistlichen Lebens zielt hier auf Perfektionierung, Vollkommenheit. Gesteigert wird die Fremdheit in der Welt durch reale Exklusion: Im Kloster rahmt der Kreuzgang die zyklische Lebensform der Mönche, ihm zugrunde liegt das Quadrat als Variante des Kreises, als enge Verbindung von »Bauform und Lebensform im monastischen Bereich«.⁴¹ Ausschluss, Abschluss und Rahmung des Weges. Zugleich signalisiert der Kreuzgang nach Georges Duby einen Symbolraum, in dem Himmelsrichtungen, Jahreszeiten und kosmische Zyklen zusammenfallen.⁴² Wie die antike Stadtplanung sich an astronomischen Koordinaten

³⁹ *Die Pilgerfahrt des träumenden Mönchs*. Aus der Berleburger Handschrift. Hg. von Alois Bömer. Berlin 1915.

⁴⁰ Mertens Fleury, Katharina: *Zeigen und Bezeichnen. Zugänge zu allegorischem Erzählen im Mittelalter*. Würzburg 2014, S. 281–325.

⁴¹ Legler, Rolf: *Der Kreuzgang. Ein Bautyp des Mittelalters*. Frankfurt a.M. 1989, S. 27f. und S. 124.

⁴² Duby, Georg: *Der heilige Bernhard und die Kunst der Zisterzienser*. Stuttgart 1981, S. 130; Friedrich (wie Anm. 9), S. 65.

(*cardo*) orientierte, impliziert der Kreuzgang auch einen kosmischen Bezug.⁴³ In der *Vita* Heinrich Seuses etwa wird der Kreuzgang dem Büsser zum Kreuzweg, auf dem Heinrich in klösterlicher Abgeschiedenheit rituell, d.h. strukturiert, Christomimesis betreibt.⁴⁴ Der rituelle Rhythmus im Raum knüpft an den transzendenten Zeithorizont an.

Immer geht es darum, der Immanenz zu entfliehen und der Transzendenz näherzukommen: der Kontaktzone mit dem Heiligen. Ziel des Weges bleibt das ewige Leben, Wegweiser und Tür Jesus Christus. Die mythische Urteilung des Heiligen und Profanen, die durch den Ausschnitt in Raum (*templum*) und Zeit (*tempus*) gekennzeichnet ist, wird hier christlich reformuliert.⁴⁵ Gegenüber den monastischen Brüdern richtet der Mystiker sein Bemühen auf eine Grenzerfahrung, deren Paradoxie darin liegt, dass das Getrennte nur annäherungsweise vermittelt werden kann. Was die Monastik durch ritualisiertes Gemeinschaftsleben abseits des Welttreibens real praktiziert – Weltflucht –, vollzieht der Mystiker im Inneren als *meditatio*, *contemplatio*. Über Wiederholung (*ruminare*) erhält sie einen Rhythmus.⁴⁶ An die Grenze gelangt nur der Vollkommene. Da aber nach einem Wort Gregors von Nyssa die Grenze der Tugend darin liegt, keine Grenze zu haben, ist die Richterskala nach oben offen, weshalb die Übung der *contemplatio* nur hoffen kann, durch unendliche Wiederholung ihrem Ziel näher zu kommen.⁴⁷ Bewegung schlägt hier in inneres Verfahren um, so dass der antike Methodus des logischen Forschens (Parmenides) auf den repetitiven des Glaubens umgestellt wird. Der Weg impliziert nicht nur ein Ziel, er evoziert in Verbindung mit Bewegung auch eine Gliederung.⁴⁸ Da der metaphysische Annäherungsprozess als Aufstieg gefasst wird, wird dieser ›methodisch‹ in Abschnitte unterteilt, ohne indes sein Ziel zu erreichen: die drei, sechs oder sieben Stufen zu Gott.⁴⁹ Zwischen Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz, formen sich ›gestufte‹ Zonen des Übergangs aus, in die der Mystiker vorzudringen hofft. Dabei kollabieren sprachlich alle vertrauten Semantiken, auch die Wegmetaphorik.⁵⁰

⁴³ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: *Das mythische Denken*. Darmstadt 1958, S. 93–103 und S. 124f.

⁴⁴ *Das Leben des seligen Heinrich Seuse*. In: Heinrich Seuse: *Deutsche mystische Schriften*. Übersetzt und hg. von Georg Hofmann. Düsseldorf 1966, S. 44–46; Blank, Walter: »Heinrich Seuses Vita«. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 122 (1993), S. 285–311; Langer, Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt 2004, S. 367f.

⁴⁵ Cassirer (wie Anm. 43), S. 100 und S. 123f.

⁴⁶ »Dies unablässige Atemholen ist die eigenste Daseinsform der Kontemplation.« – Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trübspiels* (Werke, I,1). Frankfurt a.M. 1980, S. 208.

⁴⁷ Gregor von Nyssa: *Der Aufstieg des Moses*. Übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum. Freiburg i.Br. 1963, S. 28.

⁴⁸ »In allem, was kontinuierlich und was teilbar ist, läßt sich ein Mehr, ein Minder oder ein Gleiches antreffen« – Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien. Hamburg 1995, 1106^a.

⁴⁹ Langer (wie Anm. 44), S. 274f.; Largier, Niklaus: »Aufstieg und Abstieg. Zur Metapher des Weges bei Rudolf von Biberach, Meister Eckhart und Johannes Tauler«. In: Michel (wie Anm. 9), S. 41–55.

⁵⁰ Largier (wie Anm. 49), S. 47f.

Der Viktoriner Richard von St. Viktor entwirft schon früh ein exemplarisches Modell.⁵¹ Der Weg zu Gott führt zunächst über den Blick nach innen, in die Selbsterkenntnis, die im klassischen Bildfeld des schwierigen Aufstiegs gefasst wird:⁵² »Der Weg ist steil, der Weg ist verborgen und vielen unbekannt, der auf die Höhen dieses Berges führt« (*Benjamin minor*, Kap. 77, S. 182).⁵³ Das antike Modell des mühseligen Aufstiegs zur Tugend wird aber nur noch als Vorstufe für ein ambitionierteres Programm gefasst. Statt auf logische Methode setzt auch Richard auf Übung, auf Rhythmus: »Je mehr du täglich fortschreitest in der Selbsterkenntnis, um so mehr gelangst du über dich hinaus« (ebd., Kap. 75, S. 180).⁵⁴ Die eigentliche Prüfung vollzieht sich eben nicht über den Aufstieg, sondern auf dem Gipfel des Berges. Zunächst dominiert hier der Rückblick: »Allen weltlichen Wissens Gipfel übersteigt dieser Berg, auf alle Weltweisheit und alles Weltwissen schaut er von oben herab« (ebd., Kap. 75, S. 179).⁵⁵ Über drei Stufen – Verstehen, Schauen, Wohnen – erfolgt der Aufstieg zum dreigeteilten Himmel, zum letzten können die Menschen nicht aufsteigen, sondern nur hinausgerissen werden. Auch hier wird die Wegmetaphorik an ihre Grenzen getrieben, die verschiedenen Semantiken sind nicht mehr harmonisierbar: »Darum steige der Mensch empor, er steige auf diesen Berg, wenn er erfassen, wenn er begreifen will, was über menschliches Sinnen geht. Er steige durch sich über sich selbst empor. Durch Selbsterkenntnis zur Erkenntnis Gottes« (ebd., Kap. 83, S. 188).⁵⁶ Eingefügt in den monastischen Rahmen bildet der Mystiker noch einmal eine eigene Form der Separation. Nicht Diskurshoheit ist das Ziel, sondern Individualisierung, Aufzeigen von Alternativen, Auslotung von Möglichkeiten und Bewältigung von Paradoxien.

Aus entgegengesetzten Perspektiven werden Dante und Petrarca gemeinhin auf der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit situiert. Vor dem Hintergrund der etablierten Wegmuster arbeiten sie neue Semantiken des Lebensweges heraus. Nur wenige Hinweise: Dantes *Göttliche Komödie* beginnt: »Auf der Hälfte des Weges unseres Lebens fand ich mich in einem finsternen Wald wieder, denn der gerade Weg war

⁵¹ Richard von St. Viktor: *Benjamin minor*. In: *Die Viktoriner. Mystische Schriften*. Übertragen und eingeleitet von Paul Wolf. Wien 1936. Richard de Saint-Victor: *Lez douze patriarches ou Benjamin minor*. Text critique et traduction par Jean Châtillon et Monique Duchet-Suchaux. Paris 1997; Hideki Nakamura: »*Cognitio sui* bei Richard von Sankt Viktor«. In: Rainer Berndt [u. a.] (Hg.): *Scientia und Disciplina. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*. Berlin 2002, S. 127–156; Aris, Marc-Aeliko: *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor*. Mit einer verbesserten Edition des Textes. Frankfurt a.M. 1996.

⁵² Imbach (wie Anm. 26), S. 10–12.

⁵³ *Via ardua, uia secreta et multis incognita, quae ducit ad montis huius fastigia*. – Richard de Saint-Victor (wie Anm. 51), S. 314.

⁵⁴ *Quantum cotidie in tui cognitione proficis, tantum ad altiora super tendis*. – Richard de Saint-Victor (wie Anm. 51), S. 308.

⁵⁵ *Omnium mundarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit*. – Richard de Saint-Victor (wie Anm. 51), S. 308.

⁵⁶ *Ascendat ergo homo ad cor altum, ascendat in montem istum, si uult illa capere, si uult illa cognoscere quae sunt supra sensum humanum. Ascendat per semetipsum supra semetipsum. Per cognitionem sui, ad cognitionem Dei* – Richard de Saint-Victor (wie Anm. 51), S. 330; vgl. Gerok-Reiter, Annette: *Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik*. Tübingen/Basel 2006, S. 39.

verloren.«⁵⁷ Die berühmten Eingangsverse skizzieren bereits ein kompliziertes allegorisches Setting.⁵⁸ Die Krise des Lebens setzt in der Mitte ein, in der Dante die Orientierung verliert. Den Wald (Vergangenheit) im Rücken, einen Berg (Zukunft) vor sich, auf dem wilde Tiere als Allegorien der Wollust, des Hochmuts und der Habsucht ihm den Weg versperren, taucht unversehens als Wegweiser Vergil auf, der den Wanderer auf einen anderen Weg führt.⁵⁹ Sowohl durch den antiken Begleiter als auch durch den Umweg werden gleich zu Beginn die klassischen allegorischen Modelle des geraden Wegs und der Psychomachie abgewiesen und ein alternatives Setting eingeführt: eine Umwegstruktur. Immer wieder wird deutlich, dass es gerade literarische Entwürfe sind, die die Semantiken der Diskurse überschreiten und weitertreiben. Auch Petrarcas berühmter Brief von der Besteigung des Mont Ventoux findet hier seinen Ort.⁶⁰ Während er einerseits die antike Semantik der mühsamen Bergbesteigung aufgreift und reich entfaltet, kommt es auf dem Gipfel über die Augustinlektüre scheinbar zur *conversio*, zur Abkehr von der Weltneugierde.⁶¹ Für die hier anvisierte Fragestellung ist aber signifikant, dass Petrarca auf dem Gipfel auch über sein Leben reflektiert, seinen Blick in die Vergangenheit mit einem in die Zukunft relationiert. Der Berg als klassisches Diagramm der Tugend und als religiöses der Gottesnähe wird überschrieben mit dem Halbkreis des Lebensbogens, der die Dimensionen des individuellen Lebens und seiner Geschichte in den Blick rückt. Die Literatur rekurriert auf das tradierte Reservoir an Metaphern und Diagrammen und reichert es an, so dass die Semantiken sich überlagern, interferieren.

4 Frühe Neuzeit

Solange die katholische Kirche ihre Autorität wahrt, solange gibt es offiziell nur einen verbindlichen rechten Weg, der Scheideweg bleibt asymmetrisch besetzt. Zwar mahnt sie seit ihren Anfängen vor Häresien und falschen Propheten, in eine ernste Krise gerät sie aber erst mit der Reformation. Der Buchdruck hat zur Folge, dass Deutungshoheit auch schon im Kampf um die öffentliche Meinung gesichert werden muss. Die Programmatik schlägt vom philosophischen und theologischen Moralismus in einen politischen Diskurs von Machtkonkurrenz um, in dem die Religion um ihre sozialen Geltungsanspruch ringt. Johann Fabris *Der recht Weg* (1553) fügt sich ein in eine Reihe von Schriften, mit denen die katholische Kirche in Krisenzeiten ihren Weg als einzig gangbaren verteidigt, um der tiefen Verunsicherung der Gläubigen gegenzusteuern: *Wir wissen nit, was wir thuon sollen / Wer recht oder*

⁵⁷ *Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura / ch'è la diretta via era smarrita* – Alighieri, Dante: *La Commedia. Die Göttliche Komödie*. Italienisch/Deutsch. In Prosa übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler. Bd. 1: *Inferno/Hölle*. Stuttgart 2010, I, 1–3.

⁵⁸ Harms (wie Anm. 9), S. 201–221; Seitschek, Gisela: *Schöne Lüge und verhüllte Wahrheit. Theologische und poetische Allegorie in mittelterlichen Dichtungen*. Berlin 2009, S. 194–251.

⁵⁹ Geisenhanslüke, Achim: *Der Buchstabe des Geistes. Postfigurationen der Allegorie von Bunyan zu Nietzsche*. München 2003, S. 21.

⁶⁰ Petrarca, Francesco: *Die Besteigung des Mont Ventoux*. Übersetzt von Kurt Steinmann. Stuttgart 2004.

⁶¹ Kablitz, Andreas: »Petrarcas Augustinismus und die Ecriture der Mont-Ventoux-Epistel«. In: *Poetica* 26 (1994), S. 31–69, hier S. 42–47.

*unrecht wandelt / Wem wir glauben sollen / den alten oder neuen.*⁶² Fabri beklagt, dass mittlerweile jeder die Heilige Schrift anders auslege: *Lutherus anderst dann Zwinglius / anderst Schwenkfelderus / anderst Osiander / anderst Widertaufer (Der rechte Weg, Bl. ij^r)*. Damit steht der Scheideweg nicht nur grundsätzlich für das religiöse Schisma, er fächert sich auch auf der linken Seite noch vielfach auf. So lautet Fabris konservativer Rat: *Haltent euch auff der alten gemaynen Landstrassen / auf der unsere Altvatter gewandelt, die Patriarchen, die Propheten, Christus selbs, seine Apostel, Marterer etc.* (ebd., Bl. 15^r). Ebenso verweist Anton Huelster in seinem *Christlichen Wettläufer* (1599) die Rechtgläubigen auf die *Land: vnnd Heerstraße* (Bl. 7^r). Galt in philosophischer und moraltheologischer Perspektive der schmale Weg als Königsweg, so appelliert die Orthodoxie an Alter, versichert sich ihrer Autorität über die breite Spur der Tradition, die sie hinterlassen hat. Der Diskurs fungiert hier im Sinne Foucaults als Ausgrenzungsstrategie.

Wo Ansprüche auf Deutungshoheit bestritten werden, verliert die alte Asymmetrie ihre Geltung, ja kehrt sich geradezu um. Es sind nun ihrerseits die Protestanten, die die Wegmetaphorik nicht nur gegen den alten Glauben, sondern auch gegen die protestantische Sektenbildung wenden. Reinhold Derschau *Hodosophia, Christlicher Wandersmann* (1675), ein protestantischer Kommentar zur Lebenswegallegorie, verortet die alte Kirche auf der linken Seite der Laster.⁶³ In der klassischen Typologie der Lebenswege pluralisieren sich aber nicht nur die bösen Wege, sondern auch der gute Weg fächert sich auf in eine Vielzahl von Lebensformen: Die Reformation trägt zunehmend den individuellen Ausformungen von Lebensläufen Rechnung.⁶⁴ Resultat ist, dass sich die Konturen des guten alten Weges zusehends auflösen. Selbst die Semantik des Auf- und Abstiegs wird bei Derschau eingeschliffen, wenn die vertikale Höhenveränderung (gen Himmel und gen Hölle) als kaum wahrnehmbare Bewegung in der Lebenszeit gedehnt wird.⁶⁵ Bereits im Diskurshorizont didaktischer Texte kann mithin an der Semantik des Lebensweges gearbeitet, können neue Akzente gesetzt werden. So stellt die klassische Lebenswegallegorie in John Bunyans *Pilgrim Progress* (1678/84) vom katholischen auf ein puritanisches Programm um, in Balthasar Gracians *Kriticon* (1651/57) gar schon auf ein philosophisch-moralistisches.⁶⁶

Es scheint aber erst der Roman zu sein, der seinen Protagonisten gegenüber den dominanten Diskurshorizonten komplexere Freiräume erkämpft. So vollzieht sich das Leben des Simplicissimus im Dreißigjährigen Krieg vor dem Hintergrund einer komplexen Wegsemantik, die zwar die unüberschaubare Kontingenz des Krieges auf bekannte Wegschemata zurückfährt, diese aber an die Grenzen ihrer Funktion

⁶² Fabri, Johann: *Der recht Weg: Welche weg oder straß / der glaubig wandeln oder gehn soll [...]*. Dillingen 1553, Bl. 11^r. Vgl. Christen (wie Anm. 9), S. 65–105.

⁶³ Derschau, Reinhold: *Hodosophia viatoris Christiani. Das ist Die Christliche Wanderschaft Des Christlichen Wandersmanns / auf dem Wege des Lebens [...]*. Frankfurt a.M. 1684, S. 911 f.

⁶⁴ Friedrich/Schausten (wie Anm. 24), S. 217 f.

⁶⁵ Ebd., S. 220.

⁶⁶ Iser, Wolfgang: »Bunyan's Pilgrims Progress. Die kalvinistische Heilsgewißheit und die Form des Romans«. In: Ders.: *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. München 1972, S. 13–56; Geisenhanslüke (wie Anm. 59), S. 98–106; Blumenberg (wie Anm. 5), S. 108–120.

führt.⁶⁷ In den Wirrnissen des Krieges kommt das Erzählen der Lebensläufe an seine Grenzen, da alle Kohärenzanforderungen suspendiert sind. Von seinem Hof vertrieben, findet Simplicius Zuflucht bei einem Einsiedler und erhält hier früh eine Unterweisung in der Bibel als *Richtschnur* (*Simplicissimus*, S. 48) für das Leben. In der Folge aber kontrastiert diese Lehre mit seiner Erfahrung der Welt als Labyrinth. Die klassische Spaltung des Subjekts, die sich bis in die Erzählperspektive erstreckt, erhält in den Wirren des Krieges noch einmal ein besonderes Profil. Der Krieg macht den jungen Simplicius zum Flüchtling, zeitweise irrt er wie ein Pikarro auf der Landstraße, die in der Frühen Neuzeit selbst zum Chronotopos avanciert.⁶⁸ Der Chronotopos Landstraße verbindet zwar Orte, hat aber kein Ziel, d.h. firmiert nicht als Strecke. In der Landstraße ›wandert‹ die Linie als Form der Unendlichkeit in die Immanenz, sie steht nun – bis hin zum modernen Tramp – für Ort- und Heimatlosigkeit generell.⁶⁹

Der Text erzählt den Lebenslauf des Simplicius so, dass er fast durchgängig auf der linken Seite wandelt und aufgrund seines christlichen Leitfadens aber nur temporär und moderat in die Fallen der Laster gerät: in die Narren- und Liebesbände wie die Stricke des Teufels. Als Wegelagerer wandert er gegen Ende mit seinem skrupellosen Rivalen Oliver sichtbar auf dem linken Weg, vermeidet aber Mord und Totschlag; mit seinem engen Freund Herzbruder unternimmt er eine Bußfahrt in die Schweiz, behält aber sein Diebesgut als finanzielle Ressource. Sowohl auf dem linken wie auf dem rechten Weg kann die Position des Wanderers spannungsvoll angereichert werden, so dass eindeutige Entscheidungen schwierig werden. Im Gespräch mit einem protestantischen Pfarrer verweigert Simplicius ein religiöses Bekenntnis – *weder Petrisch noch Paulisch* (*Simplicissimus*, S. 322) –, da ja jede Konfession in sich noch vielfach gespalten sei. Unter dem Druck, in der Gefangenschaft seinen wahren Glauben verschleiern zu müssen, verbindet Simplicius Weg- und Scheidewegmetapher auf irritierende Weise miteinander: *ich will lieber gar von der Straß bleiben / als nur irr laufen* (ebd., S. 323). Damit ist aber die Grundstruktur der christlichen Wegmetaphorik geradezu auf den Kopf gestellt. Die klare Entscheidungsstruktur des Scheideweges transformiert sich in eine Indifferenzzone.

Selbst der Aufstieg reduziert sich auf die Karriereleiter, die aber noch in Konkurrenz zur Himmels- und Tugendleiter gesetzt wird. Die Karriere als Zukunftsplanung über Leistung unterminiert nicht nur die ererbten Rangansprüche adeliger Genealogie, sondern verändert auch das Bild der Fortuna, die zunehmend als Chance verstanden wird.⁷⁰ Wenn Simplicius als Jäger von Soest im militärischen Terrain, in dem Hinterhalte gelegt und umgangen werden müssen – *Jrrgarten* (ebd., S. 243) –, reüssiert, befördert er zwar seine Karriere, er gerät dabei aber moralisch *zu weit*

⁶⁷ von Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel: *Simplicissimus deutsch*. Hg. von Dieter Breuer. Frankfurt a.M. 2005.

⁶⁸ Cordie, Anselm: *Raum und Zeit des Vaganten. Formen der Weltaneignung in deutschen Schelmenromanen des 17. Jahrhundert*. Berlin/New York 2001, S. 18–28.

⁶⁹ Poenicke, Klaus: »Das Rad der Fortuna und die Revolution: Zur Geschichtsideologie pikarischen Erzählens«. In: *Amerikastudien* 23 (1978), S. 90–97, hier S. 93.

⁷⁰ Luhmann, Niklas: »Interaktion in Oberschichten. Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert«. In: Luhmann (wie Anm. 4), S. 72–161, hier S. 94 f.

auff die linke Hand (ebd.). So wie das Unterwegssein Evidenzmangel und Handlungszwang prozessualisiert, so werden im Labyrinth des Krieges Entscheidungen, sofern sie überhaupt getroffen werden können, zu Chiffren einer Überforderung. Als Mädchen verkleidet etwa entgeht Simplicius im Lager dem Kriegsdienst, gerät dafür aber in die Nachstellungen seines Herrn, des Knechts und noch seiner Herrin, so dass er nicht weiß, *sich aus solchem Labyrinth zu helfen* (ebd., S. 207). Und noch die Schließung des Handlungsbogens durch die Figur des Kreises wird gleich mehrfach ironisiert: Es gibt kein Zurück zum Anfang, keine tröstende Heimkehr.⁷¹ Das gesamte Arsenal diagrammatischer und metaphorischer Sinnfiguren – Linie, Dreieck, Scheideweg, Kreis – wird herangezogen, um es angesichts der historischen Krise kollabieren zu lassen. Auch hier ist es dem Leser aufgegeben, die Interferenz der Diskurse mit ihren je eigenen Semantiken zu entschlüsseln.

5 Ausblick Moderne

Der kurze Epochenüberblick kann die Komplexität der Lebenswegmetapher und ihrer Umbesetzungen nur skizzenhaft erfassen. Immerhin wird in Umrissen sichtbar, wie über die Zeiten hinweg ein begrenztes Set an Diagrammen metaphorisch eingekleidet und variabel besetzt wird. Das semantische Spektrum ist abhängig von weltanschaulichen und diskursiven Faktoren. Antike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Interpretationen nutzen zwar das gleiche metaphorische und diagrammatische Setting, doch unterscheiden sich die Besetzungen nicht nur deutlich voneinander, selbst innerhalb der Epochen gibt es erhebliche Spielräume. Gerade das bis in die Frühe Neuzeit typische Ineinandergreifen von theologischen, philosophischen, juristischen und pädagogischen Diskursen impliziert auch eine Interferenz der Semantiken. Es sind dann im Übergang zur Neuzeit vor allem literarische Entwürfe, in denen das Spiel mit den Semantiken komplexere Formen annimmt, ohne sich von der Normativität der Diskurse zu verabschieden. Wenn in der Moderne der Roman zur »Form des Lebens« avanciert, da er durch keinerlei Gattungsregeln mehr begrenzt wird, korrespondiert dem eine weitere Pluralisierung der Lebensläufe.⁷² Auch diese aber bleiben auf Schematisierung angewiesen. Während die Fülle an Romanproduktionen davon eindrucksvoll Zeugnis ablegt, hat die Soziologie den Lebenslauf auch theoretisch neu gefasst. Unter systemtheoretischen Prämissen wird der Lebenslauf zu Medium und Form der Erziehung, so dass die tote Metapher nicht – wie in der Literatur – remetaphorisiert, sondern methodisch fixiert und terminologisiert wird.⁷³ Der Lebenslauf unterliegt vorab derart komplexen Bedingungen – Zufällen –, dass

⁷¹ Cordie (wie Anm. 68), S. 355.

⁷² Campe, Rüdiger: »Form des Lebens in der Theorie des Romans«. In: Armen Avanessian/Winfried Menninghaus/Jan Völker (Hg.): *Vita aesthetica. Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*. Zürich/Bern 2009, S. 193–211.

⁷³ Luhmann, Niklas: »Erziehung als Formung des Lebenslaufs«. In: Dieter Lenzen/Niklas Luhmann (Hg.): *Bildung und Weiterbildung im Erziehungssystem. Lebenslauf und Humanontogenese als Medium und Form*. Frankfurt a.M. 1997, S. 11–29.

er nicht begründet, sondern nur erzählt werden kann.⁷⁴ Er ist eine genuin rhetorische Leistung, was besonders darin sichtbar wird, dass er »bei Bedarf revidiert wird«.⁷⁵ Die Erzählung vom Lebenslauf steht vor dem Problem, dass »sie eine riesige, nicht ausschöpfbare Kombinationsmöglichkeit voraussetzt und in dem dadurch gegebenen Möglichkeitsraum nach überzeugenden Kombinationen sucht«.⁷⁶ Diesem »Kombinationsraum an Möglichkeiten« (Medium) steht »eine von Moment zu Moment fortschreitende Festlegung von Formen [gegenüber], die den Lebenslauf vom jeweiligen Stand aus reproduzieren, indem sie ihm weitere Möglichkeiten eröffnen und verschließen«.⁷⁷ Das Resultat erscheint paradox, aber unhintergebar. Auf der einen Seite gilt Goethes Formel: »Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt / lebendige Form, die lebend sich entwickelt.« Auf der anderen Seite die Weisheit des Leistungssportlers: »Aber du bist nie zu Ende geformt.«⁷⁸

Funding Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

Open Access Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen. Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

Hinweis des Verlags Der Verlag bleibt in Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutsadressen neutral.

⁷⁴ Ebd., S. 18–22.

⁷⁵ Ebd., S. 18.

⁷⁶ Ebd., S. 14.

⁷⁷ Ebd., S. 22.

⁷⁸ Goethe: *Urworte Orphisch*; Baumann, Oliver. In: *Süddeutsche Zeitung*, 16.11.2024, S. 15.