

Symbol

(Antike, Mittelalter, Frühe Neuzeit)

(griech. σύμβολον; lat. symbolum; engl. symbol; frz. symbole; ital. simbolo)

Stephan Meier-Oeser

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel: Schwabe 1998, col. 710-723

I. Antike, Mittelalter, Neuzeit.

1. S. als Erkennungszeichen.
2. S. als Glaubensbekenntnis.
3. S. als Anzeichen und Merkmal.
4. S. als willkürlich eingesetztes Zeichen.
5. S. als spezifisches Darstellungs- und Erkenntnismittel.
 - a) Antike und Mittelalter.
 - b) Neuzeit.
 - α) Mystische Erkenntnis.
 - β) Abstrakte Erkenntnis.

I. *Antike, Mittelalter, Neuzeit.* – Das griech. Nomen σύμβολον leitet sich von den Verbformen συμβάλλειν bzw. συμβάλλεσθαι ab, die soviel wie ‘zusammenwerfen’, ‘zusammenfügen’, ‘sammeln’ und ‘verbinden’, aber auch ‘vergleichen’, ‘im Geiste zusammenbringen’, ‘vermuten’ (lat. conicere) und ‘erschließen’ sowie ‘mit etwas – oder jemandem – zusammentreffen’ oder ‘übereinkommen’ im Sinne von ‘sich vereinbaren’ bedeuten können. Diese verschiedenen, einander teilweise überlagernden und gegenseitig bedingenden Verständnisweisen des Verbs sind Ausgangspunkt und Grundlage für die sich in einem komplexen Prozeß mannigfacher Bedeutungsübertragungen herausbildende Vielzahl divergierender Verwendungsweisen des substantivischen Ausdrucks <S.> [1], der u.a. die Bedeutungen ‘Vertrag’, ‘Paßwort’, ‘Losung’, ‘Sinn- oder Lehrspruch’, ‘Glaubensbekenntnis’, ‘Zeichen’ im allgemeinen sowie speziell (natürliches) ‘Anzeichen’, ‘Vorzeichen’, ‘Erkennungsmerkmal’, aber auch (willkürliches) ‘Sprachzeichen’ sowie, im Gegensatz dazu, (auf Analogie beruhendes) ‘Sinnbild’ oder ‘Gleichnis’ annehmen kann.

1. *S. als Erkennungszeichen.* – In der ursprünglichen Bedeutung – bzw. in einer der ursprünglichen Bedeutungen – des Terminus [2] werden als <S.e> (σύμβολα) die zusammenpassenden Hälften eines zerteilten Astragal, Ringes o.ä. bezeichnet, die im griechischen Brauch der Gastfreundschaft dem Überbringer der einen Hälfte jeweils die Gewährung des Gastrechtes durch den Besitzer der anderen garantierten [3]. Wohl in Anspielung darauf erscheint der Begriff im Sinn von ‘komplementärer Teil eines halbierten Ganzen’, wenn Aristophanes in PLATONS <Symposion> schildert, wie die ursprünglich zweigeschlechtlichen Menschen durch Zeus «wie die Schollen aus einem in zweie geschnitten wurden», so daß «jeder von uns das Gegenstück [σύμβολον] eines Menschen» ist: «Ewig sucht jeder sein Gegenstück» (ζητεῖ δὴ ἀεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον) [4].

Dieser Aspekt der Hinordnung der Teile auf Verbindung zu einem Ganzen wiederum kommt zum Ausdruck, wenn ARISTOTELES hinsichtlich der Theorie

der Zeugung die Auffassung des EMPEDOKLES referiert [5], daß jeweils «in dem Männchen und in dem Weibchen gleichsam ein σύμβολον des Abkömmlings sei, aber von keinem von beiden das Ganze herkomme» («in masculo et femella velut symbolum esse, totum autem a neutro provenire») [6]. Der Aspekt der Entsprechung oder Übereinstimmung dagegen herrscht vor, wenn ARISTOTELES bezüglich jener Elemente, die eine gemeinsame Qualität besitzen (z.B. Luft und Feuer die Wärme), sagt: ἔχει σύμβολα πρὸς ἄλληλα [7], eine Formel, die in politischem Kontext bei ihm den friedlichen Verkehr der Völker bezeichnet [8]. Vergleichbare Wendungen finden sich – wenngleich selten – auch im Lateinischen (vgl. z.B. H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM: «solus homo ... cum omnibus symbolum habet» [9]; J. CARAMUEL de LOBKOWITZ: «tabula est imago Caesaris quod colores ... habeat symbolos illis quos etiam habuit Caesar» [10]). Bei all diesen Verwendungen, in denen «S.» ‘S. zu ...’ und nicht ‘S. von ...’ meint [11], fehlt der Zeichencharakter, der dem S. als Erkennungsmarke des Gastfreundes zukommt. Und gerade dieser Zeichencharakter tritt in den Vordergrund, wenn die Bezeichnung «S.» später auch auf den in derselben Funktion verwendeten Siegelabdruck (lat: tessera hospitalis) übertragen wird oder – in Erweiterung der Funktion – generell jedes verabredete Zeichen «S.» heißt, das einen Rechtsanspruch (Pfand, Schuldschein), die Echtheit eines Briefes (Siegel, σφραγίς), die Legitimation einer Gesandtschaft (Paß) bezeugt oder – wie z.B. das Pentagramm der Pythagoreer [12] – den Mitgliedern einer Gemeinschaft als Erkennungszeichen dient [13].

In dieser Bedeutung von ‘Paßwort’, ‘Parole’ oder ‘Losung’ (synonym zu σύνθημα) ist der Begriff in die Sprache der Mysterienkulte übergegangen [14]. Auch die pythagoreischen Symbola (σύμβολα Πυθαγορικά), kurze Sätze, meist Verbote, die in ihrer wörtlichen Aussage zwar verständlich sind, deren eigentlicher Sinn aber nur den Eingeweihten bekannt ist, dienten – außer als ethisch-praktische Verhaltensregeln – den Mitgliedern als Erkennungs- und Freundschaftszeichen [15]. Und vermutlich haben sie aufgrund dieser Funktion ihren Namen erhalten [16], wenngleich später die für die Mysterienkulte seit dem 3. Jh. v. Chr. nachweisbare Bedeutung ‘heilige Formel’ [17] in den Vordergrundtritt und ihre Deutung – besonders im Neuplatonismus – vom allegorischen S.-Verständnis bestimmt wird [18].

2. *S. als Glaubensbekenntnis.* – In der Funktion als Erkennungszeichen und heilige Formel scheint der Begriff von den Mysterienkulten auf das Glaubensbekenntnis («symbolum fidei») der christlichen Kirche (frühester Beleg bei CYPRIANUS Mitte des 3. Jh. [19]) übergegangen zu sein. Die späteren Erklärungen dieses Namens rekurrieren freilich auf verschiedene Bedeutungsaspekte von «S.». Zum einen wird «Symbolum» als Sammlung oder Zusammenstellung der Hauptsätze des christlichen Glaubens gedeutet: «Symbolum Graece dicitur, latine autem collatio» [20]. ALAIN de LILLE erklärt dies etymologisch: «Et dicitur symbolum a ‘sin’ quod est simul et ‘bolus’ ... quod est portio» [21]. Ähnlich, wenn auch mit anderer Etymologie, heißt es bei BONAVENTURA: «Dicitur symbolum a ‘syn’, quod est simul, et ‘boule’, quod est sententia: Unde Symbolum quasi plurimum sententiam simul constituta» [22]. Daneben tritt der Aspekt des Erkennungszeichens, wenn RUFINUS VON AQUILEIA auf die doppelte Bedeutung des Begriffs hinweist («Symbolum ...

Graece et indicium dici potest et collatio» [23]) und beide Momente als ausschlaggebend für die Benennung des Glaubensbekenntnisses ansieht. Über ISIDOR VON SEVILLA, der die Erklärung des Rufinus wörtlich übernimmt [24], ist sie im MA geläufig. Hervorgehoben wird die Funktion des Erkennungszeichens bei HRABANUS MAURUS («Simbolum per linguam Grecam signum vel cognitio interpretatur, discessuri enim apostoli ad evangelizandum in gentibus, hoc sibi predicationis signum vel inditium posuerunt») [25]. Aber auch der alte rechtliche Wortgebrauch kann in die Namensklärung eingehen, wenn das S. als ein Zeichen interpretiert wird, das ein Treueverhältnis besiegelt («Symbolum autem nuncupatur a similitudine quadam, translato vocabulo; quia symbolum inter se faciunt mercatores, quo eorum societas pacto fidei teneatur. Et vestra societas est commercium spiritualium» [26]) oder wenn es, wie von PETRUS CHRYSOLOGUS, ausdrücklich als Vertrag mit Gott («placitum cum deo») dargestellt wird [27].

3. *S. als Anzeichen und Merkmal.* – Es mag strittig sein, ob sich der ursprüngliche Gebrauch von <S.> im Sinne von ‘tessera’ (Erkennungsmarke), wie zumeist angenommen, von der Zusammenfügung der Teile oder vom Übereinkommen und von der Vereinbarung ableitet [28]. In jedem Fall ist die Abmachung hier durchgängig vorausgesetzt und ein Charakteristikum, das diese Form der Erkennungszeichen so deutlich von allen Verwendungen von <S.> im Sinne von ‘Erkennungsmerkmal’, ‘Anzeichen’ oder ‘Vorzeichen’ abhebt, daß es fraglich ist, ob das S. (im Sinne von ‘tessera’) als Zeichen κατ’ ἐξοχήν, als die ursprüngliche Bedeutung von <S.> angesehen werden kann, aus der durch Verallgemeinerung alle anderen Verwendungen von <S.> als Zeichen herzuleiten wären, oder ob hier nicht vielmehr eine Ableitung aus den Verbbedeutungen ‘im Geiste zusammenbringen’, ‘vergleichen’, ‘erschließen’ usw. vorliegt. Denn <S.> meint hier – als Synonym zu σημεῖον – stets das konkrete Zeichen, von dem aus auf etwas Zugehöriges geschlossen und in Gedanken übergegangen werden kann [29], etwas, das entweder als Mittel der Inferenz zu einer Schlußfolgerung bzw. Mutmaßung über dasjenige führt, mit dem es in Beziehung steht, oder aber dasselbe, als mit ihm verbunden, stellvertretend bezeichnet. In diesem Sinn gelten einerseits der Regenbogen [30] bzw. die Unreinheit der Luft [31] als Vorzeichen des Sturmes (χειμῶνος ... σύμβολον); bei PINDAR heißt es: «Es fand noch keiner der Irdischen über ein künftiges Schicksal ein sicheres Zeichen [σύμβολον] von einem Gotte her» [32]. Andererseits sind nach EPIKTET etwa Mantel und langer Bart σύμβολα des Philosophen [33] oder besitzen Stier und Bienenkönigin die natürlichen Merkmale oder S.e ihrer Herrscherwürde [34]. In ähnlichem Sinn können Gegenstände <S.> heißen, die als repräsentierende Zeichen für etwas anderes, nicht unmittelbar sinnlich Gegenwärtiges dienen, wie bei KALLIMACHOS der Efeu als S. des isthmischen Sieges [35] oder später bei ORIGENES das Holz als Zeichen der Leiden Jesu (τὸ ξύλον σύμβολον ἦν τοῦ πάθους Ἰησοῦ) [36]. Ein solcher Gebrauch bildet jedoch bereits den Übergang zu jener Verwendungsweise des Begriffs, in der das S. nicht als Anzeichen oder Merkmal, sondern als gleichnishafte Repräsentation verstanden wird.

4. *S. als willkürlich eingesetztes Zeichen.* – Ist der Terminus <S.> im antiken Sprachgebrauch zunächst entweder als verabredetes Erkennungszeichen (mit seinen Weiterungen ‘Pfand’, ‘Siegel’, ‘Losung’ usw.) oder – synonym zu σημείον – als natürliches Anzeichen oder Merkmal geläufig, so zeigt sich bei ARISTOTELES eine neue, überaus folgenreiche Begriffsverwendung, wenn er σύμβολον – hier ebenfalls synonym zu σημείον [37] – auch auf den sprachlichen Ausdruck anwendet und damit auf ein Zeichen, das – anders als das Anzeichen – nicht aufgrund eines natürlichen Zusammenhanges, sondern aufgrund einer Übereinkunft (κατὰ συνθήκην) bezeichnet und das – anders auch als das Erkennungsmerkmal – einer Mitteilung dient, also nicht bloßes Anzeichen, sondern Ausdruck ist: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ («Es sind also die gesprochenen Wörter Zeichen [S.e] der Begriffe in der Seele und die geschriebenen Wörter solche der gesprochenen») [38]. Als Fachausdruck für die willkürlich eingesetzten vokal- oder schriftsprachlichen Zeichen findet im Anschluß an Aristoteles der Terminus als Wechselbegriff zu σημείον Eingang in die antike Terminologie [39]. Bei der Charakterisierung der sprachlichen Ausdrücke als symbolisch bezeichnend verweist das Adverb συμβολικῶς auf das Moment der Festsetzung und Konventionalität (θέσει καὶ συμβολικῶς) [40], wodurch <S.> zum Terminus technicus für willkürlich eingesetzte (Sprach-)Zeichen werden kann («Nomen est vox habens vim significandi ex instituto ... quia nomen significat, ut symbolum, non autem ut instrumentum naturale») [41]. Da <S.> aber immer auch Zeichen im allgemeinen meint, kann als symbolisch (συμβολικῶς) gerade auch eine der verbalen Mitteilung gegenübergestellte gebärdensprachliche Ausdrucksform bezeichnet werden [42] und, wie etwa bei DIONYSIUS THRAX und DIDYMUS, das S. als Element einer (nonverbalen) Zeichensprache (ἑσήμαινον οὐ διὰ λέξεως μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ συμβόλων) [43] bzw., wie die Hieroglyphe, als Element einer nichtalphabetischen Schrift gelten («minime ex Alphabeto quopiam compositam, sed pure symbolicam esse») [44], das unmittelbar nicht die sprachlichen Ausdrücke, sondern die Dinge selbst bezeichnet («dari scripturas rem, non vocem immediate significantes, ut videre est in hieroglyphicis, aliisque symbolis») [45].

CICERO übersetzt das Aristotelische σύμβολον mit «nota» («Aristoteles σύμβολον appellat, quod Latine est nota») [46]. Diese Übersetzung wird von QUINTILIAN [47] und BOETHIUS («omne nomen nota sit, idcirco quod notam facit rem de qua praedicatur, id Aristoteles symbolon nominavit») [48] übernommen und wird damit, gleichwertig zu <signum> («nomina ... sunt symbola, id est signa intentionum intellectarum») [49], für die logisch-semantische Terminologie des MA verbindlich, in der das griechische Lehnwort <symbolum> selbst nur selten gebraucht wird [50]. Zwar bringt HEINRICH VON GENT wiederum Aspekte des weiter gefaßten griechischen Bedeutungshorizontes ins Spiel, wenn er betont, der sprachliche Ausdruck müsse den Charakter einer gleichsam vertraglichen Übereinkunft zwischen Sprecher und Hörer besitzen («nomen sive verbum vocis universaliter debet esse symbolum inter duo, scilicet inter loquente et illum cui loquitur» [51]). Insgesamt jedoch ist der Terminus <S.> – sofern er nicht für das christliche Glaubensbekenntnis steht – im MA durch die Begriffe <nota> und <signum> abgelöst [52] und wird erst infolge der mit dem Humanismus einsetzenden Regräzisierung der Fachterminologie wieder häufiger

verwendet, auch dann jedoch zumeist ohne von den Ausdrücken ‹signum›, ‹nota› oder ‹Zeichen› abgehoben zu sein («Quae ... proferuntur et scribuntur, symbola et signa tantum sunt, non similitudines») [53]. Eine wichtige Ausnahme bildet allerdings die ps.-dionysische Tradition [54], in welcher neben ‹signum› der Terminus ‹symbolum› in jener Bedeutung als allegorisch-mystisches Erkenntnismittel erscheint, die sich in der Spätantike herausgebildet hat.

5. S. als spezifisches Darstellungs- und Erkenntnismittel. –

a) *Antike und Mittelalter.* – Neben die verschiedenen Ausdifferenzierungen, die der Begriff ‹S.› in der Antike erfahren hat, tritt, vorbereitet durch die allegorisierende Mytheninterpretation der Stoiker [55], die das Adjektiv συμβολικός verschiedentlich gleichbedeutend mit ἀλληγορικός verwenden [56], seit dem Beginn des 1. Jh. ein sich schnell verbreitender Gebrauch von ‹S.› im Sinne eines allegorischen Zeichens, das hinter seiner unmittelbaren Bedeutung einen tieferen ethischen, kosmologischen (Stoa) oder mystisch-theologischen (Neuplatonismus) Sinn transportiert. Durch dieses neue Verständnis ergibt sich für den Terminus insgesamt «eine entscheidende Veränderung, in scharfer Abbiegung von jeder früheren Entwicklungslinie». Denn fast jede andere Bedeutung von ‹S.› «gerät in den Bann der Allegorese und erhält so eine früher nicht vorhandene Hintergründigkeit» [57].

Die Allegorie ist gekennzeichnet durch die Verdoppelung der Bedeutung, durch die Differenz zwischen dem unmittelbar Gesagten und dem Bedeuteten («Allegoria est tropus, quo aliud significatur quam dicitur» [58]), wobei letzteres aus ersterem erkannt oder erschlossen werden kann («tropus ubi ex alio aliud intelligitur» [59]), weil zwischen beidem eine gewisse – wenn vielleicht auch dunkle – Ähnlichkeit besteht («Allegoria est oratio aliud dicens aliud significans per obscuram similitudinem» [60]). Diese bereits im frühen 1. Jh. v.Chr. in der Definition der Allegorie bei TRYPHON (ἀλληγορία ἐστὶ λόγος ἕτερον μὲν τι κυρίως δηλοῦν, ἕτερου δὲ ἔννοιαν παριστάνων καθ' ὁμοίωσιν ἐπὶ τὸ πλεῖστον; «Allegorie ist eine Rede, die eines auf eigentliche Weise zeigt und den Begriff von etwas anderem gemäß einer Ähnlichkeit im weitesten Sinn darstellt») [61] vorhandenen Momente [62] gehen über auf das symbolische Sprachzeichen und bestimmen die Zeichenstruktur der S.e insgesamt – PLUTARCH z.B. charakterisiert sie als ἐμφάσεις ἑτέρων ἐν ἑτέροις [63]. Begriff und Konzept der symbolischen Darstellung werden auf breiter Front an die ältere Philosophie und die Hl. Schrift herangetragen. PORPHYRIUS berichtet, daß Pythagoras seine Lehren in mystischer Weise mit Hilfe von S.en dargestellt (μυστικῶ τρόπῳ συμβολικῶς) [64] und seine Vertrauten entweder in diskursiver oder in symbolischer Weise (ἢ διεξοδικῶς ἢ συμβολικῶς) ermahnt habe [65], die, wie JAMBlich weiß, «in Gegenwart Fremder mit verdeckten Worten und mit Hilfe von S.en [διὰ συμβόλων]» kommunizierten [66]. Auf symbolische Weise (συμβολικῶς) bezeichneten nach PLOTIN die Pythagoreer das Eine mit dem die Vielheit negierenden Namen (ἀποφάσει τῶν πολλῶν) ‹Apollon› [67]. Bei PROKLOS sind σύμβολον und συμβολικῶς Termini technici der Beschreibung der von Platon verwendeten mythischen Darstellungsform [68]. PHILON VON ALEXANDRIEN verwendet häufig den Ausdruck ‹S.› für Worte, Sätze, Personen usw. der biblischen Überlieferung, die mehr bedeuten, als sie dem gewöhnlichen

Verständnis nach sind; sie gelten συμβολικῶς, διὰ συμβόλων, ἐξ ἀλληγορίας [69]. Nach ORIGENES ist alles, was in der Hl. Schrift auf unerwartete oder befremdliche Weise geschieht (παράδοξον γενόμενον), ein σημεῖον καὶ σύμβολον (Zeichen oder S.) von etwas anderem jenseits des Bereichs des sinnlich Wahrnehmbaren [70]. Für PS.-DIONYSIUS stellt die Hl. Schrift deshalb geradezu eine symbolische Ikonographie (συμβολικὴ εἰκονογραφία) dar [71].

Die symbolische Ausdrucksweise (τὸ συμβολικὸν εἶδος), die nach CLEMENS VON ALEXANDRIEN in paradigmatischer Form in den symbolischen Hieroglyphen der Ägypter realisiert ist, welche entweder unmittelbar durch bildliche Repräsentation (κυριολογεῖται κατὰ μίμησιν) oder im übertragenen Sinn (τροπικῶς γράφεται) oder aber allegorisch in Form von Rätselbildern (ἀλληγορεῖται κατὰ τινὰς αἰνιγμούς) bezeichnen [72], war, wie er mehrfach betont, universell verbreitet [73]. Alle, die Theologen der Barbaren wie die der Griechen, «überlieferten die Wahrheit durch Rätsel und S.e und Allegorien und Gleichnisse» (αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίας τε αὐτῶν καὶ μεταφοραῖς) [74]. Sein ganzes Leben würde, wie er meint, nicht ausreichen, um alle anzuführen, «die in symbolischer Form philosophieren» (τῶν συμβολικῶς φιλοσοφούντων) [75]. SIMPLICIUS freilich kann später auf eine wichtige Ausnahme hinweisen: Aristoteles. Denn dieser habe sich nicht, wie gewisse Philosophen vor ihm, der symbolischen Rätselbilder, sondern der Dunkelheit zum Zweck der Verhüllung seiner Lehren bedient («neque fabulis neque symbolicis enigmatibus, sicut quidam eorum qui fuerunt ante ipsum, Aristoteles usus fuit, sed pro omni alio velamine obscuritatem praehonoravit») [76]. Die S.e dienen jedoch nach CLEMENS nicht allein der Verhüllung der Weisheit zum Schutz vor ihrer Profanation durch Uneingeweihte [77], sondern haben auch, und zwar vorrangig, anagogische Funktion [78]. Und sie gelten eben nicht nur als willkürlich einsetzbare Mittel der Verhüllung, sondern auch und vor allem als natürliche Mittel der Offenbarung. Denn in ihrer Theologie ahmen die Ägypter, wie JAMBlich bemerkt, «die allgemeine Natur der göttlichen Schöpfung nach, wenn sie symbolische Abbilder der mystischen, verborgenen und unsichtbaren Einsicht hervorbringen, in derselben Weise, wie die Natur in einer gewissen symbolischen Weise die unsichtbaren Gründe durch die erscheinenden Formen ausgedrückt hat, und wie die göttliche Schöpfung die Wahrheit der Ideen durch sichtbare Abbilder darlegt» [79].

Diese metaphysische Fundierung des S.-Begriffs ist auch für die ps.-dionysische Tradition zentral. Es ist, wie PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA betont, die «göttliche Liebe» selbst, die «vermittels einer Vielheit einzelner S.e die undarstellbare ... Einfalt vervielfältigt und darstellt» [80]. Auch nach JOHANNES SCOTUS ERIUGENA hat die Vorsehung («Providentia») die immateriellen himmlischen Essenzen in materiellen Figuren, d.h. in verschiedenen S.en und Allegorien vervielfältigt («caelestes essentias ... per materiales figuras ... varificavit, hoc est, in diversis ... symbolis et allegoriis multiplicavit») [81]. Und es sind vorrangig «jene Figuren und Zeichen, in denen Gott sich uns vergegenwärtigt», die S.e genannt werden («Hae figurae et signa in quibus Deus se nobis praesenti manifestat dicuntur symbola») [82].

Die irdischen, sinnlichen und körperlichen Dinge können in ihrer Vielheit und Verschiedenheit S.e der göttlichen Einheit bilden, weil diese selbst sich in ihnen manifestiert. Steht hier die Vielheit der S.e der Einheit des Symbolisierten

gegenüber, so gilt ebenso umgekehrt, daß einem körperlichen S. eine Vielheit von geistigen Bedeutungen entsprechen kann («multipliciter significari per corpus, quod uno modo mente intelligitur, et multipliciter mente intelligi, quod uno modo per corpus significatur») [83]. Eine solche Polyvalenz ist nach CLEMENS VON ALEXANDRIEN gerade das Proprium der symbolisch verhüllenden Sprache, denn «das, was ganz deutlich zu sehen ist, kann nur auf eine einzige Weise aufgefaßt werden. Mehrere Auffassungen nebeneinander zu haben ..., ist also nur bei den Ausdrücken möglich, bei denen der eigentliche Sinn verhüllt ist» [84].

Die anagogische Erkenntnisbewegung der συμβολικὴ θεωρία [85] oder συμβολικὴ θεολογία («theologia symbolica») – so der in der lateinischen Tradition vielfach als «theologia significativa» wiedergegebene Titel einer verlorengegangenen (oder auch nie geschriebenen) Schrift des PS.-DIONYSIUS [86] («Theologia symbolica seu significativa est, quae iuxta congruentiam sensibilibum proprietatum cum declaratione spiritualis intelligentiae ad invisibilium cognitionem animum elevat») [87] – in Form der Erhebung der Seele aus der äußeren Welt als einem Ensemble vieler und verschiedener S.e (ἀπό τινων συμβόλων πεποικιλμένων καὶ πεπληθυσμένων) zur einfachen und vereinten Schau (ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς καὶ ἡνωμένας ... θεωρίας) [88] ist komplementär zu jener Manifestation der Einheit in der Vielheit. Eine solche, zugleich durch Latenz und Erscheinung bestimmte Manifestation verleiht der symbolischen Repräsentation den dialektischen Charakter des Aufscheinens eines Verborgenen in einem anderen («Omnis ... creatura sicut esse participat a deo: ita et veritatem: ut sic divina veritas in omnibus lateat velata: et in omnibus tamen suo modo reluceat: et ex eo quod relucet symbola accipimus: et symbolica depromitur Theologia» [89]).

Das S. gilt in der ps.-dionysischen Tradition der symbolischen Theologie als eine sinnliche oder körperliche Form, die aufgrund einer Ähnlichkeit etwas Geistiges repräsentiert («Simbolice, id est per similitudines corporales divina repraesentantes» [90]), oder es wird, wie in der Viktoriner-Schule, als eine auf die Darstellung von Unsinnlichem angelegte Zusammenstellung sinnlicher Formen definiert: «Symbolum est collatio (bzw. collectio [91]) formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem» [92]. Zwar kann nach dem Verständnis der Viktoriner nicht nur das Verborgene, sondern auch das Manifeste durch sinnliche Formen, Zeichen oder Gleichnisse in Form einer symbolischen Darstellung beschrieben werden («Cum ... formis, et signis, et similitudinibus manifestatur, quod occultum est, vel quod manifestum est, describitur, symbolica demonstratio est») [93]. Im wesentlichen aber ist das S. – auch späterhin – auf die Darstellung von Unsichtbarem, Geistigem festgelegt («natura Symboli est, conducere animum nostrum mediante certa aliqua similitudine ad intelligentiam alieujus rei multum a rebus, quae sensibus offeruntur exterioribus, differentis») [94]. Zwar kann, wie ALBERTUS MAGNUS meint, jegliche Ähnlichkeit oder Analogie als S. bezeichnet werden. Im eigentlichen Sinn gilt als S. jedoch das körperliche Gleichnis geistiger Dinge («Symbolum ... dicitur hic similitudo corporalis spiritualia repraesentans, licet quaelibet similitudo symbolum possit dici») [95].

Das Spannungsfeld von Verbergung und Manifestation ist auch für das vielfach mit dem S.-Begriff verbundene Konzept der Ähnlichkeit (similitudo) kennzeichnend. Schon PS.-DIONYSIUS hatte betont, daß das Göttliche und Himmlische auch passend in unähnlichen S.en erscheine (Ὅτι πρεπόντως τὰ θεῖα

καὶ οὐράνια καὶ διὰ τῶν ἀνομοίων συμβόλων ἐκφαίνεται) [96]. Zwar unterscheidet man zwischen ‘ähnlichen’ und ‘unähnlichen’ S.en [97], man ist sich jedoch im klaren, daß alle S.e hinsichtlich des durch sie Repräsentierten im Verhältnis gleichzeitiger Ähnlichkeit und Unähnlichkeit verbleiben («non ideo dicuntur symbola similia quia nullam habeant dissimilitudinem ... Item dissimilia non ideo dicuntur dissimilia quasi nulla habentia similitudinem ad invisibilia; si enim nullam haberent similitudinem ad illa, nec eorum gererent significationem») [98]. Die Unähnlichkeit gilt nicht als Defekt, sondern ist konstitutiv für die dialektische Bewegung der symbolischen Erkenntnis, denn es sind gerade die unähnlichen Ähnlichkeiten, die aufgrund der manifesten Unähnlichkeit die Erkenntnis über die bloße Ähnlichkeit hinaus zur Wahrheit führen («omnis figura tanto evidentius veritatem demonstrat, quanto per dissimilem similitudinem figurat se esse et non veritatem probat atque nostrum animum in hoc magis dissimiles similitudines ad veritatem reducant, quo ipsum in sola similitudine manere non permittunt») [99].

Als ein weiteres Merkmal des S. wird verschiedentlich dessen schon in PORPHYRIUS’ Entgegensetzung von διεξοδικῶς und συμβολικῶς [100] zum Ausdruck kommende nicht-diskursive Signifikationsweise herausgestellt. So heißt nach ALAIN de LILLE eine Rede symbolisch, weil in ihr – wie er in einer eigenwilligen Etymologie erläutert – «zugleich das Ganze erfaßt wird» («locutio ... symbolica ... dicitur a sin, quod est simul, et olon, quod est totum, quia in tali locutione simul totum comprehenditur, et ut aliud in superficie littere intelligatur, et aliud in interiore intelligentia comprehendatur») [101] und eine «multiplex scientia in his sermonibus continetur» [102]. In ähnlicher Weise sagt noch J. TYPOTIUS von den «Symbola», daß sie «uno ... intuitu multa simul aperiant» [103].

Eine eigenständige, spekulative Wendung erhält das S.-Konzept in der Philosophie des NICOLAUS CUSANUS. Davon ausgehend, daß «uns zu den göttlichen Dingen nur der Zugang durch S.e als Weg offensteht», verwendet er in erster Linie mathematisch-geometrische Konzepte («dicimus, cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicis signis propter incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus») [104] oder abstrakte Verhältnisse und Strukturen darstellende Schemata («figura paradigmatica», «figura universalis») als Grundlage seiner Methode der «symbolica investigatio» (auch «symbolica venatio» [105]). Diese «symbolica investigatio» als das Kernstück seiner vermutlich unter etymologischer Anspielung (συμβάλλειν = conicere) als «ars coniecturalis» (s.d.) (auch «ars figuralis» [106]) bezeichneten Kunst der Mutmaßung, «meint etwas grundsätzlich anderes als alle nur veranschaulichende und erklärende Metaphorik» [107]. Denn da für ihn jegliche Erforschung nur als ein auf Verhältnisbestimmungen basierendes Vergleichsverfahren möglich ist («Comparativa ... est omnis inquisitio medio proportionis utens» [108]), sind die mathematischen S.e für ihn Erkenntnismittel par excellence, paradigmatische Modelle, aus denen – unter ‘Überspringung’ der einfachen Ähnlichkeit («cum ... symbolice investigare proponimus, simplicem similitudinem transilire necesse est» [109]) – die Eigenschaften, Verhältnisse und Strukturen der jeweiligen theologischen oder metaphysischen Gegenstände in symbolischer Form «ermessen» werden können («mensurat symbolice, comparationis modo, ut quando utitur numero et figuris geometricis» [110]).

b) Neuzeit.

α) *Mystische Erkenntnis*. – Als sich in der Renaissance die Idee der *Prisca theologia* bzw. *Prisca sapientia* formiert, wird die nach zahlreichen spätantiken Bekundungen bei den Ägyptern und Hebräern, Pythagoreern und Platonikern usw. gebräuchliche symbolische Darstellungsform zum zentralen Interpretament dieser geheimen Tradierung des ursprünglichen Arkanwissens [111]. J. REUCHLIN beschreibt nun auch die als Teil dieser Tradition angesehene Kabbala als «*symbolica philosophia*» [112], «*symbolica receptio*» [113] sowie als «*symbolica theologia*», in der – genau dasselbe galt seit den Viktorinern als wesentliches Merkmal des mystischen Schriftsinns [114] – nicht nur die Worte als Zeichen für Dinge, sondern auch die so bezeichneten Dinge selbst wiederum als Zeichen für andere Dinge fungieren («*Cabbalam aliud nihil esse [ut Pythagorice loquar] nisi symbolicam theologiam, in qua non modo literae ac nomina sunt rerum signa, verum res etiam rerum*») [115].

Daß die S.e in ihrem verhüllenden Manifestieren nicht die Kriterien rationaler Argumentation erfüllen, war – wenn auch mit unterschiedlicher Bewertung – zumeist unbestritten. Schon für THOMAS VON AQUIN gilt: «*Theologia symbolica non est argumentativa*» [116]. Hierauf kann sich die protestantische Kritik an der Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns berufen und damit ihre These stützen, «*allegoricas interpretationes nihil probare*» [117]. In ähnlicher Form kritisiert J. KEPLER aber auch den Wert symbolischer Figuren für die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur. Sie beweisen nichts und eröffnen keine neuen Einsichten, sondern zeigen nur, was bereits zuvor bekannt ist: «*Nihil ... probatur symbolis, nihil abstrusi eruditur in naturali philosophia per symbolas geometricas, tantum ante nota accomodantur*» [118]. S.e taugen nur zum Spiel, und wer mit ihnen spielt, darf nicht vergessen, daß er nur mit S.en spielt («*Ludo ... et ego Symbolis ... sed ita ludo, ut me ludere non obliviscar*») [119].

Ein solches Spiel der S.e [120] erlebt im 16. und 17. Jh. eine enorme Konjunktur in der Emblematis (s.d.). In den zahlreichen Texten der Emblem-, Devisen- und Impresen-Literatur der Zeit wird der Begriff des S. dem des Emblems angenähert oder sogar diesem gleichgesetzt [121], so daß das S. auch noch im 18. Jh. als «*espèce d'emblème, ou représentation de quelque chose morale, par les images ou les représentations des choses naturelles*» beschrieben werden kann [122]. Hierbei verflüchtigen sich zumeist die theologisch-mystischen Konnotationen des Terminus «S.», der nun vorrangig als Sammelbegriff für die verschiedenen Arten figuraler Repräsentation («*Symbol, a sign or representation of something moral, by the figures or properties of natural things. Hence symbols are of various kinds, as hieroglyphics, types, aenigmas, parables, fables, etc.*» [123]) bzw., wie bei E. TESAURO, als gleichnishafte, metaphorische Darstellung mehr oder weniger beliebiger Inhalte aufgefaßt wird: «*Il Simbolo, è una Metafora significante un Concetto per mezzo di alcuna Figura apparente*» [124]. Neben dieser allgemeinen Bestimmung heißen «*Symbola*» (häufig: «*Symbola heroica*» [125]) speziell die «*Denck- oder Leibsprüche*» [126], d.h. die der kurzen, ingeniosen Manifestation der «*affectus*» («*Symbolum est Effatum ingenioso Brevi frequenterque adhibito constans dicto ad testandum Affectum hominis Praestantis*» [127]) oder der «*decreta animi*» («*Symboli voce indigitatur signum seu*

nota Mentis, qua quis animi sui decreta ἐνεργῶς breviterque profitetur, ac velut in publicum eifert» [128]) dienenden ethisch-moralischen Devisen geistiger und weltlicher Potentaten [129]. Vor dem Hintergrund eines solchen Begriffsverständnisses heißt symbolische Methodo («methodus symbolica» [130]) «diejenige Lehr-Art, da man die Lehren unter Sinn-Bildern vortraget» [131], so daß auch der Ausdruck «symbolische Logik» («logica symbolica») zunächst nichts anderes meint als die nach dieser Methode unternommene Darstellung der «praecepta Logices» («Est talis modus, quo praecepta Logices ... sub involucris in quibusdam obscuriuscule ita proponuntur, ut sensus cum gravitate ac brevitate quadam lateat») [132].

β) *Abstrakte Erkenntnis*. – In einer von diesem Verständnis wiederum gänzlich verschiedenen Bedeutung, nämlich als willkürliches Zeichen, wird «S.» im Zusammenhang mit der Lehre von der symbolischen Erkenntnis («cognitio symbolica») [133] zu einem tragenden Terminus der Erkenntnislehre des 18. Jh. G. W. LEIBNIZ, der im Anschluß an die aristotelisch-boethianische Tradition den Terminus «S.», gleichbedeutend mit «nota», als arbiträres Zeichen und als Oberbegriff für die sprachlichen Ausdrücke und (mathematischen) Schriftzeichen verwendet («Notae ... symbolaque arbitraria sunt, sive sint verba, sive characteres») [134], unterscheidet in seinen 1684 veröffentlichten «Meditationes de cognitione, veritate et ideis» zwischen intuitiver Erkenntnis, bei der ein Begriff unmittelbar mit all seinen Bestimmungsmomenten erfaßt wird, und symbolischer Erkenntnis, bei der er lediglich im Medium eines seine Stelle vertretenden Wortes oder anderen Zeichens erfaßt wird. Während es von einem einfachen distinkten Begriff keine andere als eine intuitive Erkenntnis geben kann, ist die der komplexen Begriffe in den meisten Fällen symbolisch («compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est»), so daß diese nicht nur in der Algebra und Arithmetik Anwendung findet, sondern «beinahe überall» («fere ubique») [135]. Die Leibnizsche Unterscheidung von «cognitio intuitiva» und «cognitio symbolica» bzw., wie es nach der von CH. WOLFF eingeführten deutschen Übersetzung heißt, von «anschauender» und «figürlicher Erkenntnis», erfährt im 18. Jh. eine breite Rezeption und wird zu einem zentralen Thema der Erkenntnislehre dieser Zeit. Nach Wolff stellen wir uns «die Sachen entweder selbst, oder durch Wörter, oder andere Zeichen vor. ... Die erste Erkänntniß wird die anschauende Erkänntniß genennet: die andere ist die figürliche Erkänntniß» [136]. Eine symbolische Erkenntnis liegt also vor, «cum ... res nobis, vel per verba, vel per alia quaecunque signa, nobis sistimus» [137], «cum res per vocabula aut alia signa cognoscimus» [138] bzw. «wann wir uns statt der Dinge nur ihre Zeichen, z.E. die Wörter, womit man sie benennet, vorstellen» [139]. Diese Distinktion tritt an die Stelle der seit dem 14. Jh. geläufigen Unterscheidung von «cognitio intuitiva» und «cognitio abstractiva» [140]. Hierdurch werden abstraktive und symbolische Erkenntnis miteinander kurzgeschlossen, was zur Folge hat, daß abstrakte Erkenntnis nurnmehr als symbolische und damit als durch willkürliche Zeichen im allgemeinen («inter signa arbitraria referuntur symbola cogitationum» [141]) oder speziell durch Sprachzeichen vermittelte Erkenntnis konzipierbar ist («intellectus in cognoscendi notionibus universalioribus, iisque distincte formandis, versatur, quod, nisi per verba, fieri non potest, quae cognitio dicitur symbolica») [142]. Die so verstandenen S.e ermöglichen allererst die abstrakte Erkenntnis («Symbolicam

cognitionem praecipue inservire cognitioni generali» [143]), indem «die Wörter oder andere Zeichen das Mittel» sind, «dadurch wir allgemeine Erkenntniß erlangen» [144]. Insofern ist, wie J. H. LAMBERT sagt, «unsere allgemeine oder abstracte Erkenntniß durchaus symbolisch» [145].

Bereits CH. A. CRUSIUS hatte sich gegen die geläufige Bestimmung der symbolischen Erkenntnis als einer solchen, «da man eine Sache ... durch Worte denket», gewandt und betont, «daß die Gewohnheit, die Begriffe mit Worten zu verbinden, noch etwas ganz anderes sey» als die symbolische Erkenntnis, in der wir uns eine Sache durch etwas vorstellen, «welches wegen eines gewissen Verhältnisses gegen dieselbe geschickt ist, ein Zeichen derselben abzugeben ... z.E. wenn man sich die Ursachen und deren Beschaffenheit durch ihre Wirkungen vorstellt; oder wenn man sich das, was eine Wirkung ist, durch seine Ursachen vorstellt ...; oder wenn man eine Sache durch Verhältnisse gegen andere ... gedencket» [146].

Hiermit tritt die Ambivalenz des S. – als rein willkürliches Zeichen einerseits sowie als motiviertes, durch Verhältnisbestimmungen oder Analogie begründetes Zeichen andererseits – in Erscheinung, auf die auch LAMBERT hinweist, wenn er meint: «Übrigens ist das Wort ‘figürlich’ vieldeutig und wird überhaupt von den Metaphern oder verblühten Ausdrücken gebraucht, besonders aber auch, so fern wir die abstrakten Begriffe und die Dinge der Intellektualwelt, wegen Ähnlichkeit des Eindruckes, uns unter sinnlichen Bildern vorstellen ... In diesen letzten Fällen ist die symbolische Erkenntnis auf eine gedoppelte Art figürlich, weil man von der eigenen Bedeutung des Worts abgeht, und sich die Sache unter dem sinnlichen Bilde vorstellt» [147]. Was Lambert hier als gedoppelte Art figürlicher Erkenntnis beschreibt, scheint gemeint zu sein, wenn I. KANT, den Unterschied von Zeichen und S. erneut ins Spiel bringend, anmerkt: «nicht jedes Zeichen ist symbol, sondern dieses ist ein Zeichen vom Zeichen. Analogische Anschauung: symbol» [148]. Hatte die ältere Tradition der «cognitio symbolica» mit dem von Aristoteles eingeführten S.-Begriff operiert, so wird – mutatis mutandis – bei Kant, ebenso wie bei J. N. TETENS [149], wieder das von der Analogie und Metapher getragene S.-Verständnis der Allegorese und der Theologia symbolica wirksam. «Symbolisierung» ist eine «Nothülfe für Begriffe des Übersinnlichen» [150].

Anmerkungen.

[1] Vgl. hierzu bes. W. MÜRI: ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sachgeschichtl. Studie (1931), in: Griech. Studien: Ausgew. Wort- und sachgeschichtl. Forsch. zur Antike, hg. E. VISCHER (Basel 1976) 1–44; vgl. ferner: M. SCHLESINGER: Gesch. des S. (1912, ND 1967) 5–20. 65–90; TH. FRIEDRICH: In Julii Firmici Materni de errore profanarum religionum libellum quaest. (1905) 28–41.

[2] Vgl. MÜRI, a.O. 15.

[3] Vgl. EURIPIDES: Medea 610–613, hg. H. van LOOY (1992) 59; vgl. dazu: Scholia in Eurip., hg. E. SCHWARTZ 2 (1891, ND 1966) 175.

[4] PLATON: Symp. 191 d; vgl. ARISTOTELES: Eth. Eud. 1239 b 31.

[5] ARISTOTELES: De gen. anim. 722 b 11; vgl. 764 b 17.

[6] De gen. anim., übers. W. VON MOERBEKE, hg. H. J. DROSSAART LULOFS, in: ARISTOTELES lat. 17/2 (Brügge/Paris 1966) 20.

- [7] De gen. et corr. 331 a 24.
- [8] Pol. 1280 a 37.
- [9] H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM: De occulta philos. III, 36. Opera (Lyon o.J., ND 1970) 407.
- [10] J. C. de LOBKOWITZ: Praecursor logicus (Frankfurt 1654) 5.
- [11] Vgl. F. VONESSEN: Der S.-Begriff im griech. Denken, in: M. LURKER (Hg.): Beiträge zu S., S.-Begriff und S.-Forschung. Bibliogr. zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie, Erg.bd. 1 (1982) 9–16, hier: 8.
- [12] Vgl. Scholia in Lucianum, hg. H. RABE (1906) 234.
- [13] Vgl. MURI, a.O. [1] 3–9.
- [14] Vgl. a.O. 37ff.
- [15] Vgl. DIOG. LAERT.: Vitae philos. VIII, 16f.
- [16] Vgl. MURI, a.O. [1] 38.
- [17] Orphicorum fragm., Nr. 31, 23, hg. O. KERN (1922) 192; vgl. MÜRI, a.O. [1] 40.
- [18] Vgl. C. HÖLK: De acusmatis sive symbolis Pythagoricis. Diss. Kiel (1894) 17f.
- [19] CYPRIANUS: Ep. 69, 7. Corresp. 2 (Paris 1961) 244.
- [20] AMBROSIUS [?]: Explan. symboli ad iniciandos. MPL 17, 1155 C; vgl. AUGUSTINUS: Sermo 241. MPL 39, 2190.
- [21] ALANUS ab INSULIS: Distinct. MPL 210, 964 C; Expos. sup. symbolum apostolicum et Nicenum, prol. Textes inéd., hg. M.-TH. d'ALVERNY (Paris 1965) 84; vgl. SIMON VON TOURNAI: Expos. sup. simbulum, hg. N. HÄRING. Arch. Hist. litt. doct. MA 41 (1974) 39–112, hier: 45.
- [22] BONAVENTURA: 3 Sent., d. 25, a. 1, q. 1, concl. Op. omn. 3 (Quaracchi 1887) 536a.
- [23] RUFINUS: Comm. in symbolum apostol. II. MPL 21, 337 A; vgl. JOH. ECK: D. Dion. Areop. De mystica theol. lib. I (Augsburg 1519) fol. A4r.
- [24] ISIDOR VON SEVILLA: De ecclesiast. off. II, 23. MPL 83, 816 B; vgl. Etymolog. VI, 57. MPL 82, 257 A.
- [25] HRABANUS MAURUS: De nat. rerum V 13.
- [26] AUGUSTINUS: Sermo 212. MPL 38, 1058.
- [27] PETRUS CHRYSOLOGUS: Sermo 62, 4, hg. A. OLIVAR. CCSL 24, 347; vgl. 62, 3, a.O. 346f.
- [28] MÜRI, a.O. [1] 15.
- [29] a.O. 17f.
- [30] ANAXAGORAS: Frg. 59, B 19. VS 2, 41, 10.
- [31] Vgl. das Scholion zu ARATUS: Phaen. 832. Scholia in Aratum Vet., hg. J. MARTIN (1974) 414.
- [32] PINDAR: Olymp. XII, 7.
- [33] EPIKTET: Diss. IV, 8, 20, hg. H. SCHENKL (1965) 428, 6f.
- [34] III, 22, 99, a.O. 312, 17.
- [35] KALLIMACHOS: Frg. 59, 7, in: Callimachus, hg. R. PFEIFFER (Oxford 1949) 63.
- [36] ORIGENES: Jeremiahom. X, 2. Werke 3, hg. E. KLOSTERMANN/P. NAUTIN (21983) 72.
- [37] Dies bestreiten N. KRETZMANN: Arist. on spoken sound significant by convention, in: J. CORCORAN (Hg.): Ancient logic and its modern interpret. (Dordrecht/Boston 1974) 3–21 und J. PÉPIN: Σύμβολα, Σημεία, Ὅμοιώματα, in: J. WIESNER (Hg.): Aristoteles. Werk und Wirkung (1985) 22–44; doch vgl. H. WEIDEMANN: Ansätze zu einer semant.

- Theorie bei Aristoteles. *Z. Semiotik* 4 (1982) 241–257; J. MAGEE: Boethius on signification and mind (Leiden u.a. 1989) 34ff.
- [38] ARISTOTELES: *De int.* I, 16 a 3–4.
- [39] Vgl. DIODORUS SICULUS: *Bibliotheca hist.* I, 8, 3, hg. F. VOGEL (1888) 1, 14, 11; PHILO ALEX.: *De Abrahamo* 119. *Opera quae supersunt*, hg. L. COHN/P. WENDLAND (1896–1915) 4, 27, 16f.; AMMONIUS: *In De int.* 19, 32; vgl. *Comm. sur le Peri Herm. d'Arist.*, übers. W. VON MOERBEKE, hg. G. VERBEKE. *Corpus lat. Comm. in Arist. graec.* 2 (Löwen/Paris 1961) 37; DEXIPPUS: *In Cat.*, hg. A. BUSSE. *CAG* 6/1 (1887) 6, 13.
- [40] PROKLOS: *In Crat.* 56, hg. G. PASCUALI (1908, ND 1994) 24, 22; vgl. APOLLONIUS DYSKOLOS: *De pronom.* 39c, hg. R. SCHNEIDER. *Gramm. graeci* 2/1 (1878, ND 1965) 62, 14.
- [41] C. ALBERIUS: *Organon* (Morges 1584) 50.
- [42] CHRYSIPP: *Frg.* 186. 190. *SVF* 2, 61, 5; 62, 18; vgl. PLUTARCH: *De garrulitate* 17. *VS* 1, 144, 19f.
- [43] Vgl. CLEMENS ALEX.: *Strom.* V, 8, 45, 4f. (zu Dionysius Thrax); V, 8, 46, 2 (zu Didymus).
- [44] A. KIRCHER: *Oedipus aegypt.* 3 (Rom 1654) 559.
- [45] J. B. de BENEDICTIS: *Philos. peripat.* 1 (Neapel 1688) 532.
- [46] CICERO: *Top.* VIII, 35.
- [47] QUINTILIAN: *Instit. gramm.* I, 6, 28, hg. M. WINTERBOTTOM 1 (Oxford 1970) 46.
- [48] BOETHIUS: *In Top. Cic.* MPL 63, 1111 B.
- [49] THOMAS AQU.: *Sent. libri de sensu et sensato. Op. omn.* [Leon.] 45/2 (Rom/Paris 1985) 15ab.
- [50] Vgl. A. BLAISE: *Lex. lat. medii aevi* (Turnhout 1975) 897.
- [51] HEINRICH VON GENT: *Summae quaest.* 2 (Paris 1520) fol. 277v; vgl. 265v.
- [52] Vgl. G. B. LADNER: *Medieval and modern understanding of symbolism. Speculum* 54 (1979) 223–256, hier: 225.
- [53] P. RAMUS: *Scholarum dialect. lib.* V, in: *Scholae in liberales artes* (Basel 1569, ND 1970) col. 160; vgl. ALBERIUS, a.O. [41]; D. CRAMER: *Synopsis Organi Arist.* (Wittenberg ²1604) 73; C. BARTHOLINUS: *Enchir. logicum* (Straßburg 1617) 197f.
- [54] Vgl. J. PÉPIN: *Aspects théolog. du symbolisme dans la trad. dionysienne*, in: *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Settimane di Studi del Centro Ital. di Studi sull'Alto Medioevo* 23/1 (Spoleto 1976) 33ff.
- [55] Vgl. J. PÉPIN: *Mythe et allégorie* (Paris 1958) 125–172.
- [56] HERACLITUS: *Quaest. Homer.* 24, hg. Soc. philol. Bonnensis Sodales (1910) 37.
- [57] MÜRI, a.O. [1] 26.
- [58] DONATUS: *Ars gramm.* III, 6, in: *Gramm. lat.*, hg. H. KEIL 1–8 (1857–1880) 4, 401.
- [59] AUGUSTINUS: *De trin.* XV, 9, 15. *CCSL* 50 A, 481.
- [60] CHARISIUS: *Ars gramm.*, in: *Gramm. lat.*, a.O. [58] 1, 276.
- [61] TRYPHON: ΠΕΡΙ ΤΡΟΠΩΝ, in: *Rhet. graeci*, hg. L. SPENGLER 1–3 (1885–91) 3, 193.
- [62] Zur Allegorie vgl. M. IRVINE: *Interpret. and the semiotics of allegory in Clement of Alex., Origen, and Augustine. Semiotica* 63 (1987) 33–71.
- [63] Vgl. MÜRI, a.O. [1] 32.
- [64] PORPHYRIUS: *Vita Pyth.* 42. *Opusc. selecta*, hg. A. NAUCK (1886) 38.
- [65] 36, a.O. 36.

- [66] IAMBLICH: Vita Pyth. 32, 23, hg. L. DEUBNER (1937) 122, 3–5.
- [67] PLOTIN: Enn. V, 5 (32), 6, 27–28.
- [68] PROKLOS: Theol. plat. 1, 4, hg. H. D. SAFFREY/L. G. WESTERINK 1 (Paris 1968) 19, 3; 20, 2. 7.
- [69] Vgl. MÜRI, a.O. [1] 29.
- [70] ORIGENES: In Joan. 13, 60. MPG 14, 521 BC.
- [71] PS.-DIONYSIUS AREOP.: De eccles. hierarch. IV, 3, 10. MPG 3, 481 C.
- [72] CLEMENS ALEX.: Strom. V, 3, 20, 3; vgl. PEPIN, a.O. [55] 268f.
- [73] V, 6, 44.
- [74] V, 4, 21, 4.
- [75] V, 9, 56, 1.
- [76] SIMPLICIUS: Comm. sur les Cat. d'Arist., übers. W. VON MOERBEKE, hg. A. PATTIN. Corpus lat. Comm. in Arist. graec. 5 (Löwen/Paris 1971) 9.
- [77] Vgl. CLEMENS ALEX.: Strom. V, 7, 41, 1–2.
- [78] V, 5, 24, 2.
- [79] IAMBLICH: De myst. Aegypt. VII, 1–2, hg. E. des PLACES (Paris 1966) 189.
- [80] PS.-DIONYSIUS AREOP.: De div. nom. I, 4. MPG 3, 592 A.
- [81] JOH. SCOTUS ERIUG.: Expos. in ierarchiam coel. 1, 3. CC Cont. Med. 31, 13.
- [82] GAUTHIER de ST. VICTOR: Sermo VIII, 7. CC Cont. Med. 30, 173f.
- [83] AUGUSTINUS: Conf. XIII, 24, 36. CCSL 27, 263.
- [84] CLEMENS ALEX.: Strom. V, 9, 57, 1.
- [85] MAXIMUS CONF.: Mystagogia II. MPG 91, 669 CD.
- [86] Vgl. O. SEMMELROTH: Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dion. Areop. Scholastik 27 (1955) 1–11.
- [87] ECK, a.O. [23] fol. A 3v; vgl. fol. D 5v.
- [88] PS.-DIONYSIUS AREOP.: De div. nom. IV, 9, a.O. [80] 705 B.
- [89] ECK, a.O. [23] fol. D 4v.
- [90] JOH. GERSON: Notulae sup. quaedam verba Dion. de cael. hierarchia, hg. A. COMBES (Paris 1973) 186.
- [91] So bei RICHARD VON ST. VICTOR: In apocalypsin I. MPL 196, 687 A.
- [92] HUGO VON ST. VICTOR: Comm. in Hierarchiam coel. S. Dion. Areop. II. MPL 175, 941 B; vgl. Expos. in Hier, cael. III, a.O. 960.
- [93] a.O. 941 CD; vgl. RICHARD VON ST. VICTOR, a.O. [91] 687 B; GARNIER de ROCHEFORT: Sermo 23. MPL 205, 730.
- [94] KIRCHER, a.O. [44] 2/1 (Rom 1653) 6.
- [95] ALBERTUS MAGNUS: Sup. Dion. De cael. hier. Op. omn. [Ed. Col.] 36/1, hg. P. SIMON/W. KÜBEL (1993) 7, 70–72.
- [96] PS.-DIONYSIUS AREOP.: De coel. hierarch. 2. MPG 3, 136; vgl. JOH. SCOTUS ERIUG., a.O. [81] 8.
- [97] GAUTHIER de ST. VICTOR, a.O. [82] 176f.
- [98] a.O. 185.
- [99] RICHARD VON ST. VICTOR, a.O. [91] 689 AB.
- [100] PORPHYRIUS: Vita Pyth. 36, a.O. [64].
- [101] ALANUS ab INSULIS: Expos. sup. symbolum ..., prol., a.O. [21] 84.
- [102] Expos. prosae de angelis, a.O. 201.

- [103] Vgl. U. NEFZGER: Zum S.-Begriff in der Kunstanschauung des Barock, in: LURKER (Hg.), a.O. [11] 109–120, hier: 118; zu diesem Aspekt des S.-Begriffs bei A. Kircher vgl. TH. LEINKAUF: *Mundus combinatus* (1993) 161f.
- [104] NICOLAUS CUS.: *De docta ignor.* I, 11. Akad.-A. 1 (1932) 24, 6–9; vgl. 22, 7.
- [105] *De coniect.* II, 10, n. 126, 1, a.O. 3 (1972) 121.
- [106] II, 9, n. 118, 3, a.O. 114.
- [107] K. JACOBI: *Die Methode der cusan.* Philos. (1969) 211.
- [108] NICOLAUS Cus.: *De docta ign.* I, 1, a.O. [104] 5, 15f.
- [109] I, 12, a.O. 24, 15f.
- [110] *Idiota de mente IX*, n. 125, 8f., a. O 5 (1983) 178.
- [111] Vgl. S. MEIER-OESER: *Die Präsenz des Vergessenen* (1989) 123ff. (weit. Lit.); vgl. D. C. ALLEN: *Mysteriously meant. The rediscovery of pagan symbolism and allegorical interpret. in the Renaiss.* (Baltimore 1970).
- [112] J. REUCHLIN: *De arte cabbalistica* (1517, ND 1964) praef.
- [113] a.O. fol. 6v.
- [114] Vgl. (PS.-)RICHARD VON ST. VICTOR: *Speculum eccl.* MPL 177, 375 B; vgl. THOMAS AQU.: *S. theol.* 1, 1, 10, ad 1.
- [115] REUCHLIN, a.O. [112] fol. 51v.
- [116] THOMAS AQU.: *C. doct. retrahentium a relig.* 7, a.O. [49] 41 (Rom 1970) C 51 a.
- [117] B. KECKERMANN: *Systema logicae* (Hanau 1600, Frankfurt 1628) 372.
- [118] J. KEPLER: *Br. an J. Tanckius* (12. 5. 1608). *Op. omn.*, hg. M. FRISCH (1937ff.) 16, 378.
- [119] a.O.
- [120] Vgl. A. BOCCHIUS: *Symbolicarum quaest. de univ. genere quas serio ludebat libri quinque* (Bologna 1555).
- [121] Vgl. z.B. J. CAMERARIUS: *Symbola et emblemata* (1590–1604, ND Graz 1986); O. C. van VEEN: *Emblemata sive symbola* (Brüssel 1624); F. PICINELLI: *Mondo simbolico o sia università d'impresce scelte* (Mailand 1653); erw. lat. Übers.: *Mundus symbol. in emblematum universitate formatus* (Köln 1687); vgl. KIRCHER, a.O. [94] 7.
- [122] TRÉVOUX: *Dict. univ. franç. et lat.* 7 (Paris 1771) 927.
- [123] *Encycl. Brit.* (Edinburgh 1771) s.v. «symbol».
- [124] E. TESAURO: *Il cannocchiale aristot.* (Turin 1670, ND 1968) 731.
- [125] Vgl. z.B. C. PARADINUS: *Heroica symbola* (Antwerpen 1562); N. REUSNER: *Symbola heroica* (Jena 1608); SILVESTER a PETRASANCTA: *De symbolis heroicis* (Antwerpen 1634); dieses S.-Verständnis bildet den terminolog. Hintergrund für die Beschreibung der «lingua eroica» bzw. «lingua simbolica» bei G. Vico: *Principj di scienza nuova* (Neapel 1744) § 32.
- [126] Vgl. E. GEISSLER (praes.)/M. TÖPFFER (resp.): *Disp. de symbolis, von Denck- oder Leibsprüchen* (Leipzig 1675).
- [127] J. MASENIUS: *Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata ...* 44 (1650), zit. nach: GEISSLER, a.O. § 10.
- [128] GEISSLER, a.O. § 7.
- [129] Vgl. J. FUNGERUS (FONGERS): *Symbolorum variorum, maxima tamen ex parte ethicorum, quae tum principibus, tum aliis clarissimis viris inscripta sunt ... lib. I* (Franeker 1598); J. TYPOTIUS: *Symbola varia diversorum principum* (Prag 1601–03, ND Graz 1972).

- [130] J. G. FEUERLEIN: *De variis modis logicam tradendi speciatim de logica symbol.* (1712) 6.
- [131] J. H. ZEDLER: *Grosses vollst. Univ.-Lex.* 20 (1739, ND 1961) 1330; vgl. z.B. M. PEXENFELDER: *Ethica symbol. e fabularum umbris in veritatis lucem varia eruditione noviter evoluta* (München 1675); P. STOCKHER: *Sapientia politica symbol.* (1707).
- [132] FEUERLEIN, a.O. [130] 10.
- [133] Auf die Differenz der «*cognitio symbolica*» zur sog. «*logica symbolica*» verweist mit Nachdruck J. F. HARTLIEB (praes.)/R. L. KRAFFT (resp.): *De symbol. cognit.* (1752) § 3; zur «*cognitio symbolica*» vgl. S. MEIER-OESER: *Die Spur des Zeichens* (1997) 402–407. 415–424 (weit. Lit.).
- [134] G. W. LEIBNIZ: *An J. Gallois* [Ende 1672] *Konzept B. Akad.-A. II/1* (1926) 228.
- [135] *Medit. de cogn., ver. et id.* (1684). *Philos. Schr.*, hg. C. I. GERHARDT (1880, ND 1975) 4, 423; vgl. S. KRÄMER: *Symbol. Erkenntnis bei Leibniz. Z. philos. Forsch.* 46 (1992) 224–237.
- [136] CH. WOLFF: *Vera. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen ...* § 316 (111751). *Ges. Werke*, hg. J. ECOLE u.a. I/2 (1983) 173f.; vgl. *Psychologia empir.* § 289 (1738), a.O. II/5 (1968) 204; vgl. J. W. GOLLING (resp. auct.)/J. G. FEUERLEIN (praes.): *Theses philos. de cognitione symb. et intuit.* 5 (1725) 4; J. P. REUSCH: *Systema metaphys.* (1735, ND 1990) 281f.; *Systema log.* (1734, ND 1990) 229f.; J. C. HOFFBAUER: *Tentamina semiologica* (1789) 7f.
- [137] F. CH. BAUMEISTER: *Instit. metaphys.* § 562 (1738, Lucca 1765) 256.
- [138] J. A. ERNESTI: *Initia doctrinae solidioris* (51769) 135.
- [139] J. CH. GOTTSCHED: *Erste Gründe der ges. Weltweisheit* (1733, ND 1965) 1, 493.
- [140] Vgl. Art. «*Intuition*». *Hist. Wb. Philos.* 4 (1976) 524–40, hier: 528–532.
- [141] REUSCH, a.O. [136] 232.
- [142] F. CH. BAUMEISTER: *Instit. philos.* (1735, Lucca 1765) 236.
- [143] G. B. BILFINGER: *Dilucid. philos.* (1725, ND 1982) 267.
- [144] WOLFF: *Vern. Ged.* § 834, a.O. [136] 516.
- [145] J. H. LAMBERT: *Neues Organon* (1764). *Philos. Schr.*, hg. H.-W. ARNDT 2 (1965) 12f.
- [146] CH. A. CRUSIUS: *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntnis* (1747) 347f.
- [147] LAMBERT, a.O. [145].
- [148] I. KANT: *Refl. Nr. 3398a. Akad.-A. 16*, 814; vgl. *Anm.* 114f.
- [149] Vgl. J. N. TETENS: *Philos. Versuche über die menschl. Natur* (1777) 90f.
- [150] I. KANT: *Preisschr. über die Fortschr. der Met.* (1791). *Akad.-A. 20*, 279.

Literaturhinweise.

M. SCHLESINGER s. *Anm.* [1]. – W. MÜRI s. *Anm.* [1]. – M.-D. CHENU: *La théol. au 12ème s.* (Paris 1957) bes. 159–209. – J. PEPIN s. *Anm.* [55]. – J. CHYDENIUS: *The theory of medieval symbolism. Soc. scient. Fenn., Comm. human. litt.* 27/2 (Helsinki 1960). – P. CROME: *S. und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos* (1970). – R. ALLEAU: *La sci. des symboles* (Paris 1977) bes. 29–35. – G. B. LADNER s. *Anm.* [52]. – F. VONESSEN s. *Anm.* [11]. – U. NEFZGER s. *Anm.* [103]. – TH. SCHNEIDER: *Wesen und Bedeutung des S. in der Patristik*, in: M. LURKER (Hg.) s. *Anm.* [11] 153–162. –

H. WINGLER: Der S.-Begriff des Neuplatonismus und sein Nachleben in der Hermetik, a.O. 207–216. – J.-F. GROULIER: Monde symbol. et crise de la figure hiéroglyph. dans l'œuvre de Père Ménéstrier. XVIIème Siècle 40 (1988) 93–108. – J. BORELLA: Le mystère du signe. Hist. et théorie du symbole (Paris 1989) bes. 17–58. – J. MAGEE s. Anm. [37].