

Sonderdruck aus:

# Expansionen in der Frühen Neuzeit

Herausgegeben von

**Renate Dürr**

**Gisela Engel**

**Johannes Süßmann**



**Duncker & Humblot · Berlin**

Dieser Beitrag ist im Beiheft 34 der „Zeitschrift für Historische Forschung“ im Jahre 2005 erschienen. Das Beiheft enthält folgende Beiträge:

Renate Dürr, Gisela Engel, Johannes Süßmann

Einführung ..... 7

**I. Grundlagen: Expansion als zentrales Kennzeichen der europäischen Frühen Neuzeit?**

Felicitas Schmieder

Das Werden des mittelalterlichen Europa aus dem Kulturkontakt: Voraussetzungen und Anfänge der europäischen Expansion ..... 27

Christoph Auffarth

Neue Welt und Neue Zeit – Weltkarten und Säkularisierung in der Frühen Neuzeit ..... 43

Achim Mittag

„Offensive Expansion“ und „innere Kolonisation“ – das Fallbeispiel China. Zu den Voraussetzungen der Expansion des Qing-Reichs (17.–19. Jh.) im historischen Denken und kartographisch-geographischen Wissen der mittleren und späten Ming-Zeit (16.–17. Jh.) ..... 69

Jan Kusber

„Entdecker“ und „Entdeckte“. Zum Selbstverständnis von Zar und Elite im frühneuzeitlichen Moskauer Reich zwischen Europa und Asien ..... 97

Ralf Elger

Der Fall Andalusiens und die europäische Expansion in der Sicht des algerischen Gelehrten Ahmad al-Maqqarī (gest. 1632) ..... 117

**II. Wissensdrang: Momente sich gegenseitig beeinflussender Expansionsbewegungen**

Eckhard Lobsien

Die Pluralität der Welten im 16. und 17. Jahrhundert ..... 131

John M. Headley

‘The Extended Hand of Europe’: Expansionist and Imperialist Motifs in the Political Geography of Giovanni Botero ..... 153

**Expansion in die Natur**

**Zum Verhältnis von *ars* und *natura* bei Paracelsus und im Paracelsismus**

Von Maximilian Bergengruen

**Einleitung**

In dieser Arbeit schlage ich vor, die paracelsische und paracelsistische Konzeption<sup>1</sup> der *magia naturalis* als Theorie der Expansion des Menschen in die Natur zu verstehen. Meine Ausführungen nehmen ihren Anfang bei der Überlegung, daß die frühneuzeitliche Analogie zwischen Wissenschaftstheorie und geographischer Expansion, wie sie z. B. in den Metaphern Francis Bacons<sup>2</sup> und insbesondere im narrativen Prinzip seiner Wissenschafts-Utopie *New-Atlantis* zum Ausdruck kommt, aus einer metaphysisch vorgängigen gemeinsamen Struktur zu erklären ist. An den zahlreichen Systemdarstellungen, man denke z. B. an die Grafiken in Robert Fludds *Utriusque Cosmi* (siehe Abb.), läßt sich leicht ablesen, daß für die Paracelsisten der gesamte Kosmos (wie der Mensch auch) als Herrschaftsraum und Landschaft kartographierbar ist<sup>3</sup>. Die so definierten metaphysischen Räume stehen zu den politischen und geographischen wie das neuplatonische „*év*“ (Plotin, *Enn.* V, 2: 1) zum „*είδος*“ (*Enn.* V, 2: 4)<sup>4</sup>. In den metaphysischen Räumen sind alle Informationen enthalten, die für eine geographische und politische Realisierung und Ausdifferenzierung notwendig sind.

Das gleiche gilt natürlich auch für die Hypostase der „*φύσις*“ (*Enn.* III, 8: 49) – die Natur, mit der sich die Alchemisten und Naturmagier in Epistemologie und epistemischer Praxis auseinandersetzen. Auch sie wird als

<sup>1</sup> Ich spreche vom Paracelsismus als paracelsischem Diskurs, um den Bezug zwischen Diskurs und Diskurs-Gründer hervorzuheben. Davon unabhängig sind paracelsische (Paracelsus zugeschriebene) und paracelsistische (den Paracelsisten zugeschriebene) Texte, Konzeptionen etc. zu unterscheiden.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu den Beitrag von Jürgen Klein in diesem Band.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Vf., ‚Alles / was hierniden ist / das ist auch droben‘. Zur Funktion graphischer Systemdarstellungen in Publikationen aus dem Bereich der natürlichen Magie“, erscheint in: *Intersections* 3 (2004).

<sup>4</sup> Ich zitiere nach der Ausgabe: *Plotin*, Schriften, übers. von Richard Harder, hrsg. v. Rudolf Beutler / Willy Theiler, Hamburg 1956 ff.

254 TRACT. I. SECT. I. LIB. XII.

Harmonie humane delineatio tertia, ubi probatur, quod tam mundi, quam hominis harmonia in numeris septenario, observatis intervallorum proportionibus consistat, duo toni cum semitono minori in consonantia Diatessaron, et tres toni itidem cum semitono minori in consonantia Diapente simul additi faciunt septem intervalla, que constituent perfectam consonantiam Diapason.

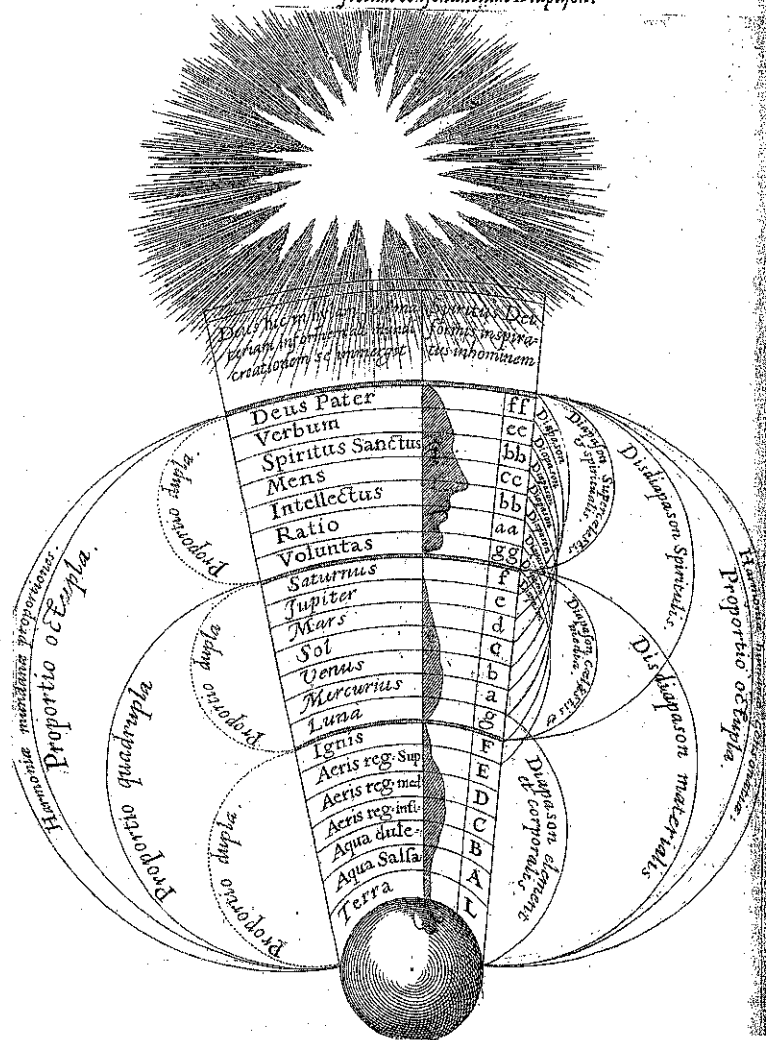


Abbildung: Robert Fludd, Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia [...]. Tomus secundus de supernaturali, naturali, praeternaturali et contranaturali microsomi historia, in tractatus tres distributa, Oppenheim 1619, 254.

differenzierende Realisierung metaphysisch präzedenter Vorgaben verstanden und auf dieser Basis in das Raster einer universalen Kartographie eingeschrieben. Dementsprechend ist, so Paracelsus, das Wissen, das die „gelernten“ von der großen „geberung“ in der Natur haben, und die Ausübung der Funktion der „obrigkeit“ durch die „fürsten“ hypostatisch gleichwertig und miteinander verknüpft: beides sind „monarchie[en]“, „ein ieder teil nutzt und erhelte die andern [...] teil“<sup>5</sup>.

Erklärt man auf diese Weise das menschliche Wissen zum Analogon der politischen Souveränität, so stellt sich das Reich der Natur einerseits als ein fremder Herrschaftsraum dar, in den es zu expandieren gilt. Andererseits ist dieser Raum zugleich bekannt, da beide, der Mensch und die Natur, von den gleichen metaphysischen Wurzeln, in den Begriffen Plotins: dem „voûç“ (Enn. 5, 2: 4), abstammen. Genau diese Dialektik steht im Zentrum meiner Überlegungen: Es geht um den Versuch, Naturwissenschaft als eine Veränderung der Natur aus einer strukturellen Identität mit ihr heraus zu verstehen und zu betreiben. Zur Rekonstruktion dieser Gedankenfigur werde ich zuerst die antiken Wurzeln dieser Argumentation (I.), dann ihre mittelalterliche Interpretation (II.) und schließlich ihre paracelsisch-paracelsistische Aneignung in der Frühen Neuzeit (III.) freilegen.

I. Etikettenschwindel

Paolo Rossi argumentiert in seinem bekannten Buch *Francis Bacon. From Magic to Science*, daß es Bacon dem bestechenden Erfolg der mechanischen Künste, also der Erfindung des Schießpulvers, des Kompasses, des Buchdrucks etc., zu verdanken habe, daß er mit der im Mittelalter gepflegten aristotelischen Doktrin von der Imitation der Natur durch die ars auf Basis einer Differenz dieser beiden Größen gebrochen habe und zu der Einsicht vorgedrungen sei, daß die Kunst die Natur *aus ihr selbst heraus* überbieten müsse<sup>6</sup>.

Die von Rossi vorgelegte Interpretation läßt sich nicht zuletzt durch das *Novum Organum* belegen, in dem sich Bacon lautstark von Aristoteles ab-

<sup>5</sup> Paracelsus, Das Buch der Erkenntnis, hg. von Kurt Goldammer, Berlin 1964, 24; ders.; De ordine doni, in: ders., Sämtliche Werke, hrsg. v. Karl Sudhoff, München 1929 ff., II.2, 53. Die Texte Paracelsus' werden, wenn nicht anders angegeben, im Folgenden nach dieser Ausgabe – unter der Sigle ‚SW‘ – im Haupttext nachgewiesen.

<sup>6</sup> Paolo Rossi, Francis Bacon. From Magic to Science, übers. von Sacha Rabino-vitch, Chicago/London 1968, 26; vgl. auch Paolo Rossi, Philosophy, Technology and the Arts in the Early Modern Era, übers. von Salvator Attanasio, hrsg. v. Benjamin Nelson, New York/London 1970, 162 ff., und Paolo Rossi, Bacon's Idea of Science, in: The Cambridge Companion to Bacon, hrsg. von Markku Peltonen, Cambridge 1996, 25–46.

setzt (NO II, 2) und mit einer (im doppelten Sinne) rhetorischen Pointe von der „imitatione aut aemulatione naturae“ (NO II, 40), also von der Nachahmung und nachahmenden Übertreffung der Natur, spricht und dafür plädiert, daß die Kunst nichts Eigenes herstellen, sondern die Natur aus ihr heraus zu einer „transformatio[]“ (NO II, 7) führen solle<sup>7</sup>.

William R. Newman hat in seinem Aufsatz „Alchemical and Baconian Views on the Art/Nature Division“ gegen Rossi zu Recht eingewandt<sup>8</sup>, daß dieser in seinem Eifer, Bacon zum Frontmann der modernen Wissenschaft und zum Überwinder von Aristotelismus und Scholastik zu promovieren, auf eine doxographische Finte hereingefallen sei. Newman möchte Rossi nicht vollständig widerlegen. Vielmehr gibt er ihm und Bacon zu, daß es möglich sei, die von Bacon abgelehnte Theorie (Imitation der Natur auf der Basis einer Differenz von ars und natura) aristotelisch herzuleiten: Wer so argumentieren möchte, so Newman, recurriert auf den zweiten Halbsatz aus Aristoteles, *Physik* 199a17, wo es heißt, das menschliche Herstellen „bilde[] [...] Gebilde der Natur nach [imitatur]“<sup>9</sup>, und bezieht ihn auf *Physik* 192b8 f.: „Man kann die Gesamtheit des Seienden [in zwei Klassen] einteilen: in die Produkte der Natur [natura] und in die Produkte andersgeariteter Gründe [alias causas]“; gemeint ist das „Artefakt“ (192b19: „ab arte“). Die Unterscheidung zwischen natürlichen und artifiziellen Produkten wird dabei über die Frage, ob der Gegenstand eine „in ihm selbst liegende Tendenz zu irgendwelcher Veränderung seiner selbst“ besitzt (192b19: „habet motum mutationis innatum“), hergestellt. Die natürlichen Gegenstände haben diese Tendenz, die künstlichen nicht. Voilà: die Imitation der Natur durch die ars aus der Differenz heraus – die Position also, von der Bacon sich absetzt<sup>10</sup>.

Newmans Punkt ist jedoch<sup>11</sup>, daß nicht nur die von Bacon zurückgewiesene, sondern auch dessen eigene Position (Übertreffung der Natur durch die ars auf Basis einer strukturellen Identität) genuin aristotelisch hergelei-

<sup>7</sup> Ich zitiere unter der Sigle ‚NO‘ nach *Francis Bacon*, Neues Organon. Lateinisch-deutsch, übers. v. Rudolf Hoffmann/Gertraud Korf, hrsg. v. Wolfgang Krohn, Hamburg 1990.

<sup>8</sup> *William R. Newman*, Alchemical and Baconian Views on the Art/Nature Division, in: *Reading the Book of Nature. The Other Side of the Scientific Revolution*, hrsg. v. Allen G. Debus/Michael T. Walton, Kirksville 1998, 81–90, 81–84.

<sup>9</sup> Ähnlich bei *Theophrastus*, *De Lapidibus*, § 54: „Man sieht aus diesen Beispielen, daß die Kunst der Natur nachahmt“ (Theophrast, Abhandlung von den Steinarten, übers. v. Carl Schmieder, Freyberg 1807, 70).

<sup>10</sup> Ich zitiere die Übersetzung nach *Aristoteles*, Physikvorlesung, übers. von Hans Wagner, in: *ders.*, *Werke in deutscher Uebersetzung*, hrsg. v. Ernst Grumach/Hellmut Flashar, Berlin 1956 ff., Bd. XI.; die (für das Mittelalter relevante) lateinische Version nach: *Aristoteles*, *Physica. Translatio vetus*, in: *ders.*, *Aristoteles Latinus*, hrsg. v. Gérard Verbeke, Leiden et al. 1939 ff., Bd. VII.1.2.

<sup>11</sup> *Newman*, Alchemical and Baconian Views (wie Anm. 8).

tet werden könne. Wer so argumentieren möchte, so Newman, nimmt den ganzen Satz (und nicht nur die zweite Hälfte) aus *Physik* 199a16 f. in seine Argumentation auf: „Das menschliche Herstellen bringt Gebilde der Natur teils zum Abschluß [perficit], nämlich dort, wo sie die Natur selbst nicht zu einem Abschluß zu bringen vermag [,natura non potest operari]; teils bildet es Gebilde der Natur nach [imitatur]“ – und bezieht diesen Satz auf *Physik* 199a14, wo es heißt, daß die Gegenstände der Natur durch die Kunst geschaffen werden könnten („natura non solum natura sed et arte fierent“) und vice versa, da beide Herstellungsprozesse der gleichen Finalität unterliegen<sup>12</sup>. Wahlweise könnte man auch, so ließe sich Newmans Argumentation vervollständigen, auf *Meteorologie* 381b4 ff. recurrieren, da dort nicht nur die Analogie natürlicher und künstlicher Prozesse behauptet, sondern (was für die Alchemie wichtig ist) durch die Entsprechung von natürlicher Reife und künstlicher Kochung konkretisiert wird.

Mit Newman läßt sich also zeigen, daß nicht nur Bacons Aristoteles, sondern auch der Antiaristoteliker Bacon selbst aristotelisch argumentieren. Auf der Basis dieser amüsanten Pointe behauptet Newman<sup>13</sup>, das Beispiel Bacon zeige, daß die Wende im Wissenschaftsverständnis der Frühen Neuzeit mehr doxographisch denn inhaltlich organisiert sei. Newmans Meinung zufolge gibt es eine alchemische Tradition aristotelischer Argumente vom Mittelalter bis weit in die Neuzeit hinein, an der – was Bacon-Forscher seiner Meinung nach chronisch unterschätzen<sup>14</sup> – Bacon (neben anderen Theoretikern wie Agrippa oder Paracelsus) Teil hat. Die Theorien, so Newmans

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch *Hans Blumenberg*, ‚Nachahmung der Natur‘. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: *Studium Generale* 10 (1957), 266–283. Varianten der Nachahmung/Übertreffungsmaxime in der mittelalterlichen Alchemie sind in dem (nach wie vor lesenswerten) Aufsatz von *Wilhelm Ganzenmüller*, Paracelsus und die Alchemie des Mittelalters, in: *ders.*, *Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie*, Weinheim 1956, 300–313, rekonstruiert.

<sup>13</sup> *Newman*, Alchemical and Baconian Views (wie Anm. 8), 90.

<sup>14</sup> Das ist natürlich übertrieben. Es gibt neben Rossis Bacon-Studie eine Reihe wichtiger Abhandlungen zu diesem Thema. Vgl. z. B. *Lynn Thorndike*, *The Attitude of Francis Bacon and Descartes towards Magic and Occult Sciences*, in: *Science, Medicine and History. Essays on the Evolution of Scientific Thought and Medical Practice* (FS für Charles Singer), hrsg. v. A. Ashworth Underwood, London et al. 1953, 451–455; *Stanton J. Linden*, Francis Bacon and Alchemy. The Reformation of Vulcan, in: *Journal of the History of Ideas* 25 (1974), 574–560 (allerdings ohne ausreichende Klärung, was Alchemie im frühen 17. Jahrhundert bedeutet); *Graham Rees*, Francis Bacon's Semi-Paracelsian Cosmology, in: *Ambix* 22 (1975), 81–101; *ders.*, Francis Bacon's Semi-Paracelsian Cosmology and the ‚Great Instauration‘, in: *Ambix* 22 (1975), 161–173; *Charles Webster*, From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science, Cambridge et al. 1982, 62 ff.; *ders.*, Alchemical and Paracelsian Medicine, in: *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, hrsg. v. *ders.*, Cambridge et al., 1979, 301–334, 315. Vgl. neuerdings auch (im Anschluss an Rees), *Stephen Gaukroger*, Francis Bacon and the Transformation of the Early-Modern Philosophy, Cambridge 2001, 175–181.

Resümee, sind gleich, nur das doxographische Etikett wechselt von pro- auf kontraaristotelisch.

## II. Latenz des Platonischen

Gegen Newmans Korrekturen an Rossi möchte ich wiederum zwei (miteinander verwandte) Einwände vorbringen; der erste betrifft die doxographische Seite seiner Argumentation, der zweite die Frage nach der Kontinuität alchemischer Argumentationen in der Neuzeit. Ich beginne mit der Doxographie: Newmans Unterstellung, daß der (Neu-)Platonismus von Autoren wie Francis Bacon oder Paracelsus ein Etiketten-Schwindel sei, übersieht, daß auch der Aristotelismus mittelalterlicher alchemischer Autoren von diesem Phänomen nicht ganz frei ist – nur andersherum.

Nehmen wir als Beispiel den anderen Bacon, Roger. Auch er (bzw. er und sein spuriöses Alter Ego)<sup>15</sup> verwendet in *De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae* das Argument der Überbietungsstrategie der Natur aus ihr heraus, wenn er behauptet, daß die Natur zwar „potens“ und „mirabilis“ sei, die „ars“ jedoch mächtiger („potentior“), wenn sie sich der „virtute naturali“ bediene<sup>16</sup>. Doch nicht einmal der mittelalterliche Alchemist Roger Bacon ist so „deeply Aristotelian“, wie es Newman allen Autoren, die mit dem Identitäts- und Überbietungsargument arbeiten, unterstellt<sup>17</sup>, sondern verwendet die aristotelischen Argumente für seine eigenen Zwecke.

Welche das sind, haben neuere mediävistische Forschungen offengelegt, wenn sie die Wege, die der aus der Spätantike herrührende Neuplatonismus im Mittelalter, speziell im 13. Jahrhundert, gegangen ist, rekonstruiert und Autoren wie Grosseteste und Roger Bacon als Zentralfiguren dieser Bewegung ausgemacht haben<sup>18</sup>. Aufbauend auf diesen Studien lässt sich festhal-

<sup>15</sup> Zur Echtheits-Frage, vgl. *Stanton J. Linden*, Kommentar, in: (*Pseudo*-)Roger Bacon, *The Mirror of Alchimy*. Composed by the Thrice-Famous and Learned Fryer, Roger Bachon, hrsg. v. Stanton J. Linden, New York / London 1992, xxiv.

<sup>16</sup> *Roger Bacon*, *De secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae*, in: ders., *Opera quaedam hactenus inedita*, hrsg. v. J. S. Brewer, London 1859, 523.

<sup>17</sup> *Newman*, *Alchemical and Baconian Views* (wie Anm. 8), 90.

<sup>18</sup> Vgl. zum Neuplatonismus bei Roger Bacon, *David C. Lindberg*, *Die Anfänge des abendländischen Wissens*, übers. von Bettina Obrecht, München 2000, 235 ff., vor allem aber: ders., *Roger Bacon on Light, Vison, and the Universal Emanation of Force*, in: *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*, hrsg. v. Jeremiah Hackett, Leiden et al. 1997, 243–276. Zum mittelalterlichen Platonismus informieren weiterhin folgende Werke: *Henryk Anzulewicz*, *Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung*, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, hrsg. v. Stephen Gersh / Maarten J. Hoenen, Berlin et al. 2002, 207–278; *Wayne J. Hankey*, *Aquinas and the Platonists*, in: ebd., 279–324, zum Oxford-Neuplatonismus im 13. Jahrhundert, *James McEvoy*, *Robert Grosseteste*, Ox-

ten, daß die Art, wie sich ein Autor wie Roger Bacon die Bausteine aus der aristotelischen *Physik* und *Meteorologie* für seine Argumentation zurechtlegt, einem neuplatonischen Duktus unterliegt – auch wenn dieser nicht vollkommen offen gelegt wird und die Textoberfläche weitgehend aristotelisch bleibt.

Die Identitäts-Übertreffungstheorie ist dafür ein gutes Beispiel. Denn was ließe sich besser mit der neuplatonischen Theorie, daß alle Hypostasen von Gott über die Sterne bis zur irdischen Natur und zum Menschen durch ihre emanative „γέννησις“ der Zeugung in Abbildern (Plotin, Enn. V, 2: 2) strukturell oder dynamisch identisch sind<sup>19</sup>, vereinen, als die aristotelische Theorie, daß Natur und ars in ihren Prozessen strukturell identisch sind? Und was ließe sich besser mit der neuplatonischen Theorie, daß die Manipulation der kosmischen Prozesse durch „μαγεία“ (Magie) oder sogar „γοητεία“ (Zauberei) über eine aktive Teilhabe an der Wirkungsgemeinschaft des Alls (Plotin, Enn. IV, 4: 216) bzw. der Einheit der Allseele (Plotin, Enn. IV, 9: 9) funktioniert<sup>20</sup>, zur Deckung bringen, als die aristotelische Theorie, daß die ars die Natur aus ihr selbst heraus steigern könne? Aristotelisch zu argumentieren, so läßt sich Newman entgegenhalten, ist nichts anderes, als aristotelische Argumente so zu organisieren, daß sie zur eigenen, in diesem Falle: neuplatonischen, Theorie passen.

ford 2000, 82 f. (Grossetestes Neoplatonismus), 172 ff. (zum Verhältnis von Grosseteste und Roger Bacon). Zum Neuplatonismus im Mittelalter allgemein, vgl. *Gerda von Bredow*, *Platonismus im Mittelalter. Eine Einführung*, Freiburg 1972; *Josef Koch*, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. v. Werner Beierwaltes, Darmstadt 1969, 317–342; zum christlichen und, wie er es nennt, authentischen Neoplatonismus im 13. Jahrhundert, vgl. *Alain de Libera*, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1994, 25–37; *Edward P. Mahoney*, *Pseudo-Dionysius's Conception of Metaphysical Hierarchy and its Influence on Medieval Philosophy*, in: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, hrsg. v. Tzotcho Boiadjev et al., Turnhout 2000, 429–476; zum Verhältnis von Neuplatonismus und Aristotelismus im 13. Jahrhundert, vgl. *Kurt Flasch*, *Das Philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 2000, 361–377; 387 ff.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu schon *Arthur O. Lovejoy*, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, übers. von Dieter Turck, Frankfurt a. M. 1985, 81 ff.; *Flasch*, *Philosophisches Denken* (wie Anm. 18), 402. Zum Begriff der dynamischen Identität, vgl. *Werner Beierwaltes*, Kommentar, in: *Plotin, Über Ewigkeit und Zeit*, übers. und hrsg. v. Werner Beierwaltes, Frankfurt a. M. 1981, 36 f.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu den instruktiven Aufsatz von *Clemens Zintzen*, *Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, in: *Rheinisches Museum für Philologie NF 108* (1965), 71–100, 82 ff., und *Brian P. Copenhaver*, *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in: *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, hrsg. v. Ingrid Merkel / Allen G. Debus, Washington et al. 1988, 79–110 (unter starker Berücksichtigung von Proklos, statt Hermes, als Quelle für Ficino). Einen Überblick über den Neuplatonismus und sein Verhältnis zu Chemie und Alchemie bietet *J. R. Partington*, *A History of Chemistry*, London / New York 1970 ff., Bd. I, 225–236.

Insofern ist die explizit antiaristotelische Attitüde, die frühneuzeitliche Autoren wie Bacon, Paracelsus und seine Anhänger pflegen, wenn sie aristotelische Gedankenfiguren verwenden, nicht nur Etikettenschwindel. So zu argumentieren, heißt auch, eine alchemische und paracelsistische Grundtugend ins Rhetorische zu wenden. Ich meine die auf Lc. 8, 17 und der spätantiken Alchemie (Pseudo-Demokrits *Physika kai mystika*)<sup>21</sup> beruhende, als Maxime verstandene Sentenz: „Non enim est occultum quod non manifestetur“<sup>22</sup>. Erst die frühneuzeitlichen Alchemisten und Magier machen manifest, was im 13. Jahrhundert latent vorhanden ist: der platonisch-neuplatonische Duktus innerhalb alchemischer Theorien auf aristotelischer Basis.

Der Preis dafür ist anscheinend eine diskursive Amnesie im Bezug auf die aristotelischen Ursprünge der eigenen Argumentation. Doch auch diese Art, sich in Bezug auf Aristoteles das „Gehirn [...] gewaschen“<sup>23</sup> zu haben, ist (mit ein wenig humoristischer Großzügigkeit) durch die alchemische Tradition gedeckt: Wenn ein Paracelsist wie Tancke die aristotelische Übertreffungs- und Identitätsdoktrin gegen den angeblich „blinden Aristotele“ ausspielt<sup>24</sup>, dann könnte er sich, um nicht selbst dem Vorwurf eines blinden Flecks ausgesetzt zu sein, auf die alchemische *Conversio*-Regel berufen, nach der nicht nur das Verborgene manifest, sondern das „manifestum [...] absconditum“<sup>25</sup> werden soll.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu *William R. Newman, The Occult and the Manifest among the Alchemists*, in: *Tradition, Transmission, Transformation. Proceedings of two Conferences on Pre-Modern Science Held at the University of Oklahoma*, hrsg. v. F. Jamil Ragep et al., Leiden et al. 1996, 173–198; *William R. Newman, Gehennical Fire. The Lives of George Starkey, an American Alchemist in the Scientific Revolution*, Cambridge/London 1994, 94–97, und *Vf., Verborgene Kräfte und die Macht des Gestirns. Zur Verschiebung alchemischer und astrologischer Gedankenfiguren im 16. und frühen 17. Jahrhundert und zur poetologischen Aneignung bei Philipp von Zesen*, erscheint in: *Stoffe. Zur Geschichte und Theorie der Materialität in Künsten und Wissenschaften*, hg. von Caroline Torra-Mattenklott et al., Freiburg 2005.

<sup>22</sup> Zitiert nach der *Vulgata*; aufgenommen bei *Alexander von Suchten, De secretis antimonii*. Das ist/von der grossen Heymlichkeit/des Antimonij [...], Mümpelgart 1598, Titelblatt. Ähnlich *Benedictus Figulus, Dedikationsvorrede an Sebastian Küller et al.*, 28. 12. 1607, in: *Rosarium novum olympicum et benedictum*. Das ist: Ein neuer Gebenedeyter Philosophischer Rosengart, hrsg. v. dems., Basel 1608, T. I, a 1 r.

<sup>23</sup> *Joachim Tancke, Widmungsvorrede an Eckbrecht von der Malsburg*, 1. 4. 1608, in: (*Pseudo*-) *Roger Bacon, Medvlla Alchemiae*, hrsg. v. Joachim Tancke, wiederabgedruckt in: *Deutsches Theatrum Chemicum*, hg. v. Friedrich Roth-Scholtz, Hildesheim/New York 1976 (ND der Ausgabe Nürnberg 1732), Bd. III, 75.

<sup>24</sup> Ebd., 80.

<sup>25</sup> *Pseudo-Thomas von Aquin, Von der Multiplikation*. Untersuchungen und Texte, hrsg. v. Dietlinde Goltz/Joachim Telle/Hans J. Vermeer, Wiesbaden 1977, 116. Zum *Conversio*-Topos, vgl. dies., Kommentar, in: ebd., 75.

### III. Mystischer Eigensinn

Wenn für mittelalterliche Autoren wie Roger Bacon gilt, daß sie aristotelische Argumente nach einem eigenen theoretischen Duktus organisieren, dann gibt es keinen Grund, ein solches Verfahren für die mittlerweile topisch gewordenen Argumente in der Frühen Neuzeit auszuschließen. An der Interpretation der genannten Topoi – und das ist mein zweiter Punkt gegen Newman – lassen sich bei aller Kontinuität durchaus auch inhaltliche (und nicht nur doxographische) Veränderungen im Wissenschaftsverständnis der Neuzeit gegenüber dem Mittelalter ablesen.

Ich stütze mich hierbei auf neuere Arbeiten aus der Topos-Forschung, die gezeigt haben, daß die frühneuzeitliche Inanspruchnahme eines Topos oder einer topischen Kette von Argumenten, auch wenn eines oder mehrere davon bereits zum Sentenziösen neigen, nicht im Geringsten individueller Intention und Invention entbehrt (wie das noch Hans Robert Curtius glaubte)<sup>26</sup>. Die Topik bleibt auch in der Frühen Neuzeit der Schnittpunkt zwischen Dialektik und Rhetorik, also die Methode, bei einer vorgelegten Zweifelsfrage zu einem Urteil zu kommen (Aristoteles, Topik 100a), verlagert aber ihre argumentative Energie stärker unter die Textoberfläche<sup>27</sup>.

Wenn also ein Autor wie Paracelsus behauptet, daß der natürliche Magier „durch der Natur examen gen“ muss, und hinzufügt: „er ist aus ir“ (Paracelsus, *Paramirum* SW I.9, 41 f.) und kann sie daher „zu end bringen“ (Paracelsus, *Practica* auf das Jahr 1539, SW I.11, 253), wenn ein Paracelsus-Adept wie Oswald Croll schreibt, daß man durch „stättige[s] Nachsinnen[]“ zu den „aller grösten Geheymnissen der Natur gelangen“, diese jedoch „nicht allein verstehen / sondern auch im Werck können imitiern / vnnd daß das gröste ist / selbten leysten“ soll<sup>28</sup>, dann handelt es sich um einen für Paracelsus und den Paracelsismus<sup>29</sup> zentralen Topos, der zwar aristotelischen

<sup>26</sup> Vgl. zu dieser Curtius-kritischen Wende in der Topos-Forschung, *Walter Veit, Toposforschung*, in: *Toposforschung*, hrsg. v. Max L. Baeumer, Darmstadt 1973, 136–209, bes. 149 ff.

<sup>27</sup> Ich orientiere mich in der methodischen Ausrichtung an *Wolfgang Neuber, Topik und Intertextualität. Begriffshierarchie und ramistische Wissenschaft in Theodor Zwingers ‚Methodvs Apodematica‘*, in: *Intertextualität in der frühen Neuzeit. Studien zu ihren theoretischen und praktischen Perspektiven*, hrsg. v. dems./Wilhelm Kühlmann, Frankfurt a. M. et al. 1994, 253–278, 253–255; in bezug auf die Toposforschung an *Lothar Bornscheuer, Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt a. M. 1976, 138–149, und *Wilhelm Schmidt-Biggemann, Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983.

<sup>28</sup> *Oswald Croll, Basilica chymica. Oder Alchymistisch königlich Kleynod [...]*, Frankfurt a. M. 1623, 69.

<sup>29</sup> Einen Überblick über den sich formierenden Paracelsismus im Europa des 16. Jahrhunderts bieten: *Lynn Thorndike, A History of Magic and Experimental Science*

Ursprungs ist, hier jedoch mit eigenen argumentativen Interessen realisiert wird. Diese Interessen lassen sich dabei weder allein über den aristotelischen Wortlaut noch über die neuplatonische Interpretation in der mittelalterlichen Alchemie rekonstruieren.

Es ist bei einem System, das auf dem Prinzip des „alles in allem“<sup>30</sup> aufbaut, notwendig, die Theorie von der *Einheit mit der Natur*, zumal wenn sie neuplatonisch fundiert ist, nicht isoliert zu betrachten, sondern mit der ebenfalls neuplatonischen Maxime der Mystik, eine *Einheit mit Gott* zu erreichen, zusammen zu denken<sup>31</sup> – auch das ist, Stichwort Lapis-Christus-

During the First Thirteen Centuries of Our Era, New York et al. 1923–1970, Bd. V, 617–651, mit einem Schwerpunkt auf der Chemitrie: *Allen G. Debus*, *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York et al. 1977, 127–204; *Hugh Trevor-Roper*, *The Paracelsian Movement*, in: ders., *Renaissance Essays*, London 1985, 149–199. Den deutschen Paracelsismus rekonstruieren: *Joachim Telle*, Kurfürst Ottheinrich, Hans Kilian und Paracelsus. Zum pfälzischen Paracelsismus im 16. Jahrhundert, in: Von Paracelsus zu Goethe und Wilhelm von Humboldt, hrsg. v. Sepp Domanl, Wien 1981, 130–146; ders., *Benedictus Figulus. Zu Leben und Werk eines deutschen Paracelsisten*, in: *Medizinhistorisches Journal* 22 (1987), 303–326; ders., *Zur spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Alchemia medica unter besonderer Berücksichtigung von Joachim Tanck*, in: *Humanismus und Medizin*, hrsg. v. Rudolf Schmitz/Gundolf Keil, Weinheim 1984, 139–158, und neuerdings *ders./Wilhelm Kühlmann*, Einleitung, in: *Corpus Paracelsisticum*, hrsg. v. dens., Tübingen 2001 ff., Bd. I., 1–40.

<sup>30</sup> *Oswald Croll*, *De signaturis internis rerum*. Die lateinische Editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623), hrsg. v. Joachim Telle/Wilhelm Kühlmann, Stuttgart 1996, 182.

<sup>31</sup> Die ältere Forschung tendiert stark dazu, wie Zekert paradigmatisch schreibt, Paracelsus für einen Arzt und Naturforscher, nicht jedoch für einen Theologen und schon gar nicht für einen christlichen Magier oder Mystiker zu halten (*Otto Zekert*, *Paracelsus*. Europäer im 16. Jahrhundert, Stuttgart et al. 1968, 141). Daher werden in vielen der grundlegenden Studien zur Wissenschaftstheorie des Paracelsus dessen theologischen Ansätze ignoriert. Als Beispiel sei die bekannte Studie von *Walter Pagel*, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel et al. 21982, erwähnt, die theologische Fragen im engeren Sinne weitgehend ausklammert (für Pagel ist Paracelsus „foremost a naturalist“, 53). Dementsprechend kommt es bei Pagel zu dem missverständlichen Begriff der Naturmystik (*Walter Pagel*, *Paracelsus als Naturmystiker*. In: *Epochen der Naturmystik*. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt, hrsg. v. Antoine Faivre/Rolf Christian Zimmermann, Berlin 1979, 52–104). Auf eine ähnliche Weise unterläuft Pierre Deghaye die Differenz von Gott und Natur, wenn er die Paracelsische Theologie als Natur-Kult interpretiert (*Pierre Deghaye*, *La Lumière de la Nature chez Paracelse*, in: *Paracelse*, hrsg. v. Albin Michel, Paris 1980, 53–88, 82).

Auch wenn die Verbindung zwischen Naturwissenschaft und Theologie ein Desiderat darstellt, bleibt festzuhalten, daß die paracelsische Theologie in den letzten Jahren detailliert untersucht worden ist. Vgl. z. B. *Hartmut Rudolph*, *Schriftauslegung und Schriftverständnis bei Paracelsus*, in: *Kreatur und Kosmos*. Internationale Beiträge zur Paracelsus-Forschung, hrsg. v. Rosemarie Dilg-Frank, Stuttgart/New York 1981, 101–124; *Hartmut Rudolph*, *Hohenheim's Anthropology in the Light of his Writings on the Eucharist*, in: *Paracelsus. The Man and his Reputation*. His Ideas and

Parallele<sup>32</sup>, ein Gedanke der mittelalterlichen Alchemie, der jedoch hier neu interpretiert wird. Die paracelsischen Systemvorgaben lauten, daß alles, was im Bereich der Natur existent ist, auch auf der Ebene des Übernatürlichen vorkommen muss und vice versa: Zur Philosophie des „äußern himel[s]“, der *magica*, gehört eine Philosophie des „innern himels“, die *magica coelestis* (Paracelsus, *Astronomia magna*, SW I.12, 278). Der Analogiezwang gilt auch für alle System-Bausteine: Wie es in der *magica* eine *Maxime der imitatio naturae* (mit Tendenz zur Identifizierung) gibt, so gibt es auch auf der Ebene der *magica coelestis* eine Pflicht zur *imitatio Christi* (ebenfalls mit Tendenz zur Identifizierung):

Darauf dan folgt der spruch Christi, der mit mir wil sein, der verleugne sein selbs, das ist, er verleugne der dinge, so [er] aus der natur hat [...] und nem sein creuz auf sein rücken, das ist das joch, das im die natur aufgelegt hat (Paracelsus, *Philosophia magna*, SW I.14, 185 f.).

Paracelsus recurriert hier, wie vor ihm Thomas a Kempis<sup>33</sup> in seinem Erbauungsbuch über die Nachfolge Christi, auf Mt. 16, 24. Die bei Paracelsus häufig zu findende Forderung, zu tun „was Cristus gethon hat“<sup>34</sup>, zielt jedoch nicht auf eine Nachahmung der äußeren Werke und Leiden Christi, sondern auf eine innere Imitation: Der Mensch soll über den Verlust seines

their Transformation, hrsg. v. Ole Peter Grell, Leiden et al. 1998, 187–206; das Verhältnis von Luthers Psalmenübersetzung und Paracelsus' exegetischen Schriften lotet *Martin Brecht*, *Der Psalmenkommentar des Paracelsus und die Reformation*, in: *Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung*, hrsg. v. Peter Dilg/Hartmut Rudolph, Stuttgart 1995, 71–88, aus; dem Matthäus-Kommentar widmet sich die Studie von *Arlene Miller Guinsburg*, *Paracelsian Magic and Theology. A Case Study of the Matthew Commentaries*, in: *Kreatur und Kosmos*. Internationale Beiträge zur Paracelsus-Forschung, hrsg. v. Rosemarie Dilg-Frank, Stuttgart/New York 1981, 125–139. Vgl. weiterhin *Ute Gause*, *Paracelsus (1493–1541)*. Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie, Tübingen 1993, 162–257; *Andrew Weeks*, *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, New York 1997, 77–99 (ähnlich: ders., *Theorie und Mystik in der Nachfolge des Paracelsus*, in: *Morgen-Glantz* 13 (2003), 283–302), sowie *Alois M. Haas*, *Paracelsus der Theologe*. Die Salzburger Anfänge 1524/25, in: *Paracelsus und Salzburg*, hrsg. v. Heinz Dopsch/Peter F. Kramml, Salzburg 1994, 369–382. Die Rezeption der theologischen Schriften im Paracelsismus wird in *Carlos Gilly*, *'Theophrastia Sancta'*. Der Paracelsianismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen, in: *Analecta Paracelsia*. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit, hrsg. v. Joachim Telle, Stuttgart 1994, 425–488, ausbreitet.

<sup>32</sup> Vgl. zur Lapis-Christus-Parallele, *Karl Hoheisel*, *Christus und der philosophische Stein*. Alchemie als über- und nichtchristlicher Heilsweg, in: *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, hrsg. v. Christoph Meinel, Wiesbaden 1986, 61–84.

<sup>33</sup> Vgl. zur Autoren-Problematik, *B. J. H. Biggs*, Introduction, in: *Thomas a Kempis*, *The Imitation of Christ*. The First English Translation of the ‚Imitatio Christi‘, hrsg. v. B. J. H. Biggs, Oxford 1997, xix–lxxx, xxx ff.

<sup>34</sup> *Paracelsus*, *Buch der Erkenntnis* (wie Anm. 5), 27.

„selbs“, d. h. seiner Identität und Individualität, mit Christus eins werden und so teilhaben an seinem Erlösungsprozess. Diese Teilhabe wird über die Dichotomie Adam/Christus organisiert: So wie Christus durch seine Erlösungsleistung die Sünde Adams auf sich nahm, soll auch der ihm nachfolgende Mensch den alten „Adam“, der aus dem „tötlich fleisch“ besteht, zu Gunsten des „neuen leib[s]“ und des neuen Adams, nämlich „Christus“ (Paracelsus, *Astronomia magna*, SW I.12, 307 f.), verlieren.

Auf diesen Vorgang, den Paracelsus mit Bezug auf Joh. 3, 3 „neue[] geburt“ (SW I.12, 327) nennt, muß der Mensch nicht erst bis zum Jüngsten Gericht warten; vielmehr kann er ihn bereits nach der Taufe und durch intensive Arbeit an sich selbst schon hier „auf erden“ (SW I.12, 327) erleben. Er muss nur den Prozess der *Imitatio Christi* soweit treiben, bis Mensch und Gott-Sohn „ein natur“ (SW I.12, 326) darstellen<sup>35</sup>.

Paracelsus' obengenannte Paraphrase von Mat. 16, 24 weist gegenüber dem Original – und zwar unabhängig davon, welche Übersetzung man verwendet – eine entscheidende Differenz auf. In der Bibel heißt es lediglich: „Da sprach Jhesus zu seinen Jüngern / Wil mir jemand nachfolgen / der verleugne sich selbs / vnd neme sein Creutz auff sich vnd folge Mir“<sup>36</sup>. Dass das „selbs“ von oder aus der „natur“ (Paracelsus, *Philosophia magna*, SW I.14, 185 f.) kommt, fügt Paracelsus eigenmächtig hinzu.

Diese Art der Text-Manipulation hat jedoch Tradition. Schon in der *Theologia Deutsch* wird die entselbstende Nachfolge Christi („Wiltu noch mir kommen, so vorczuch dyn selbs vnd volge mir nach“) über eine Parallelführung von „natur“ und „selbheit“<sup>37</sup> geleistet. Die Analogisierung geschieht in beiden Fällen aus einer neuplatonischen Diktion heraus: Der Rückgang in sich selbst ist zugleich ein Zurückgehen der Emanation im inneren Menschen. Und bei diesem Rückgang entspricht der makrokosmischen Hypostase der Natur die Selbstheit (auf mikrokosmischer Ebene). Beide Zustände müssen überwunden werden, um, mit Pseudo-Dionysius zu sprechen, „zur Einung mit demjenigen [...], der alles Sein und Erkennen übersteigt“, zu gelangen<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Dies gegen Kurt Goldammer, der Paracelsus' neuen Menschen und neuen Leib lediglich ins Jenseits versetzt: *Kurt Goldammer*, *Paracelsische Eschatologie*, in: ders., *Paracelsus in neuen Horizonten*. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. Sepp Domandl, Wien 1986, 87–152, 112; ähnlich schon *ders.*, *Paracelsus. Natur und Offenbarung*, Hannover-Kirchrode 1953, 85.

<sup>36</sup> Zitat nach *Martin Luther*, *Biblia. Das ist: Die gantze Heilige Schrift Deutsch*, 2 Bde., hrsg. v. Hanz Volz, Darmstadt 1974 (= ND der Ausgabe Wittenberg 1545).

<sup>37</sup> „*Der Franckforter*“, *Theologia Deutsch*. Kritische Textausgabe, hrsg. v. Wolfgang von Hinten, München/Zürich 1982, 96; 95.

<sup>38</sup> *Pseudo-Dionysius Areopagita*, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, übers. und hrsg. v. Adolf Martin Ritter, Stuttgart 1994, 74.

Und auch die anderen für Paracelsus und den Paracelsismus relevanten theologischen Schlüsselbegriffe, die Adam-Christus-Linie, die innere *imitatio* und die neue geburt, finden sich bereits hier wie in den Predigten Taulers wieder: Auch Tauler spricht von einem „alten Menschen“ und – als dessen Überwindung – von einer Wiedergeburt Christi im Menschen: Es „muß der Herr in ihm geboren werden, sterben und wieder auferstehen“<sup>39</sup> – und in der *Theologia deutsch* heißt es: „wo der ald mensch [Adam] stirbet vnd der nuwe [Jesus] geborn wirt, do geschiet die ander geburt“<sup>40</sup>.

Bleibe man hierbei stehen, so müßte man den Theologen Paracelsus und den auf ihn bezogenen Diskurs zwar nicht in einen zäsurlosen aristotelischen, aber in einen zäsurlosen, sich aus der Spätantike und dem Mittelalter herschreibenden, neuplatonisch-mystischen Diskurs einordnen. In der Frühen Neuzeit, so müßte das Fazit lauten, werden genau die gleichen Topoi wiederholt wie in der diskursiven Formation, die die mediävistische Forschung als die neuplatonische Mystik des Mittelalters dechiffriert hat<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Johannes Tauler*, *Predigten*. Vollständige Ausgabe, übers. und hrsg. v. Georg Hofmann, Einsiedeln 1987, Bd. II, 383; 320. Original: *Johannes Tauler*, *Die Predigten Taulers*. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hrsg. v. Ferdinand Vetter, Berlin 1910, 396; 345.

<sup>40</sup> „*Der Franckforter*“, *Theologia Deutsch* (wie Anm. 37), 91.

<sup>41</sup> Zur Verbindung von Mystik und Neuplatonismus bei Plotin, vgl. *Zintzen*, *Mystik und Magie* (wie Anm. 20); *Werner Beierwaltes*, *Reflexion und Einung*. Zur Mystik Plotins, in: *Grundfragen der Mystik*, hrsg. von dems. et al., Einsiedeln 1974, 7–36; *Bernard McGinn*, *Die Mystik im Abendland*, Freiburg et al. 1994 ff., Bd. I: *Ursprünge*, übers. von Clemens Maß, 47–102; 233–274; 286–292; speziell zur Verbindung im Mittelalter, vgl. *von Bredow*, *Platonismus* (wie Anm. 18), 39–90; *Libera*, *La mystique* (wie Anm. 18), 25–72; *Ruedi Imbach*, *Die Deutsche Dominikaner-Schule*. Drei Modelle einer *Theologia mystica*, in: *ders.*, *Quodlibeta*. Ausgewählte Artikel, hrsg. v. Francis Cheneval et al., Fribourg 1996, 109–129; *ders.*, *Chronique de Philosophie*. Le (néo)platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande, in: *ebd.*, 129–152; *Flasch*, *Das Philosophische Denken* (wie Anm. 18), 365 f.; 375 f. Zu Taulers (und des Frankfurters) Positionierung im neuplatonischen Kontext, vgl. *Rufus M. Jones*, *The Flowering of Mysticism*. The Friends of God in the Fourteenth Century, New York 1971; *Loris Sturlese*, „Homo divinus“. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984, hrsg. v. Kurt Ruh, Stuttgart 1986, 145–161; *Paul Wyser*, *Taulers Terminologie vom Seelengrund*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. v. Werner Beierwaltes, Darmstadt 1969, 381–409, 389 ff.; vgl. auch *Steven Ozment*, *Homo Spiritualis*. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context of their Theological Thought, Leiden et al. 1969, 44 f.; *Peter Dinzelbacher*, *Christliche Mystik im Abendland*. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Paderborn et al. 1994, und, sehr konzise, *Kurt Ruh*, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, 503–507.



Es gilt jedoch zu berücksichtigen, daß die Tauler- und *Theologia-Deutsch-Renaissance* in der Frühen Neuzeit einen Grund und einen dazugehörigen Namen hat: Martin Luther. Auf der Basis der in *De Captivitate* formulierten Maxime, daß der Mensch „morti ac resurrectioni Christi respondeat“ – daß er ‚dem Tod und der Auferstehung Christi gleichkommen solle‘ (WA VI, 534)<sup>42</sup> –, schreibt Luther im *Kleinen Katechismus*, daß der „alt adam *jn vns*“ (WA XXX.1, 257.1; Hervorhebung von mir)<sup>43</sup> in der Taufe ersäuft werden solle, während „unß“ zugleich „Christus geben“ wird (Taufemon, WA II, 731)<sup>44</sup>. Der Tod des alten Adam und die Gabe Christi als neuer Adam werden von Luther (ebenfalls mit Rekurs auf Joh. 3, 3) durch den Begriff der „*newen gepurt*“ (WA II, 728; Hervorhebung von mir) verbunden.

Wie ist das zu werten? Die neuere Luther-Forschung<sup>45</sup> kommt darin überein, daß Luther zentrale Begriffe aus der Mystik (und zwar insbesondere der Taulers und des Tauler-nahe<sup>46</sup> eingestuftes Frankfurters, den Luther bekanntlich ediert<sup>47</sup>) übernimmt und die mit diesen Begriffen verbundene

<sup>42</sup> Ich zitiere unter der Sigle ‚WA‘ nach *Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883 ff.

<sup>43</sup> Zur Verlagerung der *Imitatio* von außen nach innen im Denken Luthers, vgl. *John K. Riches*, Art. Nachfolge Jesu III, in: TRE XXIII, 691–701, 692.

<sup>44</sup> Zum Verhältnis von innerem und äußerem Menschen bei Luther, vgl. *Karl-Heinz zur Mühlen*, *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972, 1–7; 26–30; 265–272; zum ‚Christus in vns‘: *Theobald Beer*, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, 330–334.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu *Bernd Möller*, Tauler und Luther, in: *La Mystique Rhénane*, hrsg. v. Jean Dagens, Paris 1963, 157–168; mit stärkerer Betonung der Differenz: *Heiko Obermann*, *Simul Gemitus et Raptus. Luther und die Mystik*, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, hrsg. v. Ivar Asheim, Göttingen 1967, 20–59 (ähnlich auch *Heiko A. Obermann*, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982, 190–197); mit stärkerer Betonung der Gemeinsamkeit: *Bengt Hügglund*, *Luther und die Mystik*, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, hrsg. v. Ivar Asheim, Göttingen 1967, 84–94, und *Erwin Iserloh*, *Luther und die Mystik*, in: ebd., 60–83; im Anschluss an Iserloh: *Alois M. Haas*, *Luther und die Mystik*, in: DVjs 60 (1986), 177–207; 205 f. *Reinhard Schwarz*, *Martin Luther (1483–1546)*, in: *Große Mystiker. Leben und Wirken*, hrsg. v. Gerhard Ruhbach/Josef Sudbrack, München 1984, 185–202, und *Walter Haug*, *Johannes Taulers Via negationis*, in: *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, hrsg. v. dems./Burghart Wachinger, Tübingen 1993, 76–93, haben den Blick auf die Gemeinsamkeiten gelenkt, während von theologischer Seite weiterhin eher eine Betonung der Differenz – vgl. z. B. *zur Mühlen*, *Nos Extra Nos* (wie Anm. 44), 101 ff. – vorherrscht. Vgl. auch den, leider nun etwas veralteten, Forschungsbericht von *Gustav Adolf Benrath*, *Luther und die Mystik. Ein Kurzbericht*, in: *Zur Lage der Lutherforschung heute*, hrsg. v. Peter Manns, Wiesbaden 1982, 44–58, 44 ff. Vgl. neuerdings auch *Gerhard Wehr*, *Mystik im Protestantismus*, München 2000, 17–25.

<sup>46</sup> Vgl. *Martin Brecht*, *Martin Luther*, 3 Bde., Stuttgart 1981 ff., Bd. I, 141.

<sup>47</sup> Vgl. zu Luthers Editorentätigkeit, *Steven Ozment*, *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven/London

Position einer vollständigen Angewiesenheit des Menschen auf Gott in seine Theologie integriert. Allerdings isoliert er diese Bedeutung und grenzt sich von einer negativen Theologie oder dem Gedanken einer vollständigen Vereinigung des Menschen mit Gott scharf ab. Nur so kann Luther das Gleichgewicht des „*Simul peccator et iustus*“ (Luther, Römerbrief-Vorlesung, WA LVI, 272) gegen eine einseitige Aufwertung des *iustus* (qua mystischer Teilhabe am Göttlichen) absichern.

Damit soll nicht gesagt sein, daß Paracelsus Luthers Kupierung des mystischen Denkens mitmachte – aber er bedient sich ihrer: Wie die meisten Autoren vom (mangels eines besseren Begriffs) so genannten linken Flügel der Reformation<sup>48</sup>, die mit mystischem Gedankengut arbeiten, verwendet auch Paracelsus die Begriffe Luthers mit dem Ziel, exoterisch eine protestantische Argumentation zu erzeugen, die jedoch esoterisch als mystische Position mit häretischer Komponente gelesen werden kann.

Doch kein rhetorischer Umweg, der nicht seine Spuren hinterlasse. Wenn Paracelsus die lutherischen Begriffe remystifiziert, so übernimmt er dabei zugleich dessen Souveränitätskonzeption. Bekanntlich denkt Luther die „*zwey regiment*“ (Luther, *Von weltlicher Oberkeit*, WA XI, 251), das Weltliche und das Gottes, vollständig disjunkt (also unter Ausschluss der Kirche) und analog: Wie der innere Mensch neben „*freud und vorlangen*“ auch in „*furcht*“ vor dem jüngsten Tag lebt, da er die „*sund nicht loß*“ wird, sondern vielmehr „*mehret*“ (Luther, *Adventspostille*, WA X.1/2, 109 ff.), so ist auch die „*menge*“ (Luther, *Von weltlicher Oberkeit*, WA XI, 251), von einigen wahrhaften Christen mal abgesehen, nichts anderes als „*sunder und böse*“ (WA XI, 250).

Die Erbsünde des Einzelnen und die Tatsünden der Menge lassen die Menschen zwar auf einen fröhlichen Wechsel zu einem evangelischen, d. h.

1973, 17–25; zur Lutherschen Drucklegung der *Theologia Deutsch* in Abgrenzung zum Basler Tauler-Druck, *Winfried Zeller*, *Der Basler Taulerdruck von 1522 und die Reformation*, in: ders., *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. Bernd Jaspert et al., Marburg 1971–1978, Bd. I, 32–38, 32 f.

<sup>48</sup> Vgl. zur Einordnung Paracelsus' in diesen Teil der Reformation, *Gerhard Wehr*, *Alle Weisheit ist von Gott. Gestalten und Wirkungen christlicher Theosophie*: Valentin Weigel, Jakob Böhme, Johann Valentin Andreae, Friedrich Christoph Oetinger, Michael Hahn, Gütersloh 1980, 15 ff. (mit Bezug auf Paracelsus, aber ohne Berücksichtigung seiner theologischen Schriften). Ähnlich, aber etwas skeptischer in der Frage der Einordnung, äußert sich *Kurt Goldammer*, *Paracelsus und die Reformation*, in: *Paracelsus (1493–1541). Keines anderen Knecht*, hrsg. v. dems./Heinz Dopsch/Peter F. Kramml, Salzburg 1993, 291–298, 292; *Zur Problematisierung des Begriffs des ‚linken Flügels‘*, vgl. *Steven Ozment*, *The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven/London 1980. *Carlos Gilly*, *Johann Arndt und die ‚dritte Reformation‘ im Zeichen des Paracelsus*, in: *Nova Acta Paracelsica NF 11* (1997), 60–77, schlägt für die genannte Gruppe den Begriff der ‚dritten Reformation‘ vor. Dieser Begriff ist jedoch, soweit ich sehe, in der Forschung nicht aufgenommen worden.

gesetzesfreien, Zustand hinleben; so lange dieser Zustand jedoch nicht erreicht ist, sind sie bedingungslos und ohne eigene Macht ihrem äußeren und inneren Souverän verbunden: der „überkey“ (WA XI, 272) mit „schwert“ und „recht“ (WA XI, 248) und Gott, der dem Menschen in der Taufe innere Erlösung verspricht.

Wie in jeder Verpflichtung einer Autorität herrscht – um mit Derrida zu sprechen – eine zeitliche „Asymmetrie“ vor<sup>49</sup>: Die Menschen müssen sich jetzt schon an die Gesetze halten und innerlich der Sünde entsagen; die Leistungen des Souveräns, die Herbeiführung staatlichen und inneren Heils, wird – bis zum jüngsten Tag – nie vollständig gegeben. Das Zeichen des Bundes, belegt nur, daß der Prozess „angefangen“ hat (Luther, Taufsermon, WA II, 732; Hervorhebung von mir).

Hinter die Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Gott aus der Perspektive der Souveränität kann Paracelsus nicht mehr zurück; allerdings rüstet er diese Souveränität auf der Basis seiner mystischen Relektüre Luthers weitgehend um. Wenn er nämlich, wie oben gezeigt, den Menschen in seiner Imitatio Christi nicht (wie bei Luther) auf dem Scheitelpunkt des fröhlichen Wechsels ausbalanciert, sondern die imitatio Christi zur Identität vorantreibt, dann mit der Folge, daß der Mensch bei Paracelsus schwächer am peccatum und stärker an der iustitia oder „gerechtigkeit“ (Paracelsus, Liber de iustitia; SW II.2, 153) beteiligt ist: „glaub nur, daß dich der heilig geist tauf. alsdann ist ein ieglicher mensch sein fürst, sein könig und sein herr, selbst zu gebieten“ (SW II.2, 159).

Daß der Mensch in Sachen *Gerechtigkeit* sein eigener Souverän ist, hat zur Folge – und hier deutet sich eine Art von Gewaltenteilung bei Paracelsus an –, daß er eine moralische Macht über die *schwertführende Obrigkeit* hat: Prüfe, so lautet die Maxime des paracelsischen Gläubigen, die moralische „volkhomenheit“ eines Souveräns: „hat er die / so soll ich jm lassen / hat erß nicht / so soll ich jm nit lassen“<sup>50</sup>. Der Gläubige kann auf Basis seiner moralischen Macht entscheiden, ob er einer weltlichen Obrigkeit verpflichtet ist – oder eben nicht.

Genau das kann man aber mit Gott, dessen Souveränität bei Luther, wie oben gezeigt, analog zur weltlichen Macht konstruiert wird, nicht machen. Und selbst wenn man ihn mangels Alternativen nicht absetzen kann, so lauert in einer mystisch-politischen Konzeption à la Paracelsus immer noch die Gefahr, daß der Mensch die Gewalt, die er von Gott in der unio erhält, um-

<sup>49</sup> Jacques Derrida, *Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, übers. von Alexander G. Düttmann, in: *Die Religion*, hrsg. v. dems. / Gianni Vattimo, Frankfurt a. M. 2001, 9–106, 93–95; *ders.*, *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, übers. von Alexander G. Düttmann, Frankfurt a. M. 1991, 23 ff.

<sup>50</sup> Paracelsus, *Buch der Erkenntnis* (wie Anm. 5), 27.

wendet und gegen ihn richtet. Dieses Problem der Souveränitäts-Rückkopplung inklusive aller Feinzelektionen in Sachen Identität und Nicht-Identität hat Angelus Silesius in einem Epigramm auf den Punkt gebracht: „Jch bin so groß als GOTT / Er ist als ich so klein: [/] Er kan nicht über mich / ich unter Jhm nicht seyn“<sup>51</sup>.

Silesius' Anwendung des cusanischen Prinzips der coincidentia oppositorum<sup>52</sup>, der (mit Hegel gesprochen)<sup>53</sup> Aufhebung der Differenz von Gott und Mensch, markiert eine gewisse Grenze, die im poetischen Spiel mit Vorbehalt, nicht aber in der theologischen und naturwissenschaftlichen Konzeption des Paracelsus betreten werden darf. Will man die Grenze unberührt lassen, ist das Verhältnis zwischen Mensch und Natur ein idealer Ausweich- und Nebenschauplatz, da er analog angeordnet ist, durch sein niedrigeres emanatives Niveau jedoch anderen Regeln unterliegt. Die oben diskutierte aristotelisch-neuplatonische Maxime der Natur-Überbietung aus ihr heraus beinhaltet ja genau das anhand von Silesius skizzierte intrikate Rückkopplungsphänomen – aber eben nicht auf der Häresie-verdächtigen Ebene zwischen Gott und Mensch, sondern auf der harmloseren zwischen Natur und Mensch.

Der Mensch hätte kein Interesse daran, in die Natur zu expandieren, ihre Kräfte zu seinen zu machen, wäre die Natur nicht größer als er: „die natur“ ist „erstlich an ir selbs ein maga“ (Paracelsus, *Astronomia magna*, SW I.12, 132), der menschliche „magus“ (ebd.) bezieht seine Kräfte nur über sie und aus ihr. Des Menschen Teilhabe an dieser präartifizialen Magie geht jedoch wiederum so weit, daß er nicht nur die Position des Schwächern, sondern zugleich auch die des Stärkeren einnehmen kann. Die vom Menschen erzielte Perfectio ist eine Leistung, wie der Paracelsist Khunrath betont, „die [...] die Natur an sich selbst nicht geben hette“<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe, hrsg. v. Louise Gnädinger, Stuttgart 1984, 28 f. Angelus Silesius bezieht sich auf Maximilianus Sandaeus, *Pro Theologia mystica clavis*, Köln 1640, 157a. Vgl. hierzu Louise Gnädinger, *Kommentar*, in: Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, 326.

<sup>52</sup> Vgl. zur coincidentia oppositorum bei Cusanus und in der Rezeption: Stephan Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989, 20–122.

<sup>53</sup> Vgl. hierzu Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Teil I: *Die Wissenschaft der Logik*, in: *ders.*, *Werke*, hrsg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 31992, Bd. XVIII, 172 f.; *ders.*, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil, ebd., Bd. V, 113 f.

<sup>54</sup> Heinrich Khunrath, *De igne magorum philosophorumque; secreto externo et visibili*. Das ist: *Philosophische Erklärung / von / vnd ober dem geheymen eusserlichen / sichtbaren / Gludt vnd Flamenfeuer der uralten Magorum oder Weysen*, Straßburg 1608, 80 (vgl. auch 25; 52).

Die Verlagerung der intrikaten theologischen Rückkoppelungsphänomene in die naturwissenschaftliche Ebene organisiert Paracelsus über ein Netzwerk von Verträgen, deren Fokalkpunkt der Gedanke einer göttlichen Erbschaft ist: also einer Nachfolge in der nächsten emanativen Generation. Die eine Seite dieses Vertragswerkes besteht in einer von Gott veranlaßten Unterordnung des Menschen unter die Macht der Natur. Es „hat[] got“ nämlich „von seiner hant in die natur verordnet, seine kinder selbs natürlich zu geben“ (Paracelsus, *Astronomia magna*, SW I.12, 45). Die Natur ist in der emanativen Reihenfolge an einer höheren und zeitlich früheren Stelle der kosmologischen „γέννησις“ (Plotin, *Enn.* V, 2: 2) als der Mensch; sie ist „elter dan er“ (Paracelsus, *Paramirum*, SW I.9, 42) – und damit auch mächtiger.

Glück für den Menschen, daß er über seine Gottebenbildlichkeit ebenfalls in einem direkten emanativen Abstammungsverhältnis zu Gott steht und ihm demzufolge – in einer ins Naturwissenschaftliche verlagerten Versprechung aus Rom. 8, 17 – eine „erbsgerechtigkeit“ zugesichert ist, daß „uns die schez“ der Natur „all sollen offenbar werden“ (Paracelsus, *Philosophia magna*, SW I.14, 252) – hier ist der Mensch älter als die Natur.

Gott hat anscheinend seine Nachfolge im weiteren Verlauf der Emanation nicht als Primogenitur-, sondern Erbfolgeregelung von der gesamten Hand ohne Teilungsrecht vorgesehen<sup>55</sup>: Mensch und Natur können weder alleine über Anteile noch über Gegenstände ihres emanativen Erbes verfügen, sondern sind notwendig an allen Entscheidungen gemeinsam beteiligt. Und diese Handlung aus einer Hand hat die Form der *coincidentia oppositorum*: Der Mensch steht ganz in der Gewalt der Natur und die Natur ganz in der Gewalt des Menschen.

#### IV. Schluss

Ich fasse zusammen: Wenn Paracelsus Naturwissenschaft oder *magica* als eine Handlung definiert, die „aus ihr“, der Natur, ist (Paracelsus, *Paramirum* SW I.9, 41 f.), diese aber „mer, dan“ ihr selbst „zu zu legen ist“, steigert und „bessert“ (Archidoxis, SW I.3, 154), dann geschieht dies auf Basis aristotelischer Argumente, die im 13. Jahrhundert auf neuplatonische Weise so kombiniert werden, daß die aristotelischen Vorgaben mit der Vorstellung einer aktiven sympathetischen Teilhabe des Menschen am Kosmos harmonisieren. Diese Überformung wird in der Frühen Neuzeit noch einmal weiterentwickelt. Es sind die protestantische Mystik mit und gegen Luther und die Auslagerung ihrer häretischen Tendenzen in die Naturwissenschaft, die der Theorie von der Steigerung der Natur aus ihrer Mitte die Bedeutung einer wechselseitigen souveränen Teilhabe verleihen.

<sup>55</sup> Vgl. hierzu W. Ogris, Art. Erbgemeinschaft, in: HRG I, 953–955.; G. Buchda, Art. Gesamthand, gesamte Hand, in: HRG I, 1587–1591.

#### Ulrike Ilg

Die „Entdeckung“ der osmanischen Kultur durch Künstler und Gelehrte im 16. Jahrhundert: eine humanistische Utopie ..... 173

#### Catherine Jami

Representations and Uses of “European Science” in China (1582–1722) ..... 197

#### Maximilian Bergengruen

Expansion in die Natur: Zum Verhältnis von *ars* und *natura* bei Paracelsus und im Paracelsismus ..... 215

#### Jürgen Klein

Plus Ultra: Bacons Vision der Welterkenntnis im Spiegel der Begründung und Universalapplikation empirischer Wissenschaft ..... 233

#### Michael Kempe

Jungfräuliche Erde, unsichtbare Welten. Mikro- und makrokosmische Ausdehnungen der frühneuzeitlichen Medizin und Naturgeschichte ..... 251

### III. Innereuropäische Konkurrenz:

#### zwischen Expansionsbeschleunigung und Expansionskritik

#### Daniel Damler

Herr der Welt und König der Frösche. Von der ästhetischen zur teleologischen Weltherrschaftsidee ..... 279

#### Susanna Burghartz

Erfolg durch Scheitern? Zur Konstruktion von Überlegenheit im kolonialen Diskurs um 1600 ..... 307

#### Kirsten Mahlke

Das Alte und das Neue Frankreich: Lescarbots *Histoire de la Nouvelle France* und die hebräischen Wurzeln einer politischen Utopie ..... 325

#### Iris Gareis

Utopie und Expansion. Eine europäische Idee in der Neuen Welt ..... 343

#### Tanja Michalsky

Horizontenerweiterung? Niederländische Landschaft in Brasilien ..... 357

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren ..... 385