Topographien der Literatur

Deutsche Literatur im transnationalen Kontext

Herausgegeben
von Hartmut Böhme

Verlag J.B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Kosmographie und Topologie in der Natürlichen Magie der Frühen Neuzeit

Maximilian Bergengruen (Basel)

0. Topoi, Räume, Orte

In diesem Aufsatz möchte ich den Zusammenhang zwischen pikturalen Kosmographien und kosmologisch argumentierenden Texten analysieren, die aus dem Bereich des Paracelsismus stammen, einem europaweit von Philosophen, Ärzten, Alchemikern[1] und Literaten[2] geführten Diskurs des 16. und 17. Jahrhunderts, dessen Gegenstand die Ars magica oder Magia naturalis ist, und der sich durch einen Rückgriff auf die Autorität Paracelsus legitimiert.[3]

Der Schlüsselbegriff für den von mir anvisierten intermedialen Konnex ist der des Topos. Genauer gesagt werde ich im Folgenden sowohl die Graphiken als auch die Texte als topisch organisierte Darstellungen lesen bzw. ansehen. Ich greife dabei auf die neuere Topos-Forschung im Bereich der

---

1 Zur Chemiatrie bei Paracelsus und im Paracelsismus, vgl. Telle, Joachim: »Paracelsus als Alchemiker«. In: Dopsch, Heinz/Framml, Peter F. (Hg.): *Paracelsus und Salzburg* (Mitteilungen der Gesellschaft für die Salzburger Landeskunde, Erg.-Bd. 14). Salzburg 1994, S. 157–172.

2 Vgl. für Philipp von Zesen, 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: Naumann, Ursula et al. (Hg.): *Stoffe. Zur Geschichte und Theorie der Materialität*. Frankfurt a.M. 2005.

3 Ich orientiere mich an: Foucault, Michel: »Was ist ein Autor?«. In: ders.: *Schriften zur Literatur*. Übers. von Michael Bischoff et al. Hg. von Daniel Defert et al. Frankfurt a.M. 2003, S. 234–270. Dies als Ergänzung zu der grundlegenden Studie zum Paracelsismus von Kühlmann, Wilhelm/Telle, Joachim: »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Corpus paracelsisticum*. Tübingen 2001ff., Bd. I, S. 1–39. Zur Funktion des Namens »Paracelsus« im Paracelsismus, vgl. auch Pumfrey, Stephen: »The Spagyric Art«. In: Grell/Ole Peter (Hg.): *Paracelsus. The Man and his Reputation. His Ideas and their Transformation*. Leiden et al. 1998, S. 21–51, S. 52.

Frühen Neuzeit[4] zurück, auf deren Basis sich zeigen läßt, daß die paracelsische und paracelsistische Textproduktion, insbesondere in der Frage der Astrologie, über eine inventionelle Verwendung und Verschaltung spätantiker und mittelalterlicher Topoi funktioniert. Das Besondere an dieser Form der Topologie ist, daß sie äußerlich zur Sentenz neigt oder neigen kann, dabei aber ihre ursprüngliche formale Funktion, bei einer vorgelegten Zweifelsfrage zu einem Urteil zu kommen (Aristoteles, Topik 100a), beibehält – allerdings weitgehend unter der Textoberfläche. Die sich wiederholenden bzw. sich zu wiederholen scheinenden Formulierungen dienen also bei näherem Hinsehen nicht nur der Weitergabe von traditionellem Wissen, sondern vielmehr dazu, das eigene System weiterzuentwickeln, gegen andere abzuschließen und text- und diskursinterne Verschiebungen vorzunehmen.

Diese topische Diskursanalyse läßt sich meines Erachtens auch auf die Kosmographien, wie man sie als Illustrationen oder Titelbilder der Publikationen vorfinden kann, übertragen, was einer Überführung von der metaphorischen auf die literale Ebene gleichkommt:[5] Die argumentativen Orte finden sich als Orte auf einer Karte wieder, die den Kosmos und seine emanative Bewegung ausmißt. Die formale Darstellung dieser universalen Kartierung wirkt auf den ersten Blick wie eine monotone Wiederholung traditioneller Formgebung; unter der Bildoberfläche (oder sehr versteckt auf ihr) üben die visuellen Topoi[6] jedoch eine inventionelle Funktion für die gesamte Kosmographie aus, fungieren also ebenfalls als Schaltstellen des – in diesem Falle graphisch dargestellten – gesamten Systems.

Natürlich werden die Topoi im Paracelsismus nicht nur innerhalb eines Mediums, sondern auch untereinander verschaltet. Es soll gezeigt werden, daß zwischen den graphischen und textuellen Topoi ein wechselseitiger Erklärungszusammenhang besteht, wobei von der paracelsischen Metaphysik her gesehen dem Text eine Präzedenz in diesem Prozeß eingeräumt wird, die allerdings zugleich unterlaufen wird.

Diese topische Dynamik ist nicht mit Certeaus Differenz von Ort und Raum zu verwechseln, die er bekanntlich gegen die neuzeitliche Karte und

4 Vgl. Neuber, Wolfgang: »Topik und Intertextualität. Begriffshierarchie und ramistische Wissenschaft in Theodor Zwingers ›Methodvs Apodemica‹«. In: Ders./Kühlmann, Wilhelm (Hg.): *Intertextualität in der Frühen Neuzeit. Studien zu ihren theoretischen und praktischen Perspektiven*. Frankfurt a.M. et alt. 1994, S. 253–278, S. 253ff.; Bornscheuer, Lothar: *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*. Frankfurt a.M. 1976, S. 138–149, und Schmidt-Biggemann, Wilhem: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983.

5 Vgl. hierzu Weigel, Sigrid: »Zum ›topographical turn‹. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften«. In: *KulturPoetik* 2.2 (2002), S. 151–165, S. 158.

6 Ich orientiere mich in der Begrifflichkeit an Pfister, Ullrich/Seidel, Max: *Visuelle Topoi. Erfindung und tradiertes Wissen in den Künsten der italienischen Renaissance*. München et alt. 2003.

zugunsten der (die örtliche Stillstellung überwindenden) Narration oder Diegese eines Textes ausspielt.[7] Sowohl die Kosmographien als auch die kosmologisch argumentierenden Texte weisen stabile Orte auf und besitzen zugleich in deren Verbindung räumliche Flexibilität.

I. Paracelsische und paracelsistische Aneignungen der aristotelischen Kosmographie

In Paracelsus' *Grosser Wyndartzney*, genauer: in den autorisierten Ausgaben Augsburg 1536 und 1537,[8] die zu den wenigen zu Lebzeiten des Autors hergestellten Drucken gehören,[9] finden sich in der Hauptsache Graphiken, wie sie auch für andere Bücher dieser Zeit, die sich nicht nur an studierte Ärzte,[10] sondern auch oder sogar ausschließlich an Wundärzte richten, typisch sind (z.T. sind sie auch von dort übernommen):[11] Bilder, die in der Hauptsache mehr dem Augenfang als der Sachinformation dienen, auch wenn sie in einem erkennbaren Zusammenhang mit dem jeweiligen Thema des Kapitels stehen; z.B. bei der Blutstillung (*Abb. 1; Abbildungen am Ende des Beitrags*).

Auch in den Wiederabdrucken der *Grossenn Wyndartzney* durch Paracelsus-Schüler werden Bilder dieses Genres als Illustration verwandt: Adam von Bodenstein z.B. wählt für eine frühe Edition der *Großenn Wyndartzney*, das *Wynd vnd Artzney Buch*, Frankfurt a. M. 1566, sehr ähnliche Bilder aus

---

7 Vgl. hierzu Certeau, Michel de: *Die Kunst des Handelns*. Berlin 1988, S. 217–226, 236ff., und als Kommentar: Brandstetter, Gabriele: »Wege und Karten. Kartographie als Choreographie in Texten von Elias Canetti, Hugo von Hofmannsthal, Bruce Chatwin, ›Ungutstraum‹ und William Forsythe«. In: Neumann, Gerhard/Weigel, Siegrid (Hg.): *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaft zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. München 2000, S. 465–484.

8 Paracelsus, *Der grossenn Wundartzney / das Erst Buch* [...]. Hg. von Udo Benzenhöfer. Hannover 1989 (= ND der Ausgabe Augsburg 1536); Paracelsus: *Der grossenn Wyndartzney / das Erst Buch* [...]. Augsburg 1537. Die beiden Auflagen sind bis auf wenige Ausnahmen (von denen eine im Folgenden wichtig sein wird) identisch. Vgl. hierzu Karl Sudhoff, *Versuch einer Kritik der Echtheit der paracelsischen Schriften*. Bd. I. Berlin 1894, S. 32. Alle anderen Paracelsus-Titel zitiere ich im Haupttext unter der Sigle ›SW‹ nach: Paracelsus: *Sämtliche Werke*. Hg. von Karl Sudhoff. München 1929ff.

9 Vgl. hierzu Telle/Kühlmann (s. Anm. 3), S. 15.

10 Paracelsus hielt im Wintersemester 1527f. Vorlesungen an der Universität Basel über Chirurgie und Wundarznei. Vgl. hierzu Schwabe, Hans: *Der lange Weg der Chirurgie. Vom Wundarzt und Bader zur Chirurgie*. Zürich 1986, S. 84. Zum Verhältnis der Chirurgie zur Universität allgemein, vgl. Benzenhöfer, (s. Anm. 8), S. 1–7, S. 2.

11 Vgl. hierzu Sudhoff (s. Anm.8), I.10, S. V–XVI, S. XV und Benzenhöfer (s. Anm. 8), S. 1–7, S. 6.

(*Abb. 2*). Ja der Editor ist in der Genrefrage noch strenger als der Autor selbst: Das einzige Bild, das in den paracelsischen Ausgaben etwas aus dem Rahmen fällt, eine in der ersten Auflage mit mehr, in der zweiten mit weniger Aufwand hergestellte Kosmographie (*Abb. 3a* und *3b*), unterdrückt Bodenstein in seiner Edition kommentarlos.[12]

Auf den ersten Blick ist nicht zu verstehen, warum. Es handelt sich in beiden Editionen, Augsburg 1536 und Augsburg 1537, um eine traditionelle, das Wissen der Antike und des Mittelalters reproduzierende Darstellung des Kosmos. In der Mitte, d.h. in den innersten vier Kreisen, finden sich die Elemente: (von innen nach außen) Erde, Wasser, Luft, Feuer, dann die sieben Planeten: Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn. Darüber die Fixsterne und die Tierkreiszeichen (*Abb. 3a*) bzw. erst die Fixsterne und am äußersten Rand die Tierkreiszeichen (*Abb. 3b*).

Die Frühe Neuzeit bezieht – wie schon das Mittelalter[13] – ihr kosmologisches Ordnungswissen hauptsächlich aus Aristoteles' *De Caelo*[14] und Ptolemäus' *Tetrabiblos*. Das gilt – trotz aller antiaristotelischen Gestik[15] – auch

12 Paracelsus: *Opvs Chyrvrgicvm. Wund und Artzney Buch*. Hg. von Adam von Bodenstein. Frankfurt a.M. 1566, S. 59 (wo die Graphik abgedruckt sein müßte). Das Gleiche gilt für die weiteren Editionen dieses Buches durch Bodenstein und andere Paracelsisten, z.B. Paracelsus: *Cheirvrgia. Warhafftiger Beschreibunge der Wundartney [...] Der Erste Theil*. Hg. von Adam von Bodenstein. Basel 1586, S. 46, sowie Paracelsus: *Chirvrgische Bücher und Schriften* [...]. Hg. von Joachim Huser. Bd. I. Basel 1591, S. 84, Paracelsus: *Chirvrgische Bücher vnd Schrifften* [...]. Bd. I. Straßburg 1605 und Straßburg 1618, jeweils S. 31. Allerdings finden sich in diesen letzten beiden Editionen überhaupt keine Illustrationen außer der bekannten Titelgraphik, auf der Paracelsus zu sehen ist.

13 Vgl. zur Renaissance des Mittelalters im 12. Jahrhundert in Bezug auf die Kosmographie, Blume, Dieter: *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*. Berlin 2000, S. 18ff.

14 Ich arbeite mit der Ausgabe Aristoteles: *Vom Himmel – Von der Seele – Von der Dichtkunst*. Übers. und hg. von Olof Gigon. Zürich 1950. Zum Verhältnis von *De Caelo* und Renaissance-Diagrammen, vgl. Heninger, S. K. Jr.: *The Cosmographical Glass. Renaissance Diagrams of the Universe*. San Marino 1977, S. 36 u.ö. Zur Auseinandersetzung der frühneuzeitlichen Astrologie mit Aristoteles, vgl., wenn auch etwas allgemein, Reichel, Ute: *Von Gestirnumbläuften, Talismanen und der Kunst Alchymia. Die Rolle der Astrologen an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts*. Darmstadt 1996, S. 135ff. Auch für die Auseinandersetzung mit der hermetischen Tradition, S. 124ff.; S. 144ff., gilt die obengenannte Einschränkung. Als generelle Einführung in die Astrologie der Renaissance bieten sich an: Garin, Eugenio: *Astrology in the Renaissance. The Zodiac of Life*. Übers. von Caroly Jackson/June Allen. London et al. 1983 (S. 56ff. zur Rolle des Neoplatonismus/ Hermetismus), oder – in der Kurzversion – Crafton, Anthony: *Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen*. Übers. von Peter Knecht. Berlin 1999, S. 14ff.

15 Vgl. zur antiaristotelischen Geste der Alchemie im allgemeinen, Newman, William R: »Alchemical and Baconian Views on the Art/Nature Division«. In: Debus, Allen G./Walton, Michael T. (Hg.): *Reading the Book of Nature. The Other Side of the Sci-*

für Paracelsus und seine Graphik (insbesondere für *Abb. 3a*, die einer *De Caelo*-Edition von Johann Eck aus dem Jahre 1519 entnommen ist):[16] Auf *De Caelo* läßt sich die Kugelform des Kosmos und damit des Himmels als dessen äußerster Bereich (De Caelo 287b), die zentrale und ruhende Position der Erde in diesem Kosmos sowie deren Kugelform (De Caelo 296b–297a) beziehen; weiter die Anordnung der Elemente (De Caelo 269a; 287a), schließlich die kreisförmige Bewegung der Himmelssphären, auf denen die ebenfalls kugelförmigen Gestirne mitgeführt werden (De Caelo 289b–290a), sowie die Differenzierung der Planeten von den Fixsternen (De Caelo 290a) und das »Primum mobile« (De Caelo 285a).[17]

Die Reihenfolge der Planeten ist ein Rekurs auf Ptolemäus' *Tetrabiblos*, Kapitel I.4,[18] ebenso die Kombination von Tierkreiszeichen und Fixsternen (Tetrabiblos I.9). Eine dritte, für die Renaissance ebenfalls typische Quelle, Platons *Timaios*,[19] wird hingegen in der *Wvndartzney* (in beiden Auflagen) negiert. Ansonsten hätte die in diesem Text dargestellte, gegenüber der aristotelisch-ptolemäischen Tradition differierende, Anfangsreihenfolge der Planeten – d.h. Mond, Sonne, »ἑωσφόρος« (also Venus) und Merkur (Timaios 38d) – berücksichtigt werden müssen.[20]

Diese, anhand von Paracelsus vorgestellte, kosmographische Ordnung findet sich bereits im Mittelalter, z.B. in einer Miniatur der Historienbibel des Evert van Soudenbach, Utrecht um 1460 (*Abb. 4*): Auch hier die gleiche Anordnung der Elemente[21] sowie die aristotelisch-ptolemäische Reihenfolge

---

entific Revolution. Kirksville 1998, 81–90, und als Korrektur, insbesondere bezogen auf den Paracelsismus, Vf.: »Expansion in die Natur. Zum Verhältnis von ars und natura bei Paracelsus und im Paracelsismus«. Erscheint in: Süßmann, Johannes et al. (Hg.): *Expansionen in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt a.M. 2005.

16 Es handelt sich um die Ausgabe Aristoteles: *Libri De Coelo IIII*. Hg. und kommentiert von Johannes Eck. Augsburg 1519. Vgl. zu dieser Graphik und der von Eck veranstalteten Ausgabe, Heninger: Cosmographical Glass (s. Anm. 14), S. 140ff.

17 Zum Verweis auf die pythagoräische Sphärenharmonie in *Abb. 3a*, vgl. Heninger: Cosmographical Glass (s. Anm. 14), S. 72; 140ff.

18 Ich zitiere nach der Ausgabe Ptolemäus: *Tetrabiblos* (griechisch-englisch). Übers. und hg. von F. E. Robbins. Cambridge et al. 1940.

19 Ich zitiere nach der Ausgabe Platon: *Sämtliche Werke in zehn Bänden* (griechisch-deutsch). Übers. von Friedrich Schleiermacher et al. Hg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt a.M. 1991.

20 Vgl. hierzu auch Heninger, Cosmographical glass (s. Anm. 14), S. 68–73, die auch die neoplatonische Nebenvariante der platonischen Reihenfolge, nämlich Mond, Sonne, Merkur, Venus (danach wie bei Plato und Aristoteles), rekonstruiert. Allgemein zur Rolle Platons, Aristoteles' und Ptolemäus' in der Geschichte der Astrologie, vgl. Gundel, Wilhelm/Gundel, Hans Georg: *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Sudhoffs Archiv, Bh. 6). Wiesbaden 1966, S. 76–90; 202ff.; überblickshaft: Stuckrad, Kocku von: *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 2003, S. 82ff.; 114ff.

21 So liest auch Mazal, Otto: *Die Sternenwelt des Mittelalters*. Graz 1993, S. 16.

der Planeten (nicht die platonische); allerdings mit einem neuplatonischen Moment[22] verknüpft, das bei Paracelsus nicht vorkommt: Die Umrahmung des Kosmos durch Engelschöre ist natürlich nicht aristotelisch, sondern rekurriert, wenn auch in diesem Falle nur sehr indistinkt, auf die Einteilung der Himmlischen Chöre in Pseudo-Dionysius' *Himmlischer Hierarchie*, Kap. VI.[23]

Die vorheliozentrische Ordnung der paracelsischen Graphik ist jedoch nicht nur ins Mittelalter rück-, sondern auch in den Barock vorverlängerbar: Die gleiche Anordnung wie bei der Bibel-Miniatur findet sich auch auf einem kosmischen Diagramm[24] eines anderen Teilnehmers des paracelsischen Diskurses, des Engländers Robert Fludd.[25] In dessen Graphik aus dem Jahre 1617 (*Abb. 5*) läßt sich die gleiche Reihenfolge der Elemente und Planeten wie in der Bibel-Miniatur oder der *Wvndartzney*-Graphik feststellen; weiterhin sind hier die Himmlischen Chöre distinkt in drei mal drei Einheiten geordnet, allerdings ohne die Tierkreiszeichen – ein Dispositiv, das den meisten von Fludds, in den Details dann wesentlich elaborierteren, graphischen Darstellungen zu Grunde liegt, z.B. *Abb. 6* (aus der gleichen Ausgabe).

Teile dieser in Mittelalter und Früher Neuzeit topischen Ordnung finden sich auch in Oswald Crolls[26] Titelkupfer zur *Basilica Chymica* aus dem Jahre 1609 (*Abb. 7*): Im oberen Kreis, d.h. über dem barock eingerahmten Titel, lassen sich die pseudodionysischen drei mal drei Himmlischen Heere erkennen (allerdings in *einem* Kreis statt in neun bzw. drei angeordnet), im unteren Kreis, d.h. unter dem Titel-Banner, finden sich die Fixsterne in ihrer Verbindung mit den Tierkreiszeichen gemäß Ptolemäus' *Tetrabiblos*,

22 Zur Haltung des Neuplatonismus zur Astrologie im Allgemeinen und zu Ptolemäus im Besonderen, vgl. Gundel/Gundel: Astrologumena (s. Anm. 20), S. 213ff.; 313ff.

23 Ich beziehe mich auf die Ausgaben: Ps.-Dionysius Areopagita: *De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae* (*Corpus Dionysiacum* II). Hg. von Günter Heil, Adolf Martin Ritter. Berlin et alt. 1991 (griechisch), und Ps.-Dionysius Areopagita: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie.* Übers. und hg. von Günter Heil. Stuttgart 1986 (deutsch).

24 Vgl. zum Begriff des Diagramms, Goodman, Nelson: *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*. Übers. von Bernd Philippi. Frankfurt a.M. 1995, S. 163ff.; 212ff.

25 Zu Fludds Rolle im englischen Paracelsismus, vgl. Martinez, Higinio: *Robert Fludd (1574–1637). Der englische Arzt und Rosenkreuzer*. Münster 1965 (masch. schr.), S. 1–11; 28–46; Debus, Allen G.: *The English Paracelsians*. London 1965, S. 105–127; Huffmann, William R.: *Robert Fludd and the End of the Renaissance*. London/New York 1988, S. 15–35.

26 Zu Oswald Crolls Position im Paracelsismus, vgl. Telle, Joachim/Kühlmann, Wilhelm: »Einleitung« zu: Croll, Oswald: *De signaturis internis rerum. Die lateinische Editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623)*. Stuttgart 1996, S. 1–40; vgl. auch Kühlmann, Wilhelm: »Oswald Crollius und seine Signaturenlehre«. In: Buck, August (Hg.): *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Wiesbaden 1992, S. 103–125.

schließlich (inmitten des unteren Kreises) die vier Elemente »Ignis«, »Aqua«, »Aer« und »Terra«.

Die Kosmographien weisen trotz ihrer identischen Struktur natürlich auch Unterschiede auf: Vergleicht man Fludds Darstellung des Universums (*Abb. 6*) mit der spätmittelalterlichen Miniatur (*Abb. 4*), fällt eine entscheidende Differenz ins Auge: Die Kreise sind bei Fludd nicht abgeschlossen, sondern miteinander durch ein aufziehbares Seil verbunden, dessen Anfang und Ende natürlich Gott ist. Durch diese dynamische Verknüpfung der Sphären und Elemente ist, so möchte ich argumentieren, die aristotelische Kosmologie mit ihrer Vorstellung von der Abgeschlossenheit der Sphären als neuplatonisch überformt markiert: Die Sphären sind bei Fludd Produkt und Produzenten im kosmischen Emanationsprozeß, dessen Ursprung und Ende in der Idee Gottes liegt.[27]

So zu denken, ist Pflichtprogramm für einen Neuplatoniker, für den alles, also auch jede himmlische Sphäre oder jeder elementische Bereich, aus dem »ἓν«, dem göttlichen Einen, oder einer vermittelnden Hypostase übergeflossen ist und der davon ausgeht, daß jedes »ὑπερπλῆρες« (Übergeflossene) auch dorthin zurückeilen will bzw. dies annährend schon erreicht hat (»ἀνέδραμε«; Plotin, Enn. V.2, 1f.).[28] In den Worten Fludds: »Deus est omne quod est. Ab eo procedunt omnia & iterum in eum revertuntur«.[29]

Auch Paracelsus' Kosmographie aus der *Wvndartzney* von 1537 (*Abb. 3b*) weist, wie ich im Folgenden zeigen möchte, eine solche, wenn auch unscheinbare Überformung der traditionellen Ordnung des Kosmos auf und distinguiert sich damit sowohl vom Zierrat der anderen Bilder der Ausgabe als auch vom klassischen Aristotelismus der 36er Abbildung. Gemeint ist das umgekehrte ›T‹ im Zentrum der Kreise.

Daß das T umgekehrt ist, verdankt sich der theozentrischen Perspektive der Darstellung: Aus der Sicht Gottes läßt sich der Buchstabe aufgerichtet lesen.[30] Durch diese eximierte metaphysische Positionierung wird die Zugehörigkeit des hier zentral positionierten Zeichens zu den Litterae mysticae hervorgehoben: Das lateinische T (bzw. das griechische Tau und das hebräische Tav) wird, wie in der Forschung jüngst ausgeführt wurde, seit der Patristik mit Bezug auf Ez. 9, 4 und Ex. 12, 13 als altestamentliches Heilzeichen gelesen, das sich vom Neuen Testament her gesehen im

27 Vgl. hierzu auch Heninger, Cosmographical Glass (s. Anm. 14), S. 81ff.

28 Ich zitiere nach der Ausgabe Plotin: *Schriften* (griechisch-deutsch). Übers. von Richard Harder. Hg. von Rudolf Beutler et al. Hamburg 1956ff.

29 Fludd, Robert: *Anatomiae amphitheatrum effigie triplici, more et conditione varia designatum.* Frankfurt a.M. 1623, S. 314f.

30 Vgl. hierzu Weigel, Sigrid: »Die Richtung des Bildes. Zum Links-Rechts von Bilderzählungen und Bildbeschreibungen in kultur- und mediengeschichtlicher Perspektive«. In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 64 (2001), S. 449–474, S. 464ff.

Kreuz, an das Christus geschlagen wurde, wiederholt.[31] Vom Standpunkt der Alchemisten, so möchte ich hinzufügen, korrespondiert das *T* als Zeichen der Er*lösung* zusätzlich auf der Ebene der Natur mit einer Auf*lösung* der *T*erra in die *T*ria prima.

Liest man nämlich das schon erwähnte Titelkupfer der *Basilica chymica* (*Abb. 7*) als weiterführende Interpretation der *Wvndartzney*-Graphik, so läßt sich das *T* als ein (im wahrsten Sinne des Wortes) zentrales Moment der paracelsischen und paracelsistischen Kosmologie verstehen. In Crolls Titelkupfer findet sich im unteren Kreis ein Dreieck, an dessen Schenkeln die Begriffe »*corpus*«, »*spiritus*« und »*anima*« angebracht sind. Wichtiger als die Schenkel sind jedoch die Eckpunkte: Diese werden nicht durch Begriffe, sondern durch Symbole bezeichnet. Das linke ist aus der Astrologie bekannt und steht für Mercurius: ☿.

Gemeint ist hier aber nicht der Planet, sondern seine Entsprechung in der Elementarwelt. Croll bzw. sein Druckgraphiker Aegidius Sadeler rekurrieren hier auf das angeblich auf Paracelsus zurückgehende, tatsächlich aber bereits mittelalterliche alchemische System der elementischen Tria prima, d.h. der »drei substanzen«: »sulphur« (Schwefel), »sal« (Salz) und eben »mercurius« (Quecksilber; Paracelsus, Paramirum, SW I.9, 45)[32] – also jene Grundstoffe, in die der Alchemiker die Materie auflösen muß, um sie »transmutir[en]« zu können (Paracelsus, Archidoxis, SW I.3, 150) – »separate et ad maturitatem perducite«, heißt es analog dazu unter der Pictura des Paracelsus in der *Basilica*-Graphik (*Abb. 7*). Dementsprechend denotieren die anderen beiden, das Merkur-Zeichen durch Quadrat und Dreieck variierenden, Symbole die Substanzen Salz und Schwefel. Bei Croll bildet die Figur der *T*ria prima annäherungsweise auch ein (nun jedoch nicht mehr verkehrtes) *T* – sozu-

31 Vgl. hierzu den instruktiven Aufsatz von Schreiner, Klaus: »Buchstabensymbolik, Bibelorakel, Schriftmagie. Religiöse Bedeutung und lebensweltliche Funktion heiliger Schriften im Mittelalter und der Frühen Neuzeit«. In: Wenzel, Horst et al. (Hg): *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text und Zahl in der Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Wien 2000, S. 59–104, S. 64ff.

32 Zu den mittelalterlichen Vorläufern der Tria prima-Lehre, vgl. (bei Konrad von Megenberg), Mayer, Johann G.: »Konrad von Megenberg und Paracelsus. Beobachtungen zu einem Wandel in der volkssprachlichen naturwissenschaftlichen Literatur des späten Mittelalters«. In: Keil, Gundolf (Hg.): *Würzburger Fachprosa-Studien. Beiträge zur mittelalterlichen Medizin-, Pharmazie- und Standesgeschichte aus dem Würzburger medizinhistorischen Institut* (FS für Michael Holler). Würzburg 1995, S. 322–336, S. 328ff.; (im *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*) Daems, Willem Frans: »›Sal-Merkur-Sulfur‹ bei Paracelsus und das ›Buch der Heiligen Dreifaltigkeit‹«. In: *Nova Acta Paracelsica* 10 (1982), S. 189–207; mit Bezug auf Ganzenmüller, Wilhelm: »Paracelsus und die Alchemie des Mittelalters«. In: ders.: *Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie*. Weinheim 1956, S. 300–313, S. 306, der auf diesen Rekurs schon vor ihm aufmerksam gemacht hatte.

sagen die elaborierte Form des einfacheren Systems der Tria prima in der *Wyndartzney*-Graphik (*Abb. 3b*).

Auch Crolls Visualisierung der Tria prima ist hermetisch verschlüsselt, gibt allerdings durch die Form ihrer Symbolik deutlich mehr Aufschluß über das Denotat. Diese höhere Form der Offenheit spiegelt sich auch in der restlichen Ordnung der Graphik wider: Während bei Paracelsus das *T* der Tria prima zwar zentral, jedoch der, von der Darstellung der Planeten herrührenden, Kreisform eindeutig untergeordnet ist, organisieren Croll/Sadeler nicht nur die drei Substanzen, sondern – bis auf die Fixsterne (unten) und die Himmlischen Chöre (oben) – auch alle weiteren kosmologisch oder theologisch relevanten Elemente über das Dreieck, das sich ergibt, wenn man die Ecken der T-Figur miteinander verbindet. Das heißt: Die drei Substanzen und ihre Dreiecksform stellen, Croll rekurriert hier natürlich auf Cusanus' Philosophie der göttlichen Formen,[33] neben dem Kreis das zweite entscheidende Ordnungsprinzip in der graphischen Kosmologie dar.

Die Dominanz des Dreiecks ist in doppelter Hinsicht manifest, sind doch die beiden Picturae in Crolls Graphik spiegelbildlich angeordnet und bezeichnen die theologische (oben) und die irdische Anordnung der Metaphysik.[34] Dementsprechend fallen nicht nur die beiden Kreise (also Himmlische Chöre einerseits und Fixsterne/Tierkreiszeichen andererseits), sondern auch der durch die Tria prima geordnete elementische Bereich mit dem durch die »Sancta[] Trivnita[s]« organisierten himmlischen zusammen: Göttliche Dreifaltigkeit und elementische Dreiheit sind – gemäß der mittelalterlichen Alchemie und auch des paracelsischen und paracelsistischen Verständnisses[35] – deckungsgleich: Wie im Himmel, so auf Erden, heißt es in der Bibel der Alchemie, der *Tabula smaragdina* (»quod est superius, est, sicut [id] quod est inferius«)[36] – das gilt auch bzw. sogar insbesondere für die Dreiheit und deren graphische Form.

Die Aufwertung des Dreiecks als spezifisch paracelsische bzw. paracelsistische Geste der Überformung der aristotelischen kreisförmigen Anordnung des Kosmos in theologischer und naturwissenschaftlicher Hinsicht – denn

---

33 Für Cusanus ist »Triangulus« (Dreieck) wie »Circulus« (Kreis) eine »figura perfecta unitatis«; Kues, Nicolaus von: *De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit* (lt.-dt.). Übers. und hg. von Paul Wilpert. Hamburg 1964, S. 52; 84.

34 Vgl. hierzu Vf.: »›Alles / was hierniden ist / das ist auch droben‹. Zur Funktion graphischer Systemdarstellungen in Publikationen aus dem Bereich der natürlichen Magie«. In: Enenkel, Karl A.E./Neuber, Wolfgang (Hg.): *Cognition and the Book. Typologies of Formal Organisation of Knowledge in the Printed Book of the Early Modern Period.* Leiden/Boston 2005 (= *Intersections* 4 [2004]), S. 433–454.

35 Diese Analogie wird vor allem durch das *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* vorgegeben. Vgl. hierzu Anm. 32.

36 Ruska, Julius: *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur.* Heidelberg 1926, S. 2.

aus der einfachen Kreisbewegung als der ursprünglichsten, weil vollkommenen, leitet Aristoteles seine Kosmologie in *De Caelo* (269a) her – erfreut sich in der paracelsistischen Graphik des 16. Jahrhunderts durchaus einiger Beliebtheit: Auch Fludd baut dieses Element verschiedene Male in seine Kosmographien ein, z.B. in *Abb. 8a*, in der die drei Himmelssphären ihre Entsprechung in der göttlichen Dreifaltigkeit finden. Er nimmt dabei zwar nicht Bezug auf die paracelsischen Tria prima, durchaus aber auf die bei Croll/Sadeler ebenfalls zu findende Spiegelung von kosmischer und himmlischer Trinitas (*Abb. 8b*).[37]

Das Dreieck als graphische Entsprechung der Tria prima gehört bereits im 16. Jahrhundert zum Grundinventar des Paracelsismus: In den 70er Jahren stellt ein anderer Paracelsus-Schüler und Editor, Gerhard Dorn, graphische Experimente in diesem Bereich an. Der Titel der dazugehörigen Abhandlung, *Monarchia Triadis, In Vnitate, Soli Deo Sacra*,[38] macht bereits deutlich, daß Dorn die Monarchie der Triade in Abhängigkeit von der Einheit eines göttlichen ἓν her denkt. Als dessen Bild, das »Simulacrum Vnarii«, definiert er dabei den Kreis (*Abb. 9*). Schon das ist nicht im Sinne des Aristotelismus (denn dort sind nur die Sphären kreisförmig geordnet bzw. bewegt), sondern neuplatonisch gedacht, läßt sich also (neben Cusanus) mit Ficino[39] verstehen, der im *Gastmahl* Gott als »centrum circuli puntum [...], unum, indivisibile, stabile« (als ›Zentrum eines Kreises, als einzigen, unteilbaren und festen Punkt‹) bezeichnet hatte – und zwar als einen Mittelpunkt, der sich zugleich im ganzen Kreis wiederfindet (»ubique [...] in toto circulo reperitur«).[40] Zwar gibt es bei Ficino nicht nur einen, sondern vier Kreise um Gott – Geist, Seele, Natur und Materie –,[41] identisch ist jedoch der Versuch, die graphisch gedachte Form der Emanation als ein »εἶδος« (Plotin, Enn. V.2, 4), also als ein Abbild oder, in den Worten Dorns, »Simulacrum« dieses ubiquitären »centrum[s]« zu verstehen.

Allerdings thematisiert Dorn die Anwesenheit des Bösen bzw. des »Diabolus« in der kosmischen und metaphysischen Dynamik wesentlich stärker als Ficino oder der spätantike Neuplatonismus. Die Emanation wird nämlich nicht nur als geglückte Ausbreitung der hypostatischen Kreise um das göttli-

37 Vgl. hierzu Heninger: Cosmographical Glass (s. Anm. 14), S. 82ff.

38 Dorn, Gerhard: »Monarchia Triadis, In Vnitate, Soli Deo Sacra«. In: ders.: *Avrora Thesaurvsque Philosophorum* [...]. Basel 1577, S. 66–127.

39 Zu Ficinos Magie-Konzeption, vgl. Müller-Jahncke, Wolf-Dieter: *Astrologisch-magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der Frühen Neuzeit*. Stuttgart 1985, S. 41–56; ders.: »Zum Magie-Begriff in der Renaissance-Medizin und -Pharmazie«. In: Schmitz, Rudolf/Keil, Gundolf (Hg.): *Humanismus und Medizin*. Weinheim 1984, S. 99–116, S. 100–104.

40 Ficino, Marsilio: *Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Lateinisch-Deutsch*. Übers. von Karl P. Hasse. Hg. von Paul R. Blum. Hamburg ^{3}1994, S. 42; 44.

41 Ficino (s. Anm. 40).

che Zentrum verstanden. Vielmehr gibt es in Dorns graphischer Kosmologie auch einen Störfaktor oder ein Gegenprinzip, ein »Diuinitati contrarium« in Form eines »Binari[us]«, in das das göttliche Zentrum verkehrt wurde bzw. immer wieder verkehrt werden kann. Innerhalb dieses Gegenprinzips gibt es keine Einheit (auch keine Einheit in der Vielheit), sondern eine strenge »Monomachia«; d.h. es streiten zwei Prinzipien, ein gutes und ein böses, gegeneinander.[42]

Dementsprechend ist der Binarius nicht, wie man von Ficino her denken müsste, ein zweiter Kreis um den ersten, sondern die Zerstörung des ersten Kreises: »also wie nun in der welt der anfang aller dingen gut gewesen ist und got gefellig, so hat die zeit die gute art *zerbrochen*, und gespalten worden in gut und bös, aus gutem, böse«, heißt es in der *Astronomia magna* des Paracelsus (SW I.12, 417; Hervorh. v. mir). Dementsprechend, nur auf graphischer Ebene, bei Dorn: Die Zeit und ihre Zerbrechung der guten Art werden in einem »Simulacrum Binarij« dargestellt, einem in zwei Halbkreise *zerbrochenen* Kreis (*Abb. 10*).

Der Ternarius ist nun nicht, wie man, wenn man sich einmal auf Dorns Modell eingelassen hat, denken könnte, die Fortsetzung dieser Zerstörung auf dritter Ebene, sondern, ganz im Gegenteil, die Entsprechung der Einheit Gottes auf der Ebene des Mikrokosmos. Hier liegt nun tatsächlich ein Rekurs auf das Modell Ficinos, d.h. seine Vorstellung von der geglückten Ausbreitung der emanativen Kreise um ein göttliches Zentrum, vor, allerdings nicht makrokosmisch gedacht, sondern bezogen auf den Menschen als Entsprechung der gesamten Schöpfung und Abbild Gottes. Daher folgt in *Abb. 11* als Ternarius die »Imago Microcosmi«.[43]

Und wie aus christlicher Sicht allgemein und in der Theologie des Paracelsismus im Besonderen[44] der Sündenfall des Menschen den Fall Luzifers auf mikrokosmischer Ebene wiederholt, so findet sich auch in der Kosmographie Dorns ein Pendant zur universalen Binarität und Monomachia von Gut und Böse auf der Ebene des Menschen: Das »Simulacrum lacerati Ternarii« – das Abbild des zerstörten Ternärs, in den sich der Mikrokosmos Mensch nach dem »lapsus«, d.h. dem Sündenfall, verkehrte (*Abb. 12*).

Im Folgenden deutet Dorn allerdings die Möglichkeit einer Restitution des Ternärs, d.h. theologisch gesprochen: des Status des Menschen vor dem Sündenfall, an. Ziel einer solchen Wiederherstellung ist die »noua[] creatura[]« (Zitat nach *Abb. 13*). Mit diesem Begriff bezieht sich Dorn auf Paracelsus' Konzept der »neu creatur oder creation und geburt« (Paracelsus, Astrono-

42 Dorn (s. Anm. 38), S. 77.

43 Dorn (s. Anm. 38), S. 82.

44 Vgl. Vf.: »Der Sündenfall im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Zum Teufel mit dem hermetischen Wissen in Goethes ›Faust I‹«. In: Schrader, Hans J./ Weder, Katharine (Hg.): *Von der Pansophie zur Weltweisheit. Goethes analogisch-philosophische Konzepte*. Tübingen 2004, S. 85–112.

mia magna, SW I.12, 308); seinerseits ein, wenn auch kritischer, Rekurs auf Luthers Interpretation von Joh. 3, 3: »Jch sage dir / Es sey denn / das jemand *von newen geborn* werde / kann er das reich Gottes nicht sehen«.[45] Die Neue Geburt, aus der die neue Kreatur hervorgeht – damit ist in erster Linie die Taufe, also der Beginn des christlichen Lebens, gemeint. Aber da dieses Sakrament bekanntlich für Luther »eyn furt, eyn bruck, eyn thur, eyn schiff und tragbar, yn wilcher und durch wilch wir von disser welt faren ynß ewige leben«,[46] ist, handelt es sich bei der Neuen Geburt zugleich um den noch zu vollendenden Erlösungsvorgang; ein Prozeß, der, wie Paracelsus ergänzt, sich durchaus vom Menschen beschleunigen läßt: Wer »glaub und hör Christum«, der kann schon auf Erden »himlisch sein«, obwohl er eigentlich »allein irdisch« ist (Paracelsus, Von dem seligen Leben, SW II.1, 75).[47]

Dieser beschleunigte Erlösungsvorgang, so läßt sich aus Dorns Graphik ablesen, stellt allerdings den Zustand vor dem Fall nicht wieder her. Der Kreis des Menschen um den Kreis Gottes, wie es Dorn in Anlehnung an Ficino graphisch formuliert hatte, bleibt – das macht *Abb. 13* deutlich – ein unvollständiger und gebrochener Halbkreis. Der Mensch kann – zumindest vor seinem Tod bzw. vor dem Jüngsten Gericht – nicht wieder das Abbild Gottes werden, wie es in der Schöpfung ursprünglich einmal vorgesehen und bis zum Fall der Fall war.

Aber – und das ist der Anschluss an Paracelsus' häretische Vorstellung vom himmlischen Menschen auf Erden – durch die alchemische Medizin und Theologie ist es möglich, eine Art von Ersatz für den auf ewig verlorenen Status des Menschen vor dem Sündenfall zu schaffen; und das sind

45 Ich zitiere nach Luther, Martin: *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch*. Hg. von Hans Volz et al. Darmstadt 1972 (nach der Ausgabe Wittenberg 1545). Hervorhebung von mir.

46 Luther, Martin: *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Weimar 1883ff., Bd. II, S. 753.

47 Diese argumentative Pointe, die Paracelsus' *Theologische Magie* (Magia coelestis) ausmacht (und von zeitgenössischen Theologien absetzt), entgeht meiner Ansicht nach Goldammer, Kurt: »Paracelsische Eschatologie«. In: ders.: *Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze*. Hg. von Sepp Domandl. Wien 1986, S. 87–152, S. 112, wenn er den Neuen Menschen und den Neuen Leib bei Paracelsus lediglich ins Jenseits verlagert. Die paracelsische Theologie steht mittlerweile stärker im Zentrum der Forschung. Als Beispiele seien genannt: Rudolph, Hartmut: »Hohenheim's Anthropology in the Light of his Writings on the Eucharist«. In: Grell, Ole Peter (Hg.): *Paracelsus. The Man and his Reputation. His Ideas and their Transformation*. Leiden et alt. 1998, S. 187–206; für den Paracelsismus: Gilly, Carlos: »›Theophrastia Sancta‹. Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen«. In: Telle, Joachim (Hg.): *Analecta Paracelsia. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*. Stuttgart 1994, S. 425–488.

die Tria prima, die metonymisch für die Arbeit des Alchemikers auf ihrer Basis stehen.

Mit Blick auf *Abb. 14* läßt sich davon sprechen, daß die alchemische Ausmessung des göttlichen Kreises durch »Mercurius«, »Sulfur« und »Sol« eine wesentlich adäquatere Entsprechung des mikrokosmischen Ternärs darstellt, als es der prälaptische Mensch mit seiner die göttliche Kreisform lediglich wiederholenden eigenen je gewesen ist. Adäquater deswegen, weil einerseits das Dreieck den göttlichen Kreis berührt (während der mikrokosmische Kreis weit davon entfernt war), andererseits weil damit die Arbeit des Menschen eine eigenständige und identifizierbare Form (eben das Dreieck) bekommt, die gegenüber der göttlichen Kreisform einen differenzierten Anspruch auf die Teilhabe am kosmischen und theologischen Geschehen beanspruchen kann.

Die Grundlage für dieses graphisch formulierte Ethos der Alchemie bildet die auch von Paracelsus aufgegriffene Lapis Christus-Parallele,[48] d.h. ein sich aus dem Mittelalter fortschreibendes Theorem, das besagt, daß das alchemische Werk niemals nur rein naturwissenschaftlich, sondern immer auch theologisch aufzufassen ist; genauer: daß die Transmutation eines elementischen Körpers zu seiner Ultima materia ein Analogon zur Transformation des Menschen in seine letzte Materie, d.h. zur, wie Paracelsus schreibt, »clarifizirung« des »tötlichen leibs« (Paracelsus, Astronomia magna, SW I.12, 327), darstellt. Ziel der Klarifizierung ist der »geistliche[] Leib«, den der Mensch in Nachfolge des »erstling Christus« (1 Kor. 15, 44; 23) zur Auslöschung der Sünden nach seinem Tod bzw. am Jüngsten Tag erlangt – oder eben, das ist die alchemotheologische Wendung, annäherungsweise auch davor.

II. Macht der Magie/Macht des Gestirns: Die Kosmographie

Es bleibt die Frage, warum ein Paracelsist wie Bodenstein die Graphik aus der *Wyndartzney* von 1537 (*Abb. 3b*) in seinen Editionen unterdrückt. Immerhin kann man hier bei entsprechender Lesart in nuce angelegt finden, was in der paracelsistischen Kosmographie entscheidend sein wird: die Positionierung der Tria prima in theologischer und naturwissenschaftlicher Hinsicht. Deren

48 Vgl. zur Lapis Christus-Parallele, Hoheisel, Carl: »Christus und der philosophische Stein. Alchemie als über- und nichtchristlicher Heilsweg«. In: Meinel, Christoph (Hg.): *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*. Wiesbaden 1986, S. 61–84. Einen Überblick bietet Telle, Joachim: Art. »Alchemie II«. In: *TRE* II, S. 199–227, S. 208f.

esoterische und nicht-dominante Positionierung bei Paracelsus kann nicht den Grund für die Unterdrückung darstellen. Schließlich schreibt sich gerade der Paracelsismus die Rolle des »erste[n] [...] offenbarer[s]« der Hinterlassenschaften des Paracelsus, der leider deren »rechten innhalt« zu »verduncklen vnnd obscurieren« getrachtet hätte,[49] auf seine Fahnen.

Mein Verdacht ist daher, daß auf der Graphik der *Wvndartzney* für den Geschmack der Paracelsisten nicht nur etwas zu klein, sondern auch etwas zu groß ist: die Planeten und ihre Einflüsse. Das schließlich ist der Grund, warum Paracelsus die Graphik in die *Wvndartzney* einrücken läßt: Es geht im achten Kapitel des zweiten Teils des ersten Buches, dem die Graphik vorgeschaltet ist, um die »himmlische krafft des firmaments« bei der »haylung der wunden«.[50]

Und diese Macht wird in der Graphik durch ein strukturelles Manko aristotelischer Kosmographien manifest: Während bei den Elementen allein die (runde) *Form* (und nicht einmal ihre, sondern die der Welt, der sie angehören) angezeigt wird, kann man den Planeten auch ihre (ebenfalls kreisförmige) *Dynamik* ablesen. Daß sich die Elemente im Gegensatz zu den Gestirnen nach *De Caelo* (296b) linear und nicht kreisförmig bewegen, ist ein immerwährender blinder Fleck aristotelischer Universaldarstellungen; und genau diese Stillstellung der sublunaren Sphäre könnte bei Paracelsus kosmographische Methode haben, da sie zum Ausdruck bringt, daß Mensch und Elemente der dynamischen Macht des Gestirns unterworfen sind. Gegen diese sublunare Ohnmacht nun, so möchte ich im Folgenden argumentieren, arbeiten Paracelsisten wie Croll und Dorn in ihren Graphiken an.

Das beginnt bei Dorn, der in den *Abb. 9–14*, wie oben ausgeführt, die Lapis-Christus-Parallele, was möglich, aber nicht notwendig ist, so reaktiviert, daß er die Rolle des Gestirns im alchemischen Werk vernachlässigen kann. Die Unterdrückung von beinahe 100 Jahren Renaissance-Astrologie und insbesondere natürlich der astrologischen Theorie des Diskursgründers Paracelsus ist einem Affront gleichzusetzen, zumal sich gerade auf visueller Ebene die Kreisform der Sphären besonders gut mit der von Ficino gedachten Kreisform der Emanation auf übernatürlicher Ebene verbinden ließe.

Und selbst wenn man, wie es Dorns Anliegen ist, die Dreiecksform zum zentralen Element der Darstellung des Mikrokosmos und seiner Entsprechung im Makrokosmos promovieren wollte, so ließen sich auch hier, wie die Beispiele Fludds zeigen (*Abb. 8a* u. *b.*), graphische Entsprechungen zwischen himmlischer und natürlicher Trinitas finden. Doch Dorn kommt es gerade nicht darauf an, wie Fludd die emanative Abfolge von Gott, Gestirn und

49 Bodenstein, Adam von: »Widmungsvorrede« zu: *Metamorphosis*, an Erzherzog Ferdinand II., 24.12. 1571. In: Corpus paracelsisticum I (s. Anm. 3), S. 460f. Hervorhebung von mir.

50 Beide Zitate Paracelsus: Grosse Wvndartzney (s. Anm. 8), S. 31 r.

elementischer Welt (bzw. der drei Himmel) darzustellen, sondern darauf, sie um ihr mittleres Element zu kürzen und damit auf provozierende Weise eine Leerstelle des Siderischen zu markieren.

Während man bei Dorn die Wissens- und Formgeschichte der letzten 100 Jahre im Kopf haben muß, um dessen Betonung der Leerstelle des Siderischen zu verstehen, wird die Provokation bei Croll/Sadeler (*Abb. 7*) beinahe schon auf der Bildoberfläche vollzogen. Die beiden rufen, wie oben ausgeführt, mit der unteren Pictura die aristotelische Kosmographie auf, indem sie am äußersten Rand des Kreises die Tierkreiszeichen und die Fixsterne anordnen. Nun müssten, entsprechend dem kollektiven aristotelischen Formengedächtnis der Frühen Neuzeit, weiter innen die Sphären der Planeten eingezeichnet sein, also der Sterne, die die eigentliche Macht im Kosmos ausüben – und genau die fehlen. An ihrer Stelle befinden sich, wie oben hervorgehoben, die Tria prima als Metonymie für den magisch-alchemisch arbeitenden Naturwissenschaftler, der auf der Basis dieser Substanzen die Transmutation der Natur und seiner selbst vorantreibt.

Und dieser triadisch arbeitende Naturwissenschaftler spiegelt sich nicht nur auf übernatürlicher Ebene in der Dreifaltigkeit wider, sondern schreibt sich regelrecht in sein Spiegelbild ein: Zur Ordnung der »*Sanctae Trivnitatis*« werden nämlich nicht, wie man erwarten sollte, Gott-Vater, Gott-Sohn und Heiliger Geist gezählt sondern »*devs*«, »*messias*« und – »*homo*«. Der Mensch wird also, wenn er an der alchemotheologischen Arbeit der *Basilica Chymica* mitarbeitet, quasi Teil der Heiligen Dreifaltigkeit.[51]

Diese von Anmaßung nicht ganz freie theologische Position stattet den Homo alchemicus mit neuen Herrschaftsrechten im Kosmos aus: Die paracelsistischen Kosmographien zeigen nämlich deutlich eine Verschiebung innerhalb einer universalen Machtkonstellation, genauer: im Bereich der Herrschaft über den sublunaren oder elementischen Bereich des Kosmos. Während in der paracelsischen Graphik die Souveränität eindeutig dem Gestirn zugeordnet ist und der Mensch (zumindest der physische und verwundbare) wie selbstverständlich mit unter diese Gewalt fällt, wird in den Graphiken der Paracelsisten diametral dazu der magisch-alchemische Naturwissenschaftler zum Herrscher der sublunaren Sphäre – die ja aus nichts anderem als den Tria prima besteht – ausgerufen. Aus Systemgründen werden die Herrschaftsverhältnisse dabei nicht einfach umgedreht: Es macht kosmologisch gesehen keinen Sinn, das Gestirn in den Herrschaftsraum der sublunaren Sphäre einzuordnen, daher wird es in den Graphiken der Paracelsisten – wie

51 Der mystische Gedanke, daß der Mensch »in der neuen geburt [...] in die trinitet eingeleibt« wird, findet sich schon bei Paracelsus: De genealogia Christi, SW II.3, 75 und davor bei Tauler (Johannes Tauler: *Predigten*. 2 Bde. Übers. und hg. von Georg Hofmann. Einsiedeln ^{3}1987, Bd. I, S. 200): »Aber seht zu, daß die heilige Dreifaltigkeit in euch geboren werde«.

oben anhand der Leerstellen herausgearbeitet – aus dem System kosmischer Mächte mehr oder weniger verbannt.

Das wird nicht nur durch die untere kreisförmige Pictura in Croll/Sadelers Graphik, sondern auch durch die mittlere, die ein Gebäude – eben eine Basilika – andeutet, manifest. Dieser repräsentative Bau ist in drei gleich große ›Stockwerke‹ eingeteilt: im obersten bzw. oberhalb seiner befindet sich die göttliche Macht, im untersten die Elemente, die Basis der alchemischen Arbeit. Was läge da näher, als daß man im Sinne des Paracelsus und der neuplatonischen Astrologie in den mittleren Bereich, also die Belle Etage der Basilika, das Gestirn logierte? Damit wäre die paracelsische Trias aus »creator«, »coelum« und »elementa«[52] vollständig abgebildet.

Das war einmal, lassen Croll/Sadeler ihre Leser und Betrachter wissen. Vielmehr haben sie den Blick auf das Gestirn durch ein Banner[53] verhängt, das das Buch und seinen Autor ankündigt und damit keinen Zweifel daran läßt, daß die neuen Herren im Hause des Kosmos die Paracelsisten sind (und unter ihnen nicht zuletzt: Oswald Croll).

III. Macht der Magie/Macht des Gestirns: Topologie

Die Verschiebung des Machtdispositives in Sachen sublunare Sphäre, wie ich es anhand der Kosmographie aufgezeigt habe, läßt sich auch als eine Heterotopie[54] der Verschiebung innerhalb der Diskurspolitik des Paracelsismus verstehen: Die Position des Diskursstifters in der Frage des siderischen Einflusses wird eliminiert, aber auf diplomatisch so elegante Weise, daß man den Eindruck vermittelt bekommt, es handele sich nur um die formale Hervorhebung eines anderen, ebenfalls Paracelsus zugeschriebenen, Theorems: die Reduzierbarkeit der Materie auf die drei elementischen Grundsubstanzen.

Diese zweischneidige Politik der Kaltnadel läßt sich genauso auf der Basis der paracelsistischen Schriften aufzeigen: Die Topoi der Kosmographien, die eliminiert bzw. überformt werden, insbesondere diejenigen, die die Positionierung des Gestirns im Herrschaftsraum des Kosmos anzeigen, entsprechen auf textueller Ebene den spätantiken und mittelalterlichen Topoi,

52 Bodenstein, Adam von: »Widmungsvorrede« zu: *De Gradibus*, an Adolf Hermann Riedesel von Eisenbach, 8.2. 1562. In: Corpus paracelsisticum I (s. Anm. 3), S. 153.

53 Vgl. zum Verhältnis von Bann/Banner und Souveränität, Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Übers. von Hubert Thüring. Frankfurt a.M. 2002, S. 120f.

54 Vgl. hierzu Foucault, Michel: »Andere Räume«. Übers. von Walter Seitter. In: Barck, Karlheinz et al. (Hg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essais*, Leipzig 1991, S. 35–46.

die Paracelsus und die Paracelsisten aufrufen, um ihre Auffassung in Sachen Astrologie darzulegen; auch hier kommt es zu Eliminierungen, Ersetzungen und Verschiebungen auf der Basis einer traditionellen Formensprache.

Ich muß dafür etwas ausholen: Die in der *Wundartzney* aufgerufene »himmlische krafft des firmaments«[55] wird bei Paracelsus in einem doppelten Wirkungsbereich gedacht: »Nun wissent aber weiter auf das, das gestirn teilt sich in zwen teil. das ein ist im himel in den sternen, das ander gestirn ist in der globul der erden. [...] und wiewol aber beide gestirn das ober und das under mit einander verweret seind, vermelet, mit einander laufen, vergleichen, vereinigen, so ist doch die underscheit zwischen in beiden zu verstehen, das das ober gestirn die sinn regirt, das under gestirn die gewechs, das ist das ober gibt den tierischen verstant, das under gibt die gewechs so aus der sphaer wachsen« (Paracelsus, Mantischer Entwurf, SW I.10, 643).

Was Paracelsus hier behauptet, ist nichts weniger als eine Erweiterung der Astronomie/Astrologie auf die gesamte elementische Natur. Die Konsequenz aus dieser Konstruktion sind zwei Gestirne: das tatsächliche, das auf die Erkenntnisfähigkeit des Menschen zielt, und ein rein irdisches, dessen Einwirkungen die Pflanzen etc. betreffen. Letzteres nennt Paracelsus »archeus« (Paramirum, SW I.9, 206f.). Damit sortiert der Schweizer Autor die Verteilung souveräner Kräfte in der Natur um: In der Renaissance-Magie eines Marsilio Ficino ist es so, daß alle Elemente der irdischen Natur, genauso wie der physische Mensch, von den Sternen regiert werden (»reguntur«);[56] Paracelsus setzt stattdessen auf eine Analogie von Gestirn und elementischer Natur bzw. in seiner Rede: von siderischem und elementischem Gestirn (sie sind miteinander zu »vergleichen«, nicht voneinander abhängig). Die Abhängigkeit bzw. die souveräne Gewalt fällt jedoch nicht weg, sondern wird auf die nächst tiefere Systemebene kopiert, da einerseits das siderische Gestirn die Erkenntnisfähigkeit des Menschen und andererseits der Archäus als das elementische Gestirn die Bildung der Natur »regirt«.

Das weitere Vorgehen Paracelsus' ist nur zu verstehen, wenn man berücksichtigt, daß er, wie oben angedeutet, auf der Basis bestimmter spätantiker bzw. mittelalterlicher Topoi argumentiert, die er auf eine spezifische Weise aktiviert. Ich habe dieses Thema in anderem Zusammenhang ausführlich behandelt[57] und liefere hier nur eine knappe Zusammenfassung: Die frühneuzeitliche Diskussion über die Astrologie orientiert sich an drei, ursprünglich auf Origenes (Philocalia XXIII, 6)[58] und Plotin (Enn. II.3) zurückgehende

55 Beide Zitate Paracelsus: Grosse Wvndartzney (s. Anm. 8), S. 31 r.

56 Ficino, Marsilio: *Three books on life*. Übers. u. hg. von Carol V. Kaske/John R. Clark. Binghampton 1989, S. 248.

57 Vgl. hierzu Vf.: Verborgene Kräfte (s. Anm. 2).

58 Ich beziehe mich auf die Ausgabe Origenes: *Philocalie 21–27. Sur le libre Arbitre* (griechisch-französisch). Hg. und übers. von Eric Junod. Paris 1976. Vgl. hierzu Armand, David: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*. Amsterdam 1973, S. 309–

Topoi, deren Ordnung und sentenziöse Ausformulierung, so weit ich sehe, zum ersten Mal bei Albertus Magnus zu beobachten ist: *1.)* »sapiens homo dominatur astris« (»der Weise beherrscht die Gestirne«); *2.)* das »astrum« ist »inclinans, non de necessitate causans« (das Gestirn ist etwas, das »eine Hinneigung hervorruft, nicht jedoch mit Notwendigkeit hervorbringt«); *3.)* »sunt astra signa, non causae« (»Es können die Gestirne wohl Zeichen [...] abgeben, sie sind jedoch nicht [...] Ursache«);[59] letzteres schon seit Origenes mit Rekurs auf Gen. 1, 14: »Vnd Gott sprach: / Es werden Liechter an der Feste des Himels / vnd scheiden tag vnd nacht / vnd geben / *Zeichen* / Zeiten / Tage vnd Jare« (Herv. von mir).

Diese Argument-Schablonen werden in der Frühen Neuzeit – genauso wie bei Origenes/Plotin in der Spätantike oder bei Albert im Mittelalter – diskursübergreifend dafür verwandt, den Freien Willen bzw. die christliche Heilslehre mit der Astrologie zu versöhnen.[60] Auch Paracelsus greift auf diese Argumentationshilfen zurück, z.B. wenn er schreibt, daß, so ein »weiser man herschet, der uberwint das gestirn« (Paracelsus, Praktik auf das Jahr 1537, SW I.11, 227).[61] Weiterhin stellt er den Begriff der »inclinatio n«(Paracelsus, Paramirum, SW I.9, 218) – sozusagen als Systematisierung des zweiten albertinischen Topos (»*inclinans*, non de necessitate causans«) – sogar ins Zentrum seiner Überlegungen. Allerdings versteht Paracelsus das argumentative Angebot der Topoi nicht so, daß man mit einem Rekurs auf sie den Willen des Menschen ohne Wenn und Aber freizusprechen hätte. Vielmehr behauptet er in der *Astronomia magna*, daß das Organ des über den epistemischen Menschen regierenden Gestirns die »impressio« sei. Und diese siderische Eindrückung, das gibt er unumwunden zu, »bricht liberum arbitrium« (Paracelsus, Astronomia magna, SW I.12, 232; 236). Gleichzeitig behauptet er, und das ist eher im Sinne der albertinischen Topoi zu verstehen, daß es der »*menschen* [...] freier wille« ist, der »sie dahin bringt«, sich und die Natur über sich hinauszuführen (Paracelsus, Astronomia magna, SW I.12, 233; Herv. von mir).

318; Barton, T.: *Ancient Astrology*. London/New York ²1995, S. 75f.; Stuckrad, Kocku von: *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiräge zum antiken Zeitverständnis*. Berlin/New York 2000, S. 773f.

59 Albertus Magnus: *Ausgewählte Texte*. Hg. und übers. von Albert Fries. Darmstadt ⁴2001, S. 98–102.

60 Zur Funktion und zur Verbreitung der drei Sentenzen in der Frühen Neuzeit, vgl. den grundlegenden Aufsatz von Bauer, Barbara: »Sprüche in Prognostiken des 16. Jahrhunderts«. In: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hg.): *Kleinstformen der Literatur*. Tübingen 1994, S. 165–205. Bauer geht allerdings nicht auf den Paracelsismus ein und paßt bei der Frage des Ursprungs und des Verteilers der Topoi (S. 173, FN 27). Beides soll durch meine Forschungen ergänzt werden.

61 Vgl. hierzu auch Telle, Joachim/Kühlmann, Wilhelm: »Kommentar«. In: *Corpus paracelsisticum I* (s. Anm. 3), S. 354.

Die Auflösung dieser bewußt herbeigeführten Antinomie ist meines Erachtens in einer Unio siderica, einer »Ent-Aneignung« (so Derridas Reformulierung der mystischen Unio)[62] auf der Ebene des Gestirns zu suchen: Wer sich dem Zwang des Gestirns unterwirft – und zwar vollkommen unterwirft –, wird nicht nur seines eigenen Willens enteignet, sondern eignet sich zugleich den Willen des Gestirns an, d.h. kann über ihn zur Gänze verfügen. Der siderische *Zwang* (Impressio) ist dementsprechend zugleich auch ein Angebot oder eben eine »inclination« (Paracelsus, Astronomia magna, SW I.12, 229), es zu zwingen. Wenn das Gestirn des Menschen Freien Willen »*bricht*« (s.o.), so legt es ihm seine eigene »*zerbrechung*« zum Ziele einer »ultima materia« nahe (Paracelsus, De Mineralibus, SW I.3, 35; Hervorhebung von mir). Damit sieht Paracelsus Mensch und Gestirn in einem Wechselprozeß von Zwingen und Gezwungen-Werden, der den ganzen Kosmos und die irdische Natur als Wirkungsbereich mit einschließt.

Mit den gleichen Topoi, aber anders abgeleiteten Argumenten arbeitet der Paracelsismus und erwirbt dadurch – ganz analog zu den Graphiken – eine elegante Möglichkeit, sich in der Frage der Astrologie von seinem Stifter abzusetzen, ohne das an die große Glocke des Diskurses hängen zu müssen: Stein des Anstoßes ist dabei die paracelsische Interpretation der Inklinationsfigur und ihre Koppelung mit der Impressionsfigur; springender Punkt wiederum der Freie Wille. Der belgische Chemiker Jean Baptist van Helmont z.B. setzt sich, obwohl sonst ein Verfechter paracelsischer Theorien, explizit von seinem Lehrer ab, da dieser irrigerweise der antiken »Meinung beygepflichtet« habe, daß die Gestirne »alle Kranckheiten / Neigungen und Glück *verursachen*«.[63] Zur Widerlegung dieser These bemüht van Helmont ironischerweise den gleichen albertinischen Topos, auf den sich schon Paracelsus gestützt hatte: »Sapiens dominatur astris«,[64] gibt ihm jedoch durch die Kombination mit der dritten der in dieser Zeit gängigen argumentativen Schablonen (»*Die Sternen sollen euch seyn zu Zeichen / Zeiten / Tagen und Jahren*«)[65] eine ganz andere Richtung: So argumentiert van Helmont, daß der plotinisch-albertinische Weise durch die Lektüre der Sternen-Schrift die dort verzeichneten Notwendigkeiten per analogiam auf die irdische Natur hinunterrechnen und so antizipierend auf diese einwirken könne. Folge: Daß das Gestirn eine »Neigung« (Inklination) oder eine »Nöthigung« (Impressio)

62 Derrida, Jacques: »Außer dem Namen (Post-Scriptum)«. Übers. von Markus Sedlaczek. In: ders.: *Über den Namen. Drei Essays*. Hg. von Peter Engelmann. Wien 1993, S. 65–121, S. 97.

63 Helmont, Johann Baptist van: *Aufgang der Artzney-Kunst*. Übers. von Christian Knorr von Rosenroth. München 1971 (=ND der Ausgabe Sulzbach 1686), S. 160_2. Hervorhebung von mir.

64 Helmont (s. Anm. 63), S. 168_2.

65 Helmont (s. Anm. 63), S. 161_1. Hervorhebung im Original.

»über den freyen Willen bey sich hat« – das kann van Helmont »nicht einmal in seinem kleinsten Punct [...] zulassen«.[66]

Ähnlich hatte schon vor ihm Croll bemerkt, daß der durch die paracelsische Kombination mit der Impressio-Lehre determinierte albertinische Inklinations-Topos nicht mehr für eine Theorie des Freien Willens zu gebrauchen war, und ließ ihn – konsequenterweise in seiner Koppelung mit der Impressio-Lehre – fallen. Ja noch mehr, Croll eliminiert den siderischen Einfluss im Kosmos noch gründlicher als van Helmont, indem er die Inklinations-/Impressionsfigur dem Vir sapiens-Topos unterordnet und so die Argumentations- und Kausalitätsrichtung Paracelsus' (und letztendlich auch Alberts) umdreht: »Dann die eusserliche Gestirn können den Menschen zu einem Ding weder neygen noch nöthigen [...] es incliniert oder neyget viel mehr der Mensch das Gestirn / steckt daßelbige durch seine Magische Einbildung an vnd bringt dardurch ganz schädliche vnd tödliche impressiones oder Eintruckungen zuwegen«.[67]

Das irdische Gestirn, den Archäus, hingegen belassen die Paracelsisten – zumindest dem Anschein nach – in der Funktion, die ihm der Diskursgründer zugeschrieben hatte. Ja sie weisen dem »Eygenen [...] *Astro*«[68] bzw. »eigen Himmels-Wesen in sich«[69] oder »eigene[m] Stern«,[70] wie sie es nennen, sogar eine besonders prominente Rolle in ihrem System zu. Oswald Croll betont, daß »alle Himmlische *Astra* vnd Gestirn« sich nicht nur im »Firmament [...] sehen lassen«, sondern »auch in der Erden erschaffen, mit jhren Geistern verborgen« sind.[71]

Was Autoren wie Croll oder van Helmont ihren Lesern aus diskurspolitischen Gründen jedoch nur zwischen den Zeilen zu verstehen geben, ist, daß eine metaphorische Erweiterung einer magischen Astronomie/Astrologie auf die sublunare Sphäre – also das paracelsische Projekt, die »*Astronomiam*« nicht nur auf das »Gestirn im Firmament« anzuwenden,[72] – keinen Sinn mehr macht, wenn die eigentliche Bedeutung, das siderische Gestirn, weitgehend

66 Helmont (s. Anm. 63), S. 165_2.

67 Croll, Oswald: *Basilica chymica. Oder Alchymistisch königlich Kleynod* [...]. Frankfurt a.M. 1623, S. 15.

68 Croll (s. Anm. 67), S. 14.

69 Helmont, Aufgang (s. Anm. 63), S. 1236_1.

70 Figulus, Benedictus: »Ein wahrhaffte Gegründte Theoria [...]«. In: ders. (Hg.): *Rosarivm Novvm Olympicvm Et Benedictvm. Das ist: Ein newer Gebenedeyter Philosophischer Rosengart*. Basel 1608, S. 34. Vgl. zu Figulus Verortung im paracelsistischen Netzwerk, Telle, Joachim: »Benedictus Figulus. Zu Leben und Werk eines deutschen Paracelsisten«. In: *Medizinhistorisches Journal* 22 (1987), S. 303–326; Moran, Bruce T.: *The Alchemical World of the German Court. Occult Philosophy and Chemical Medicine in the Circle of Moritz of Hessen (1572–1632)*. Stuttgart 1991, S. 141–144.

71 Croll (s. Anm. 26), S. 178.

72 Croll (s. Anm. 67), S. 14.

ausgeschaltet ist. Der Erbe dieses frei gewordenen siderischen Energie-Potenzials ist – da haben wir ihn wieder – der paracelsistische Naturforscher in seiner Herrschaft über das elementische Astrum, das jetzt paradoxerweise das alleinige und eigentliche Astrum und damit auch der alleinige und eigentliche Auslöser aller natürlichen Impressionen ist.

IV. Magische Bilder/Magische Texte

Am Text der *Basilica Chymica*, der sich Topos für Topos an der Titelgraphik abarbeitet, läßt sich am deutlichsten ablesen, daß sich die topologische Struktur der paracelsistischen Schriften auf die topographischen Vorlagen beziehen läßt. Der in den paracelsistischen Graphiken vorgenommenen Eliminierung der Planeten und kreisförmigen Sphären, die bei Paracelsus in einer eigenwilligen Verwendung der aristotelisch-ptolemäischen Formensprache für den Einfluß des Gestirns standen, entspricht auf der Ebene der paracelsistischen Texte die Eliminierung des Inklinations-Topos aus der albertinischen Tradition, den Paracelsus (in einer ebenfalls sehr eigenwilligen Interpretation) für eine Theorie des siderischen Einflusses aufgerufen hatte. Der formalen Dominanz, die das bei Paracelsus noch unscheinbare Tria prima-T und der damit metonymisch bezeichnete magisch-alchemisch arbeitende Wissenschaftler in den paracelsistischen Graphiken bekommen, entspricht auf diskursiver Ebene die Einführung eines bei Paracelsus nicht verwandten bzw. die Aufwertung eines von ihm eher rezessiv verwandten albertinischen Topos: ›Astra sunt signa, non causae‹ und ›vir sapiens dominatur astris‹.

Daß, wie es die Graphiken weiterhin nahe legen, der theologisch und naturwissenschaftlich auf Basis der Tria prima arbeitende Alchemiker die freiwerdende Machtposition des Gestirns seinem eigenen Herrschaftsraum zuschlagen kann, wird auf textueller Ebene insbesondere durch den letzten Topos reflektiert: Es ist nicht mehr, wie es bei Ficino und Paracelsus noch hieß, das Gestirn, das den Menschen und die elementische Sphäre »regirt« (s.o.), sondern der Mensch, der durch die erfahrene theologische Aufwertung das Gestirn dominiert (»dominatur«; s.o.) – und zwar dadurch, daß er es aus dem Herrschaftsraum des Kosmos verbannt.

Kosmographie und topologisch organisierter Diskurs stehen also im Paracelsismus in einem wechselseitigen Erklärungszusammenhang: Ohne das textlich gebundene Wissen ließen sich die diagrammatisch konzentrierten und esoterisch angelegten Graphiken nicht verstehen, gleichzeitig sind sie es, welche die inventionelle Verwendung der diskursiven Topoi vorgeben, da sie durch ihre prominente Platzierung (als Titelgraphik wie bei Croll bzw. Kapitel-Eingang wie bei Paracelsus und Dorn) und ihre Universalität (der ganze Makrokosmos bzw. Mikrokosmos auf einen Blick) das textuelle Wissen strukturieren und organisieren.

Dieser mutuale Erklärungszusammenhang scheint auf den ersten Blick der Metaphysik der Paracelsisten zu widersprechen, nach deren Vorgaben zumindest der Ursprung einer solchen Wechselwirkung im Diskursiven liegen müßte. Man muß sich vor Augen führen, daß sowohl die Texte als auch die Graphiken aus Sicht der Paracelsisten einen magischen Status besitzen. Im Gegensatz zu zeitgenössischen Landkarten, bei denen lediglich eine Kontiguität zwischen Text, Karte und Landschaft beansprucht wird,[73] oder diskursexternen Texten ist magisch repräsentiertes Wissen immer in Berührung mit dem Gemüt des Betrachters und des Kosmos, ist also sowohl flexibel[74] als auch konzentriert, d.h. es nimmt, neuplatonisch gesprochen, einen Teil der emanativen Ausdifferenzierung im Geiste des Betrachters bzw. Lesers zurück.

Paracelsus unterteilt die Kunst »Magica« u.a. in folgende Bereiche: »bereitung der charakteren [...] / [...] bereitung der gamaheu [...] / [...] bereitung der bilder« (Paracelsus, Astronomia magna, SW I.12, 78) – eine Einteilung, die Croll cum grano salis in der *Basilica*[75] wiederholt. Magische Bilder fungieren diesem Verständnis nach als »büchsen«, in denen die »siderischen kreft und tugent« gesammelt werden (Paracelsus, Astronomia magna, SW I.12, 133). Das heißt, sie verweisen nicht, wie die Formen der Natur, nur auf *eine* Kraft oder Tugend, sondern auf unendliche *viele*. Diese Konzentration wird bei den Kosmographien über das Diagramm erreicht. Man kann diese Art der Darstellung als eine – wie es Ficino im dritten *Buch über das Leben* genannt hat – »universam [...] formam«[76] verstehen, als einen Generalschlüssel, der es dem Leser erlaubt, alles Wissen des Kosmos über eine einzige Form bzw. einige wenige zu erschließen.

Dementsprechend ließe sich annehmen, daß die paracelsischen und paracelsistischen Graphiken, da sie den Betrachter mit ihren hochabstrakten und universalen Formen wie Kreis und Dreieck zu einem früheren Zeitpunkt der Emanation zurückführen, einen den Texten präzedenten Status besitzen. Es gilt allerdings genauso zu berücksichtigen, daß den paracelsischen und paracelsistischen Texten ebenfalls eine magische Macht zum emanativen Rückgang im Gemüt des Betrachters zugeschrieben wird – und zwar noch einmal weiter als bei den magischen Bildern.

---

73 Vgl. hierzu, mit Rekurs auf Foucaults *Ordnung der Dinge*, Schäffner, Wolfgang: »Schauplatz der Topographie. Zur Repräsentation von Landschaft und Körper in den Niederlanden (1550–1650)«. In: Müller, Jan-Dirk (Hg.): *›Aufführung‹ und ›Schrift‹ in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Stuttgart/Weimar 1994, S. 596–616.

74 Vgl. hierzu Yates, Frances A.: *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*. Berlin ^{3}1994, S. 232; 305, die aufgezeigt hat, daß die magischen Kosmographien der Frühen Neuzeit mit dem gesamten Universum in einem flexiblen Austausch stehen, dessen Wissen also unentwegt »anzapfen« (wie sie das nennt).

75 Croll (s. Anm. 67), S. 45.

76 Ficino (s. Anm. 56), S. 334.

Wenn Croll von den paracelsischen Texten als »Magische Wort«[77] spricht, dann greift er auf die sogenannte Logos-Theologie zurück, die auf der Prämisse aufbaut, daß der emanative Prozeß des Kosmos nicht nur aus dem ungeteilten Einen, sondern genauer: aus dem »wort gottis«[78] entsprungen ist und zu ihm immer wieder zurückkehrt. Die biblischen Quellen für diese christliche Umformung der Emanationstheorie sind Joh. 1, 1 – »*Im Anfang war das Wort / Vnd das Wort war bey Gott / vnd Gott war das Wort*« – und als dessen Quelle: 1 Mose 1, 3: »Vnd Gott sprach / Es werde Liecht / Vnd es ward Liecht«.[79]

Schon Croll hatte darauf hingewiesen, daß jede Arznei »Zeichen deß gezeichneten Worts« sein müsse, da eigentlich nur das »Wort Gottes« selbst heile.[80] Schließlich, so ergänzt der Paracelsist Joachim Tancke, sei das »göttlich Wort *Fiat*«[81] Anfang und Grundlage aller emanativen Prozesse. Ähnlich Böhme, der in *De Signatura Rerum* ausführt, daß der ganze emanative Prozeß von »Gebährung« und »Wiedergebähren« seinen »ersten anfang[]« im »*verbo fiat*« habe,[82] und Fludd, der die Fabrikatur des Makrokosmos mit dem »FIAT« beginnen läßt (*Abb. 15*).

Der magische Text geht also im Gemüt des Lesers oder Hörers an den ersten Anfang einer christlich gedachten Emanation zurück; d.h. vor den Abfall Luzifers und den Sündenfall. Er ist damit dem magischen Bild, das lediglich eine virtuelle Einheit der Formen der »*natur*«, in die »Adam« *nach* dem Sündenfall, also *nachdem* er »bös und guts« erkannt hatte, »fiel« (Paracelsus, Astronomia magna, SW I.12, 172; Herv. von mir), präzedent.

Wenn Paracelsisten wie Fludd, Croll und Dorn den Kosmographien in ihren Büchern eine für das Verständnis ihrer Systeme wichtige Position einräumen, so handeln sie also in einem gewissen Sinne gegen ihre eigenen metaphysischen Prämissen, denen gemäß das magische Wort in seiner Wie-

---

77 Croll (s. Anm. 67), S. 79.

78 Luther (s. Anm. 46), Bd. VII, S. 12. Zur Rolle Luthers in der Logos-Theologie, vgl. Klein, Wolf Peter: *Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins*. Berlin 1992, S. 25–227.

79 Vgl. hierzu ebd., S. 121–160. Die von Kayser, Joachim: »Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen«. In: *Euphorion* 31 (1930), S. 521–562, S. 555ff., geäußerte und von Cersowsky, Peter: *Magie und Dichtung. Zur deutschen und englischen Literatur des 17. Jahrhunderts*. München 1990, S. 138ff., wiederholte Behauptung, erst Böhme habe Natursprache und die protestantische Logos-Theologie zusammengebracht, läßt sich schon angesichts des hier repräsentierten Materials widerlegen.

80 Croll (s. Anm. 67), S. 44.

81 Tancke, Joachim: »Leser-Vorrede«. In: (Ps.?-)Bacon, Roger: *Medvlla Alchemiae*. Hg. von Joachim Tancke. Wiederabgedruckt in: Roth-Scholz, Friedrich (Hg.): *Deutsches Theatrum Chemicum*. Hildesheim/New York 1976 (ND der Ausgabe Nürnberg 1732), Bd. III, S. 97.

82 Böhme, Jacob: *De Signatura Rerum*. In: ders.: *Werke*. Hg. von Ferdinand van Ingen. Frankfurt a.M. 1997, S. 731.

derholung des göttlichen »Fiat« allein ausreichen müsste, um das kosmologische Wissen im Gemüt der Leser zu aktivieren.

Man könnte allerdings, insbesondere mit Rückgriff auf Dorns graphisch dargestellte Alchemotheologie, vermuten, daß der mit dem magischen Wort anvisierte virtuelle Rückgang hinter den Sündenfall nicht das einzig erstrebenswerte Ziel der Paracelsisten darstellt, ist es doch erst dem Menschen mit seinem zerstörten Ternär bzw. durch seinen Fall in die Natur möglich, sich eine – wie am Beispiel des Dreiecks bzw. der Tria prima deutlich zu erkennen war – eigenständige und vor allem souveräne Position im Kosmos aufzubauen.

Während das magische Wort in den, jenseits der Natur angelegten, Herrschaftsbereich eines allmächtigen Gottes führt, wird durch die Herstellung von universellen graphischen Formen die machtvolle Position des magischen Naturforschers als derjenige, der die Natur in ihrer Mannigfaltigkeit einen und damit das in ihr verborgene Wissen konzentrieren kann, in den Vordergrund gestellt. Die Möglichkeit, diesen Machtzuwachs zu repräsentieren, könnte ein Grund sein, warum die Paracelsisten die Kosmographie als eine feste Größe – die ihre epistemische Wirkung einerseits direkt, andererseits indirekt durch die Texte, die sie durch ihre topischen Vorgaben strukturiert und organisiert, ausübt – in ihre System-Darstellung integrieren.



Abb. 1:
Die abgeschlagenen Hände.
Aus: Paracelsus: *Der grossenn Wyndartzney / das Erst Buch [...]*. Augsburg 1537[1]

1 Diese Arbeit hätte nicht ohne den Altbestand der Universitätsbibliothek Basel und die freundliche Unterstützung durch Dominique Hunger geschrieben und illustriert werden können.



Abb. 2:
Eine etwas unangenehme Operation.
Aus: Paracelsus: *Opvs Chyrvrgicvm. Wvnd und Artzney Buch.*
Hg. von Adam von Bodenstein. Frankfurt a. M. 1566

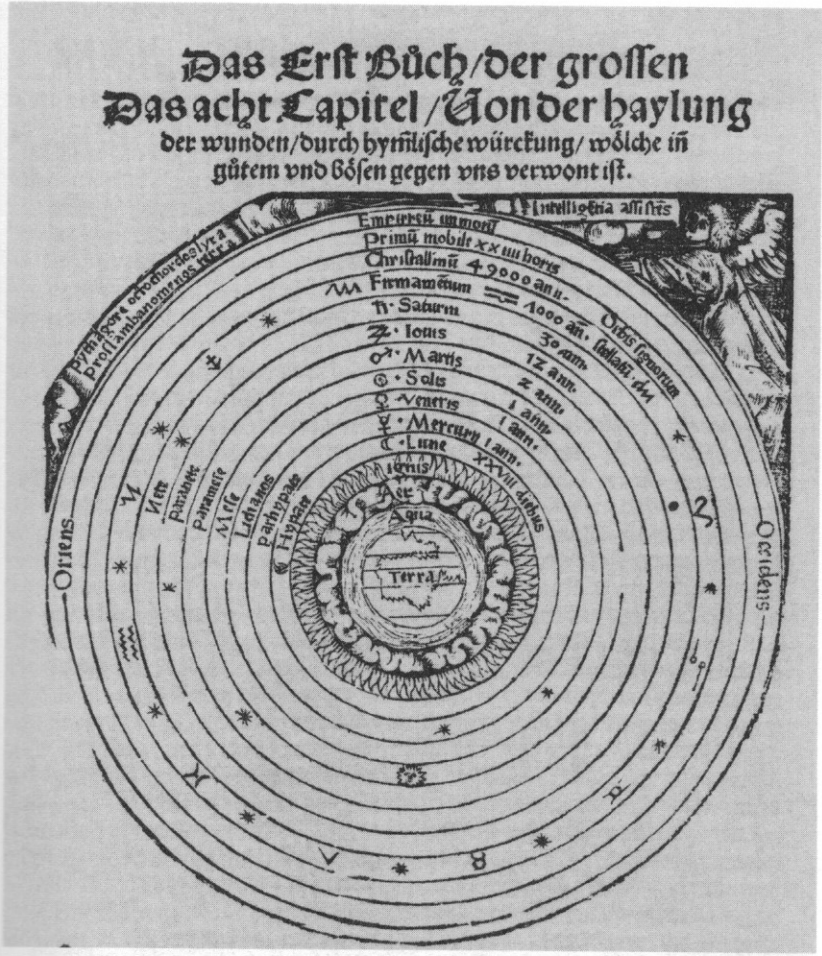


Abb. 3a:
Der paracelsische Kosmos 1536.
Aus: Paracelsus, *Der grossenn Wundartzney / das Erst Buch [...].*
Hg. von Udo Benzenhöfer, Hannover 1989 (= ND der Ausgabe Augsburg 1536)



Abb. 3b:
Der paracelsische Kosmos 1537.
Aus: Paracelsus: *Der grossenn Wvndartzney / das Erst Buch [...]*. Augsburg 1537

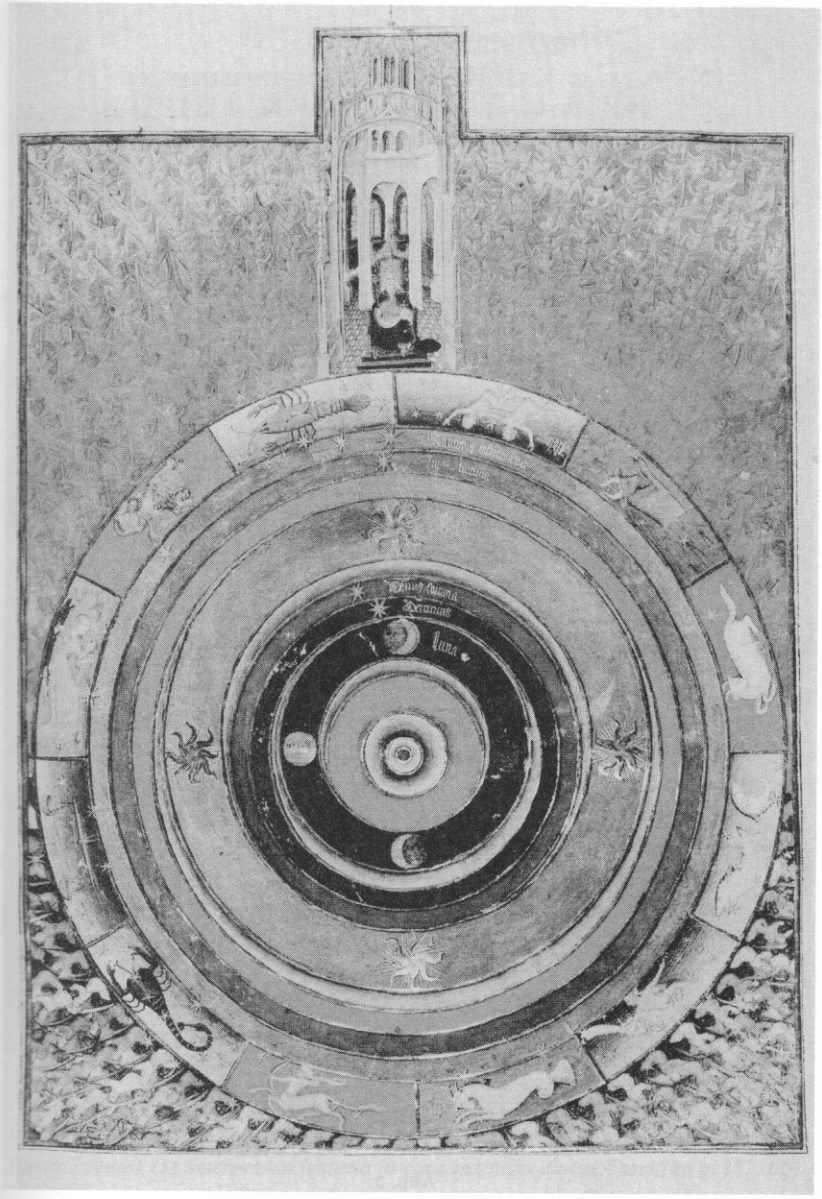


Abb. 4:
Miniatur aus der Historienbibel des Evert van Soudenbach, Bd. I, um 1460.
Aus: Otto Mazal: *Die Sternenwelt des Mittelalters*. Graz 1993

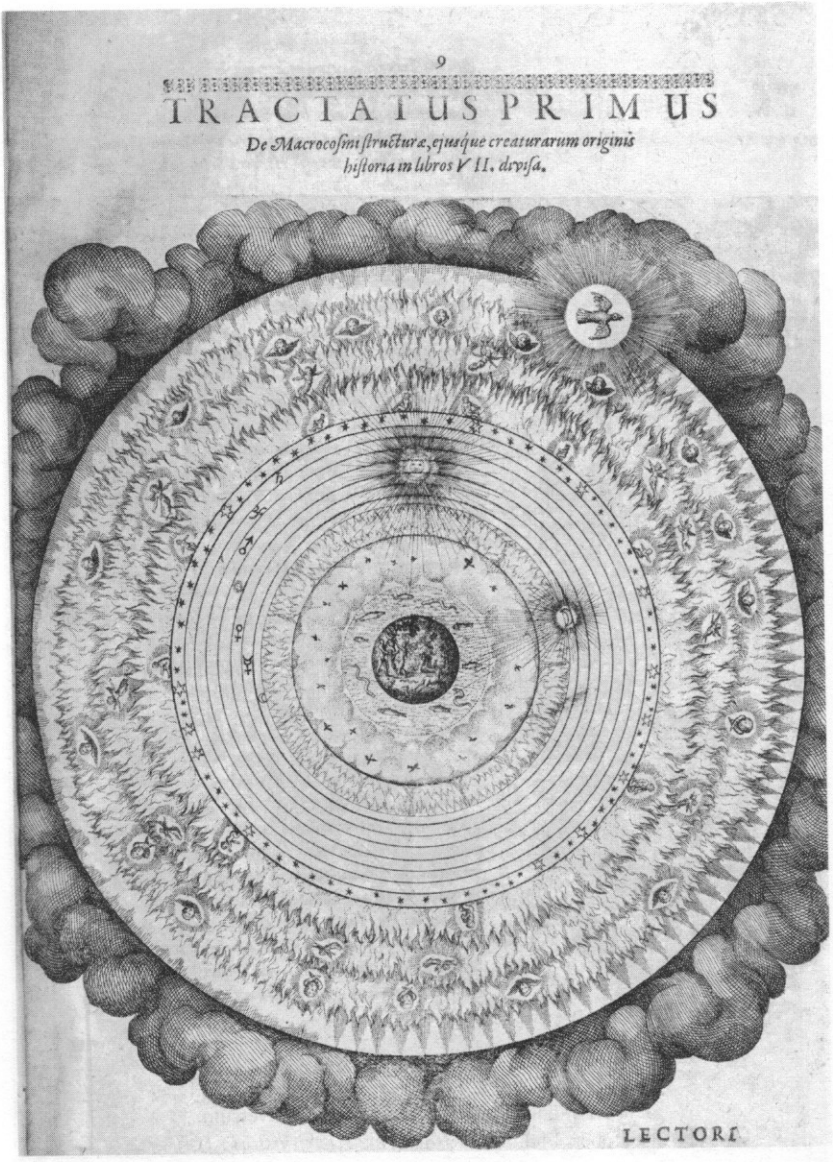


Abb. 5:
Die Struktur des Makrokosmos.
Aus: Robert Fludd: *Utriusque cosmi [...] historia [...]. Tomus Primus: De macrocosmi historia in duos tractatus diuisa.* Frankfurt a. M. 1617

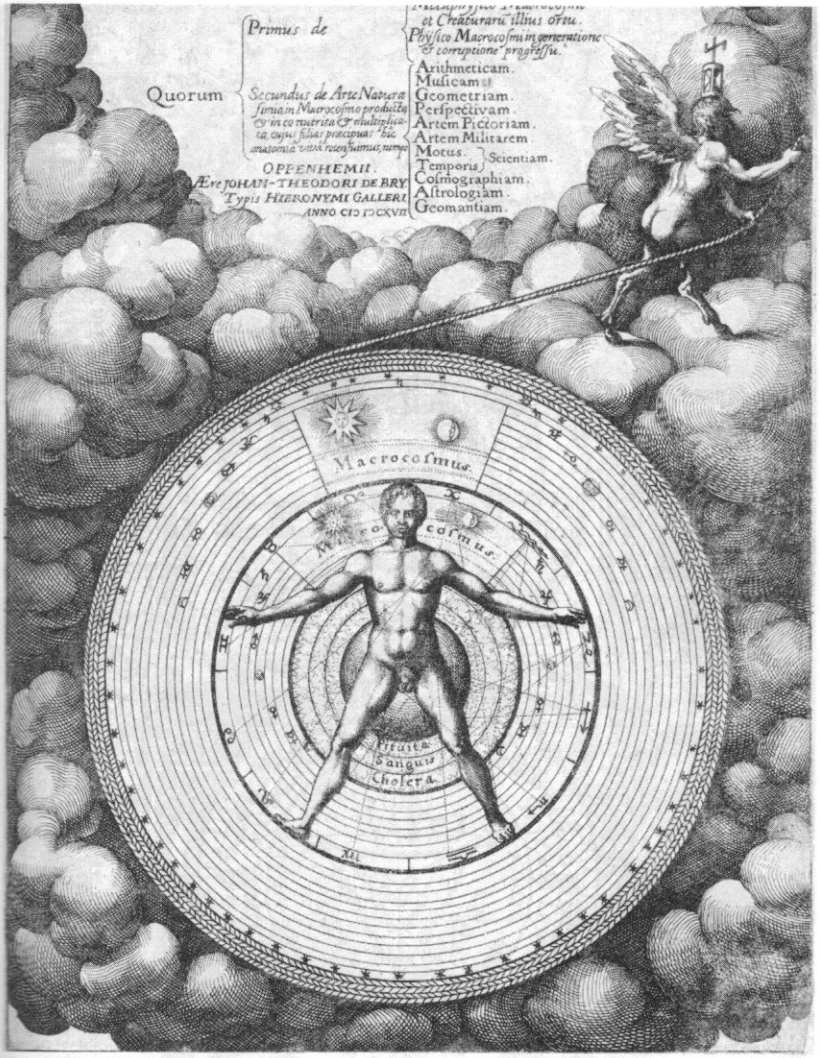


Abb. 6:
Die Harmonie zwischen Mensch und Universum.
Aus: Robert Fludd: *Utriusque cosmi [...] historia [...]. Tomus Primus: De macrocosmi historia in duos tractatus diuisa.* Frankfurt a. M. 1617



Abb. 7:
Titelgraphik der Basilica Chymica.
Aus: Oswald Croll: *Basilica chymica [...]*. Frankfurt a. M. 1609

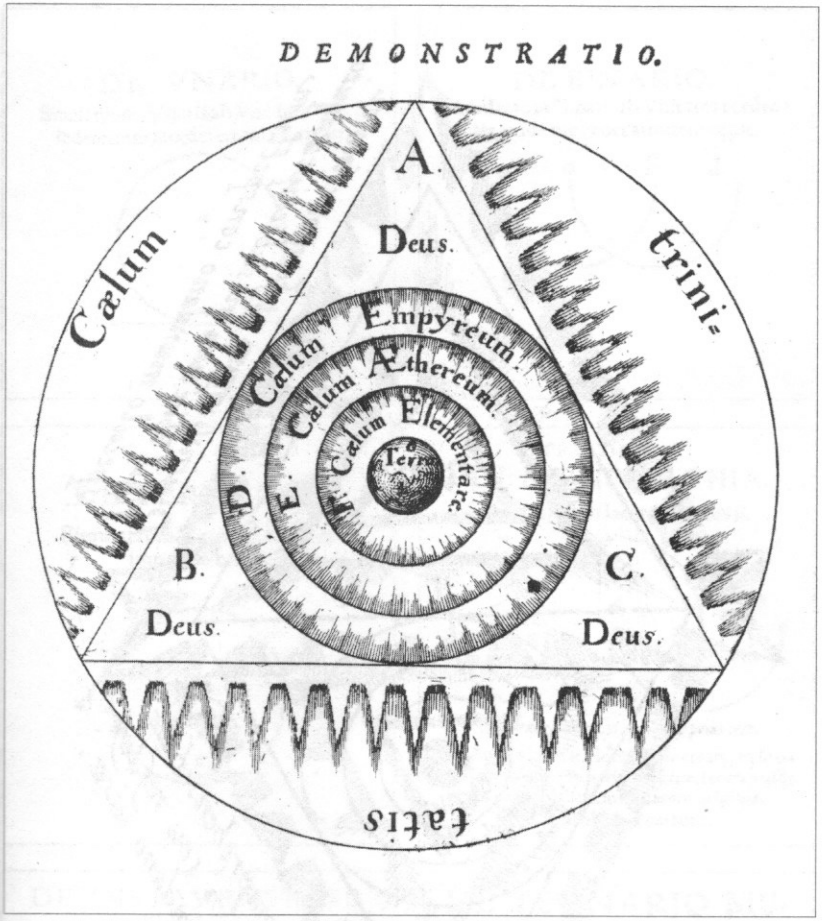


Abb. 8a:
Dreieck und Trinitas.
Aus: Robert Fludd: *Utriusque cosmi [...] historia [...].*
Tomus primus: De macrocosmi historia in duos tractatus diuisa. Frankfurt a. M. 1617

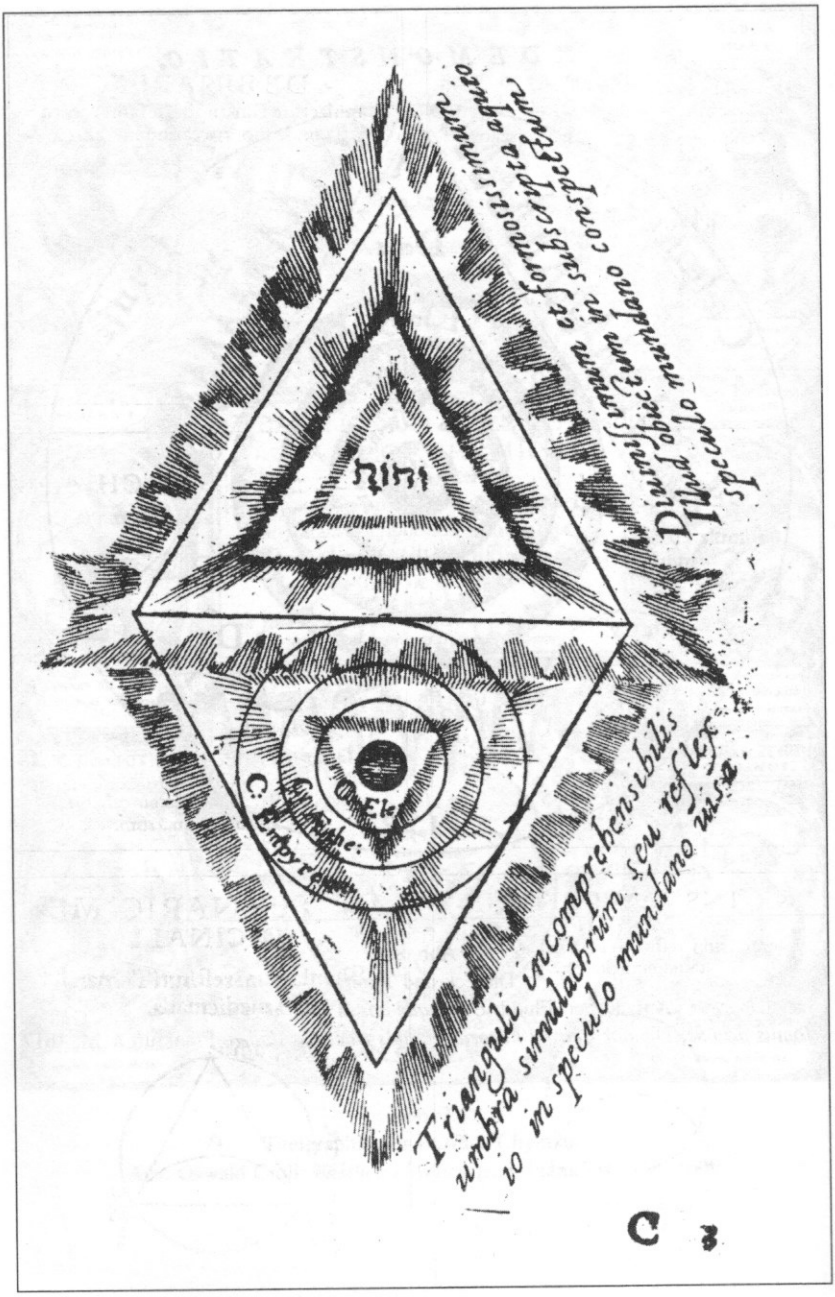
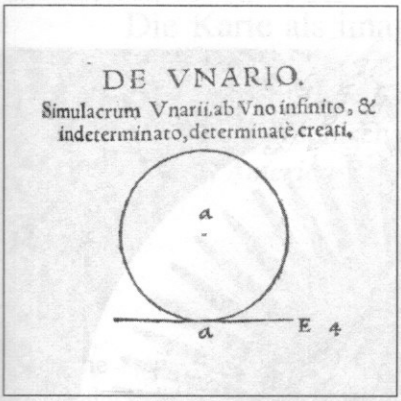
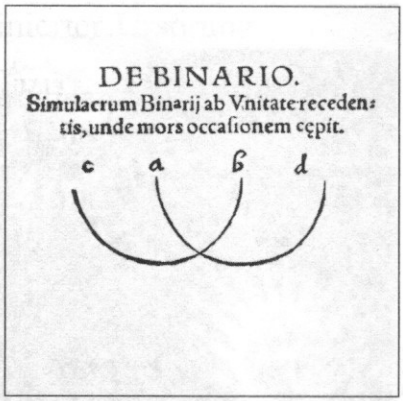
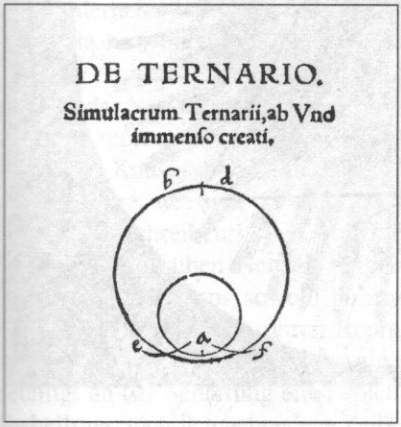
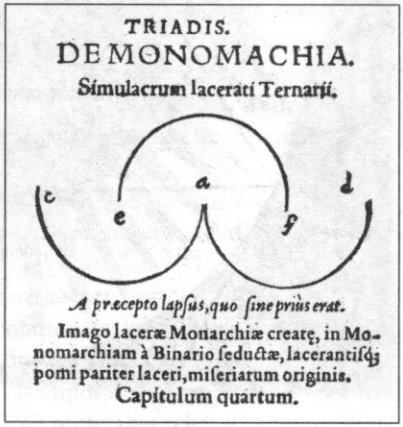


Abb. 8b:
Dreieck und Trinitas.
Aus: Robert Fludd: *Utriusque cosmi [...] historia [...].*
Tomus primus: De macrocosmi historia in duos tractatus diuisa. Frankfurt a. M. 1617









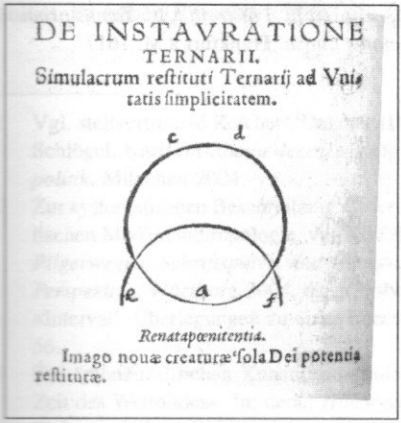




Abb. 9-14:
Aus: Gerhard Dorn: *Monarchia Triadis, In Vnitate, Soli Deo Sacra.*
In: ders.: *Avrora Thesaurvsque Philosophorum [...].* Basel 1577

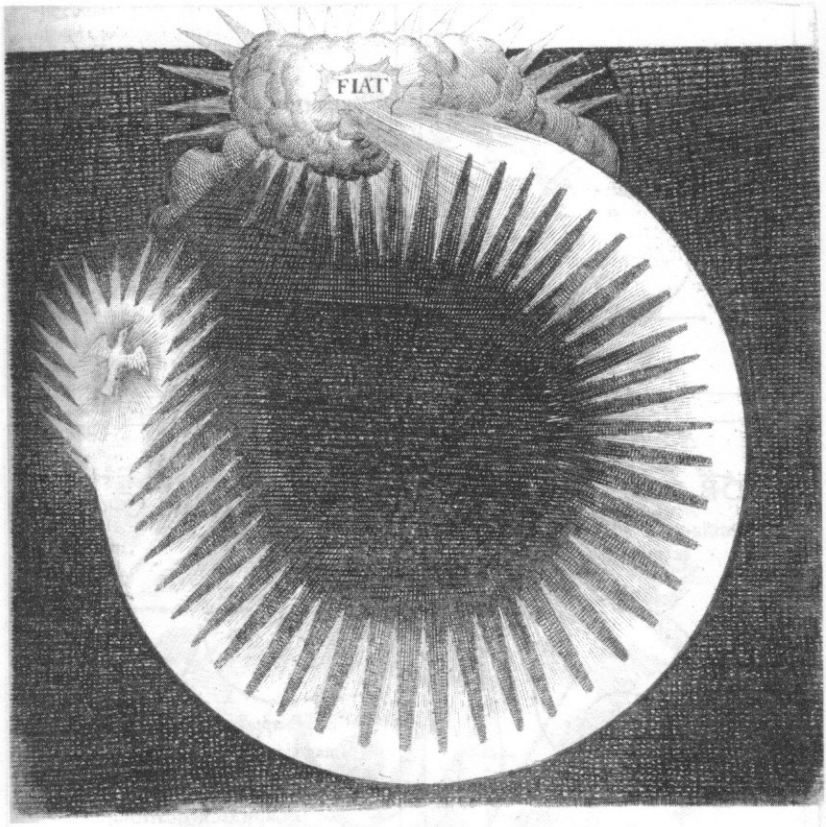


Abb. 15:
Das göttliche Fiat. Aus: *Robert Fludd: Utriusque cosmi [...] historia [...]. Tomus primus: De macrocosmi historia in duos tractatus diuisa.* Frankfurt a.M. 1617