

Thomas Strässle / Caroline Torra-Mattenklott (Hg.)

# Poetiken der Materie

Stoffe und ihre Qualitäten in  
Literatur, Kunst und Philosophie

ROMBACH  VERLAG

Maximilian Bergengruen

## 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

In diesem Aufsatz möchte ich mich der Materie-Theorie der frühneuzeitlichen natürlichen Magie und Alchemie *via negationis* annähern, und zwar anhand des Begriffs der verborgenen Kräfte. In den ersten beiden Abschnitten werde ich das alchemische Konzept der *vires* und *virtutes* in ihrer Verbindung mit astrologischen und wissenschaftstheoretischen Vorstellungen rekonstruieren und mein Augenmerk dabei insbesondere auf Verschiebungen innerhalb des Paracelsismus richten. Im dritten Abschnitt soll Philipp von Zesens Überführung dieser Vorgaben in die Sprach- und Literaturtheorie analysiert und im vierten sein Gedicht *Meienlied* als performative Poetik der verborgenen Kräfte gelesen werden.

### 1. Voraussetzungen

Wer in der Frühen Neuzeit eine Theorie auf magischer oder alchemischer Basis entwerfen möchte, wird in der Regel auf eine oder mehrere der drei folgenden Theorie-Vorgaben aus Spätantike und Mittelalter zurückgreifen: *i.*) die Theorie der Perfektionierung der Natur durch die Kunst (im Sinne von *ars* oder *τέχνη*) auf Basis einer Identität dieser beiden Größen, *ii.*) die Vorstellung von der Influenz des Gestirns auf die Erde, aber ohne vollständige Determination für den Menschen, und *iii.*) die Dichotomie von *occultum* und *manifestum*.

*Ad i.*) Frühneuzeitliche Theorien über die strukturelle Identität von *ars* und *natura* und die Steigerung der Natur aus ihr selbst heraus rekurren direkt oder indirekt auf Aristoteles, *Physik* 199a16f.: »Das menschliche Herstellen bringt Gebilde der Natur teils zum Abschluß [perficet], 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]«<sup>1</sup> – und

<sup>1</sup> Ich zitiere die Übersetzung nach Aristoteles, *Physikvorlesung*, übers. von Hans Wagner, in: ders., *Werke in deutscher Uebersetzung*, hg. von Ernst Grumach und Hellmut Flashar,

beziehen diesen Satz auf *Physik* 199a14, wo es heißt, daß die Gegenstände der Natur durch die Kunst geschaffen werden können (»natura non solum natura sed et arte fierent«) und *vice versa*, da beide Herstellungsprozesse der gleichen Finalität unterliegen.<sup>2</sup> Möglich ist auch ein Bezug auf Aristoteles, *Meteorologie* 381b4ff., da dort nicht nur die Analogie zwischen natürlichen und künstlichen Prozessen hervorgehoben, sondern diese durch die für die Alchemie wichtige Dichotomie von natürlicher Reife und künstlicher Kochung beschrieben wird. Der mittelalterliche Rekurs auf diese Theoreme hat oft neuplatonische Hintergründe. Man spricht von der aristotelischen *ars/natura*-Identität, meint aber die plotinische aktive Teilhabe an der Wirkungsgemeinschaft des Alls<sup>3</sup> bzw. der Einheit der Allseele.<sup>4</sup>

Ein prominentes mittelalterliches Beispiel für diese Theorie ist Geber latinus (auch Ps.-Geber genannt), wenn er seine »Nur-Quecksilber-Theorie«<sup>5</sup> formuliert: »Et si per solum argentum vivum perficere poteris, preciosissime perfectionis indagator eris, et eius que nature vincit opus«<sup>6</sup>: »Und wenn es dir gelingen sollte, durch das Quecksilber allein zu veredeln, so wirst du der Erforscher [besser: Hersteller, Urheber] der wertvollsten Veredelung sein, die sogar das Werk der Natur übertrifft.«<sup>7</sup>

Berlin 1956ff., Bd. XI.; die (für das Mittelalter relevante) lateinische Version nach: Aristoteles, *Physica*. Translatio vetus, in: ders., *Aristoteles Latinus*, hg. von Gérard Verbeke, Leiden u.a. 1939ff., Bd. VII.1, 2. Wegen der verschiedenen Übersetzungswege sind die deutsche und die lateinische Übersetzung nicht vollkommen kompatibel.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu William R. Newman, *Alchemical and Baconian Views on the Art/Nature Division*, in: Allen G. Debus/Michael T. Walton (Hg.), *Reading the Book of Nature. The Other Side of the Scientific Revolution*, Kirksville 1998, S. 81–90, und in kritischer Korrektur: Verf., *Expansion in die Natur. Zum Verhältnis von ars und natura bei Paracelsus und im paracelsischen Diskurs*, erscheint in: Gisela Engel/Johannes Süßmann (Hg.), *Expansionen in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 2005.

<sup>3</sup> Plotin, *Enn.* IV.4: 216. Ich beziehe mich auf die Ausgabe: Plotin, *Schriften*, übers. von Richard Harder, hg. von Rudolf Beutler und Willy Theiler, Hamburg 1956ff.

<sup>4</sup> Plotin, *Enn.* IV.9: 9. Vgl. hierzu Verf., *Expansion in die Natur*.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Wilhelm Ganzelmüller, *Die Alchemie des Mittelalters*, Hildesheim/New York 1967 (= ND d. Ausg. Paderborn 1938), S. 139–144, der allerdings noch nicht Ps.-Gebers Anteil an der Überführung der Sulphur-Quecksilber-Theorie zur Quecksilber-Theorie reflektiert. Dies wird bei Newman, *Kommentar*, in: Geber Latinus (Ps.-Geber), *Summa Perfectionis. A Critical Edition, Translation and Study*, hg. von William R. Newman, Leiden u.a. 1991, S. 204–208 (mit Bezug auf *Summa Perfectionis* 76ra) und ders., *Gehennical Fire. The Lives of George Starkey, an American Alchemist in the Scientific Revolution*, Cambridge/London 1994, S. 96f., nachgeholt. Zur Fortschreibung der »Nur-Quecksilber-Theorie« in der Frühen Neuzeit (gegen das paracelsische Paradigma der *tria prima*), vgl. Joachim Telle, *Der Alchemist im Rosengarten*, in: *Euphorion* 71 (1977), S. 283–305, hier S. 304f.

<sup>6</sup> Geber latinus, *Summa Perfectionis*, S. 489 (76ra9ff.).

<sup>7</sup> Geber latinus, *Die Alchemie des Geber*, übers. und hg. von Ernst Darmstädter, Berlin 1922, S. 67.

*Ad ii.*) Die Theorie, daß die Gestirne am emanativen Prozeß des Kosmos einen genetischen Anteil haben, ohne den Menschen (vollständig) zu determinieren, findet sich in Plotins Abhandlung *Ob die Sterne wirken*. Die »ἄστρα«, schreibt Plotin dort, sind am Prozeß des Alls »συνεργούντα« (mitwirkend), was durchaus einen Einfluß auf die Menschen haben kann.<sup>8</sup> Aber, so betont Plotin im gleichen Atemzug: Was für die Gestirne gilt, gilt für den Menschen genauso.<sup>9</sup> Auch er hat einen produktiven synergetischen Anteil am emanativen Prozeß, kann sich aus diesen Gründen frei zum moralisch Guten entscheiden<sup>10</sup> und darüber hinaus, wenn er ein »σοφός«, also ein Weiser<sup>11</sup> ist, der Kraft des Gestirns bedienen. Er kann nämlich lesen, was das Gestirn, wenn es schon selbst nichts oder nur wenig bewirkt (»ποιεῖ«), von den Prozessen, an denen es teilhat, in der Schrift der Sterne am Himmel anzeigt (»σημαίνει«)<sup>12</sup>, und dieses astrologische Wissen für seine Zwecke nutzen. Dieser Umschwung von der Kausalität zur Semantik des Gestirns wird bei Albertus Magnus zu einem System ausgebaut, das aus drei (in der Folgezeit topischen) Gliedern besteht: *a.*) das *astrum* ist »inclinans, non de necessitate causans« (das Gestirn ist etwas, das »eine Hinneigung hervorruft, nicht jedoch mit Notwendigkeit hervorbringt«); dementsprechend gilt *b.*): »sapiens homo dominatur astris« (»der Weise beherrscht die Gestirne«), und *c.*): »sunt astra signa, non causae« (»Es können die Gestirne wohl Zeichen [...] abgeben, sie sind jedoch nicht [...] Ursache«).<sup>13</sup> In einer auf Origenes<sup>14</sup> zurückgehenden Traditionslinie ist dieser Gedanke mit Gen 1,14 harmonisiert: »Vnd Gott sprach: / Es werden Liechter an der Feste des Himels / vnd scheiden tag vnd nacht / vnd geben / Zeichen / Zeiten / Tage vnd Jare.«<sup>15</sup>

Dieser Zusammenhang<sup>16</sup> ist immer mitzubedenken, wenn z.B. ein mittelalterlicher Autor wie Ps.-Lull von den »virtutes coelestes« (den »himmlichen Tugenden«) und von einer – im Sinne der *ars/natura*-Identität zu

<sup>8</sup> Plotin, *Enn.* II.3: 41.

<sup>9</sup> Plotin, *Enn.* II.3: 36.

<sup>10</sup> Plotin, *Enn.* II.3: 42.

<sup>11</sup> Plotin, *Enn.* II.3: 36.

<sup>12</sup> Plotin, *Enn.* II.3: 1.

<sup>13</sup> Albertus Magnus, *Ausgewählte Texte*, hg. und übers. von Albert Fries, Darmstadt 42001, S. 98–102.

<sup>14</sup> Origenes, *Philocalia* 23, 6f. Ich beziehe mich auf die Ausgabe Origenes, *Philocalia* 21–27. *Sur le libre Arbitre* (griech.-frz.), hg. und übers. von Eric Junod, Paris 1976.

<sup>15</sup> Zitate nach D. Martin Luther, *Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrift Deutsch*, 2 Bde., hg. von Hanz Volz, Darmstadt 1974 (= ND der Ausgabe Wittenberg 1545).

<sup>16</sup> Vgl. zur Verbreitung der drei Sätze in der Frühen Neuzeit: Barbara Bauer, *Sprüche in Prognostiken des 16. Jahrhunderts*, in: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hg.), *Kleinstformen der Literatur*, Tübingen 1994, S. 165–205. Die von Bauer nicht ausfindig gemachte

verstehenden – manipulativen Aneignung der siderischen Natur durch die alchemische Kunst spricht<sup>17</sup>: Die Gestirne werden in der christlichen und neuplatonischen Tradition immer nur als indirekte, die Gewalt des Menschen nicht übersteigende Größe verstanden.

*Ad iii.*) Wenn ein Autor wie Ps.-Thomas von Aquin in seiner alchemischen Schrift *Über die Multiplikation* in Anwendung der *Conversio*-Regel davon spricht, daß beim alchemischen Prozeß das »manifestum erit absconditum et absconditum fit manifestum« (»das Offensichtliche verborgen und das Verborgene [wiederum] offensichtlich werden soll«)<sup>18</sup>, dann handelt es sich um einen – mittlerweile indirekten – Rekurs auf Ps.-Demokrits *Physika kai Mystika*. Dort ist in einem Rezept zu einer Tinktur zu lesen, daß die Natur (»φύσις«), die verborgen liegt (»κρύπτεται«), aufgedeckt werden soll (»ἐκστραφή«)<sup>19</sup> – eine Gedankenfigur, die über die arabische Alchemie (Jabir ibn Hayyan)

mittelalterliche Quelle (S. 173, Anm. 27) ist Albertus Magnus. Hier finden sich alle drei Sentenzen. Ein direkter Plotin-Rekurs bei Albert ist nicht wahrscheinlich. Er bezieht sich vielmehr, was das Notwendigkeits-Argument betrifft, auf Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa* II.7 (Migne) bzw. Kap. 21, Abs. 9 und 10 (Versio Burgundionis, nach der ich zitiere; Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa*. Versions of Burgundio and Cerbanus, hg. von Eligius M. Buytaert, Paderborn u.a. 1955, S. 90f.): keine »necessita[s]«, keine Einschränkung des »liber[um] arbitri[um]«, aber nicht auszuschließen, daß sie Ursache für »diversas complexiones et habitus et dispositiones« sind; die *vir-sapiens*-Sentenz findet sich im *Centiloquium* des Ps.-Ptolemäus, Nr. 6: »Potest, qui sciens est, multos stellarum effectus auertere, quando naturam earum nouerit, ac seipsum ante illorum euentum praeparare« – »Wer weise ist, kann viele Einflüsse der Sterne abwehren, wenn er ihre [der Sterne] Natur kennt, und sich selbst gegen das Eintreten jener Einflüsse wappnet« (Ptolemäus, *Centiloquium*, übers. von Johannes Pontanus, in: ders., *De praedictionibus astronomicis, cui titulum fecerunt Quadripartitum, grece et latine, Libri iiii*, übers. von Philipp Melancthon, Basel o.J. [1553], S. 252f.); ebenfalls angedeutet bei Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa*, Kap. 21, Abs. 10: »Habitus autem sunt eorum quae in nobis: aguntur enim ratione et ducuntur versi« – »Die Stimmungen gehören zu dem, was in unserer Macht liegt. Denn sie stehen, wie es sich gebührt, unter der Herrschaft und Leitung der Vernunft«; Johannes von Damaskus, *Genauere Darlegung des orthodoxen Glaubens*, übers. von Dionys Stiefenhofer, München 1912, S. 61 (die Übersetzung ist aus dem Griechischen und daher mit dem lateinischen Text nicht vollkommen kompatibel). Die *Signa*-Sentenz findet sich ebenfalls schon bei Johannes von Damaskus, »non sunt causa, sed signa« (ebd.).

<sup>17</sup> Ps.-Lull, *Theorica*, in: *Theatrum chemicum* [...], 6 Bde., hg. von Eberhard Zetzner, Straßburg 1659–1661, Bd. IV, S. 42.

<sup>18</sup> Ps.-Thomas von Aquin, *Von der Multiplikation*, hg. von Dietlinde Goltz u.a., Wiesbaden 1977, S. 116 (mit einem Verweis auf weitere alchemische Texte, in denen der *Topos* zu finden ist, ebd., S. 33). Zum hier verwandten *Conversio*-*Topos* vgl. dies., *Kommentar*, ebd., S. 75.

<sup>19</sup> Marcelin Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, London 1963 (ND der Ausgabe Paris 1888), Bd. II, S. 46.

zu ihren europäischen Nachahmern gefunden hat. Geber latinus, also der Autor, der im 13. Jahrhundert für europäische Leser unter Jabirs Namen schreibt, arbeitet ebenfalls mit einer Trennung zwischen dem, was »in sui *occulti* profundo ex radice sue nature innata« (»in ihrer tiefen, verborgenen, eingeborenen Natur«) liegt, und dem »manifesto«.<sup>20</sup> Darüber hinaus gibt es eine Überlagerung und sprachliche Normierung durch Lk 8,17: »Non enim est occultum quod non manifestetur« (*Vulgata*; Herv. von mir, M.B.) – »Denn es ist nichts verborgen / das nicht offenbar werde« (Luther-Übersetzung).

Dieser Gedanke wiederum wird mit dem mittelalterlich-alchemischen Gebot zur Geheimhaltung des Wissens gegenüber den Unwürdigen enggeführt, das seinerseits durch Mt 7,6 (»Ir solt das Heiligthum nicht den Hunden geben / vnd ewre Perlen solt jr nicht für die Sew werffen«) geformt ist<sup>21</sup>: Die Verbindung der *Topoi* des Verborgenen der Natur und des geheimzuhaltenden Wissens markiert z.B. (Ps.-)Roger Bacon, wenn er – wiederum auf der Basis der unter Punkt *i.* ausgeführten Theorie der Steigerung der Natur aus ihr selbst heraus – ausführliche Überlegungen zum Thema »De occultando secreta naturae et artis«<sup>22</sup> anstellt. Das Verborgene der Natur soll, wenn es in die Manifestation und Manipulation der Kunst übergegangen ist, wiederum vor den Unwürdigen verborgen werden.

Eine zweite Überlagerung der *occultum/manifestum*-Dichotomie findet durch den Begriff der *qualitates occultae* statt. Es handelt sich dabei um eine scholastische Restkategorie zur Bezeichnung all der Qualitäten, die sich nicht in das – als vollständige Aufzählung aller sinnlich wahrnehmbaren, d.h. manifesten, Qualitäten gedachte – Schema kalt/warm/feucht/trocken einreihen lassen.<sup>23</sup> Die verborgenen Qualitäten gelten im scholastischen Diskurs des

<sup>20</sup> Geber latinus, *Summa Perfectionis*, S. 517 (77vb); Herv. von mir, M.B. Übers. nach: Geber latinus, *Die Alchemie*, S. 73. Vgl. zur Geschichte der ps.-demokritischen Begriffe Newman, *The Occult and the Manifest among the Alchemists*, in: F. Jamil Ragep u.a. (Hg.), *Tradition, Transmission, Transformation. Proceedings of two Conferences on Pre-Modern Science held at the University of Oklahoma, Leiden u.a. 1996*, S. 173–198; Newman, *Gehennical Fire*, S. 94–97.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu Joachim Telle, *Mythologie und Alchemie. Zum Fortleben der antiken Götter in der frühneuzeitlichen Alchemieliteratur*, in: Rudolf Schmitz/Fritz Krafft (Hg.), *Humanismus und Naturwissenschaften*, Boppard 1980, S. 135–154, hier S. 149ff., der das Gebot zum verschlüsselten Schreiben dem arabischen Flügel der Alchemie-Literatur zuschreibt (allerdings, soweit ich sehe, ohne Beleg).

<sup>22</sup> Roger Bacon, *Epistola de secretis operibus artis et naturae*, in: ders., *Opera quaedam hactenus inedita*, hg. von J. S. Brewer, London 1859, S. 542. Herv. von mir, M.B.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu Paul R. Blum, *Qualitates occultae. Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft*, in: August Buck (Hg.), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden 1992, S. 45–64, hier S. 46ff.

Mittelalters als experimentell nachweisbar, nicht aber als wissenschaftlich erklär- oder erforschbar, da dies nur sinnlichen Qualitäten vorbehalten ist.<sup>24</sup> In der Spätscholastik schließlich wird der Begriff als Abgrenzungsinstrument gegenüber den okkulten Wissenschaften gebraucht und – in einer, wenn man so will, methodischen Trotzreaktion – *vice versa*.<sup>25</sup>

## 2. Von den Sternen in die verborgene Natur und von dort zur Offenbarung

Sehen wir uns an, wie der italienische Neuplatoniker Marsilio Ficino mit den oben rekonstruierten Vorgaben umgeht. Ficino folgt im dritten Buch *De Vita* dem Gedanken des Proklos, daß die alten Weisen »divinas virtutes in locum inferiorem ob quandam similitudinem deduxerunt« (»die göttlichen Tugenden durch eine gewisse Ähnlichkeit auf die Erde herabgezogen hätten«)<sup>26</sup>, und behauptet, die natürliche Magie verfolge das Ziel, den »spiritus mundi« (den »Geist des Kosmos«), von dem Ficino sagt, daß er »coelestis«

<sup>24</sup> Vgl. hierzu den viel beachteten Aufsatz von Keith Hutchinson, *What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution*, in: *Isis* 73 (1982), S. 233–253, hier S. 235ff. Leider streift Hutchinson die Übernahme der aristotelischen Restkategorie der natürlichen Magie nur am Rande (S. 237f.) und richtet sein Augenmerk direkt auf die Adaptation des Gedankens der verborgenen Qualitäten bzw. Kräfte in der wissenschaftlichen Revolution (S. 242–253), ohne die Vermittlungsfunktion der natürlichen Magie zu berücksichtigen. Zur Auswirkung, die die Einbeziehung der *qualitas occulta* für das Experiment bei Bacon besitzt (Promotion von einer Beobachtungsinstanz zur Produktionsstätte für Effekte), vgl. Ursula Klein, *Experiment, Spiritus und okkulte Qualitäten in der Philosophie Francis Bacons*, Berlin 1955, S. 3ff. Zur Rolle der okkulten Qualitäten in der mechanischen Philosophie und bei Leibniz vgl. Simon Schaffer, *Occultism and Reason*, in: Alan J. Holland (Hg.), *Philosophy, its History and Historiography*, Dordrecht u.a. 1985, S. 117–145, und John Henry, *Occult Qualities and the Experimental Philosophy. Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory*, in: *History of Science* 24 (1986), S. 335–381. Eine Übersicht über die Geschichte (und die Geschichte der Aufarbeitung) des Begriffs bietet der instruktive Aufsatz von Christoph Meinel, *Okkulte und exakte Wissenschaften*, in: Buck, *Die okkulten Wissenschaften*, S. 21–44.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Blum, *Qualitates occultae*, S. 55f.

<sup>26</sup> Proklos, *De sacrificio*, übers. von Marsilio Ficino, hg. von Brian B. Copenhaver, in: ders., *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in: Ingrid Merkel/Allen G. Debus (Hg.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington u.a. 1988, S. 79–110, S. 106ff., Z. 18–20. Zu Ficanos Quellen vgl. Daniel P. Waker, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, Nendeln 1976 (= ND d. Ausg. London 1958), S. 36–44.

sei – sich also im gestirnten Himmel befinde –, für den Menschen unten auf der Erde nutzbar zu machen.<sup>27</sup>

Der Mensch muß bei der Herabziehung siderischer Kräfte keine unbegangenen Pfade betreten, sondern lediglich denen der siderischen Natur folgen: »De vita coelitus comparanda« (»Wie man sein Leben vom Gestirn erwirbt«) lautet nicht ohne Grund die Überschrift des dritten Buches *De vita*. Das Gestirn wird nämlich auch ohne die Hilfe des Menschen von den ihm ähnlichen irdischen Formen angezogen. Als Empfängerstation für die himmlischen Tugenden sieht Ficino »proprietas [...] occultas« vor, die den Dingen vom Gestirn (»coelitus«) eingepflanzt (»insitas«) sind und von dort aus auch versorgt werden: Ficino behauptet, daß die verborgenen Qualitäten »a vita spirituque mundi per ipsos stellarum radios [...] proficisci« – »vom Leben und Geist des Kosmos durch die Strahlen der Sterne selbst erhalten werden«.<sup>28</sup>

Diese natürliche Bewegung vom Himmel auf die Erde soll der Mensch wiederholen, allerdings nicht im Verhältnis 1:1, sondern in gesteigertem Maße. Ficino bzw. der natürliche Magier setzt dafür bei den oben genannten Formen der Natur (die Paracelsus später Signaturen nennen wird) an und entwickelt durch Vergleich und Überblendung eine universale Form (»universam [...] formam«<sup>29</sup>) – auch das ein Gedanke, den Ficino aus Proklos' *De sacrificio* übernimmt.<sup>30</sup> Das Ziel ist es, eine Form herzustellen, die nicht nur, wie die unberührte Natur, eine oder wenige siderische Kräfte anzieht, sondern, ähnlich einem Passepartoutschlüssel, möglichst viele siderische Quellen auf einmal anzapft und so für den Menschen nutzbar macht.

Es ist leicht zu sehen, daß Ficino alle drei spätantiken bzw. mittelalterlichen Vorgaben übernimmt und sie zugunsten des astrologisch-siderischen Theorems *ii.* hierarchisiert: Er geht von nicht beherrschenden, sondern vielmehr beherrschbaren »coelestibus influxibus«, »himmlischen Einflüssen«, aus<sup>31</sup> und ordnet diesem Gedanken sowohl die Vorstellung von der Steigerung der Natur durch die *ars (i.)* als auch die *occultum-manifestum*-Differenz (*iii.*) unter: Er spricht (ich fasse zusammen) von einer strukturellen Identität des

<sup>27</sup> Marsilio Ficino, *Liber de vita III*, in: ders., *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, hg. von Carol V. Kaske und John R. Clark, Binghamton/New York 1989, S. 258.

<sup>28</sup> Ficino, *Liber de vita III*, S. 298f.

<sup>29</sup> Ebd., S. 334.

<sup>30</sup> Proklos, *De sacrificio*, Z. 72–79.

<sup>31</sup> Ficino, *Liber de vita*, III, S. 300.

Menschen mit dem Gestirn und von verborgenen Eigenschaften, die diese siderischen Kräfte und Tugenden empfangen.

Himmlicher Influxus – die Leitmetaphorik der Überlegungen Ficinos ist die der Abwärtsbewegung des Wassers. Dies gilt sowohl für den Gang der Natur als auch für den des Menschen. In beiden Fällen geht es darum, daß die kosmischen Kräfte, wie früher die Götter, auf die Erde *niedergehen* (»descendisse«<sup>32</sup>). Man könnte vermuten, daß diese metaphorische Bewegung durch die neuplatonische Prämisse *ii.*, also durch die emanative und kosmologische Höhendifferenz zwischen der Hypostase der siderischen und der elementischen Natur, gleichsam analytisch gegeben ist – doch das gilt für die deutschsprachige Alchemie und Magie der Frühen Neuzeit nur noch bedingt.

Natürlich arbeitet auch ein Alchemiker und Magier wie Paracelsus mit den oben genannten drei Prinzipien, d.h. er sieht – Punkt *i.* – die Arbeit der natürlichen Magie als optimierende Fortsetzung der Natur an, als eine Handlung, die die Natur aus ihr selbst heraus »mer, dan« ihr selbst »zu zu legen ist«, steigert und »bessert«. <sup>33</sup> Und auch er verknüpft die Vorgabe der verborgenen Kräfte (*iii.*) mit der Vorstellung einer siderischen »influenz«<sup>34</sup> im Sinne von Punkt *ii.* Aber er spaltet, anders als Marsilio Ficino, die himmlische Influenz auf:

Nun wissent aber weiter auf das, das gestirn teilt sich in zwen teil. das ein ist im himel in den sternem, 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.<sup>35</sup>

Was Paracelsus hier behauptet, ist nichts weniger als eine Erweiterung der Astronomie/Astrologie auf die 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 (also eine eigenständige Größe und nicht nur eine Empfängerstation für siderische Kräfte wie bei Ficino).

<sup>32</sup> Ebd., S. 306.

<sup>33</sup> Paracelsus, Archidoxis, Werke I.3, S. 154. Ich zitiere Paracelsus unter der Sigle »Werke« nach der Ausgabe: Sämtliche Werke, hg. von Karl Sudhoff, München u.a. 1929ff.

<sup>34</sup> Paracelsus, Große Wunderzenci, Werke I.10, S. 322.

<sup>35</sup> Paracelsus, Mantischer Entwurf, Werke I.10, S. 643.

Letzteres nennt Paracelsus »archeus«. <sup>36</sup> Die Kräfte des siderischen und des irdischen Gestirns ordnet Paracelsus nach der *occultum/manifestum*-Differenz: Die »weisheit«, die der Mensch vom eigentlichen Gestirn erhält, ist »unsichtbar und ungreiflich«. <sup>37</sup> Das Gleiche gilt für die »krest« und »virtutes«<sup>38</sup>, die die elementische Natur dem Archäus verdankt: Auch diese sind »heimlich« und »verborgen«. <sup>39</sup>

Paracelsus sortiert damit die Verteilung souveräner Kräfte in der Natur um. In der Renaissance-Magie eines Marsilius Ficino wurde die gesamte irdische Natur von den Sternen regiert (»reguntur«)<sup>40</sup>; Paracelsus setzt statt dessen auf eine Analogie von Gestirn und elementischer Natur bzw. in seiner Rede: siderischem und elementischem Gestirn (sie sind miteinander zu »vergleichen«, nicht abhängig). Die Abhängigkeit bzw. die souveräne Gewalt fällt jedoch nicht weg, sondern wird auf die nächsttiefere Systemebene kopiert, da einerseits das siderische Gestirn die Erkenntnisfähigkeit des Menschen und andererseits der Archäus als das elementische Gestirn die Bildung der Natur »regirt«. Der Mensch verwendet nun seine verborgenen, spricht: intellektuellen Kräfte, die er vom Gestirn erhält, dafür – und hier greift Paracelsus auf die alchemische ἐκστρέφω-Gedankenfigur zurück –, die ebenfalls verborgenen siderischen Kräfte der Natur freizulegen. Da seine Handlungen nach der aristotelischen Doktrin mit der Natur strukturell identisch sind, führt dies dazu, daß beide, die verborgenen siderischen Kräfte des Menschen und die der Natur, »eröffnet« werden. <sup>41</sup> Wenn die Natur durch den Menschen gesteigert wird, indem ihre verborgenen Kräfte freigelegt werden, dann zeigt sich auch das Wissen des Menschen als manifestes *know-how*: »dan nichts ist, das verborgen bleibe und nit geoffenbaret, es muß alles herfür, geschöpf, natur, geist, böß und guts, außen und innen, und all künst und alle doctrinen, ler und was beschaffen ist«. <sup>42</sup>

Das Organ des über den epistemischen Menschen regierenden Gestirns ist die »impressio«; diese – das gibt Paracelsus unumwunden zu – »bricht liberum arbitrium«. <sup>43</sup> Dennoch hält Paracelsus an den oben erwähnten plotinisch-albertinischen Sentenzen, die ja gerade trotz astrologischer Influ-

<sup>36</sup> Paracelsus, Paramirum, Werke I.9, S. 206f.

<sup>37</sup> Paracelsus, Astronomia magna, Werke I.12, S. 55.

<sup>38</sup> Paracelsus, Paragranum, Werke I.8, S. 172.

<sup>39</sup> Paracelsus, Astronomia Magna, Werke I.12, S. 92.

<sup>40</sup> Ficino, Liber de vita III, S. 248.

<sup>41</sup> Paracelsus, Paragranum, Werke I.8, S. 172.

<sup>42</sup> Paracelsus, Philosophia magna, Werke I.14, S. 131.

<sup>43</sup> Paracelsus, Astronomia magna, Werke I.12, S. 232; 236.

enz den freien Willen retten sollen, fest. Paracelsus betont mit Plotin und Albert, »da [ein] weiser man herschet, der uberwint das gestirn«<sup>44</sup>, und stellt den Begriff der »inclinacion« – sozusagen als Systematisierung des zweiten plotinisch-albertinischen Topos (»*inclinans, non de necessitate causans*«) – sogar ins Zentrum seiner Überlegungen.<sup>45</sup>

Diese paradox anmutende Argumentation wird verständlicher, wenn man berücksichtigt, daß Paracelsus den ursprünglich aristotelischen Gedanken der strukturellen Identität des Menschen (inklusive *perfectio*) mit der Natur paramystisch reinterpretiert.<sup>46</sup> »Also verstehent nun *impressionem*«, schreibt Paracelsus in der *Astronomia magna*, »das ein ding das geschehen sol und muß, allein durch die muß volendet werden, durch die es imprimirt ist, das ist durch die, in die es impressio gelegt hat.«<sup>47</sup> Mit »die« sind natürlich die Menschen gemeint, denen das Wissen und der Auftrag zur Vollendung der Natur qua siderischer Impressio aufgezwungen wird. Gleichzeitig kommt der Mensch durch die vollständige Hingabe an diese siderische Kraft in eine exklusive (»allein durch die«) und vor allem wieder in eine vollständig souveräne Position – und zwar souveräner, als er es mit seinem individuellen Willen je hätte sein können. Die Impressio bringt den Menschen nämlich in Besitz des Willens des Gestirns. Paracelsus' Überlegungen gipfeln in dem Satz, daß trotz Verlust des individuellen freien Willens es dennoch der »*menschen* [...] freier wille« (im Sinne eines übergeordneten freien Willens) ist, der »sie dahin bringt«, sich und die Natur über sich hinauszuführen.<sup>48</sup>

Der siderische *Zwang* (Impressio) ist dementsprechend zugleich auch ein Angebot oder eben eine »inclinacion«<sup>49</sup>: Auch dem Menschen wird die Möglichkeit eingeräumt, das Gestirn 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.<sup>50</sup> Diese Zerbrechung geschieht allerdings auf einer unteren Systemebene: Der Mensch erhält nur die Macht, das »*regimen*« oder »*monarchie*« des *irdischen* Gestirns, also des »*archeus*«, nicht die des eigentlichen zu brechen.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Paracelsus, Praktik auf das Jahr 1537, Werke I.11, S. 227. Vgl. hierzu auch Joachim Telle/Wilhelm Kühnmann, Kommentar, in: Corpus paracelsisticum, hg. von dens., Tübingen 2001ff., Bd. I, S. 354.

<sup>45</sup> Paracelsus, Paramirum, Werke I.9, S. 218.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu Verf., Expansion in die Natur.

<sup>47</sup> Paracelsus, Astronomia magna, Werke I.12, S. 237.

<sup>48</sup> Ebd., S. 233; Herv. von mir, M.B.

<sup>49</sup> Ebd., S. 229.

<sup>50</sup> Paracelsus, De mineralibus, Werke I.3, S. 35; Herv. von mir, M.B.

<sup>51</sup> Paracelsus, Paramirum, Werke I.9, S. 206f.

Der paracelsische Diskurs des 17. Jahrhunderts übernimmt zwar den Identitäts-Übertreffungs-Topos (*i.*) – wenn die Natur über ein »gewisse[s] Ende vnd Maß [...] nicht schreitet / so kömpt jhr der *Chymicus* zu hülf / vnd bringt sie [...] dahin / daß sie von ihr selbst nimmer aufrichten kann«, heißt es z.B. bei Joachim Tancke<sup>52</sup> –, nicht aber die Inklinations- und Impressionsfigur. Der springende Punkt ist wiederum der freie Wille. Der belgische Chemiker Jean Baptist van Helmont z.B. setzt sich, obwohl sonst ein Verfechter paracelsischer Theorien, von seinem Lehrer ab, da dieser irrigerweise der antiken »Meinung beygepflichtet« habe, daß die Gestirne »alle Kranckheiten / Neigungen und Glück *verursachen*«. <sup>53</sup> Zur Widerlegung dieser These bemüht van Helmont ironischerweise den gleichen plotinisch-albertinischen Topos, auf den sich schon Paracelsus gestützt hatte: »*Sapiens dominabitur astris*«<sup>54</sup>, gibt ihm jedoch durch die Kombination mit dem dritten Topos, dem Semantik-Argument, eine andere Richtung. Auf Basis der plotinisch-albertinischen Sentenz über die Sterne als Zeichen (»*Die Sternen sollen euch seyn zu Zeichen / Zeiten / Tagen und Jahren*«)<sup>55</sup>, hier, wie so oft, durch Gen 1,14 überlagert, argumentiert van Helmont, daß der 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. Damit kommt der Wissenschaftler van Helmontschen Zuschnitts in eine aktivere Position als bei Paracelsus und behält vor allem sein *liberum arbitrium* (ohne komplizierte mystische Tauschverfahren): Daß das Gestirn eine »Neigung« (Inklination) oder eine »Nöthigung« (Impressio) »über den freyen Willen bey sich hat« – das kann van Helmont »nicht einmal in seinem kleinsten Punct [...] zulassen«. <sup>56</sup>

Van Helmont ist nicht der einzige Paracelsist, der sich in der Frage der Macht des Gestirns von Paracelsus absetzt. Schon Oswald Croll hatte vor ihm durchschaut, daß das Inklinations-Argument durch die paracelsische Engführung mit der Impressio-Lehre (im doppelten Sinne des Wortes) so determiniert würde, daß es nicht mehr zur Verteidigung einer aktiven und willensfreien Position des Menschen bzw. Naturwissenschaftlers zu verwenden ist (wie das noch bei Albert möglich war). Daher ordnet Croll das

<sup>52</sup> Joachim Tancke, Vorrede zu: Ps.-Basilius Valentinus, TriumphWagen Antimonii [...], hg. von Johann Thoelde, mit einer Vorrede von Joachim Tancke, Leipzig 1611, fol. 6 r.–v.

<sup>53</sup> Johann Baptist van Helmont, Aufgang der Artzney-Kunst, übers. von C. Knorr von Rosenroth, München 1971 (= ND d. Ausg. Sulzbach 1686), S. 160b; Herv. von mir, M.B.

<sup>54</sup> Ebd., S. 168b.

<sup>55</sup> Ebd., S. 161a. Herv. im Orig.

<sup>56</sup> Ebd., S. 165b.

Inklinations-Argument, das er wie Paracelsus mit dem Impressio-Argument koppelt, in einer fast hybrid zu nennenden Interpretation dem *vir-sapiens*-Topos unter und dreht so die Argumentations- und Kausalitätsrichtung Paracelsus' und Alberts um:

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 Eintrückungen zuwegen.<sup>57</sup>

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*«<sup>58</sup> bzw. »eigen Himmels-Wesen in sich«<sup>59</sup> oder »eigene[m] Stern«<sup>60</sup>, wie sie es nennen, sogar eine besonders prominente Rolle in ihrem System zu – und zwar durchaus in der mittlerweile mehrfach erwähnten dichotomischen *occultum/manifestum*-Ordnung. 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.<sup>61</sup>

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 alle anderen Bereiche der Emanation – also das paracelsische Projekt, die »*Astronomiam*« nicht nur auf das »Gestirn im Firmament« anzuwenden<sup>62</sup> – keinen Sinn mehr macht, wenn die eigentliche Bedeutung, das siderische Gestirn, weitgehend eliminiert ist. Die Erben dieses frei gewordenen siderischen Energie-Potentials sind der magische Naturforscher (dem, wie gesagt, eine aktivere Rolle im Verhältnis zur Natur zugesprochen wird) und das elementische Astrum, das jetzt paradoxerweise das alleinige und eigentliche Astrum und damit auch der alleinige und eigentliche Auslöser

<sup>57</sup> Oswald Croll, *Basilica chymica. Oder Alchymistisch königlich Kleynod* [...], Frankfurt a.M. 1623, S. 15.

<sup>58</sup> Ebd., S. 14.

<sup>59</sup> Helmont, *Aufgang der Artzney-Kunst*, S. 1236.

<sup>60</sup> Benedictus Figulus, *Ein wahrhafte Gegründte Theoria* [...], in: ders. (Hg.), *Rosarium novvm olympicvm et benedictvm. Das ist: Ein newer Gebenedeyter Philosophischer Rosengart*, Basel 1608, S. 34.

<sup>61</sup> Oswald Croll, *De signaturis internis rerum. Die lateinische Editio princeps* (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623), hg. von Joachim Telle und Wilhelm Kühlmann, Stuttgart 1996, S. 178; zweite Herv. von mir, M.B.

<sup>62</sup> Croll, *Basilica chymica*, S. 14.

aller natürlicher Impressionen ist. Wenn man so will, ist das »Gestirn« durch die paracelsistische Forcierung der paracelsischen metaphorischen Erweiterung in die elementische Natur aufgelöst worden und existiert nur noch als Worthülse. Dementsprechend sind jedoch auch die verborgenen Kräfte der Materie nicht mehr, wie bei Paracelsus, siderisch, sondern, wie sollte es auch anders sein, elementisch oder einfach irdisch.

### 3. Die Offenbarung des Lautes im Gedicht: Zesens alchemische Poetik

Auch Philipp von Zesen greift auf den von Paracelsus wie den Paracelsisten geteilten Topos von der Verlängerung der Natur durch die *ars* (*i.*) zurück, spricht also davon, daß die »kunst« der »schwachen natur aufhülft / zu statten kömmt und [...] vermehret [...] und reiffen macht« und daher »kunst-natürlich« genannt werden müsse.<sup>63</sup> In der Astrologie-Frage (*ii.*) stellt er sich eindeutig auf die Seite der Paracelsisten. Für ihn hat der Mensch den »freien Willen«; der »einfluss des gestirns« beläuft sich dementsprechend darauf, daß im Himmel durch »buchstaben / alles angeschrieben« ist<sup>64</sup> – der gleiche Rekurs auf den plotinisch-albertinischen Topos wie bei van Helmont also. Dementsprechend ist auch bei Zesen der Raum der verborgenen Kräfte (*iii.*) ent-stirnt und daher für seine eigenen Konzepte frei verfügbar. Das ist insofern von großem Nutzen, als Zesen seinerseits eine konzeptuelle metaphorische Verlängerung vollzieht, in diesem Falle aus der paracelsischen Alchemie/Magie in die Sprach- und Literaturtheorie.

Wenn Zesen von einer Kunst aus der Natur bzw. aus dem »lichte der natur« spricht, die, was »verborgen und versenket« ist, offenbaren soll, damit aber nicht die allgemeine Natur, sondern die »sprache« in »ihrer natur« meint, so verortet er sich damit in einem paracelsisch-paracelsistischen Diskurssegment, das wie er explizit auf den »Großen Luter« rekurriert, sich aber eigentlich aus dem mittelalterlichen Neuplatonismus herschreibt.<sup>65</sup> Gemeint ist die sogenannte Logos-Theologie, die auf der Prämisse aufbaut, daß der

<sup>63</sup> Zesen, *Rosenmånd*, SW XI, S. 111. Ich zitiere unter der Sigle SW nach der Ausgabe: Philipp von Zesen, *Sämtliche Werke*, hg. von Ferdinand van Ingen, Berlin/New York 1970ff.

<sup>64</sup> Ebd., SW XI, S. 119; 121f.

<sup>65</sup> Ebd., SW XI, S. 104; 112; 99; 224. Vgl. zur Logos-Theologie im allgemeinen und zum Gedanken der Emanation aus dem Wort Gottes bei Cusanus im besonderen Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1998, S. 77f.; 205ff.



emanative Prozeß des Kosmos und der Natur nicht einfach aus dem ungeteilten Einen, sondern aus dem »wort gottis«<sup>66</sup> entsprungen ist und zu ihm immer wieder zurückkehrt. Die biblischen Quellen für diese christliche Umformung der Emanationstheorie sind Joh 1,1 – »In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum«; »Im Anfang war das Wort / Vnd das Wort war bey Gott / vnd Gott war das Wort« – und als dessen Quelle Gen 1,3: »dixitque Deus fiat lux et facta est lux«; »Vnd Gott sprach / Es werde Liecht / Vnd es ward Liecht.«<sup>67</sup> Schon Croll hatte darauf hingewiesen, daß jede Arznei »Zeichen deß gezeichneten Worts« sei, also eigentlich nur das »Wort Gottes« selbst heile<sup>68</sup>, da das »göttlich Wort *Fiat*«<sup>69</sup>, so ergänzt Tancke, Anfang und Grundlage aller emanativen Prozesse sei. Ähnlich Böhme, der in *De Signatura Rerum* ausführt, daß der gesamte emanative Prozeß von »Gebährung« und »Wiedergebären« seinen »ersten anfang« im »*verbo fiat*« habe.<sup>70</sup>

Diese Gedankenfigur verlängert Zesen im *Rosenmånd* (1651) in eine Sprachtheorie, deren Systembausteine schon im Titel ausgeführt werden:

Rosenmånd: Das ist in ein und dreißig Gesprächen eröffnete Wunder-Schacht zum unerschätzlichen Steine der Weisen: Darinnen unter anderen gewiesen wird / wie das lautere Gold und der unaussprächliche Schatz der hochdeutschen Sprache / unsichtbarlich / durch den Trieb der Natur / von der Zungen; sichtbarlich aber durch den Trieb der Kunst / aus der Feder / und beiderseits / jenes den Ohren / dieses den Augen / vernähmlich / so wunderbahrer Weise und so reichlich entsprüßet.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: ders., Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883ff, Bd. VII, S. 12. Zur Rolle Luthers in der Logos-Theologie, vgl. Wolf Peter Klein, Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewußtseins, Berlin 1992, S. 25–227.

<sup>67</sup> Vgl. hierzu ebd., S. 121–160. Die bei Kayser (Joachim Kayser, Böhmcs Natursprachenlehre und ihre Grundlagen, in: Euphorion 31 [1930], S. 521–562, hier S. 555ff.) geäußerte und von Peter Cersowsky, Magie und Dichtung. Zur deutschen und englischen Literatur des 17. Jahrhunderts, München 1990, S. 138ff., kritiklos wiederholte Behauptung, erst Böhme habe Natursprache und die mystisch-protestantische Theologie des Wortes Gottes im Innern des Menschen zusammengebracht, muß schon angesichts des hier präsentierten Materials als widerlegt gelten.

<sup>68</sup> Croll, Basilica chymica, S. 44.

<sup>69</sup> Joachim Tancke, Leservorrede, 1.4.1608, zu: Ps.-Roger Bacon, Medvlla alchemiae, hg. von Joachim Tancke, wiederabgedruckt in: Friedrich Roth-Scholz (Hg.), Deutsches Theatrum chemicum, 3 Bde., Hildesheim/New York 1976 (ND der Ausgabe Nürnberg 1728–1732), Bd. III, S. 97.

<sup>70</sup> Böhme, De signatura rerum, in: ders., Werke, hg. von Ferdinand van Ingen, Frankfurt a.M. 1977, S. 731.

<sup>71</sup> Zesen, Rosenmånd, SW XI, S. 81.

Abgesehen davon, daß der Titel alles zitiert, was zu dieser Zeit wichtig ist, um als Alchemiker bzw. Paracelsist wahrgenommen zu werden<sup>72</sup>, bezeichnet er konzise eine in sich geschachtelte Bewegung der Sprache vom *occultum* zum *manifestum*: erstens von der Mündlichkeit (»unsichtbarlich [...] von der Zungen«) zur Schriftlichkeit (»sichtbarlich [...] aus der Feder«), das, ganz im Sinne Paracelsus', mit einer Überführung der »Natur« in die »Kunst« gleichgesetzt wird; zweitens eine Bewegung vom Sprachtrieb zu seiner auditiven (»den Ohren [...] vernähmlich«) und visuellen Rezeption (»den Augen / vernähmlich«). Mit dieser »wunderbahre[n] Weise« ist, wie Zesen im Text selbst ausführt, die Bindung des »lautes« bzw. Buchstabens durch die menschliche »vernunft« zur geschriebenen oder gesprochenen »rede« gemeint.<sup>73</sup> Beiden Bewegungen vom Okkulten zum Manifesten ist implizit, daß Zesen den Ursprung der Sprache in der *Mündlichkeit* und nicht in der *Schrift* als ihrem ursprünglichen und verborgenen Trieb verortet – also genau anders herum als die zeitgenössischen Theoretiker aus den Bereichen der Kryptologie, der Hieroglyphik oder Sinologie.<sup>74</sup>

Das ist ganz im Sinne der oben skizzierten paracelsistischen Logos-Theologie gedacht: Geht man davon aus, daß sich die Hypostase der allgemeinen Natur aus dem gesprochenen Wort Gottes entwickelt hat und immer weiter entwickelt, so muß dies für die Natur der Laute und der Sprache *a fortiori* gelten: »hall / stim vnd spraache« sind nach Böhme Ausdruck der inneren Kraft des »*Fiat*«. <sup>75</sup> Bei der Erforschung der Gesetze der »ähnlichkeit / bildung und art« der Sprache kann Zesen ganz zufällig vor der eigenen linguistischen Haustür anfangen: beim Deutschen, das in seinen Augen neben dem Hebräischen die älteste Sprache ist.<sup>76</sup>

Wie Schottelius und Gueintz versucht auch Zesen die Superiorität der deutschen Sprache durch Präzedenz in der Genealogie zu erklären.<sup>77</sup> Es

<sup>72</sup> Mit der Erwähnung des Steins der Weisen im Titel versucht z.B. auch Joachim Tancke, die Edition Bernardus Trevisanus, Opvscvla chemica. Das ist / Von dem Gebenedeiten Stein der Weisen [...], hg. von Joachim Tancke, Leipzig 1605, Paracelsismus-wirksam zu vermarkten, ähnlich Johann Thölde mit der Edition (seines eigenen Textes?): Ps.-Basilus Valentinus, Ein kurtzer summarischer Tractat Fratris Basilij von dem grossen Stein der vhralten [...], hg. von Johann Thölde, Leipzig 1602.

<sup>73</sup> Zesen, Rosenmånd, SW XI, S. 116; 97; 116.

<sup>74</sup> Vgl. hierzu Gerhard F. Strasser, Lingua universalis. Kryptologie und Theorie der Universal Sprachen im 16. und 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1988.

<sup>75</sup> Böhme, De signatura rerum, S. 519; 517.

<sup>76</sup> Zesen, Rosenmånd, SW XI, S. 205; 88.

<sup>77</sup> Vgl. hierzu Andreas Gardt, Sprachreflexion in Barock und Frühaufklärung. Entwürfe von Böhme bis Leibniz, Berlin/New York 1994, S. 348–364 (allerdings ohne Berücksichtigung

handelt sich hierbei um einen modifizierenden Rückgriff auf den Renaissance-Sprachtheoretiker und Kabbalisten Guillaume Postel. Dieser »docte et folk<sup>78</sup>, übrigens ein Zeitgenosse von Paracelsus, hatte in seiner sprachtheoretischen Abhandlung *De Originibus seu de Hebraicae linguae antiquitate Liber* wie vor ihm schon Dante<sup>79</sup> die hebräische Sprache als Ursprache identifiziert<sup>80</sup>, gleich danach aber in verschiedenen Abhandlungen die französische Sprache (und mit ihr die ganze französische Nation) durch verschiedene halb etymologische, halb kabbalistische Tricks (eine auf Flavius Josephus gestützte Ableitung des Wortes »Gauloys« aus »Gomer«, dem Enkel des einzigen Sintflut-Überlebenden Noah; Gen 10,2ff.)<sup>81</sup> neben bzw. an die eigentlich hebräische Ursprungsposition der Sprachen und Völker gerückt: »Les Gauloys sont les premiers peuples du monde«.<sup>82</sup>

Solche pseudoetymologischen kabbalistischen Herleitungen wählt auch Zesen, denkt die »Adam« noch verständliche Ursprache jedoch gemäß den paracelsischen Vorgaben stärker als »natur-sprache« denn als kabbalistische Ursprache und setzt anstelle der das Hebräische verdrängenden Position nicht das Französische, sondern das Deutsche, die »allernaturgemäteste sprache« schlechthin.<sup>83</sup> Die ersten Elemente dieser neu inaugurierten ursprünglichen Sprache organisiert er, entsprechend den vier Elementen, Jahreszeiten etc., als Quadrupel und nennt sie die vier »uhlauter« – gemeint sind »a / e / u / o«.<sup>84</sup> Darüber hinaus gibt es noch vier »mitgehilfen« oder »mitlauter«, die als die Buchstaben »b / d / l / s« bestimmt werden.<sup>85</sup> Man sieht: Zesen denkt die Entwicklung der Buchstaben vollkommen über die

der Kabbala bei der Auseinandersetzung mit der Praxis des »Etymologisierens«; Thorsten Roelke, *Der Patriotismus der barocken Sprachgesellschaften*, in: Andreas Gardt (Hg.), *Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart*, Berlin/New York 2000, S. 139–168, hier S. 154–157 (allerdings ebenfalls unter Negierung der kabbalistischen Gesichtspunkte und französischen Vorläufer).

<sup>78</sup> Vgl. hierzu François Secret, *Kommentar*, in: Guillaume Postel, *Le Thresor des Prophéties de L'Univers*, hg. von François Secret, La Haye 1969, S. 1–38.

<sup>79</sup> Dante Alighieri, *Über das Dichten in der Muttersprache (de vulgari eloquentia)*, übers. und hg. von Franz Dornseiff und Joseph Balogh, Darmstadt 1966, S. 26.

<sup>80</sup> Guillaume Postel, *De originibus seu de hebraicae linguae & gentis antiquitate, deque variatrum linguarum affinitate, liber [...]*, Paris 1538, fol. b1r.

<sup>81</sup> Postel, *Le Thresor*, S. 62f. Vgl. auch die gleichlautende Argumentation in Guillaume Postel, *De ce qui est premier pour reformer le monde*, in: Claude-Gilbert Dubois, *Celtes et Gaulois au XVIe Siècle*, Paris 1972, S. 151. Vgl. auch den Kommentar Dubois' zu diesen Passagen.

<sup>82</sup> Ebd., S. 65.

<sup>83</sup> Zesen, *Rosenmând*, SW XI, S. 107 (Herv. von mir, M.B.); 88.

<sup>84</sup> Ebd., SW XI, S. 188f.; 180; 179.

<sup>85</sup> Ebd., SW XI, S. 189; 179.

Ähnlichkeit des Buchstabens mit dem Laut (das Deutsche ist deswegen Ursprache, weil man es schreibt, wie man es spricht<sup>86</sup>) und nicht über die Ähnlichkeit mit den Formen der Natur (das wäre ja keine produktive Eröffnung verborgener Kräfte, sondern bloßes »abbild«, wie er ausführt<sup>87</sup>). Weiterhin werden die Buchstaben nicht als arbiträr, sondern als Produkte einer neuplatonischen »γέννησις«<sup>88</sup> durch die »Zeugemutter aller dinge«<sup>89</sup>, die Natur, verstanden.

Emanative »γέννησις« – Erotik in Sprach- und Dichtungstheorien der Frühen Neuzeit muß nicht immer nur petrarkisch motiviert, sondern kann durchaus auch neuplatonisch gedacht sein. Es gilt zu berücksichtigen, daß die gesamte kosmische Dynamik nach Plotins Vorgaben aus einer Orgie aus Zeugung und Fortpflanzung besteht (wobei, wie Ficino mahndend vermerkt, mehr »amor« denn »libido« im Spiel ist).<sup>90</sup> Diese Vorgabe spielt der paracelsische Diskurs für die kosmologische (»da ward die Erde Schwanger durch die einbildung jhr von Gott gegeben«<sup>91</sup>, heißt es z.B. bei Ps.-Basilius Valentinus), Zesen für die sprachliche Ebene durch. Aus der Lust der Laute entsteht die Bedeutung. Genauer: Bedeutung entwickelt sich durch das »vermischen und vermängen«<sup>92</sup> der Urselfst- und -mitlauter und der aus ihnen entstandenen stabilen Verbindungen: O und U (als Laute, nicht als Buchstaben) stehen z.B. in einem sympathetisch-erotischen Verhältnis (»wie man und fraue«; entsprechend den Elementen »luft« und »feuer«) – durchaus mit der Möglichkeit romantischer Verschmelzung und androgynen Geschlechtertausches (»räumen einander auch oftmals ihre stellen gar ein«).<sup>93</sup>

Kommen die verliebten Laute O und U jedoch mit dem »wasser« oder »a« in Verbindung, entsteht wegen der Antipathie oder »gegenstreitigkeit und erbfeindschaft« zwischen Feuer und Wasser teils unberechtigte, teils berech-

<sup>86</sup> Ebd., SW XI, S. 228.

<sup>87</sup> Ebd., SW XI, S. 130.

<sup>88</sup> Plotin, *Enn. V.2:2*.

<sup>89</sup> Zesen, *Rosenmând*, SW XI, S. 188.

<sup>90</sup> Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, lat.-dt., übers. von K.P. Hasse, hg. von Richard Blum, Hamburg <sup>3</sup>1994, S. 24; 31. Vgl. hierzu Hans-Georg Kemper, *Zwischen schwarzer Magie und Vergötterung. Zur Liebe in der frühen Neuzeit*, in: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hg.), *Literatur, Artes und Philosophie*, Tübingen 1992, S. 141–162, hier S. 149–153.

<sup>91</sup> Ps.-Basilius Valentinus, *De microcosmo*, in: ders., *Von dem grossen Stein der vhralten [...]*, hg. von Johann Thoclede, Leipzig 1602, S. 166

<sup>92</sup> Zesen, *Rosenmând*, SW XI, S. 189.

<sup>93</sup> Ebd., SW XI, S. 190.

tigte («ehebruche«!) Eifersucht.<sup>94</sup> Und das schlägt sich in der Bedeutung nieder: »wann das a dem o zu nahe kömmt / und es das u nach sich zühet / im aussprächen das *rauhe* / *grausame* / *gräuliche au* / das ist ein *gräuliches grausen* / ein *schauender graus* / ja wohl das *häulende gar-aus*«. <sup>95</sup>

Doch solche elementisch-erotischen Verbindungen geht nicht nur die Natur und ihre Weiterführung, die Kunst der geschriebenen und gesprochenen Sprache, sondern auch deren Fortsetzung, die alchemische Kunst der Dichtung ein – allerdings auf höherem Niveau. In der Dichtung als Kunst zweiter Ordnung geht es nämlich darum, die »unaussprechliche[n] wunder und geheimnisse« zu offenbaren, die bei der Offenbarung der verborgenen natürlichen Laute in den »buchstaben«<sup>96</sup>, der Kunst erster Ordnung, entstanden sind.

Der Titel für Zesens literaturtheoretisches Anschlußwerk an den sprachtheoretischen *Rosenmând*, die *Helikonische Hechel* (1668), legt nahe, daß der Alchemiker oder »Scheide-künstler«<sup>97</sup> auf der Ebene der Textur auch die Kunst des Spinnens beherrschen muß, so daß er die »scheidung deß guten vom bösen«, wie es im theosophisch-alchemischen Kontext heißt<sup>98</sup>, so umsetzt, daß er der Sprache das »raue [...] wesen« ab-»hechelt«. <sup>99</sup> Das verbliebene Material, so ließe sich fortfahren, löst er in seine »prima materia« oder in seine einzelnen Fäden auf, um sie in einem nächsten Schritt zur »ultima materia« oder *ultima textura* des Gedichtes zu verbinden.<sup>100</sup> Die Analogien sind dabei deutlich gearbeitet: Was auf der Ebene der Kunst der Sprache die erotische Verbindung der Laute im Wort ist, ist auf der Ebene der Dicht-Kunst die erotische Verbindung der Worte im Reim: das Reim*paar*, das sich »gatten« bzw. – auf dieser Ebene geht es nicht nur um Fortpflanzung, sondern auch um subtile Erotik – eine »anmuthige« Verbindung eingehen soll.<sup>101</sup>

In der Poesie sind also die Worte im »klang« oder »wohllaut« gebunden, wie in der einfachen Sprache die Urlaute im Wort – und zwar so, das ist entscheidend, daß die ursprünglichen und verborgenen Kräfte der Sprache,

<sup>94</sup> Ebd., SW XI, S. 191; 190; 191.

<sup>95</sup> Ebd., SW XI, S. 191.

<sup>96</sup> Ebd., SW XI, S. 197.

<sup>97</sup> Zesen, *Helikonische Hechel*, SW XI, S. 213.

<sup>98</sup> Alexander von Bodenstein, Widmungsvorrede zum *Paramirum*, an den Magistrat der Stadt Mülhausen, 24.8.1562, in: *Corpus paracelsisticum*, Bd. I, S. 272. Eine ähnliche Formulierung findet sich bei Ps.-Basilius Valentinus, *TriumphWagen Antimonii*, S. 16. Dort wird von der »Absonderung des guten vom bösen« gesprochen (vgl. auch ebd., S. 102).

<sup>99</sup> Zesen, *Helikonische Hechel*, SW XI, S. 280.

<sup>100</sup> Zitate nach: Paracelsus, *De mineralibus*, Werke I.3, S. 35.

<sup>101</sup> Zesen, *Helikonische Hechel*, SW XI, S. 347; 337.

die Ur-Laute, durch die Fokussierung des Reims auf die »wurtzel« oder den »stam« wieder manifest werden.<sup>102</sup> Denn die Reime der Wörter sollen, wie Zesen im *Deutschen Helikon* ausführt, »nach ihren Stämmen« erfolgen, deren Ordnung im »Reim-zeiger [...]« oder den »Reim-tafeln« des *Helikon* angezeigt wird.<sup>103</sup>

Wenn also der Dichter die Natur der Sprache zweimal modifiziert und ihrer »vollkommenheit« entgegenführt, erreicht er zugleich einen Status, in dem er dieser ursprünglichen »natur« wieder »näher kommet«, wenn er nämlich ihre Laut-Natur in einer Laut-Poesie manifest werden läßt.<sup>104</sup>

#### 4. Die Poeterey in sich selbst: Zesens *Meienlied*

Die verborgenen Kräfte der Natur der Sprache offenzulegen – das heißt, daß die Dichtkunst nicht nur, wie Opitz schreibt, »alle andere künste vnd wissenschaften in sich helt«, sondern zugleich, was Opitz noch auszuschließen versuchte: »die Poeterey bestehe bloß in jhr selber«. <sup>105</sup> Wenn Kunst und Natur identisch sind und alle Kunst darauf hinausläuft, das ausgesprochene, aber verborgene Wort Gottes zu offenbaren, dann kann, ja muß sich die Kunst der Poesie auf sich und ihre Laut- bzw. Klangnatur in ihr konzentrieren.

Nirgendwo wird diese Autopoietik offensichtlicher als in Zesens *Meienlied*, abgedruckt in der Gedichtsammlung *Dichterisches Rosen- und Liljenthal* (1670), allerdings schon separat als Einblattdruck im Jahre 1653 veröffentlicht. Dieser Text nimmt performativ die Überführung der alchemischen Sprach- in eine alchemische Dichtungstheorie der *Helikonischen Hechel* (1668) vorweg. Dies gilt insbesondere für die Alchemo-Erotik. In der zweiten Strophe des Gedichtes beschreibt Zesen die Fortpflanzung der Natur und die Natur der Fortpflanzung: »Erde / sei frölich / [ / ]<sup>106</sup> werde nun ehlich. [ / ] Singet im schatten / [ / ] springet zum gatten / [ / ] < singet / ihr vogel / und machet ein paar >« (VV. 16–20).<sup>107</sup> Die Paarung der Vögel geschieht ausdrücklich aus dem Ge-

<sup>102</sup> Ebd., SW XI, S. 337; 375; 322f.

<sup>103</sup> Zesen, *Deutscher Helikon*, SW X.1, S. 84.

<sup>104</sup> Zesen, *Helikonische Hechel*, SW XI, S. 282; 377.

<sup>105</sup> Martin Opitz, Buch von der deutschen Poeterey, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. von George Schulz-Behrend, Stuttgart 1968ff., Bd. II, S. 347.

<sup>106</sup> Die Schrägstriche in Klammern bezeichnen das Versende.

<sup>107</sup> Ich zitiere nach SW II, S. 35ff. Die eckige Klammer und Kursivstellung stellen eine Einfügung des Herausgebers nach dem Erstdruck dar. Es handelt sich angeblich um einen Fehler des Druckers.

sang heraus (»singet ihr vogel / und machet ein paar«). Und genauso wie die Vögel macht es auch der Gesang des *Meienliedes* mit seinen End- (»fröhlich« / »ehlich«; »schatten« / »gatten«) und Anfangsreimpaaren (»Erde« / »werde«; »singet« / »springet« / »singet«). Mit der »königliche[n]« Reimart<sup>108</sup> werden so viele Worte als eben möglich dazu gebracht, sich zu »gatten«.

Das Gedicht positioniert sich also nicht nur auf inhaltlicher Ebene – wie in der vierten Strophe, wo das »denket / ihr Dichter« und das »schreibet / ihr Meister« (VV. 34; 39) in eine allharmonische Natur eingebettet werden –, sondern auch auf performativer Ebene als Fortsetzerin der Natur der Sprache, als die Kraft also, die durch forcierte sprachliche Paarung den genetischen Fortschritt des Kosmos in die Wege leitet.

Das *Meienleid* hat auch ein Thema: das Lob der »allergnädigsten Keiserin«<sup>109</sup> Eleonora von Gonzaga, der Frau von Ferdinand III. (Kaiser von 1637–1657), und einen Anlaß: den ersten Mai 1653. Doch beides läßt sich in den einmal beschriebenen Verlauf der Natur und ihre künstliche Verlängerung in Sprache und Poesie integrieren – und zwar so, daß es sich ziemlich schnell zugunsten einer höherwertigen *ultima materia* auflöst. Man kann sich dabei sogar, zumindest in einer vorläufigen und exoterischen Lesart, als demütiger Untertan erweisen – indem man nämlich die Kaiserin zu den Sternen erhebt. Eleonore, heißt es im Gedicht, »wollen wir setzen / [/] eben von ferne / [/] neben die sterne /[/] wo sich befindet der himlische bau« (VV. 47–50). Es klingt schon immanent gelesen verdächtig, daß die arme Kaiserin nun genauso zum Zwecke der (eigentlich ihr gewidmeten) Feier »schimmern« und »glimmern« (VV. 51f.) muß wie die eigentlich für sie abkommandierten Sterne – doch es kommt noch schlimmer.

Macht man sich nämlich bewußt, welche Funktion das Gestirn, in das die Kaiserin gerade integriert worden ist, bei einem Paracelsisten wie Zesen hat, wird die Lage von der Hof-Etikette her gesehen eigentlich unhaltbar: kein Einfluß, keine Notwendigkeit, keine Herrschaft. Man erinnere sich: Auf der Basis der plotinisch-albertinischen Topoi wird die souveräne Macht des Gestirns im paracelsischen Diskurs ausgesetzt, statt dessen der Weise zum Herrscher über das Gestirn inauguriert – so die esoterische Lesart oder, um es alchemisch zu sagen, die verborgene Kraft des Gedichtes.

Wer dieser Weise in diesem Falle ist, läßt sich mit einen Blick in Opitz' *Poeterey* feststellen, wo es heißt, daß eigentlich »eine weiser alleine ein Poete sey«.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Zesen, Deutscher Helikon, SW X.1, S. 132.

<sup>109</sup> Zesen, Meienlied, SW II, S. 35.

<sup>110</sup> Opitz, Buch von der deutschen Poeterey, S. 345.

Der Dichter also. Sein Herrschaftsinstrument sind natürlich, so habe ich es nach *Rosenmând* rekonstruiert, die »buchstaben«. Gott will, schreibt Zesen dort, daß wir die »stern-schrift« lesen; dort wird sich alles »finden«, was in der großen wie der »kleinen welt«, also dem Menschen, »zugehen« wird. Der Poet kann sich den »einflus« sichern, den das Gestirn verloren hat, da er es ausbuchstabieren, lesen und auf die irdische Natur herunterrechnen kann.<sup>111</sup>

Die einzige Rettung des Gestirns in einer Influenz-losen Zeit wäre, daß es (respektive die Kaiserin) sich selbst lesen lernte. Doch da dies zum Glück nicht möglich ist, erhebt sich der Dichter selbst auf siderisches Niveau. Mit der Erhöhung der Kaiserin erhöht er nämlich sich gleich mit und spekuliert am Ende des Gedichtes wenig chiffriert darüber, was passieren wird, wenn man die Kaiserin (wie es heute ja auch wirklich der Fall ist) nicht mehr »kennen« wird. Es »bleibet das nennen« (VV. 68f.), nämlich sein Gedicht, übrig. Die Ewigkeit liegt also mitnichten in der »Tugend« (V. 62) der Kaiserin, wie das Gedicht scheinheilig zu Beginn der letzten Strophe erwog, sondern natürlich im Ruhm des Dichters, manifestiert im »ewigen krantz« (V. 70), den er damit erlangen wird.

Daß sich der Poet an die Stelle des Gestirns und der Kaiserin setzt, ist nicht als Austausch zweier voneinander differenzierter Größen zu verstehen, sondern – entsprechend der aristotelisch-plotinischen Identitäts-Vorgabe (*i.*) – als eine Fusion, in der die Machtverhältnisse von der einen auf die andere Position übertragen werden. Das Reimpaar »Kennen« / »nennen« suggeriert ja in der exoterischen Lesart, daß der Kaiserin Tugend nach ihrem Ableben im Gedicht erhalten bleibt – nur, daß das Gedicht, wie gesagt, auch eine esoterische Lesart besitzt, in der sich der Dichter aus der dienenden Position, die darin bestanden hätte, die Tugend der Kaiserin dichterisch unsterblich werden zu lassen, in die herrschende Position aufschwingt und ihre Tugenden für seine eigene Unsterblichkeit als gekrönter und ruhmreicher Dichterstürzt nutzt.

Daß der Dichter *fürst* mit seiner Befähigung zur *königlichen* Reimart sich dabei auch zum Konkurrenten des eigentlichen Souveräns (also Ferdinands) entwickelt, liegt auf der Hand (wiewohl es unter der Hand eingeführt wird). Die Verschmelzung von Kaiserin und Poet ist nämlich durchaus erotisch konnotiert, versteht doch Zesen die Metapher des Wortes »Reimpaar« in seinem alchemo-erotischen Dichtungsverständnis, wie oben ausgeführt, durchaus wörtlich, sieht also Reimen als eine Form des »gatten[s]« (bzw. als

<sup>111</sup> Alle Zitate: Zesen, *Rosenmând*, SW XI, S. 121f.

eine »anmutige« Verbindung) an. Der Wunsch, daß die Kaiserin »das hertze des Keisers gewinnt« (V. 60), kann dementsprechend eins zu eins auf den dichtenden Souverän übertragen und überdies als erfüllt bezeichnet werden. Insofern machen – als mikrokosmische Entsprechung der kosmischen Dauerfortpflanzung – nicht nur das Lied, sondern auch Poet und Kaiserin nichts anderes als die Vögel, sich nämlich im Singen des *Meienliedes* zu paaren – und zwar in den Reimpaaren »glantz« (Kaiserin) / »krantz« (Poet) und »kennen« (Kaiserin) / »nennen« (Poet).<sup>112</sup>

Der Poet erringt also eine teils erotische, teils souveräne Verfügungsgewalt mit beinahe kannibalischen Zügen. Er verleibt sich die Macht ein, die eigentlich der weltlichen (Kaiser/Kaiserin) und kosmischen Macht (Gestirn) – und zwar durchaus ihm selbst gegenüber – zur Verfügung stünde. Er ist sich jedoch bewußt, daß er, wenn sein eigener »Nahme«, wie es im *Siegeliied* heißt, nun »stehn« kann, »wo die güldne saat der sterne [/] sich bewegt«<sup>113</sup>, wie das beerbte Gestirn keinen direkten, sondern nur einen indirekten »einfluss« hat: die produktive Rezeption der »stern-schrift«, die er jetzt, da er mit Kaiserin und Gestirn vereint ist, in sich selbst findet. Wenn der Einfluß indirekt ist, so läuft die aneignende Lektüre nicht, wie bei den Vögeln, auf eine körperliche, sondern auf eine, wie es in Platons *Symposion* heißt, geistige Fortpflanzung im Schönen (Platon, *Symposion* 206b) hinaus: Der Dichter gebiert, was er liest, im Lied.

Es handelt sich dabei um ein mächtiges Lied, das alle emanativen Prozesse des Kosmos in sich faßt: Der Poet kann die »kleine welt« der Kaiserin

<sup>112</sup> Dies gegen Renate Weber, *Die Lieder Philipp von Zesens*, Diss. Hamburg 1962, S. 217; dies., *Die Lautanalogie in den Liedern Philipp von Zesens*, in: Ferdinand van Ingen (Hg.), *Philipp von Zesen 1619–1669*, Wiesbaden 1972, S. 156–181, hier S. 161, die bei diesem Gedicht einen Sinnzusammenhang des Textes ausschließt und eine beliebige Austauschbarkeit der Strophen behauptet, da, so ihre Argumentation, die Bedeutung der Worte für Zesen allein über ihre lautliche Organisation erschlossen werden könne. Grundsätzlich hat Weber natürlich Recht, wenn sie die ältere Forschung (Kayser, Hankamer) widerlegt, insbesondere wenn sie zeigt, daß die Gedichte nicht mimetisch organisiert sind, daß also die Lautanalogie das eigentliche, performativ vorgetragene Thema der Texte darstellt (ebd., S. 220; die Auseinandersetzung mit Weber durch Josef Keller, *Die Lyrik Philipp von Zesens. Praxis und Theorie*, Frankfurt a.M. u.a. 1983, S. 121–131, fällt hinter diese Argumentation zurück). Weber übersieht jedoch dabei, daß dieser Vorgang im Gedicht selbst noch einmal reflektiert wird – und zwar durch Rekurs auf den Paracelsismus und in einer poetologischen Aneignung von dessen Themen. Man müßte also eher von einer sich nach und nach ins Lautliche verflüchtigenden immanenten Poetologie des Gedichtes sprechen (in der die Strophen nicht vertauschbar sind, sondern einem poetischen Kalkül gehorchen).

<sup>113</sup> Zesen, *Siegeliied*, SW II, S. 130, VV. 45; 41f.

(bzw. den Mikrokosmos, den er mit ihr bildet) als »welt-buch«<sup>114</sup> lesen und wiedergeben, was sich in ihm zuträgt und zutragen wird. Er ist also nicht nur nahe am Prozeß der Natur, sondern schreibt ihn im Lesen weiter – das »reifen« beschleunigen, wie das Zesen als guter Paracelsist und poetischer Alchemiker nennt.

Die Optimierung des natürlichen Prozesses besteht natürlich darin, den Naturlaut (wie ihn z.B. die Vögel ausstoßen) in den Wohlklang des Gedichtes zu überführen und damit das ausgesprochene Wort Gottes bzw. die Natur des Lauts und den Laut der Natur in höchster Schönheit manifest werden zu lassen. Nach der oben erwähnten *conversio*-Regel der Alchemisten muß jedoch, wenn das *occultum* manifest wird, das »manifestum [...] absconditum«<sup>115</sup> werden. Vor dem nun hörbar gemachten Wort Gottes in der Natur des Gesangs, also in der vollendeten Lautpoesie, müssen vordergründig manifeste Größen wie kaiserliche Souveräne, deren tugendreiche Ehefrauen – und letztendlich auch Dichter – in der Latenz verschwinden. Im reinen Klang besteht die »Poeterey« wirklich nur noch »in jhr selber«.

<sup>114</sup> Zesen, *Rosenmând*, SW XI, S. 122.

<sup>115</sup> Ps.-Thomas von Aquin, *Von der Multiplikation*, S. 116. Zum *Conversio*-Topos vgl. den Kommentar in: ebd., S. 75.