

Maximilian Bergengruen  
Nachfolge Christi -  
Nachahmung der Natur



Meiner

Paradeigmata  
Band 26



PARADEIGMATA 26

## PARADEIGMATA

Die Reihe präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, dass sich aus der strengen geschichtsbewussten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnisse gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

Maximilian Bergengruen, Jahrgang 1971, ist Privatdozent für neuere deutsche und allgemeine Literatur an der Universität Basel. Im Zentrum seiner Arbeiten steht nicht zuletzt die Frage nach dem Zusammenhang von Literatur und Wissen – in der Frühen Neuzeit wie in späteren Jahrhunderten: In einer Arbeit über Jean Paul (Schöne Seelen, groteske Körper. Jean Pauls ästhetische Dynamisierung der Anthropologie, Hamburg 2003) zeigt er diesen Zusammenhang anhand philosophischer und medizinischer Texte für das späte 18. und frühe 19. Jahrhundert auf; gegenwärtig arbeitet er an einem Projekt über die »Mystik der Nerven« im Übergang vom Naturalismus zur Klassischen Moderne.

MAXIMILIAN BERGENGRUEN

# Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur

Himmliche und Natürliche Magie bei Paracelsus,  
im Paracelsismus und in der Barockliteratur  
(Scheffler, Zesen, Grimmelshausen)

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1779-0

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

© Felix Meiner Verlag 2007. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

# INHALT

Vorwort.....	VII
Himmlische und Natürliche Magie I (Aufriss, kurze Fassung) .....	1
Himmlische und Natürliche Magie II (Aufriss, lange Fassung) .....	4
Grabenkämpfe .....	4
Republik unter monarchischer Totenmaske (Der Paracelsismus als paracelsischer Diskurs) .....	9
Ausgefrante Grenzen .....	15
Die topische Ordnung des Diskurses .....	21
Eingrenzungen .....	26
Transfiguratio und Transmutatio in der Literatur des Barock .....	33
Lektürebeschleunigung oder die letzten Tage der Paracelsisten .....	38
Katechonik und Erlösungsbeschleunigung.....	49
Imitatio Christi, Neuer Adam, Neue Geburt und der Verlust des Willens: die theologische Konstante des Paracelsismus .....	49
Die Neue Geburt: Luther und Paracelsus über Taufe und Auferstehung, stabilisierte Zeit und Beschleunigung .....	55
Exkurs: Die Vita longa .....	70
Wie frei ist der Freie Wille? Luther und Paracelsus über Prädestination und/oder mystische Teilhabe am göttlichen Einen .....	75
Republikanische Mystik.....	93
Magica als souveräne Teilhabe und Beschleunigung auf der Ebene der Natur.....	104
Vorbemerkung.....	104
Occultum/Manifestum .....	106
Ars/Natura: Identität, Steigerung, Beschleunigung.....	113
Die Macht des Gestirns.....	132
Imitatio et perfectio astrorum (Paracelsus) .....	132
Die Eliminierung des Gestirns (Paracelsismus).....	144
Das Buch der Natur lesen und schreiben .....	160
Natürliche Signaturen .....	160
Künstliche Signaturen .....	172

Über Gott und die Epigrammatik: Zu Johannes Schefflers Poetik und Poesie der himmlischen Magie in den ›Geistreichen Sinn- vnd Schlussreimen‹ (›Cherubinischer Wandersmann‹).....	178
Genealogische Differenz in der Einheit – der Zusammenhang von Mystik und Alchemie.....	178
Zur Poetik des Epigrammatischen.....	198
Natürliche Magie, kosmische Erotik und poetischer Wohlklang: Philipp von Zesens Romane, Poetik und Lyrik.....	214
Warum der Wahn betreügt: Der Teufel und die Natürliche Magie in Grimmelshausens Simplicianischem Zyklus.....	235
Den Teufel mit den eigenen Waffen schlagen (Springinsfeld, Gauckel-Tasche) .....	235
Hexen, Teufel, Zauberer (Simplicissimus) .....	244
Der Wahn betreügt (Vogel-Nest, Simplicissimus-Illustrationen).....	257
Der Satyr als besserer Teufel (Simplicissimus-Titelkupfer).....	267
Zitierweisen.....	287
Abkürzungen.....	288
Literaturverzeichnis.....	289
Quellen .....	289
Forschung .....	302
Abbildungsverzeichnis.....	353
Namensregister.....	355

## VORWORT

Wählt man als Gegenstand seines Buches eine diskursive Formation wie den Paracelsismus aus, der seine Lehrsätze im Occultum zu versenken trachtet und deren Manifestation erst für den Jüngsten Tag vorsieht (eine Tendenz, die durch das kollektive historische Vergessen noch einmal verstärkt wird), ist es nicht ganz einfach, kompetente GesprächspartnerInnen zu finden. Umso mehr danke ich Jörg Jochen Berns, Burghard Dedner und Gerhard Kurz für ihre Unterstützung in der Entstehungsphase des Projektes.

Gespräche, die mir neue historische Horizonte eröffnet haben, durfte ich weiterhin mit Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle, Dominik Perler und Markus Wild führen. Mit Rebecca Lämmle konnte ich dankenswerterweise alle Probleme die lateinische und griechische Sprache betreffend diskutieren (wiewohl ich für alle verbliebenen Fehler natürlich selbst verantwortlich bin). Die Universitätsbibliothek Basel, namentlich Dominik Hunger, war immer darum bemüht, mich mit ihren unzähligen Paracelsica und Paracelsistica zu versorgen. Ralf Simon, an dessen Lehrstuhl ich in dieser Zeit angestellt war, stand mir nicht nur als kritischer Leser und Ratgeber zur Verfügung, sondern hat mir darüber hinaus die Arbeitssituation geschaffen, die für die aufwendigen Recherchen vonnöten war.

Gewidmet ist das Buch meiner Frau Harriet Falkenhagen. Nicht zuletzt wegen der unzähligen Gespräche mit ihr über Alchemie und Mystik glaube ich in ihr den Stein der Weisen gefunden zu haben.

Basel, im August 2006

Maximilian Bergengruen



## HIMMLISCHE UND NATÜRLICHE MAGIE I (AUFRISS, KURZE FASSUNG)

In dieser Arbeit gehe ich der Frage nach, welchen Stellenwert Himmlische und Natürliche Magie in Wissenschaft und Literatur der Frühen Neuzeit einnehmen.

Für das Corpus werden Texte des Paracelsus, der Paracelsisten (ca. 30 alchemo-theologische Fachschriftsteller des 16. und frühen 17. Jahrhunderts, von denen nur noch einige wenige, wie Valentin Weigel, Jacob Böhme oder Jan Baptist van Helmont, heute noch bekannt sind) und einiger ausgewählter Barockautoren (Johannes Scheffler, Philipp von Zesen, Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen) herangezogen.

Methodisch gehe ich so vor, dass ich nicht, wie bisher üblich, die verschiedenen Alchemie- und Magiethoretiker einzeln abhandle, sondern, was angesichts vieler ähnlich lautender Argumentationen wesentlich effektiver erscheint, die Veröffentlichungen der Paracelsisten als einen von Paracelsus gestifteten Diskurs (im Sinne Foucaults) verstehe und dabei das Hauptaugenmerk auf die topische Verfasstheit der in ihm geführten Rede lege.

Zur historischen Einordnung der den Paracelsismus kennzeichnenden und organisierenden Topoi zeichne ich die relevanten Traditionslinien von der Spätantike über das Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit nach: die Mystische Theologie von Ps.-Dionysius und Augustinus über Cusanus, Tauler und den ›Frankfurter‹ bis Luther; die neuplatonische Magie- und (ab dem 12. Jahrhundert) auch Alchemie-Theorie von Plotin und Proklos über Albertus Magnus und Roger Bacon bis Pico della Mirandola und Marsilio Ficino. Das Gleiche gilt für die Astrologie, die ich von Origenes und Plotin über Albert bis in die reformatorischen Debatten des 16. Jahrhunderts rekonstruiere.

Das Ziel dieser historischen Kontrastierung besteht darin, zu zeigen, dass, obwohl die einzelnen Argumente der paracelsischen und paracelsistischen Texte keineswegs neu sind, sich dennoch eine spezifische topische Struktur bei Paracelsus und im Paracelsismus rekonstruieren lässt. Zwei Merkmale stehen in diesem Zusammenhang im Vordergrund: erstens der Analogiezwang im paracelsisch-paracelsistischen System-Denken und zweitens zwei Mastertopoi, auf deren Basis die verschiedenen Theorien, wiewohl verdeckt, zu einem großen Teil entwickelt werden.

*Erstens* zum systemischen Analogiezwang: Paracelsus und die Paracelsisten ordnen unter Rückgriff auf die sogenannte Lapis/Christus-Parallele die verschiedenen Argumentationsvorgaben aus Mittelalter und Renaissance so, dass sie alle theologischen Argumente (s. die Kapitel ›Lektürebeschleunigung‹ und ›Katechonik und Erlösungsbeschleunigung‹) mit den naturwissenschaftlichen (s. das Kapitel ›Magica als souveräne Teilhabe‹) und, wie ich in einem Exkurs ausführe, sogar mit den

politischen (s. das Kapitel ›Republikanische Mystik‹) zur Deckung zu bringen versuchen und vice versa: Wenn es eine himmlische Neue Geburt gibt, so muss es auch eine natürliche geben, zur natürlichen Imitation der Natur muss eine Imitatio Christi treten etc. Dementsprechend wird auch der Anspruch vertreten, Mystik als himmlische Magie und Magie als natürliche Mystik zu verstehen.

*Zweitens* zu den Mastertopoi des Paracelsismus: Zwei Argumentvorgaben sind meiner Ansicht nach für Paracelsus und den Paracelsismus von entscheidender Wichtigkeit: der Gedanke der *souveränen Teilhabe* und der der *Beschleunigung*. *Souveräne Teilhabe* meint, dass der Magier sich mit der Natur bzw. mit Gott so vereint, dass er, wiewohl er seines individuellen Willens und Erkenntnisinteresses beraubt ist, auf höherer Ebene an einem übergeordneten Willen bzw. Wissen teilhaben kann und innerhalb dieser Teilhabe eine Position erreicht, die gerade nicht nur leidend, sondern auch aktiv und gestaltend ist. Auf Basis dieser Teilhabe kann der Magier in sich und außerhalb seiner, d.h. in seinem Verhältnis zu Gott, zur Menschheit und zur Natur, die Zeiträume bis zum Jüngsten Tag verkürzen. Magie ist also, so die zweite zentrale These der Arbeit, vor allem eine Wissenschaft von der *Beschleunigung*.

Die beiden genannten magischen Mastertopoi sind für die Literatur des Barock von höchstem Interesse, insbesondere wenn man berücksichtigt, dass bei Paracelsus und im Paracelsismus Gott und die Natur von vornherein als literarisch verfasst gedacht werden; Gott insofern, als Paracelsus und der Paracelsismus der Logostheologie anhängen, also alle Hypostasen des Seins aus dem Wort ›Fiat‹ emanieren sehen; die Natur insofern, als Paracelsus und die Paracelsisten – Stichwort Signaturenlehre (s. das Kapitel ›Das Buch der Natur lesen und schreiben‹) – in ihr ein (zur Bibel analoges) System von Gleichnissen sehen, das historisch (ähnlich dem Hebräischen) und systematisch (im Sinne einer Universalgrammatik) als allen anderen Sprachen präzedent verstanden wird.

Literatur im engeren Sinne ist dementsprechend nichts anderes, als die sprachliche Dynamik des Kosmos, der Natur und in gewissem Sinne auch ihres göttlichen Urhebers aus einer souveränen Teilhabe heraus nachzuzahlen und über sich selbst hinauszuführen. Diesen Gedanken adaptiert Scheffler (s. das Kapitel ›Über Gott und die Epigrammatik‹) auf der theologischen und Zesen (s. das Kapitel ›Natürliche Magie, kosmische Erotik und poetischer Wohlklang‹) auf der natürlichen Ebene, beide arbeiten ihn, immanent und explizit, poetologisch aus und wenden ihn in der Performanz ihrer literarischen, insbesondere lyrischen, Texte an.

Auch Grimmelshausen (s. das Kapitel ›Warum der Wahn betreügt‹) operiert in seinen Romanen mit den geschilderten Theoremen, rekuriert darüber hinaus auf die naturmagische Theorie, dass der Teufel ontologisch gesehen machtlos und dementsprechend dem natürlichen und himmlischen Magier gleichgestellt sei. Dennoch zeigt sich Grimmelshausens literarische Magie nicht gerade uninteressiert an den Techniken, die dem Erzfeind des Menschen trotz (bzw. wegen) seines

Machtverlustes zu Gebote stehen. Denn was der Teufel in der Realität zu verändern nicht mehr in der Lage ist, das kann er in den so genannten Praestigiae, den Trugbildern im Kopf des Rezipienten, nach- bzw. vorspielen. Und auf diesem Gebiet kann die Literatur, wie dem Leser zwischen den Zeilen scham- und schalkhaft zugleich verraten wird, vom Teufel noch viel lernen; nicht zuletzt über sich selbst.

## HIMMLISCHE UND NATÜRLICHE MAGIE II (AUFRISS, LANGE FASSUNG)

### Grabenkämpfe

Oswald Croll (1560?–v. 1608) beginnt die Vorrede zur *Basilica chymica* mit einer Reflexion über das Scheitern der Lektüre seines Buches. Er räsoniert darüber, wer das in ihm ausgebreitete Wissen nicht »mit außgestreckten Armen anzunehmen« (»obviis ulnis excipiet avidiſimè«) in der Lage sein wird (Croll: *Basilica dt.*, S. 6; *Basilica lt.*, S. 8), weil sich für ihn der Inhalt als »ignota«, also als etwas, das man nicht »nicht verstehen« kann oder will (Croll: *Basilica dt.*, S. 7; *Basilica lt.*, S. 9), darstellt.

Natürlich kommen für die Position des unverständigen Lesers nur die Mediziner in der Tradition des »*Binario*«,<sup>1</sup> also des Teufels, in Betracht: die Scholastiker. Wer nämlich, so Croll weiter, das Wissen des »*Galenus*« im Kopf hat, dem wird es, wenn er sein Buch liest, ähnlich dem »*Nicodemo*« bei Jesu Rede über die Wiedergeburt und das Erlangen des Reich Gottes (Io. 3, 3) gehen: Er hält an den Worten fest, versteht aber den Sinn nicht (Croll: *Basilica dt.*, S. 6 f; *Basilica lt.*, S. 8 ff.).

Crolls Strategie läuft darauf hinaus, die Kritik seiner Gegner *avant la lettre* als eine diskursive Notwendigkeit, genauer: als Folgefehler eines Theoriemankos, darzustellen, das untrennbar mit dem Namen Galenus verknüpft ist. Dieser Disposition stellt er, als zentralen Bezugspunkt der von ihm verteidigten Chymie, das Wissen »in deß *Theophrasti* schrifften« (»in *Theophrasti scriptis*«; Croll: *Basilica dt.*, S. 58; *Basilica lt.*, S. 57) gegenüber. Der antike Arzt Galen (129–199?) und der frühneuzeitliche Alchemist Paracelsus (1493–1541) – zwei Namen also, die nicht nur für unterschiedliche wissenschaftliche Systeme stehen, sondern, was noch weiter reicht, für unterschiedliche Bedingungen, Argumente zu formulieren und auszutauschen.

Auch die Gegner der Chymie bzw. der, wie es bei Paracelsus heißt, »ars magica« (Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, 125)<sup>2</sup> teilen die Einschätzung eines unüberwindlichen diskursiven Grabens – und auch sie verbinden die (aus ihrer Sicht) andere Seite mit dem Namen des Paracelsus. Zu »*Chymicis*, *Hermeticis*, *Paracelsisticis*« degradiert z.B. Johannes Kepler (1571–1630), eigentlich eine

<sup>1</sup> Der Teufel ist derjenige, der die Welt in zwei Teile, nämlich Gut und Böse, geteilt hat. Vgl. hierzu Dorn: *Monarchia triadis, Avrora thesaurvsque philosophorum*, S. 66–127, und als Erläuterung: Hieronymus: *Theophrast und Galen*, Bd. I, S. 637 ff., sowie Vf.: *Kosmographie und Topologie*.

<sup>2</sup> Zur problematischen Überlieferungslage der *Astronomia magna*, vgl. Telle/Kühlmann: *Kommentar*, CP II, 220 f.

Vermittlerfigur in dem skizzierten Grabenkrieg,<sup>3</sup> in seiner Verärgerung darüber, dass Robert Fludd (1574–1637)<sup>4</sup> ihm in der Frage der Harmonie der Sphären um die Nasenlänge einer Buchmesse voraus ist,<sup>5</sup> die Gruppe der Autoren, der Fludd<sup>6</sup> seiner Meinung nach zuzuordnen ist. Diese Gruppe von Autoren greift, so Kepler weiter, in der Frage von Astronomie/Astrologie sowie in der gesamten Naturphilosophie auf Methoden zurück, die mit dem von ihm selbst propagierten Zugang des »Mathematicu[s]« nicht zu vereinbaren sind.<sup>7</sup> Wer sich, so lässt sich Keplers Argument zusammenfassen, auf die praktischen Methoden der Alchemie, den theoretischen Hintergrund des *Corpus hermeticum* und den Autor Paracelsus beruft, der steht auf einem anderen Fundament als er selbst; dessen wissenschaftlicher Zugang ist mit dem eigenen nicht zu vergleichen.

Gegner und Befürworter scheinen sich trotz ihrer inkommensurablen Einschätzung der Situation in einem Punkte einig zu sein: Über den Rückbezug auf Paracelsus und die ihm zugeschriebenen Theorien ist die Wahl der Themen, ihre Präsentation und vor allem: die grundsätzliche Art der Argumentation vorgegeben. Die (meist) affirmative Nennung des Namens »Paracelsus«,<sup>8</sup> in welcher Absicht auch immer, funktioniert wie ein magisches Wort: Derjenige, der es ausspricht, befindet sich nicht (mehr) in einem undefinierten diskursiven Raum, sondern kann sich innerhalb eines publizistischen Netzwerkes verorten: Er hat Zugriff auf einen Pool von Theorien und Argumentationssystemen und verfügt über eine eindeutige Meinung über die Gegner dieser Theorien. Gleichzeitig ist er dem Diskurs und seinem Stifter<sup>9</sup> mehr oder weniger streng verpflichtet.

Worin besteht nun diese Verpflichtung genau? Der Paracelsismus definiert sich, wie jeder andere autorzentrierte Diskurs auch, durch den Anspruch, über eine *gänzlich neue Theorie* zu verfügen und auch nur auf ihrer Basis zu arbeiten. Paracelsus ist daran nicht ganz unschuldig, behauptet er doch immer wieder, sich in seinen Texten nur auf »Paulum« und die »propheten« einerseits sowie auf die »buchstaben«, die sich auf »kreuter, wurzen, samen, beum, frucht« etc. (Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, 194f.) befinden, andererseits, also auf die Bibel und das Buch

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Debus: *English Paracelsians*, S. 123 f.

<sup>4</sup> Zu Fludds Rolle im englischen Paracelsismus, vgl. Martinez: *Robert Fludd*, S. 1–11; 28–46; Rothschild: *Konzepte*, S. 97 f.; Debus: *English Paracelsians*, S. 105–127; Huffmann: *Robert Fludd*, S. 15–35.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Westman: *Nature, Art, and Psyche*, S. 177–229, und Debus: *Man and Nature*, S. 123–126. Keplers Rekurs auf die Harmonie-Theorien Ptolemäus' erörtert Martens: *Kepler's Philosophy*, S. 112–141.

<sup>6</sup> Fludd bedient sich übrigens eines ähnlichen Arguments wie Croll, wenn er sich gegen einen von Foster erhobenen Vorwurf der Herstellung von Waffensalbe zur Wehr setzt. Vgl. Robert Fludd: *Doctor Fludd's Answer unto M. Foster, Essential Readings*, S. 193.

<sup>7</sup> Beide Kepler-Zitate nach Kepler: *Harmonices mundi*, S. 252 f.

<sup>8</sup> Zur Magie des Namens »Paracelsus«, vgl. Trevor-Roper: *Paracelsian Movement*, S. 149.

<sup>9</sup> Ich orientiere mich an: Foucault: *Was ist ein Autor, Schriften zur Literatur*, S. 234–270.

der Natur, nicht jedoch auf eine wissenschaftliche Tradition zu beziehen. Dieser angebliche Neuanfang durch radikale Lektüre-Reduktion (mehr dazu, siehe unten) wird durch eine Polemik gegen die Scholastik, von der Paracelsus sich radikal abzusetzen behauptet, unterstützt: Jede Argumentation auf der Basis von »Albertus, Thomas, Aristoteles, Avicenna, Actuarius etc.« wird als Vorgehen abgetan, das »kein verstand anders dan speculiren« hat (Paracelsus: Paragranum, SW I.8, 149). Die implizite Logik der Selbstdefinition ist offensichtlich: Wer nicht das gängige galenische und aristotelische Wissen benutzt, kann gar nicht anders, als seine Theorie auf einer gänzlich neuen Basis zu entwickeln.

Der behauptete Neuheitsanspruch schließt nicht nur eine grundsätzliche Enthaltsamkeit gegenüber der Scholastik, sondern auch der Renaissance-Gelehrsamkeit ein. Während z.B. Agrippa von Nettesheim (1486–1535)<sup>10</sup> in seiner *Geheimen Philosophie* eine Mischung aus (von Trithemius bestätigter) »Gelehrsamkeit« (*»eruditio[]«*; Agrippa: Geheime Philosophie, MW 7; Opera I, a5 v.) und Systematik an den Tag legt und gleich in den ersten Kapiteln seiner Schrift lange Vergil-Zitate und üppige Aufzählungen von Autoren und Theorien der Magie (von den persischen Urformen über die griechischen Adaptationen und Alberts Fortschreibungen bis zum Jetzt-Zustand) präsentiert, beginnt Paracelsus sein Hauptwerk, die *Astronomia magna*,<sup>11</sup> (in der Vorrede) sofort mit einer systematisch-dogmatischen Geste: »Damit und ir erstlich verstehet [...]« (Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, 3). Dieser, dem Sprachgestus der Predigt abgelauschte, Duktus trägt den gesamten Text: keine Zitate, selten Verweise. Die Theorien werden mit dem Anspruch vorgetragen, von Grund auf neu zu sein – und, von der Bibel und dem Buch der Natur einmal abgesehen, allein vom Autor Paracelsus zu stammen.

Dementsprechend übernimmt auch der Diskurs die behauptete historische Kupierung des Wissens bei Paracelsus in seine Argumentationen und macht das Label der Neuheit der paracelsischen Theorien für sich fruchtbar: Die Paracelsisten markieren bzw. geben vor, dass ihr Wissen bei Paracelsus, der ja schließlich »die gantze Philosophie vnd Medicin restauriret« habe,<sup>12</sup> seinen alleinigen Anfang nehme – ein Fels für eine neue wissenschaftliche Kirche,<sup>13</sup> die allerdings auf dieser Basis

<sup>10</sup> Zu Agrippas Magie-Konzept, vgl. Müller-Jahncke: Magie als Wissenschaft; ders.: Von Ficino zu Agrippa; ders.: Agrippa von Nettesheim; Zampelli: Cornelius Agrippa; Kemper: Deutsche Lyrik, Bd. III, S. 79–83.

<sup>11</sup> Vgl., was den Zusammenhang der *Astronomia magna* mit den theologischen Schriften betrifft, Rudolph: Prädestination, S. 86; 95; Gause: On Paracelsus's Epistemology.

<sup>12</sup> Huser: Widmungsvorrede an Kurfürst Ernst von Bayern, 3.1.1589, zu: ders.: Bücher vnd Schrifften, Bd. I, S. a3 r.

<sup>13</sup> Vgl. Toxites: Widmungsvorrede an Maximilian II., 28.1.1570, zu: Paracelsus: Archidoxa, S. a7 r.ff., der Jesus und seine Jünger mit Paracelsus und seinen Anhängern vergleicht. Vgl. weiterhin Figulus: Widmungsvorrede an Georg Adam Rauber, 29.12.1607, zu: ders.: Rosarivm novvm, T. 2, S.):(: 2 v., der die »Theologia Theophrastus« als die einzige Rückkehr zu »Christo Iesv«

weiter- und umgearbeitet werden kann; »Rückkehr zum Ursprung«, so Foucaults prägnante Formulierung für dieses erste Gesetz autorzentrierter Diskurse.<sup>14</sup>

Die Paracelsisten sind selbstbewusst genug, sich innerhalb dieses Neuheitsphantasmas eine eigene Position zuzuschreiben, die über die des Diskurstifters hinausgeht (ohne dass er dabei desavouiert würde): Sie verstehen nämlich die Neuheit der paracelsischen Texte nicht als eine abgeschlossene Tatsache, sondern als den Beginn eines Prozesses, an dem sie selbst teilhaben. Andreas Tentzel z.B., ein Multiplikator der Schriften Joachim Tanckes (1557–1609) und Rezipient der ps.-paracelsischen Schrift *De tempore*,<sup>15</sup> kann in den Schriften des Diskursgründers (oder was er dafür hält bzw. zu halten behauptet) eine Dunkelheit in der Argumentation wahrnehmen, die eine Auslegung für einen Schüler wie ihn notwendig macht: »Ich bin der erst, der aus der Nacht / Viel Wunder hat an Tag gebracht [...] Zwar Theophrast, der weise Mann / Hat mancherley gedeutet an, / Doch hat er meistens sehr versteckt, / Was nun durch mich wird aufgedeckt« – heißt es in der Ansprache der *Scripta gemina*.<sup>16</sup> Die Auslegung der Schriften des Paracelsus funktioniert also gemäß diesen Vorgaben nach dem gleichen Prinzip wie die Manipulation der Natur seitens der Magica: durch Aufdeckung ihrer verborgenen Kräfte (s. hierzu das Kap. »Occultum/Manifestum«).<sup>17</sup> Und diese produktive Rezeption ist ein magischer Akt, der »Wunder« erzeugen kann.

Tentzel greift hier eine Gedankenfigur auf, die bereits Adam von Bodenstein (1528–1577) und Michael Toxites (1514–1581) in die Diskussion eingeführt haben. Oft ist es nämlich Paracelsus' Verstoß gegen das Perspicuitas- und Claritas-Gebot (»das er einen so rauhen/ vnd vn-rhetorischen *Stylum* führet«),<sup>18</sup> das den Diskurs-Teilnehmern eine eigene Positionierung ermöglicht. Die Paracelsus-Anhänger fühlen sich nämlich in den seltensten Fällen von der »difficultatum Charybdis«<sup>19</sup> (dem »Strudel von Schwierigkeiten«) verschlungen, die die »verdunkelte[] weise«<sup>20</sup> des paracelsischen Schreibens (inklusive »Handschrift«)<sup>21</sup> eröffnet, sondern lenken

ansieht, »von dem die gantze Welt im Newn Testament abfellig worden«. Zum Begriff der Kirche bei Paracelsus, vgl. Schwarzstein: Christentum ohne Kirche.

<sup>14</sup> Foucault: Was ist ein Autor, Schriften zur Literatur, S. 255.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu Benzenhöfer: Joachim Tancke, S. 29 ff.

<sup>16</sup> Tentzel: *Scripta gemina*, S. 278. Der Herausgeber datiert das Original auf 1616. Ich habe es allerdings nicht auffinden können.

<sup>17</sup> Vgl. zu dieser hermeneutischen Variante der Magica ausführlich: Vf.: Das Unsichtbare in der Schrift.

<sup>18</sup> Huser: Widmungsvorrede an Kurfürst Ernst von Bayern, 3.1.1589, zu: ders.: Bücher vnd Schriften, Bd. I, S. a4 r./v. Vgl. hierzu Telle: Die Schreibart, S. 294 ff.; Kühlmann: Rätsel der Wörter, S. 252 ff.; Telle/Kühlmann: Kommentar, CP I, 401; dies.: Einleitung, CP II, 23 ff.

<sup>19</sup> Severinus: Widmungsvorrede an König Frederik II. von Dänemark, zu: ders.: *Idea medicinae philosophicae*, S. b1 r.

<sup>20</sup> Tancke: Von den Particular vnd Vniversal-Tincturen, in: Ps.-Basilius Valentinus: Triumph-Wagen Antimonii, S. 315.

<sup>21</sup> Huser: Leservorrede, 3.1.1589, zu: Paracelsus: Bücher vnd Schriften, S. b1 v.

die Aufmerksamkeit vielmehr auf die darin verborgenen »subtiliteten«,<sup>22</sup> die aufzuschlüsseln sie als ihre Aufgabe begreifen.<sup>23</sup> Leo Suavius (d.i. Jacques Gohory), der französische Editor paracelsischer Schriften, behauptet z.B., dass Paracelsus nur deswegen »obscuriores [...] locos«<sup>24</sup> in seine Schriften eingefügt habe, »um dadurch Uneingeweihte [...] von der Lektüre abzuhalten, Zöglinge der Weisheit jedoch anzulocken« (»qua prophanos arceret à lectione, sapientiae autem alumnos alliceret«).<sup>25</sup> Mit Letzteren scheint er in erster Linie sich selbst zu meinen, sieht er sich doch als Einzigen befähigt, die paracelsischen Texte auszulegen (»explicare«).<sup>26</sup>

Adam von Bodenstein, sein deutscher Konkurrent, versteht sich ebenfalls als »erste[r] [...] offenbarer« der Texte des Paracelsus, da dieser selbst »den rechten inhalt« seiner Schriften zu »verduncklen vñnd obscurieren« getrachtet hätte.<sup>27</sup> Michael Toxites schließlich sieht in der »Mawr«, die Paracelsus um die semantischen Kräfte seines Textes gelegt habe, einen Anreiz zum »fleiß« der Nachfolgenden, durch den die »verborgenen red / und wort« seiner Texte in absehbarer Zeit »geoffenbart« würden<sup>28</sup> – ein Gedanke, der in variiertes Form auch in anderen Zusammenhängen bei ihm auftaucht.<sup>29</sup>

Des Öfteren erfolgt die Selbstpositionierung der Paracelsisten durch einen Angriff auf die »persona[]« des Paracelsus (die unter die »doctrina[]« gestellt wird).<sup>30</sup> So beschimpft z.B. Johann Baptist van Helmont (1579–1644) Paracelsus, obwohl er sich als dessen Schüler bezeichnet,<sup>31</sup> als Säufer (»also legte er [Paracelsus] sich dermassen starck aufs Trincken [nimis comotationibus indulgens]«; van Helmont: *Aufgang*, S. 666<sub>1</sub>; *Ortus*, S. 234<sub>2</sub>), dessen Gang der Argumentation dementsprechend schwanke, also nicht kohärent sei (die »Unbeständigkeit« [»inconstantia[]«]

<sup>22</sup> Suchten: De secretis antimonii, S. 26.

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Differenz auch Hieronymus: Theophrast und Galen, Bd. I, S. 550 f.

<sup>24</sup> Leo Suavius: Widmungsvorrede an Rhenatus Perotus (d.i. René Perot), 6.8.1566, zu: ders.: Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae vtrivisque vniuersae, compendivm, S. 4.

<sup>25</sup> Leo Suavius: Praefatio, zu: ders.: Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae vtrivisque vniuersae, compendivm, S. 8. Übersetzung nach Hieronymus: Theophrastus und Galen, Bd. I, S. 494.

<sup>26</sup> Leo Suavius: Widmungsvorrede an Rhenatus Perotus (d.i. René Perot), 6.8.1566, zu: ders.: Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae vtrivisque vniuersae, compendivm, S. 4.

<sup>27</sup> Bodenstein: Widmungsvorrede an Erzherzog Ferdinand II., 24.12.1571, zu: Paracelsus: Metamorphosis, CP I, 460 f. Herv. M. B.

<sup>28</sup> Toxites: Widmungsvorrede an Maximilian II., 28.1.1570, zu: Paracelsus: Archidoxa, S.): (6 r.; a7 r.

<sup>29</sup> Vgl. z.B. Toxites: Widmungsvorrede an Johann Ulrich von Raitenau, 18.2.1570, zu: Suchten: Liber vnus de secretis, CP II, 156, wo er von des »Theophrasti obscuritates« spricht, die »zu offenbaren« sind.

<sup>30</sup> Dorn: Widmungsvorrede an Richard Pfalzgraf bei Rhein und beider Bayern, 1.9.1581, zu: Dorn: Congeries Paracelsicae chemiae de transmvtationibvs metallorum, S. 8 f.

<sup>31</sup> Der Unterschied, den Moran: Distilling Knowledge, S. 90, zwischen Paracelsus und van Helmont ausmacht, ist aus meiner Sicht zu groß.

in dem »*Authore*« Paracelsus; van Helmont: *Aufgang*, S. 223<sub>2</sub>; *Ortus*, S. 175<sub>1</sub>). Das Ziel ist offensichtlich: Van Helmont beansprucht für sich, das Gedankengut neu zu systematisieren und zu homogenisieren – aber auch das nur auf der Basis der paracelsischen Vorgaben.

*Republik unter monarchischer Totenmaske*  
(*Der Paracelsismus als paracelsischer Diskurs*)

Der Anspruch auf Neuheit der paracelsischen Theorien und die damit verbundene Selbstpositionierung der Paracelsisten als Offenbarer dieser verborgenen Neuheit finden sich pointiert in einem Satz, der in vielen Paracelsus-Editionen prominent auf der ersten Seite – und zwar über einer Abbildung des Paracelsus – abgedruckt ist: »*Alterivs non sit qui Svvs esse potest*« – ›Wer sein eigen sein kann, sei niemandes anderen« (*Abb. 1*).<sup>32</sup> Eine Ort und Umstände der Publikation dieses Satzes berücksichtigende Übersetzung könnte lauten: ›Von einem anderen Wissen sei nicht abhängig, wer auf eigenes zurückgreifen kann«. So gesehen ist das epistemische »*Svvs*« des Paracelsus der Baustein, auf dem der ganze Paracelsismus ruht.

Eigentlich handelt es sich jedoch um einen rechts- oder machttheoretischen Satz, dessen Übersetzung so lauten könnte: ›Einem anderen soll nicht untertänig sein, wer souverän sein kann«. Geht man dieser Spur nach, kann auch der oben erwähnte paracelsische Anspruch, sich von den geltenden Gesetzen der Scholastik zu befreien und sein Wissen nur aus Bibel und Natur zu schöpfen, im Sinne eines frühabsolutistischen Herrschaftsanspruchs gelesen werden.

Eine solche rechtstheoretische Konzeption findet sich z.B. bei Jean Bodin (1529/1530–1596), der in der *République* von 1576, also ziemlich genau in der Zeit, in der sich der Paracelsismus formiert, einerseits den souveränen Herrscher als von den bestehenden Gesetzen befreit sieht (»*absous de la puissance des loix*«) – und zwar ausdrücklich auch von denen seiner Vorgänger (»*le Prince souverain est exempt des loix de ses predecesseurs*«)<sup>33</sup> –, andererseits aber den Gesetzen Gottes und der Natur (»*Loy de Dieu ou de nature*«)<sup>34</sup> unterordnet.

Die Befreiung vom überkommenen scholastischen Herrschaftswissen und die wirkungslosen Gesetze der souveränen »*predecesseurs*«, die Gesetze von Gott und Natur einerseits und der Topos von der Bibel und dem Buch der Natur andererseits – erstaunlich präzise Parallelen zwischen Souveränität und Diskursherrschaft, die auch schon die Paracelsisten gesehen haben: Es ist nichts weniger als ein Zu-

<sup>32</sup> So zu finden z.B. in Paracelsus: *Bücher vnd Schrifften* [...], hg. von Johannes Huser, Bd. I, S. a2 r.

<sup>33</sup> Bodin: *République*, Bd. I, S. 191 f.

<sup>34</sup> Bodin: *République*, Bd. I, S. 187 f.



Abb. 1: Titelgrafik der Paracelsus-Editionen.

fall, wenn sie Paracelsus nicht nur, wie van Helmont, als »*Author*][« (im Sinne von Schriftsteller), sondern auch als »*auctor*][« (im Sinne von Gründer oder Urheber einer wissenschaftlichen Schule),<sup>35</sup> ja sogar – dies als Spitze gegen den bisherigen »*Medicinae Ducem & Monarcham*« Galen<sup>36</sup> – als »*princ[eps]*« und »*omnium philosophiae artium Monarcha*][« bzw. als »*Monarch*][«,<sup>37</sup> als »*restaurator*][ & *Monarcha*][«<sup>38</sup> oder »*Praeceptor*][ vnd *Monarcha*][ *Artium*«<sup>39</sup> (bisweilen auch als »*Mysteriar-cha*«)<sup>40</sup> bezeichnen.<sup>41</sup>

Dass die Paracelsisten den von Paracelsus selbst geäußerten Souveränitätsanspruch als »*monarcha medicorum*« akzeptieren<sup>42</sup> und stützen, hat einen einfachen Grund: Die beiden genannten Begriffe – *Auctor* und *Monarch* bzw. *Princeps* – gehören, rechtstheoretisch gesehen, unmittelbar zusammen: Wenn Michel Foucault in seinem bekannten Aufsatz über Autorschaft und Diskursgründung den Autor nicht nur an dessen eigene Texte bindet, sondern, z.B. im Falle Marx' oder Freuds, als »Begründer einer Diskursivität«<sup>43</sup> versteht, dann bezieht er sich, ohne das explizit zu machen, auf die für das römische Recht und von dort aus bis in die Neuzeit gültige Bedeutung des Terminus ›*Auctor*‹ als ›Gründer‹<sup>44</sup> – eines Staatswesens oder in diesem Falle: eines Diskurses (über Marxismus oder Psychoanalyse).

Giorgio Agamben hat nun darauf hingewiesen, dass die Termini ›*Auctor*‹ und ›*Auctoritas*‹ noch eine weiterführende Bedeutung haben (die sich, wie ich denke, auch für den Diskurs in Anschlag bringen lässt): Sie werden im römischen Recht – und zwar ebenfalls mit Nachwirkungen bis in die Neuzeit, insbesondere für den Absolutismus – als Teil der Dichotomie von ›*Auctoritas*‹/›*Potestas*‹ gedacht, die wiederum den Begriff der Souveränität begründet: Während die *Potestas* die Macht ist, die das Recht modifiziert und ausübt, ist die *Auctoritas* die Macht, die das Recht überhaupt erst einsetzt und auch wieder suspendieren kann – also der

<sup>35</sup> Rheticus: Brief an Joachim Camerarius d. J., 1.2.1563, CP I, 77.

<sup>36</sup> Severinus: *Idea medicinae philosophicae*, S. 3.

<sup>37</sup> Figulus: Widmungsvorrede an Urban Kumpfmüller, 3.5.1608, zu: Paracelsus: *Kleine Wund- Artzney*, S. a2 v.

<sup>38</sup> Bodenstein: Widmungsvorrede an Julius von Salm und Neuburg, 1.3.1566, zu: Paracelsus: *Libri dvo*, S. a5 v.

<sup>39</sup> Figulus: Widmungsvorrede an Michael Daniel Pleickhard, 26.12.07, zu: ders.: *Pandora*, S. \*\*3 r. Vgl. auch ebd., S. \*\*7 r.

<sup>40</sup> Scultetus: Leservorrede, zu: Paracelsus: *Vom vrsprung der Pestilentz*, 16.1.1568, CP II, 716.

<sup>41</sup> Vgl. auch Bodenstein: Widmungsvorrede an den Magistrat der Stadt Mülhausen, 24.8.1562, zu: Paracelsus: *Paramirum*, CP I, 268, der von Paracelsus als dem »*Monarchen der gewissen gegründten Medicin*« spricht, und Flöter: Widmungsvorrede an Georg Fugger, 16.5.1567, zu: Paracelsus: *Medici libelli*, CP II, 650, der Paracelsus ebenfalls einen »*Monarcha*][« nennt. Vgl. hierzu, wenn auch in anderem Zusammenhang, Telle/Kühlmann: Kommentar, CP I, 257, 275.

<sup>42</sup> Paracelsus: *Paragranum*, SW I.8, 63. Ähnlich ebd., 136.

<sup>43</sup> Foucault: *Was ist ein Autor*, *Schriften zur Literatur*, S. 254.

<sup>44</sup> Agamben: *Ausnahmestand*, S. 97.

Ausnahmestand, von dem die Gesetze herrühren, wengleich sie ihn zugleich auszuschließen bemüht sein müssen.<sup>45</sup>

Und genau diese Form von Auctoritas wird Paracelsus mit dem Begriff des Monarchen zugeordnet: Er begründet nicht nur einfach ein diskursives System von, wie es im Diskurs ausdrücklich heißt, »Rechtssetze[n]«,<sup>46</sup> das sich nach diesem Gründungsakt vollkommen selbst organisieren und entfalten könnte (das wäre das, was Foucault eine »wissenschaftliche Grundlegung« nennt). Die »Begründung einer Diskursivität« und das damit zusammenhängende Gesetz des »Rückkehrens zum Ursprung«<sup>47</sup> besagen vielmehr, dass jeder Teilnehmer des paracelsischen Diskurses und jeder Text dieses Teilnehmers sich auf die Person und die Texte des Paracelsus beziehen müssen, ja allein dadurch ihre Legitimation erhalten können.

Geht man den Implikationen der Begriffe ›Monarch‹ und ›Auctoritas‹ im Paracelsismus nach, stößt man auf eine eigenartige Ausgangslage: Die Auctoritas wird, ich greife hier noch einmal auf Agamben zurück, im Gegensatz zur Potestas, die verliehen wird, an die empirische Person des Monarchen gekoppelt,<sup>48</sup> ist also so etwas wie ein lebendiges Gesetz (das den niedergeschriebenen, toten Präzedenz ist).<sup>49</sup> Nun ist aber Paracelsus als empirische Person bei der Konstitution des paracelsischen Diskurses ab ca. 1550<sup>50</sup> schon neun Jahre tot.

Dieser Umstand wird von Seiten des Paracelsismus sehr wohl reflektiert: Paracelsus habe sich, so Gerhard Dorn (1530/35–1584?) in einer Widmungsvorrede zu einem Buch, in dem der Diskursgründer auf dem Titelblatt als »princep[s]« bezeichnet wird, zu Lebzeiten unablässig darum bemüht, die Schlafenden im Bereich der medizinischen und philosophischen Zunft zu wecken (»vt in professione medica & philosophica dormientes excitet«) – und er setzt hinzu: »quamquam fato cessit, scriptis [...] tamen«; »obwohl er bereits gestorben ist, [so tut er dies] dennoch durch seine Schriften.«<sup>51</sup>

Die Gedankenfigur, dass die monarchische Auctoritas auf die von ihr verfassten Texte übergegangen ist, lässt sich, von der Seite der Literatur her gedacht, mit Platos Theorie der literarischen Unsterblichkeit (Platon: Symposion 209a), von der Seite der Souveränität her mit der Lehre der zwei Körper des Königs verstehen: Das diskursive Staatswesen des Paracelsismus wird nicht auf den sterblichen, sondern den unsterblichen Körper des Königs Paracelsus bezogen, d.h. auf den Staatsoder, um wieder auf den Bereich der Literatur zu kommen, den Textkörper: das

<sup>45</sup> Agamben: Ausnahmestand, S. 88–106.

<sup>46</sup> Thoelde: Leservorrede, 10.8.1604, zu: Suchten: Antimonii mysteria gemina, S. 12.

<sup>47</sup> Foucault: Was ist ein Autor, Schriften zur Literatur, S. 256 f.

<sup>48</sup> Agamben: Ausnahmestand, S. 97.

<sup>49</sup> Agamben: Ausnahmestand, S. 101.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu Telle/Kühlmann: Einleitung, CP I, 15 ff.

<sup>51</sup> Dorn: Widmungsvorrede an den Prinzen François de Valois, 27.7.1578, zu: Paracelsus: De restituta vtriusque medicinae vera praxi, Titelblatt; S. \*2 v.

*Corpus paracelsicum*, das die frühen Paracelsisten, allen voran Adam von Bodenstein, Michael Toxites und Gerhard Dorn, edieren.

Daraus erhellt, dass sich das *Corpus paracelsicum* im 16. Jahrhundert in einem Zustand befindet, der dem des Interregnums gleicht: Der politisch-diskursive Körper des Monarchen ist nach dessen Ableben vom empirischen getrennt und scheint darauf zu warten, dass er, wie Kantorowicz schreibt, auf einen anderen natürlichen Körper übertragen wird.<sup>52</sup> Diese Übergangszeit wird, wie im politischen Bereich auch, durch den theatralen Einsatz von Effigien<sup>53</sup> überbrückt, die den empirischen Monarchen kurz vor seinem Ableben zeigen. Damit wird das lebendige Gesetz der Autorität zwar nicht lebendig erhalten, aber es stirbt auch nicht, sondern wird in einer fixierten Form mit dem politischen oder diskursiven Körper, provisorisch und für die Zeit des Interregnums, verbunden.

Im Falle des Paracelsismus spielt diese Effigie sogar eine außerordentlich prominente Rolle: nämlich in dem bereits erwähnten, für die Paracelsus-Publikationen häufig verwandten Titel-Holzschnitt (*Abb. 1*), über dem der bereits diskutierte Satz »*Alterivs non sit qui Svvs esse potest*« zu lesen ist. Die Subscriptio zu diesem Bild ist ebenfalls von höchstem rechtstheoretischen Interesse: »*Effigies Philippi Theophrasti ab Hohenheim: Aetatis Svae. 47*« (*Abb. 1*); also auch hier ein Bild, das den Auctor kurz vor seinem Tod zeigt und damit das bestehende Interregnum, d.h. die Trennung von empirischem und mystischem Körper, durch eine Effigie visuell überbrücken soll.

Neben der (natürlich auf Platon: *Politeia* 473cd [der Theorie des Philosophenkönigs], beruhenden) Übertragung vom Politischen ins Philosophische gibt es einen weiteren entscheidenden Unterschied zwischen dem politischen Interregnum des Mittelalters und der Frühen Neuzeit einerseits und der spezifischen Situation des Paracelsismus andererseits, nämlich den, dass das Interregnum der Paracelsisten gar kein Interregnum, sondern perennierend ist. In der Herrschaftskonzeption des Paracelsismus ist überhaupt nicht vorgesehen, dass ein neuer empirischer Monarch respektive eine neue Autorität eine Verbindung zu dem bestehenden, unsterblichen Körper herstellen und die Effigie damit überflüssig machen wird.

Vielmehr bleibt, wie Toxites schreibt, die »Monarchij« des Paracelsus auch »nach seim tod« in Kraft, weil die verborgenen Kräfte seiner Texte durch seine Leser und Schüler »ann tag« gebracht werden.<sup>54</sup> Es sind also die paracelsistischen Interregnes,<sup>55</sup> die den symbolischen Konnex garantieren, den die immer gleiche Titel-Effigie zum *Corpus paracelsicum* nahe legt. Das bedeutet, dass sich ein politisches Provi-

<sup>52</sup> Kantorowicz: *Zwei Körper des Königs*, S. 411 ff.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S. 422 ff., und im Anschluss daran, Braungart: *Tod des Körpers*.

<sup>54</sup> Toxites: *Widmungsvorrede an Maximilian II.*, 28.1.1570, zu: Paracelsus: *Archidoxa*, S.:(4 r.

<sup>55</sup> Zur Rolle des Interrex, vgl. Agamben: *Ausnahmezustand*, S. 94.

sorium etabliert, in dem eine mehr oder weniger namenlose Gemeinschaft von diskursiven Zwischenkönigen die politischen Belange des Paracelsismus unter der Totenmaske des Monarchen fortführt – und genau das ist, so möchte ich behaupten, die Geburtstunde des Paracelsismus als autorzentrierten Diskurses.

Die Füllung des diskurspolitischen Vakuums geht beinahe unmerklich vor sich: Die frühen Texte der Paracelsisten zu Beginn der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sind, von einigen Ausnahmen abgesehen, Vorreden zu den von ihnen veranstalteten Editionen paracelsischer Schriften.<sup>56</sup> Das wirkt auf den ersten Blick wie eine rein dienende oder untergeordnete Geste gegenüber dem Autor Paracelsus (verstanden als mystischer Körper) – wie man das von einer guten Übergangsregierung auch erwarten kann.

Sehr bald wird jedoch die manipulative Funktion, die mit dieser Editionstätigkeit notwendig verbunden ist (in der Auswahl der Texte, in der Veröffentlichung von Spuria, in der Präsentation der Varianten), auch öffentlich sichtbar: z.B. an Gerhard Dorn – wie gesagt einer der drei wichtigsten Herausgeber der paracelsischen Schriften in der Frühzeit – und einem Text wie der *Monarchia Triadis, In Vnitate, Soli Deo Sacra*<sup>57</sup> aus dem Jahre 1577, der, wie ich an anderem Orte nachgewiesen habe,<sup>58</sup> durchaus schon Paracelsus-kritische Momente mit sich führt, obwohl er sich offiziell ganz »nostro Paracelso«<sup>59</sup> verschreibt.

In den späteren großen Veröffentlichungen aus der Zeit nach 1600, also z.B. in Crolls *Basilica Chymica* oder *De signaturis*, ist dieser Gestus der Bescheidenheit immer noch vorhanden, allerdings noch einmal zu Gunsten eines paracelsistischen Machtanspruchs diminuiert, d.h. dass die formulierten Theorien weiterhin unter der Ägide, ganz auf dem Boden »deß *Theophrasti* schrifften« (s.o.) zu stehen, vorgebracht werden, obwohl sie mittlerweile auch explizit die paracelsischen Theoreme gegeneinander ausspielen und dabei durchaus einige verwerfen (s. hierzu insbesondere das Kapitel »Die Macht des Gestirns«).

Eine andere Spielart des Unterlaufens der absoluten Diskursherrschaft Paracelsus' besteht in der Produktion von Spuria, also von Texten, die fälschlicherweise unter Paracelsus' Namen veröffentlicht werden und dabei teilweise bekannter sind als die originalen: z.B. *De natura rerum*, *De tinctura*, *Archidoxis magica*, *De occulta philosophia*, *Liber Azoth*, *Philosophia ad athenienses* etc.,<sup>60</sup> wobei hinzugefügt werden

<sup>56</sup> Vgl. hierzu die Veröffentlichungen der Frühparacelsica in CP I, Nr. 6–30; 34–37; 39.

<sup>57</sup> Dorn: *Monarchia triadis, Avrora thesaurvsque philosophorum*, S. 66–127.

<sup>58</sup> Vgl. hierzu Vf.: *Kosmographie und Topologie*.

<sup>59</sup> Dorn: *Monarchia triadis, Avrora thesaurvsque philosophorum*, S. 98.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu Goldammer: *Paracelsus, Osiander and Theological Paracelsism*, S. 108–110; ders.: *Probleme der deuteroparacelsischen Schriften*; hier mit besonderer Berücksichtigung der *Archidoxis magica* (vgl. hierzu auch Schneider: *Paracelsus – Autor der Archidoxis Magica*, und Goldammers verneinende Antwort, Goldammer: *Neues zur Frage der Paracelsischen Spuria*); Müller-Jahncke/Paulus: *Die Stellung des Paracelsus*, S. 151; Telle: *Bartholomäus Carrichter*, S. 59 f.

muss, dass das Spuriöse bis in »autorisierte« Texte wie die *Astronomia magna* hineinreicht. Es lässt sich vermuten, dass dieses Spiel sowohl von Produzenten- als auch von Rezipienten-Seite gespielt wird: Nicht nur den Editoren ist bewusst, dass die Texte des Diskurstifters »verfälscht vnd verstümmelt« sind,<sup>61</sup> und dennoch werden sie von allen Diskursteilnehmern wie selbstverständlich für die Rückabsicherung der eigenen Argumentation herangezogen.

Die Paracelsisten schreiben sich also auf verschiedene Arten (durch Vorreden, Spuria, Texteingriffe und Interpretationen) mit ihren Schriften in das *Corpus paracelsicum* ein und dieses so zum *Corpus paracelsisticum* um – mit dem Ziel, sich mehr und mehr an die Stelle des durch die Effigie vertretenen empirischen Autors zu setzen, aber niemals vollständig und offensichtlich, sondern nur indem sie in diese Effigie wie eine Maske schlüpfen und unter ihr den Paracelsus inszenieren, der ihren eigenen theoretischen Ansprüchen am nächsten kommt.

Die Verschiebung des mystischen oder diskursiven Körpers und seines empirischen Pendants geht so weit, dass Oswald Croll die *Basilica Chymica*, die er mit seinem gleichnamigen Buch entwirft, als »*Respublica Spagyrica*«, also als spagyrische Republik, aber, im Gegensatz zu anderen Autoren-Gruppen, »nach deß Theophrasti Verstand vnnnd Meynung« – »ex Theophrasti mente« (Croll: *Basilica dt.*, S. 58; *Basilica lt.*, S. 57) – definiert. Der Begriff »Basilica« bedeutet in diesem Falle nicht nur »Kirche«, sondern lässt sich zugleich auf sein Stammwort, den »Basileus« oder eben den »Monarchen«, zurückführen. Will heißen: Die alchemische Kirche des Paracelsismus steht in einer Spannung zwischen der Monarchie des Paracelsus, die über seinen Tod hinaus fortbesteht, und einer *Respublica* der Alchemisten und Chemiatriker, die sich unter diesem Deckmantel entwickelt hat. In dieser gilt nicht mehr nur das fixierte, weil nicht mehr lebendige Gesetz des Monarchen, sondern das einer durchaus lebendigen und flexiblen Gemeinschaft, die (um den Begriff mit Immanuel Kant im Sinne seiner Etymologie zu gebrauchen) die Freiheit besitzt, von ihrer Vernunft »*öffentlichen Gebrauch*« (Kant: *Was ist Aufklärung*, A 484) zu machen. Eine Spannung also zwischen singulärer Auctoritas und pluraler Potestas, die im Frühparacelsismus stärker zur monarchischen, im späteren Diskurs stärker zur republikanischen Seite ausschlägt, die aber nie einer ihrer beiden Seiten verlustig geht.

### *Ausgefrante Grenzen*

Der Satz »*Alterius non sit* [...]« markiert bei näherem Hinsehen, dass es sich bei dem, wie gesagt Paracelsus zugeschriebenen, Anspruch auf absolute Monarchie, bzw. auf der Ebene der Texte: auf einen absoluten diskursiven Neuanfang, nur um

<sup>61</sup> Vgl. hierzu Figulus: Widmungsvorrede an Michael Daniel Pleickhard, 26.12.1607, zu: ders.: *Pandora*, S. \*\*5 v. – \*\*6 r.

eine rhetorische Finte handelt: Der angeblich originale Wahlspruch des Schweizers stammt, wie neuere Forschungen gezeigt haben, aus der Fabeldichtung und ist bereits im Mittelalter durchaus geläufig:<sup>62</sup> Im Schreiben »*Sivus*« (s.o.) zu sein, so lässt sich dieser performative Widerspruch deuten, geschieht immer schon auf der Basis diskursiver Alterität.

Das Gleiche gilt für den (oben rekonstruierten) paracelsischen Anspruch, nur auf die Bibel und das Buch der Natur zurückzugreifen, der, wenn auch mittelbar, auf den Kommentar Augustinus' zum 45. Psalm (»In istis codicibus [gemeint ist die heilige Schrift] non ea legunt, nisi qui litteras noverunt: in toto mundo legat et idiota«; »in jenen Schriften lesen nur die, die die Buchstaben kennen; auf dem Ganzen der Welt soll auch der Unkundige lesen«)<sup>63</sup> zurückgeht und in Mittelalter und Früher Neuzeit häufig verwandt wurde.<sup>64</sup> Auch hier handelt es sich um einen performativen Widerspruch: Wer das augustiniische Argumentationsmuster kennt, hat bereits mehr gelesen als die beiden besagten Bücher (in denen es nämlich nicht zu finden ist).

Dementsprechend sind die Abgrenzungslinien, die Paracelsus und die Paracelsisten zur Definition ihres Diskurses gezogen haben, mit Vorsicht zu genießen: Die Differenz-Markierung Hermetismus vs. Aristotelismus z.B., welche die Paracelsisten durch den Rekurs auf das *Corpus hermeticum* und die *Tabula Smaragdina*, als deren Autor »Mercuri[us] trismegist[us]«<sup>65</sup> gehandelt wird, herstellen, ist z.B. lange nicht so trennscharf, wie das in den Einleitungen der Texte behauptet wird. Wie neuere Forschungen gezeigt haben,<sup>66</sup> wird spätestens nach Casaubons »Aufweis«

<sup>62</sup> Vgl. hierzu den pointierten Aufsatz Blasers: Die Quelle.

<sup>63</sup> Augustinus: Enarratio in psalmum XLV, Opera omnia, in: Patrologiae cursus completus, Bd. XXXVI, S. 518. Übers. nach Blumenberg: Lesbarkeit, S. 49.

<sup>64</sup> Vgl. zu diesem, nicht allein auf den Paracelsismus beschränkten, Topos, ebd., S. 58–61; Shapin: Wissenschaftliche Revolution, S. 94; Rusterholz: Zum Verhältnis, S. 129 ff. (mit einer Überblicksbibliographie), und Danneberg: Die Anatomie. Zur »Egozentralperspektive« in der Schreibweise des Paracelsus, vgl. Pörksen: Paracelsus ein schlechter Schriftsteller, S. 38. Vgl. weiterhin Pagel: Das medizinische Weltbild, S. 33 f. Ebenfalls dazu (wenn auch ohne Belege und sehr allgemein gehalten), Hemleben: Paracelsus, S. 14 f., und, genauer, Kemper: Gottebenbildlichkeit, Bd. I, S. 63 ff.

<sup>65</sup> Bodenstein: Widmungsvorrede an den Dogen und Magistrat von Venedig, 29.1.1560, zu: Paracelsus: De vita longa, CP I, 115.

<sup>66</sup> Die These vom doxografischen Rekurs auf das *Corpus hermeticum* resultiert aus der Auseinandersetzung mit und der Revision eines Teils der so genannten Yates-These, die besagt, dass sich das gesamte Theorie-Gerüst des hermetischen Diskurses tatsächlich als Rekurs auf das *Corpus hermeticum* erklären ließe. Die Anhänger der Doxografie-These konnten demgegenüber zeigen, dass dieser Rekurs als Ettikettenschwindel oder zumindest als diskurspolitische Maßnahme zu verstehen ist, die inhaltlich nur unzureichend gedeckt ist. Vgl. dazu Westman: Magical Reform; Copenhaver: Scholastic Philosophy; ders.: Astrology and Magic; ders.: Hermes Trismegistus; ders.: Natural Magic. Eine Übersicht über die Yates-Debatte bieten: C. B. Schmitt: Reappraisals, und Meinel: Okkulte und exakte Wissenschaften. Auffallenderweise sind die Ergebnisse dieser mit einem hohen Einsatz an Gelehrsamkeit geführten Debatte in der (insbesondere deutschsprachigen)

der Unechtheit der hermetischen Schriften im Jahre 1614<sup>67</sup> (wahrscheinlich jedoch schon weit früher) der Autor Hermes nur noch als doxografische Finte bzw. Legitimationsstrategie verwandt, was übrigens schon den Zeitgenossen auffiel.<sup>68</sup> Eine inhaltliche Unterscheidung lässt sich über dieses Label also nicht oder nur unzureichend ableiten.

Genauso bildet auch der Neuplatonismus, zu denken ist sowohl an spätantike Philosophen wie Plotin (205?–270) oder Proklos (412–485) als auch an Renaissance-Autoren wie Marsilio Ficino (1433–1499)<sup>69</sup> oder Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494),<sup>70</sup> keine *scharfe* Trennlinie zwischen Paracelsismus und Aristotelismus, wobei man dazu sagen muss, dass diese Grenze eher von der älteren Forschung<sup>71</sup>

Forschung auf nur begrenztes Interesse gestoßen. So behauptet Liedtke: Die Hermetik, S. 28–33, den Forschungsstand über das *Corpus hermeticum* und seine Überlieferungs-Geschichte zu referieren, ohne einen der Yates-kritischen Autoren auch nur zu erwähnen (später baut er sogar eine ganze Philosophie der Hermetik auf dieser doxografischen Finte auf), so spricht Miller-Guinsburg von der uneingeschränkten paradigmatischen Rolle des *Corpus hermeticum* (Miller-Guinsburg: Late German Humanism, S. 201 ff.), so wertet noch Meier-Oeser: Art. Spiritualismus und Mystik, T. 1, S. 10, das *Corpus hermeticum* als grundlegende Quelle der okkulten und chemischen Philosophie der Frühen Neuzeit, ohne die doxografischen Momente zu berücksichtigen. Auch die ansonsten sehr subtil argumentierende Studie von Gilly: Das Bekenntnis, bewertet m. E. die Wende in der Forschung nicht hoch genug. Anders Leinkauf: Rationale Strukturen, S. 42 ff. Einen Versuch, die Entstehung der Tabula historisch zu rekonstruieren, macht Quispel: Gnosis and Alchemy, bes. S. 327 ff. (Entstehung im vierten Jahrhundert vor Christus in Ägypten, niedergeschrieben jedoch in griechischer Sprache, schon damals Hermes Trismegistus zugeschrieben).

<sup>67</sup> Casaubon: De rebus sacris. Vgl. zu Casaubons Hermetik-Kritik, ihren Vorläufern und ihrer Wirkung, Ebeling: Das Ägyptenbild, S. 305 ff.; Grafton: Protestant vs. Prophet, und Purnell: Francesco Patrizi.

<sup>68</sup> Vgl. hierzu Siraisi: Hermes among the Physicians, S. 208 ff., die Conrings *De hermetica [...]* *medicina* analysiert und dabei rekonstruiert, wie der Antiparacelsismus aufdeckt, dass der Hermes-Rekurs der Paracelsisten lediglich eine Legitimationsstütze darstellt. Vgl. hierzu auch: Mulsow: Epilog, S. 307, und Vf.: Ende ohne Ende. Ähnlich auch Ebeling: Das Ägyptenbild, der Hermes Trismegistus als »Legitimationslegende des Alchemo-Paracelsismus« (S. 122 ff.) fasst.

<sup>69</sup> Zu Ficinos Magie-Konzepten, vgl. Müller-Jahncke: Astrologisch-magische Theorie, S. 41–56; Müller-Jahncke: Zum Magie-Begriff, S. 100–104.

<sup>70</sup> Zur Position Picos im Florentiner Neuplatonismus, vgl. Zander: Geschichte der Seelenwanderung, S. 238 ff.

<sup>71</sup> Für diese starke Betonung der Rolle, die der Neuplatonismus der Renaissance bei Paracelsus spielt, stehen die älteren Grundlagenwerke wie Pagel: Das medizinische Weltbild, S. 33–119; ders.: Paracelsus and the Neoplatonic Tradition, S. 131 ff.; ders.: Paracelsus – an Introduction, S. 218, oder auch Goldammer: Der göttliche Magier. Goldammers Vorgehen ist dabei paradigmatisch: Auf wenigen Seiten gibt er einen gedrängten Überblick über die mittelalterliche Scholastik (S. 16–19), um dann zu behaupten, erst in der Neuzeit, genauer: durch den Neuplatonismus, an dem auch der Paracelsismus teilhabe, sei die Erklärung magischer Phänomene wissenschaftsfähig geworden (S. 19).

In Absetzung von dieser in der Tat etwas einseitigen Forschungsrichtung bestreiten Telle/Kühlmann: Einleitung, CP I, 19, eine diskursive Vernetzung zwischen dem Neuplatonismus der Renaissance und Paracelsus bzw. dem frühen Paracelsismus. Sie beziehen sich dabei auf Schütze:

als von Paracelsus selbst, der seine Lektüre bekanntlich im Dunkeln hielt,<sup>72</sup> gezogen wurde.

Explizit ist lediglich die, mit dem Neuplatonismus geteilte, Abgrenzung des Paracelsismus gegenüber dem Aristotelismus. Aber auch diese Geste ist nicht halb so differenziert, wie sie auf der Diskursoberfläche erscheint. Die Konfusion beginnt schon bei der Adressaten-Frage: Meinen Paracelsus und die Paracelsisten wirklich Aristoteles, Averroës oder Avicenna, wie sie in ihren langen (und meistens nicht differenzierenden) antischolastischen Schimpfreden behaupten, oder zielen sie nicht vielmehr unter dem Deckmantel des mittelalterlichen Aristotelismus auf Renaissance-Scholastiker wie Cesare Cremonini, Francesco Suárez und Bartholomeus Keckermann (die sich von ihren mittelalterlichen Vorgängern deutlich absetzen),<sup>73</sup> während die Paracelsisten selbst mit dem Aristotelismus des Mittelalters in vielen Punkten übereinstimmen? Der Verdacht liegt nahe, weil das paracelsische Denken (wie das der Renaissance überhaupt)<sup>74</sup> offensichtlich mit aristotelischen Argumentationsfiguren arbeitet.

Es lässt sich nämlich z.B. zeigen (s. hierzu das Kapitel »Occultum/Manifestum«), dass die bei Paracelsus und den Paracelsisten offensiv traktierte, als antischolastisch markierte Occultum/Manifestum-Differenz im Mittelalter als Vergegenständlichung der aristotelischen Potenz/Akt-Theorie gedacht wurde, genauso wie die antiaristotelisch verwandte Formel, dass »der natur fein nachzuuolgen« sei,<sup>75</sup> also die Imitatio Naturae-Theorie (variiert in Fludds grafischer Attributierung des Menschen als eines Affen der Natur [Abb. 2]),<sup>76</sup> eigentlich von Aristoteles (384–

Zur Ficino-Rezeption (diesem folgt auch Rhein: Vergil oder die Königskerze, S. 65f.). Dieser Ansatz scheint mir jedoch ebenfalls nicht vollkommen plausibel. Schütze untersucht lediglich die expliziten Hinweise bei Paracelsus auf Ficino. Aus meiner Sicht müsste eine Untersuchung über Paracelsus' Teilhabe am neuplatonischen Diskurs erstens stärker den mittelalterlichen Neuplatonismus einbeziehen und zweitens nicht nur explizite Verweise, sondern auch die topische Struktur der Argumentation berücksichtigen.

<sup>72</sup> Vgl. hierzu Weeks: Paracelsus, S. 60 ff.; Telle/Kühlmann: Einleitung, CP I, 19 f.

<sup>73</sup> Zum Renaissance-Aristotelismus, vgl. Copenhaver/C. B. Schmitt: Renaissance Philosophy, S. 60–126; zu den genannten Autoren, bes. S. 73 ff.; zur Abgrenzung der Renaissance-Philosophie gegenüber der mittelalterlichen scholastischen, bes. S. 3 ff. Zur neueren Forschung über den frühneuzeitlichen Aristotelismus, vgl. Perler: Aristotelismus (zur Frage der Absetzung gegenüber dem Mittelalter, S. 288), mit Bezug auf die Studien: Ariew: Descartes; Leijenhorst: The Mechanisation, und Secada: Cartesian Metaphysics. Zum Verhältnis zwischen dem Paracelsismus und den medizinischen Fakultäten, vgl. Trevor-Roper: Paracelsian Movement, S. 159 ff.

<sup>74</sup> Vgl. zum Neuplatonismus in der Renaissance (mit einer starken, vielleicht sogar zu starken, Zäsur zwischen Scholastik und Neuplatonismus), Beierwaltes: Neuplatonisches Denken; Copenhaver/C. B. Schmitt: Renaissance Philosophy, S. 127–195.

<sup>75</sup> Bodenstein: Widmungsvorrede an Nikolaus von Hattstatt, 1.8.1564, zu: Paracelsus: Von Aderlassen vnd schrepfen, CP I, 363. Vgl. dazu Telle/Kühlmann: Kommentar, CP I, 371.

<sup>76</sup> Fludd: Utriusque cosmi, T. I, Traktat 2, Titelseite. Zur Hermes-Anspielung durch den Affen, vgl. die auf die Grafiken Fludds konzentrierte Arbeit von Godwin: Robert Fludd, bes. S. 76.

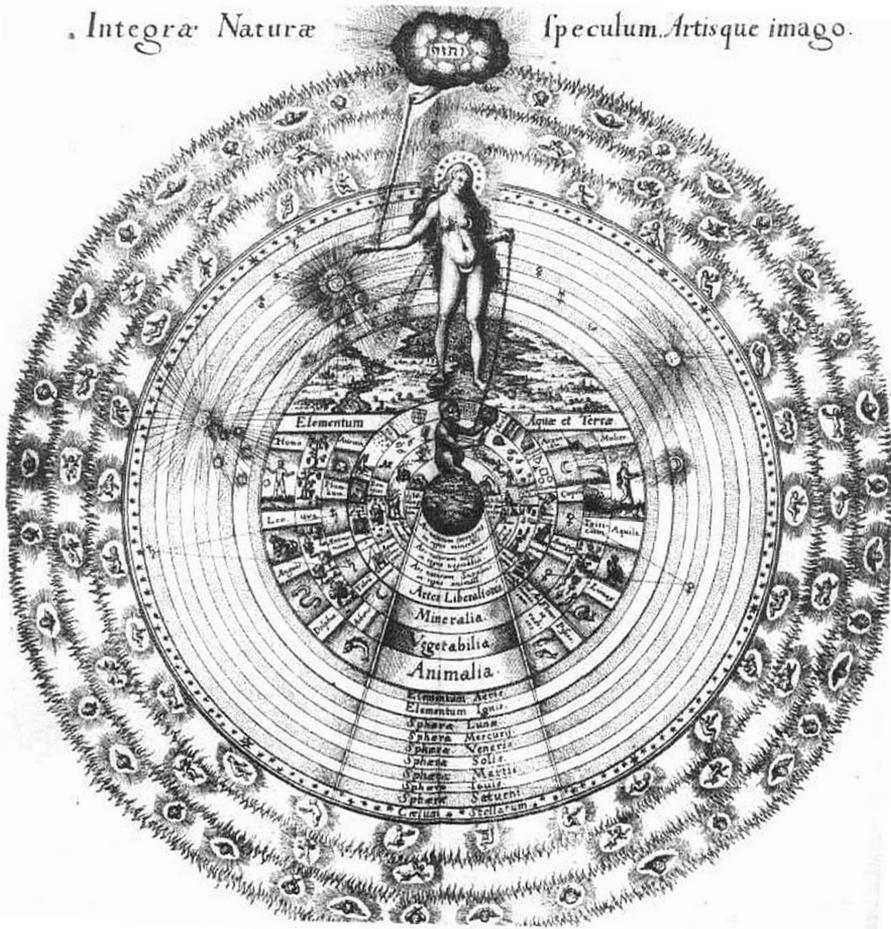


Abb. 2: Robert Fludd: Der Affe der Natur.

322 v. Chr.) herrührt und in der mittelalterlichen Alchemie auch so transportiert wird (s. hierzu das Kapitel ›Ars/Natura‹).

Um die Sache noch komplizierter zu machen: Das genannte Argument der heimlichen Verwandtschaft zwischen dem mittelalterlichem Aristotelismus und der frühneuzeitlichen Magie – so überzeugend und neuartig es auch klingen mag – muss seinerseits noch einmal revidiert werden. Es gilt nämlich zu berücksichtigen, dass der mittelalterliche Aristotelismus lange nicht so aristotelisch war, wie man das auf den ersten Blick glauben könnte. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die meisten Autoren des 13. Jahrhunderts, die für den Paracelsismus von Interesse sind, also z.B. der Alchemophilosoph Roger Bacon (1214/1220 – n. 1292) sowie

die meisten Deutero-Bacons, zwar aristotelisch argumentieren, dabei aber Aristoteles aus einem traditionellen, diskret mitgeführten Neuplatonismus heraus interpretieren, was das (anhand Paracelsus' und des Paracelsismus vorgeführte) Paradox der Verbindung der Geste des Antiaristotelismus mit mittelalterlichen Denkfiguren aus dem Bereich der aristotelisch apostrophierten Alchemie wiederum entschärft (s. hierzu ebenso das Kapitel ›Ars/Natura‹).<sup>77</sup> Dementsprechend lassen sich in vielerlei Hinsicht Verbindungen zwischen den Theorien der Paracelsisten und denen mittelalterlicher Alchemiker, zu denken ist auch an Ps.-Geber alias Geber latinus oder Johannes de Rupescissa (Anfang des 14. Jahrhunderts–1365/66),<sup>78</sup> auffinden.

Halten wir fest: Die scharfen Linien, die auf der Diskursoberfläche zur Selbstpositionierung des Paracelsismus gezogen werden, erweisen sich bei näherem Hinsehen in vielerlei Hinsicht als permeabel, ohne dass sie deswegen verschwinden. Man könnte vielleicht in diesem Zusammenhang von ausgefranzten Grenzen sprechen,<sup>79</sup> die erklären, warum sich – trotz mannigfaltiger Verwandtschaften – die paracelsisch-paracelsistischen Theorien von späteren Diskursen auf der epistemischen Basis von Descartes und Newton und vom gleichzeitigen spätscholastischen oder humanistischen Diskurs<sup>80</sup> und von mittelalterlichen Denkfiguren unterscheiden (eine Fein-Differenzierung, die, nebenbei gesagt, weit über die epistemische Großrastrung von Foucaults *Ordnung der Dinge* hinausreicht).<sup>81</sup>

<sup>77</sup> Zum frühneuzeitlichen Antiaristotelismus und den Gemeinsamkeiten auf der Textoberfläche, vgl. allgemein Perler: Aristotelismus, S. 274. Zum Aristotelismus im Antiaristotelismus der frühneuzeitlichen Alchemie und bei Bacon, vgl. Newman: Alchemical and Baconian Views; zum geschilderten Platonismus im Aristotelismus des Antiaristotelismus (d.h. als Antwort auf Newman), vgl. Vf.: Expansion in die Natur.

<sup>78</sup> Zu Paracelsus' und der Paracelsisten Auseinandersetzung mit Johannes, vgl. Benzenhöfer: Johannes de Rupescissa, S. 71–79. Einen Überblick über die Geschichte der Alchemie im Mittelalter bietet: Obrist: Die Alchemie, S. 33–60, und, konziser, Newman: Gehennical Fire, S. 92–114; zur Alchemie des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, vgl. Trepp: Religion, Magie.

<sup>79</sup> Vgl. hierzu Foucault: Archäologie, S. 184f.

<sup>80</sup> Die These, dass Paracelsus den Humanismus, den andere nur gepredigt oder theoretisch entworfen hätten, durchgesetzt habe (so zu lesen in: Goldammer: Paracelsus. Humanisten und Humanismus, S. 24), entbehrt meiner Meinung nach eines genauen Belegs.

<sup>81</sup> Darauf weist Foucault: Archäologie, S. 29, selbst hin. Ein Forschungsüberblick zu dieser Foucault-Kritik findet sich bei Wegener: Der Code der Welt, S. 111 ff.; Wegeners Rettungsversuch – Archäologie statt Geschichte der Humanwissenschaften – scheint mir das Problem nicht zu lösen. Bei Braun: Paracelsus und der Aufbau der Episteme, lässt sich das skizzierte Problem ablesen: Braun schließt an die *Ordnung der Dinge* und damit an Foucaults Episteme der Ähnlichkeit an. Die Folge dieser Einordnung Paracelsus' in die kulturelle Totalität der Renaissance ist der Verlust jeglicher Binnen- (z.B. Paracelsus/Croll oder auch: siderische Magie/Chemiatrie) und Außen-Differenzierung (Paracelsismus/Renaissance-Scholastik) des paracelsischen und paracelsistischen Argumentierens.