

»Geheimnis« und »Geheimhaltung« in den Hermetica der Frühen Neuzeit¹

VON

FLORIAN EBELING

Einleitung

Der Hermetiker ist jemand, der ein Geheimnis hat, über das er schweigen muß. Das ist bekannt und scheint ideengeschichtlich unproblematisch. Wieso er aber schweigen muß, ist weniger klar. Kaum eine Darstellung der »Alchemie«, der »Hermetik« oder der »okkulten Philosophie« verzichtet auf den Hinweis, daß die Geheimhaltung ein unabdingbarer Bestandteil hermetischen Wissens sei.² Bereits die Titel der Hermetica in der Frühen Neuzeit scheinen das zu bestätigen. *Arcanum Hermeticae Philosophiae*³, *Arcana Arca-*

¹ Ich danke Herrn Dr. Telle (Heidelberg) für seine konstruktive Kritik.

² Gerhard Eis kommt zu dem Schluß, daß die Geheimhaltung aus »Rücksicht auf die Mitmenschen« erfolgt sei. Das Wissen der Alchemisten hätte direkte Gefahren für Leib und Leben zur Folge, wenn es ungeschützt verbreitet würde. Eis erwähnt exemplarisch die Gefahren des Schießpulvers (GERHARD EIS, Von der Rede und dem Schweigen der Alchemisten, in: Deutsche Vierteljahrsschrift 25. 1951 S. 428 ff.). Joachim Telle bemerkt, daß das Schweigegebot der Alchemiker den Geheimhaltungsbräuchen anderer *artes* entspreche: »Mit seiner Hilfe hoffte man sich vor dem Zugriff von mächtigen Personen zu schützen, Unwürdigen, Unverständigen und Betrügern bestimmte alchemische Kenntnisse vorzuenthalten oder ihrem Mißbrauch in Münz-, Arznei- oder Kriegswesen entgegenzuwirken. Als Vorläufer modernen Patentwesens und Warenmusterschutzes ermöglichte es bestimmte Entdeckungen und Verfahrensweisen vor Konkurrenten geheimzuhalten, zu monopolisieren und gewinnträchtig auszunutzen.« (JOACHIM TELLE, Alchemie II (Historisch), in: Theologische Realenzyklopaedie 2. Hg. GERHARD KRAUSE/ GERHARD MÜLLER. Berlin 1978 S. 211). Auf dieselben Funktionen der Geheimhaltung verweist William Eamon in den arabischen Geheimwissenschaften des Mittelalters (WILLIAM EAMON, Science and the secrets of nature. Books of secrets in medieval and early modern culture. Princeton (NJ) 1994). Für das Geheimhaltungsethos sei ferner das Motiv, daß göttliches Wissen vor dem Profanen geschützt werden müsse, wichtig.

³ JEAN D'ESPAGNET, *Arcanum hermeticae philosophiae opus*, in: DERS., *Enchiridion physicae restitutae*. Rouen 1647.

*nissima*⁴ oder *Elucidatio Secretorum*⁵ werden dort angekündigt und auch in den Untertiteln ein »Concentrierte[s] Geheimnüss der Natur«⁶ oder eine »Elucidarius Purus Philosophicus De Universali Arcano«⁷ dem Leser versprochen.

Im folgenden soll mit einem Überblick über hermetisch-alchemische Schriften der Frühen Neuzeit untersucht werden, welche Rechtfertigung die Autoren dieser Texte über die Funktion der Geheimhaltung in den Schriften selbst gegeben haben.⁸ Die Aufmerksamkeit gilt dabei nicht denjenigen Vertretern, die als bedeutende Solitäre in die Ideengeschichte eingegangen sind wie Paracelsus, Sebastian Franck oder auch Michael Maier, als vielmehr der großen Zahl von Schriften, die, häufig anonym oder pseudepigraphisch verbreitet, die Majorität hermetischer Schriften ausmachen.

Zur Differenzierung des Problems ist es notwendig, zwischen dem Geheimnisbegriff und der Begründung der Geheimhaltung zu unterscheiden:

Das »Geheimnis«

In der Vorrede zum ersten Band seiner deutschsprachigen Sammlung alchemischer Traktate richtet sich Friedrich Roth-Scholtz 1728 an seine Leser. Den »der Natur nachfolgenden Sucher[n] der grossen Geheimüsse« stellt der Herausgeber Schriften in Aussicht, die den Leser unterhalten sollen: »so werden [...] nach und nach mehrere auftreten, welche die Kunst-Verständigen, und Natur-Geheimnüss suchende Liebhaber vergnügen sollen«. Er emp-

⁴ MICHAEL MAIER, *Arcana Arcanissima, hoc est, Hieroglyphica Aegyptio-graeca*. s.l. s.a. (vermutlich London oder Oppenheim 1614).

⁵ ANONYMUS, *Elucidatio Secretorum*, Das ist, Erklärung der Geheimnussen, wie der Lapis Philosophorum funden, und die universal Medicin erlanget wirdt. Frankfurt 1610.

⁶ ANONYMUS, *Hermes in nuce*. d. i. das Concentrierte Geheimnüss der Natur. Hamburg 1705.

⁷ LUKAS VORBERG, *Zwey Opuscula Chymica*. I. *Deren das Erste Elucidarius Purus Philosophicus De Universali Arcano; Sive secreto Naturae Summo*. Das ist: Eine wahre Philosophische Erleutterung von der wahren Heimlichkeit oder höchsten geheimnüss der Natur; [...] II. *Das Ander. Epainographia Balsami Et Florum Sulphuris*: Das ist: Ein Lobwürdiger und Gründlicher Bericht von dem Balsamo und Floribus des Schwefels. Breslau s. a. (vermutlich um 1630).

⁸ Für die Untersuchung ist es wichtig, daß diese Schriften in der Frühen Neuzeit eine Drucklegung erfahren haben. Zahlreiche zitierte Dicta, z. B. diejenigen, die Geber zugeschrieben wurden, sind älter. Der Umstand, daß sie aber in der Frühen Neuzeit häufig und affirmativ zitiert wurden, verdeutlicht, daß die in diesen Sätzen artikulierten Vorstellungen auch in dieser Zeit Virulenz besaßen. Insofern können sie, wenn auch nicht als neu, so doch als gültig für die Frühe Neuzeit gelten. Der Terminus »Begriff« wird in dieser Studie im Sinne von Ernst Cassirers »Funktionsbegriffen« verwandt.

fehlt, die »wahre Weißheit, und die grossen Geheimnisse der Natur«⁹ nur bei denjenigen zu studieren, die unstreitig zu den Autoritäten alchemischer Wissenschaft gehörten. Zitate wie diese finden sich im literarischen Hermetismus zuhauf. Was Roth-Scholtz hier unter einem Geheimnis versteht, entspricht dem bekannten Topos vom »Geheimnis der Natur«. Pierre Hadot hat die reiche abendländische Tradition dieser Begrifflichkeit von vorchristlicher Zeit an bis ins Zeitalter Goethes und Humboldts gezeigt.¹⁰ »Naturgeheimnisse« galten als die verborgenen Ursachen der Naturerscheinungen, die den Sinnen verborgen sind, also nicht mit den Augen oder den anderen Sinnen, wohl aber mit dem Verstand zu erkennen seien.¹¹ Hatte der Topos zunächst rein epistemologische Bedeutung, indem er die Schwierigkeiten menschlicher Erkenntnis beim Verstehen der Wirkursachen der Natur bezeichnete, so erhielt er im Mittelalter eine ontologische Relevanz. Das »Geheimnis der Natur« wird umgedeutet zu einer Macht, die der Natur entrissen werden könne, im Sinne eines Verhältnisses von latenter verborgener Kraft und manifester Umsetzung dieser Kraft in Wirkung. Das »Geheimnis« bedeutet im ontologischen Sinn eine Seinsweise der Natur, die nicht unbedingt zur sinnlich wahrnehmbaren Seinsweise der Gegenstände in Gegensatz tritt, aber von ihr verschieden ist.¹²

⁹ FRIEDERICH ROTH-SCHOLTZ, *Deutsches theatrum chemicum*, auf welchem der berühmtesten Philosophen und Alchymisten Schrifften, [...] von andern grossen Geheimnissen der Natur handeln [...] 1. Nürnberg 1728 S.7.

¹⁰ PIERRE HADOT, *Zur Idee der Naturgeheimnisse: beim Betrachten des Widmungsblattes in der Humboldtschen »Idee zu einer Geographie der Pflanzen«*. Wiesbaden 1982. Für das Folgende insbesondere S. 11 ff.

¹¹ »Res a natura ipsa occultas [auch: inuolutas]«. CICERO, *Academica Posteriora* I, 4, 15 und 5, 19; CICERO, *De Finibus Bonorum et Malorum* V, 19, 51 und 21, 58. Dieser klassische Begriff (spät-) antiker Naturphilosophie finden sich auch bei Plinius Secundus, Seneca oder Plutarch. Seneca geht in den *Quaestiones Naturales* davon aus, daß sich die Natur nicht auf einmal enthüllt, sondern in zeitlicher Sukzession. Er vergleicht diese sukzessive Enthüllung mit der Offenbarung der Mysterien: »gewisse Mysterien offenbaren sich nicht mit einem Mal. Eleusis hält für diejenigen, die wiederkommen, noch andere Gegenstände der Betrachtung zurück. Ebenso liefert die Natur nicht mit einem Male all ihre Geheimnisse aus. Wir halten uns für Eingeweihte und verharren doch noch in der Vorhalle des Tempels.« (zitiert nach HADOT, *Idee* [wie Anm. 10] S. 13). In der platonischen Gnoseologie ist die Erkenntnis der Ursachen der Naturprozesse nicht als direkte Objekterkenntnis möglich. Da die Naturerscheinungen als »göttliche Schöpfungen« (Platons *Timaios*) verstanden wurden, deren Ursachen die menschliche Erkenntnisfähigkeit übersteigt, muß die menschliche Erkenntnis den Umweg über den Mythos, das Symbol oder die Allegorie nehmen.

¹² Das Verhältnis zwischen »Erscheinung« und »Wesen« der Natur ist ein möglicher Prüfstein für die Bewertung der Hermetik als neuplatonisch inspiriert (Eine Welt. Ästhetik als Propädeutikum der Ontologie. Signaturen verweisen positiv auf die ontologische Grundstruktur. Erlösung als Versöhnung von Gott, Mensch und Welt ist möglich) oder als gnostisch (Welt des Seienden

Diese ontologische Bedeutung macht den Großteil der Geheimnisbegrifflichkeit alchemischer Schriften aus, und fast jeder der oben erwähnten Titel ist so zu verstehen. Wenn ein Kommentar der *Tabula Smaragdina* mit den Worten: »Ich entwerfe die Geheimnisse der grossen Welt, samt ihrem geheimen Verstande«¹³ eingeleitet wird, handelt es sich um eine Explikation dieses Topos. Das ›Geheimnis‹ ist hier nichts weiter als das Wesen der Natur, das Prinzip ihrer Erschaffung und die Ursache der Naturwirkungen. Und wenn das *Rosarium Philosophorum* von seinen Lesern besondere Aufmerksamkeit fordert, denn der Autor habe »den geheimsten Schatz unter allen Geheimnissen der Welt« kundzutun, der in der »wahren Erkenntnis der Natur«¹⁴ bestehe, bewegt man sich ebenso im Kontext dieser Geheimnisbegrifflichkeit, wie wenn es heißt, daß die Natur »aufgrund von geheimen natürlichen Kräften« zu betrachten sei¹⁵ oder der Leser erfährt, um das »Geheimnis der Kunst zu kennen, müsse man die Materia Prima kennen«.¹⁶

kategorisch von der Welt der wesenhaften Göttlichkeit geschieden. Ästhetik als Gegensatz zur Ontologie. Erlösungsbedürftigkeit des Menschen von dieser Welt). Diese ideengeschichtlich wichtige Unterscheidung von neuplatonischer und gnostischer Kosmologie wird in der modernen Historiographie zur Alchemie nicht exakt vorgenommen. Es hat sich weitgehend die Rede vom gnostisch-neuplatonischen Hermetismus eingebürgert, in der die Gemeinsamkeit darin gesehen wird, daß dem Menschen eine göttliche Natur eigne, die Ausgangspunkt für seine Erlösung sei. Dabei ist die Beziehung zwischen Gnosis und Neuplatonismus problematisch, insofern ein monistisch gnostisches Naturverständnis, wie es z. B. in zahlreichen Traktaten des *Corpus Hermeticum* zu finden ist, vielleicht mit neuplatonischen Vorstellungen zu vereibaren ist, während ein dualistischer Gnostizismus mit seiner generellen Ablehnung des Kosmos im scharfen Gegensatz zum Neuplatonismus steht. Zur kritischen Auseinandersetzung des Neuplatonismus mit der Gnosis vgl. KATRIN ALT, Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II, 9. Stuttgart 1990. Die ontologische Bedeutung des ›Geheimnisses der Natur‹ setzt nach Hadot mit Augustinus ein. Um die Macht der ägyptischen Magier zu beschreiben, behauptete er, sie hätten »aus dem verborgenen Schoße der Natur« Wesen ans Licht geholt, die in der Natur »secrete« enthalten seien (AUGUSTINUS, De Trinitate III, 9, 16). Eriugena wendet später eine Metaphorik von Schwangerschaft und Geburt für die verborgenen Kräfte der Natur an und spricht vom »Geheime[n] Schoß der Natur«, aus dem sich die Dinge »ex arcanis naturae« entwickeln (zitiert nach HADOT, Ideen [wie Anm. 10] S. 15). Vgl. auch zum »Inneren der Dinge« in der Philosophie der Frühen Neuzeit: THOMAS LEINKAUF, Mundus Combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kircher SJ (1602–1680). Berlin 1993 S. 298–307.

¹³ Zitiert nach: ANONYMUS, Aus des Juden Samuel Baruch Gabe Gottes, in: Hermetisches A.B.C. derer achtē Weisen alter und neuer Zeiten vom Stein der Weisen 1. Hg. ANONYMUS. Berlin 1778 S. 61.

¹⁴ JOACHIM TELLE, Rosarium philosophorum. Ein alchemistisches Florilegium des Spätmittelalters 2. Weinheim 1992 S. 10 f.

¹⁵ Ebd. S. 19.

¹⁶ Ebd. S. 27.

Ein solches ›Geheimnis der Natur‹ muß nicht geheimgehalten werden. Im Gegenteil: Es handelt sich vielmehr um die Forderung, den Geheimnischarakter zu lüften, um die den Sinnen prima facie verborgenen Ursachen der Naturprozesse zu entdecken.¹⁷ So wurde es quasi als Forschungsmaxime verstanden: »Die hermetische Weisheit gehet besonders mit der Natur und ihren Werken um, erforscht ihre im verborgenen liegende Geheimnisse.«¹⁸ Diese Geheimnisbegrifflichkeit, kein Proprium der Hermetik, ist in der neueren Historiographie weitgehend bekannt und untersucht. Problematischer für ein angemessenes Verständnis der Eigenart alchemisch-hermetischer Schriften in der Frühen Neuzeit ist ihr »Geheimhaltungsethos«. Die Begründung für die Notwendigkeit, das ›Geheimnis der Alchemie‹ verborgen zu halten, hängt mit einigen Charakteristika von Hermetica der Frühen Neuzeit zusammen, die sowohl den Inhalt als auch die Form alchemischer Schriften betreffen.

Die »Geheimhaltung« und die Gefahren einer verdinglichten Soteriologie

Das Geheimhaltungsethos der Hermetica wirkt vor dem Hintergrund der Topik vom ›Geheimnis der Natur‹ zunächst unverständlich. Warum soll man schweigen über die latenten Naturkräfte, warum soll verheimlicht werden, ›was die Welt im Innersten zusammenhält?‹ Die Geheimhaltungsrhetorik, die man so häufig in den Hermetica findet und die eben nicht beansprucht, das ›Geheimnis‹ zu offenbaren, sondern es zu wahren, kann als mittelbare Folge dessen verstanden werden, was für die Anhänger der Alchemie Inhalt des ›Geheimnisses‹ war. Die Möglichkeiten über die Kräfte der Natur zu verfügen, sich der unsichtbaren Mächte, die die Welt regieren, zu bedienen, bargen aus der Sicht der Hermetiker der Frühen Neuzeit große Gefahren. In

¹⁷ William Eamon zeigt, wie die reiche Tradition der *Secreta*-Literatur, zu der u. a. auch die *Alchemica* gehören, im 17. Jahrhundert den esoterischen Charakter vollkommen verliert und in die Aufklärungsgesellschaften mündet. EAMON, *Science* (wie Anm. 2).

¹⁸ ANONYMUS, Von dem Licht aus der Finsterniß, in: *Hermetisches A.B.C.* 2 (wie Anm. 13) S. 106. Dieses Forschungsprogramm konnte auch eine theologische Legitimation erhalten: Gott wolle nicht, daß etwas verborgen und geheim bleibe, sondern, daß »alles offenbar werde, das er in der Natur geschaffen hat [...]« (PARACELUS, *Astronomia Magna [Philosophia Sagax]* I, S. 6; XII, S. 122 f. Zitiert nach: KURT GOLDAMMER, *Magie bei Paracelsus. Mit besonderer Berücksichtigung des Begriffs einer »natürlichen Magie«*, in: *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*. Hg. KURT MÜLLER/ HEINRICH SCHEPERS u. a. [*Studia Leibnitiana*, Sonderheft 7]. Wiesbaden 1978).

den Vorstellungen von der Macht des ›Lapis Philosophorum‹ erscheinen die Gefahren dieser Weltbemächtigung besonders deutlich. Er habe weitreichende heils- und glücksbringende Wirkungen, die sich in zahlreichen Schriften beschrieben finden. Nicht nur sei der ›Stein‹ in der Lage, gegen alle Vergänglichkeitserscheinungen zu wirken, sondern es sei auch möglich, mit ihm Gold und Edelsteine herzustellen. Als universelles Erlösungsmedium, das von allen irdischen Lasten befreie, bringe er »alle zeitliche glückseligkeit/ leibliche gesundtheit/ vnd jrrdisch glück«. ¹⁹ Seine Wirkung habe er auch bereits in der Geschichte unter Beweis gestellt. Das hohe Alter und das Wohlergehen der Patriarchen, der Bau der Arche, Salomons Tempel und vieles mehr sei nur als Wirkung des ›Lapis Philosophorum‹ zu verstehen. ²⁰

Daß sich die Menschen in Zeiten von materieller Not, früher Sterblichkeit und zahlreicher Kriege solch ein Mittel wünschten, ist verständlich. Die Potenzen des ›Steins der Weisen‹ galten unter den Anhängern der Alchemie aber als theologisch und sozial-moralisch problematisch. Erlangte der Mensch den ›Stein der Weisen‹, so gäbe es für ihn einen Weg der Erlösung, der nicht mehr an den Kreuzestod Christi und die göttliche Autonomie im Erlösungshandeln gebunden wäre. Die primär diesseitig verstandene Glücksvorstellung scheint eine immanente Erfüllungspotenz zu erhalten, die fraglich macht, inwieweit Gott noch rettend und erlösend in die Geschichte eingreifen kann und welchen Sinn der ›Glaube des einzelnen‹ im Erlösungsgeschehen hat. ²¹ Die sozial-moralische Problematik hängt mit der theologischen zusammen. Neben dem ›rechten Glauben‹ drohen auch die ›rechten Taten‹ entwertet zu werden. Wenn der ›Stein der Weisen‹ alle Glücks- und

¹⁹ ANONYMUS, Apocalypsis Hermetis. Ab illustrissimo viro, Aureolo Helvetio, qui fuit Hermes Secundus. Das ist: Von der Offenbarung des verborgenen Geists der Natur, in: PARACELSUS, Opera 2. Frankfurt 1603. S. 668.

²⁰ »Durch diesen Geist haben die Philosophi die sieben Freyen künst erfunden/ vnd jr Reyththumb damit erlanget/ durch dieses Moses/ die Geschirr in Tempel von reinem Gold/ vnd der König Salomon zu der Ehr Gottes/ viel zierlicher Werck verrichtet/ vnd viel andere haben grosse Thatten mitgethan. Der Noha/ damit sein Archa/ der Moses den Tabernackel/ Salomon den Tempel mit gebawt/ Esdras hatt die Gesatz wider mit auffgerichtet/ Maria Moses Schwester ist damit Gastfrey gewest/ Abraham, Isaac, Jacob, vnd andere gerechten/ haben jhr langes Leben vnd grossen vberfluß der Reyththumb/ davon gehabt/ vnd alle frommen/ die das gewust haben/ Gott damit gelobt«, ebd. Unter »Geist« wird hier der ›Stein der Weisen‹ verstanden.

²¹ Damit werden die für die christliche Erlösungsvorstellung zentralen Dogmen berührt, denn Erlösung ist im Christentum sehr eng an die Person Christi gebunden. »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich« (Johannes 14, 6). Durch das Heilsgeschehen in Kreuzestod und Auferstehung Christi wird in christlicher Dogmatik der sündhafte Mensch erlöst. Die Erlösung ist allein Werk Gottes und steht nicht im Zugriff des Menschen. Dieser kann sie nur im Glauben annehmen.

Heilsgüter verschaffen kann, so gibt es eine Korrelation von ›Steinbesitz‹ und Glück auf der einen Seite bzw. ›Unfähigkeit, den Stein zu erlangen‹, und Unglück auf der anderen. Die traditionelle Entsprechung von gerechtem Handeln oder rechtem Glauben und Erlösung sowie ungerechtem Handeln oder Unglauben und Verdammnis scheint damit suspendiert. Dieser Gefahr sind sich einige Anhänger der Hermetik durchaus bewußt gewesen. Und genau hier sahen sie die entscheidende Funktion der Geheimhaltung.

Der ›Ungläubige‹ und eigennützig handelnde Mensch müsse unbedingt von diesem mächtigen Mittel ferngehalten werden. Das Erlösungsmedium muß, wenn es schon immanent ist, auch verborgen sein:

»vnd da jhn die Pilosophi mit grosser arbeit vnd fleiß gefunden/ haben sie [ihn] verdunckelt/ damit er nicht den vnwürdigen geoffenbaret/ vnd die edlen Perlen den Sewen nit fūrgestrewt wurden/ dann wann es jedermann könnte/ so wurde aller fleiß vnd arbeit auffhören/ vnd der Mensch nichts anderst begeren/ dann diß einig ding/ vnd wurden die Leuth nicht recht leben/ vnd die Welt zu grundt gehen/ dann von jhres Geitzes vnnnd vberflusses wegen/ wurden sie Gott erzürnen.«²²

Hier findet sich eine explizite Begründung für die Notwendigkeit, das ›Geheimnis‹ nicht zu veröffentlichen, sondern verborgen zu halten: Wäre das Wissen um den ›Stein der Weisen‹ allgemein bekannt, so würde dies den sozialen Frieden stören und die sozialen Tugenden untergraben. Kein Mensch würde mehr versuchen, sich mit Fleiß und Arbeit ein weltliches Wohlergehen zu verschaffen, sondern nur noch dadurch, daß er versucht, den ›Lapis Philosophorum‹ zu erringen. Not und Elend aber seien notwendige Zuchtmittel für die einfachen Menschen. Wären ihnen die Glücksgüter zuhanden, so bestünde die Gefahr, daß sie sich in selbstgefälligem ›Eigennutz‹ ergingen und Gott erzürnten. Der Mensch dürfe nicht »schlingeln und faulenzen/ sondern arbeiten und würcken nach Göttlichem Wohlgefallen«.²³ Fatalerweise neige der Mensch im allgemeinen dazu, es sich leicht zu machen und scheue dabei auch nicht, vom ›Wege Gottes‹ abzuweichen. So dürfe man ihn nicht in den Besitz des Panacee gelangen lassen, »denn sie sind böß und Mutwillens voll/ darum offenbare es niemands«.²⁴ Diese üble Grunddisposition der Menschen werde durch den Müßiggang, dem sie sich als Besitzer des ›Lapis Philosophorum‹ hingeben könnten, bedenklich verstärkt, denn »Müssiggang ist deß Teufels Kissen und höchlich verboten«.²⁵ So gelte es den ›Stein‹ zu verbergen, denn nur wenn sich jeder an der Stelle arbeitsam bewähre, auf die

²² ANONYMUS, *Apocalypsis* (wie Anm. 19) S. 668.

²³ »Senior-Adolphus Dialog« in: ANONYMUS, *Occulta Philosophia*, Gespräch von der heimlichen Goldtblum. Frankfurt 1613 S. 16.

²⁴ Ebd. S. 16.

²⁵ Ebd. S. 27.

Gott ihn gesetzt habe, lebe der Mensch gottgefällig und gerecht.²⁶ Andernfalls drohe der Zorn Gottes und damit die Vernichtung der Menschheit.

Die Geheimhaltung des ›Steins‹ sei notwendig, um dem an sich selbststüchtig veranlagten Menschen eine innerweltliche Erlösung zu verwehren, die verhindere, daß er, durch Arbeit und Not gebändigt und in der Hoffnung auf Gottes Gnade, ein gottgefälliges Leben führe. Der ›Stein‹ besitze nämlich die Fähigkeit, die Strafen, die Gott der Menschheit mit der Vertreibung aus dem Paradies auferlegt hat, zu mildern. Der ›Lapis Philosophorum‹ gilt als einziges Mittel, das zwar den Tod und das menschliche Leid nicht beseitigen, wohl aber weitgehend zurückdrängen könne. Gott mache die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies damit nicht rückgängig, habe aber den besonders ›guten und edlen Menschen‹ eine Möglichkeit gegeben, in nahezu paradiesische Zustände zurückzukehren, indem sie die Heilswirkung des ›Steins‹ genössen.

»Es were nichts/ das den zerstörlichen Leib vom Todt erledigte/ aber ein ding were wol/ das die verderbung hinweg thet/ die Jugent ernewerte/ vnd das kurtz Leben/ wie den alten Patriarchen erlangerte. Dann vnsern voreltern Adam vnd Euae/ ist der Todt zur straff auffgesetzt worden/ das sich von jhren nachkommen nicht scheiden laßt.«²⁷

So kann diese Wirkung des ›Steins‹ als verdinglichte Soteriologie verstanden werden, ist damit aber zumindest dem Selbstverständnis dieser Texte nach kein »nichtchristlicher Heilsweg«.²⁸ Die Verfasser alchemischer Schriften waren vielmehr sehr darum bemüht, die Rechtgläubigkeit ihrer Lehren zu beteuern.²⁹ Die Bedingungsmöglichkeiten, den ›Lapis Philosophorum‹ zu erringen, wurden so interpretiert, daß seine Erlösungspotenz sich nur im Rahmen einer christlich-rechtgläubigen Lebensführung verwirklichen könne.

²⁶ Zur Abkehr des Protestantismus vom »weltflüchtigen Mönchsideal« durch die Aufnahme des Berufsbegriffs, vgl. ERNST TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. Berlin usw. 1909 S. 464.

²⁷ ANONYMUS, Apokalypsis (wie Anm. 19) S. 668.

²⁸ Karl Hoheisel möchte in der Alchemia Transmutatoria einen »über- und nichtchristliche[n] Heilsweg« erkennen: KARL HOHEISEL, Christus und der philosophische Stein. Alchemie als über- und nichtchristlicher Heilsweg, in: Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte. Hg. CHRISTOPH MEINL (Wolfenbüttler Forschungen 32). Wiesbaden 1986 S. 61–84.

²⁹ Viele alchemisch-hermetische Schriften beginnen mit einem hymnischen Anruf Gottes. Z. B.: JOHANN GRASSHOFF, Arcani Artificiosissimi Aperta Arca. Das ist: Der allergrösten und künstlichsten Geheimnissen der Natur eröffneter und offstehender Kasten. Darinnen von der waren Materia/ unnd deren/ deß eintzigen Subiecti universalis magni, unfehlbaren Erkenntnuß/ auß welchem allein [...] der Lapis Philosophicus [...] klärlich gehandelt wirdt. Frankfurt 1617.

Es handelt sich dabei nicht um ein Substitut für die christliche Soteriologie mit ihrer Bindung an das Leben und den Kreuzestod Christi als zentrales Erlösungsgeschehen, sondern lediglich um eine immanente Erweiterung für die Adepten der Alchemie.³⁰ Als Selbsterlösung kann diese Wirkmöglichkeit des ›Steins der Weisen‹ nicht interpretiert werden, denn es wurde als Mittel Gottes verstanden, den Gerechten, Verständigen und Gläubigen zu belohnen. Nur der moralisch und in Glaubensfragen gefestigte Mensch, so heißt es, dürfe und könne dieses Panacee finden. So gehört es auch zu den klassischen Topoi hermetischer Literatur zu beteuern, daß die Adepten der Alchemie ganz besondere moralische Qualifikationen besäßen.³¹ Als ›Weise‹, die nicht viel auf weltliche Ehren gäben, hätten sie sich auch häufig nicht anmerken lassen, daß sie Wissende seien, hätten zumindest nicht in Luxus gelebt, sondern ihren Gewinn zum besten der Menschheit und zu Ehren Gottes verwandt.³² Ein christlicher Lebenswandel sei die notwendige Bedingung dafür,

³⁰ Das Erlösungsgeschehen vermittelt des ›Steins der Weisen‹ tritt zur traditionellen christlichen Soteriologie nicht in Konkurrenz. Es gewährt eine innerweltlich versöhnende Erlösung von Leid nach dem Muster der alttestamentlich verstandenen rettenden Gerechtigkeit Gottes. Gott greift lohnend oder strafend in die Welt ein, indem er den besonders Gerechten mittels des ›Lapis Philosophorum‹ wie den alttestamentlichen Stammvätern ein langes und materiell erfolgreiches Leben beschert. Diese immanente Befreiung von den Leiden des Menschen nach dem Sündenfall und der Paradiesvertreibung ist den wenigen Adepten der Alchemie vorbehalten. Die universalistisch christliche Soteriologie scheint dabei weitgehend unberührt zu bleiben. Bisweilen wird an die Schilderung der Heilswirkungen der Alchemie auch noch ein Hinweis auf den Kreuzestod Christi als Voraussetzung für die Erlösung des Menschen angeführt: »Ubrigens hat unsere Erlösung unserm Erlöser Christo sehr viel gekostet. Dann zur Aussöhnung unserer Sünden hat er sein Blut siebenmal müssen vergießen, damit er wahrhaftig für uns stirbe.« (JULIUS SPERBER, *Isagoge*, in: ROTH-SCHOLTZ, *Theatrum Chemicum* (wie Anm. 9) S. 181.

³¹ Nicolas Flamel und seine Frau sollen angeblich nach mehrmals geglickter Goldherstellung ihren Reichtum dazu verwandt haben, u. a. in Paris vierzehn Krankenhäuser auszustatten, drei neue Kapellen zu errichten und sieben Kirchen reparieren und ausschmücken zu lassen. Vgl. LAURINDA DIXON, *Nicolas Flamel, his expositiom of the hieroglyphicall figures* (1624). New York usw. 1994 S. 14.

³² Die Beteuerung, daß eine christliche Lebensführung *conditio sine qua non* für das Gelingen des alchemischen Prozesses sei, daß gar das Gelingen des Prozesses Beweis für die außerordentliche Rechtschaffenheit des Adepten sei, findet sich in zahlreichen Texten. Bisweilen kann man auch von dem Motiv einer ›prästabilierten Harmonie‹ sprechen. Nur der moralisch qualifizierte könne den ›Stein der Weisen‹ nützlich anwenden: »[...] ein außerleßner Geist/ welcher gibt gesundheit/ glück/ freud/ fried/ lieb/ vertreibt in gemein alles böses/ heilt alle Kranckheit/ vertreibt haß vnd traurigkeit/ führt freudt eyn/ vnd zerstört Armuth vnd Ellendt/ ein führer in alles guts/ macht daß einer das böß weder reden noch gedencken kan/ gibt dem Menschen/ was er im Hertzen begeret/ dem frommen zeitliche ehre/ vnd langes leben/ den bösen aber die jn mißbrauchen/ die Ewige straff.« (ANONYMUS, *Apokalypsis* [wie Anm. 19] S. 668). Die apologetische Beteuerung, daß die Alchemie und der ›Lapis Philosophorum‹ keine ›schwarze Magie‹ seien, führt dazu, den Teufel als hypostasierte Negation des ›Steines‹ zu verstehen: »Ferner kann

daß das alchemische Werk gelingen könne. So heißt es im »Senior-Adophus Dialog« in der *Occulta Philosophia* »daß man das Reich Gottes zuvor sol suchen/ so wird Gott das ander all geben«. ³³

Dieses Motiv findet sich sehr häufig in den Hermetica des 16. und 17. Jahrhunderts. Es scheint eine maßgebliche Form der Rechtfertigung dieser Schriften über das Geheimhaltungsethos zu sein. Der »Stein der Weisen« wird verborgen, da er als Erlösungsmedium nur den »rechtgläubigen Weisen« zuhanden sein dürfe, die nicht den Gefahren erlügen, »nicht zu glauben« oder »unrecht zu handeln«. ³⁴

auch der Teufel diesen Stein wegen der höchsten Reinigkeit nicht vertragen, sondern fleucht und hat für demselben einen Abscheu. Denn die höchste Reinigkeit des Steins, und die höchste Unreinigkeit des Teufels, können an einem Orte nicht bey einander bleiben (coalescere.) Und dieses ist die Ursach, warum der Teufel den Lapidem Philosophorum nicht machen kan, dieweil die Reinigkeit und Hellheit des Steins der Natur des Teufels, welche die Unreinigkeit und Dunkelheit selbst ist, schnur-stracks zuwider und entgegen steht.« (SPERBER, Isagoge [wie Anm. 30] S. 160 f.) In der selben Schrift findet sich auch eine beiläufige Beteuerung der Rechtgläubigkeit: »Hier herrschet der Glaube an Christum: und die Liebe gegen dem Nechsten« (ebd. S. 160).

³³ Ebd. S. 36.

³⁴ Das Schweigegebot hermetischer Schriften ließe sich so als Folge des Bemühens verstehen, die Vorstellung von den Heilswirkungen des »Lapis Philosophorum« Teil einer christlichen, wenn auch undogmatischen Gedankenwelt sein zu lassen. Sollte die Alchemie auch bisweilen durch Vorstellungen gekennzeichnet sein, die in einem problematischen Verhältnis zu kirchlichen Lehrinhalten gestanden haben, so ist es das explizite Anliegen der Alchemica der Frühen Neuzeit, in keinen offenen Konflikt mit christlich-dogmatischen Vorstellungen zu geraten. Die These von der Alchemie als »nichtchristlicher« Religiosität ist nicht zuletzt der Wirkung Carl Gustav Jungs zu verdanken. Er verstand die Alchemie als Explikation dessen, was im Christentum verdrängt worden sei: »Die Alchemie nämlich bildet so etwas wie eine Unterströmung zu dem die Oberfläche beherrschenden Christentum. Sie verhält sich zu diesem wie ein Traum zum Bewußtsein, und wie dieser die Konflikte des Bewußtseins kompensiert, so bestrebt sich jene, die Lücken, welche die Gegensatzspannung offengelassen hat, auszufüllen.« (CARL GUSTAV JUNG, *Psychologie und Alchemie*. Freiburg i. Br. 1975 S. 38). Jung interpretierte die Alchemie zudem grosso modo als gnostisch und sah in der Gnosis eine »Urwelt des Unbewußten«, glaubte aber, um die Gnosis für seine eigene »Psychologie des Unbewußten« nutzbar machen zu können, eine historische Verbindung zwischen spätantiker Gnosis und Gegenwart finden zu müssen. Diese sah er in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Alchemie, da sich durch sie »die historische Verbindung zum Gnostizismus ergibt [...]. Als eine Naturphilosophie des Mittelalters schlug sie eine Brücke sowohl in die Vergangenheit, nämlich zum Gnostizismus, als auch in die Zukunft, zur modernen Psychologie des Unbewußten.« (CARL GUSTAV JUNG, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Zürich usw. 1963 S. 11; zitiert nach: GERHARD WEHR, *C. G. Jung*. Reinbek bei Hamburg 1969 S. 76 f.). Die Alchemie interpretierte Jung als Projektion unbewusster psychischer Vorgänge. In der Alchemie gehe es also eigentlich nicht in erster Linie um die Verwandlung von Stoffen, sondern um die Selbstverwandlung des Alchemikers. Diese These, für die Jung durchaus einige Indizien anführen kann, ist jedoch problematisch und geht von einer Geltung der naturphilosophischen Vorgänge und ihrer bisweilen gnostisch anmutenden Metaphorik für die ethisch-anthropologischen Vorstellungen der Alchemie aus. Ebenso erscheint es fraglich, ob

Wahren und Offenbaren des Geheimnisses

Soll das »Geheimnis« um den »Lapis Philosophorum« vor dem »Vulgus« von Gott verborgen werden, dem »Philosophus« aber bekannt sein, so stellt sich die Frage, wie Gott dem »Würdigen« das »Geheimnis« offenbaren kann. Wie kann man das Geheimnis kommunizieren, ohne es zu veröffentlichen? Die Antwort ist in der Gnoseologie des Alchemo-Paracelsismus zu finden. Zur Erkenntnis seien zwei Bedingungen vonnöten: eine göttliche Intervention, die den Schüler der Hermetik einstimmend vorbereitet, und eine Einführung in die Lehren der hermetischen Wissenschaft. In den apologetisch-legitimatorischen Vorworten hermetischer Schriften finden sich häufig autobiographische Fragmente, die über die Konversion der Herausgeber oder Autoren zum »Hermeticus« berichten. So kann man von Benedictus Figulus erfahren, daß ihm schon in jungen Jahren die aristotelisch-galenische Schultradition dank einer Eingebung des Heiligen Geistes suspekt geworden sei. Durch die Lektüre der Autoritäten der Alchemie sei er schließlich zu einem Anhänger des Paracelsus geworden. Die Vorbereitung durch den Heiligen Geist und der Unterricht durch die Autoritäten ließen den Schüler in das Geheimnis eindringen und zum Anhänger hermetischer Naturphilosophie werden: »Das ist der geist der Warheit/ den die Welt nit begreifen kan/ ohne eynsprechen des heiligen Geistes/ [und] ohne vnterricht/ deren die jhn kennen.«³⁵

Die Alchemica bedienen sich dabei gern der Mysteriensprache.³⁶ Derjenige, der die Lehren des Hermetismus verstehen will, so heißt es häufig, habe sich der eigenständigen Verstandestätigkeit zu enthalten. Er sei in diesem Erkenntnisvorgang weitgehend passiv und dürfe nicht versuchen, mit seinem Verstand zuerst zu begreifen, was ihm offenbart werden soll: »denn es unmöglich aus eigener Spitzfündigkeit, diß secretum zu erfinden/ sondern wir

die Alchemie tatsächlich im ganzen als gnostisch verstanden werden kann. Wenn auch gnostische Spuren in der naturphilosophischen Metaphorik alchemischer Schriften als Erbe der griechischen Alchemie unverkennbar sind, so bleibt es doch dahingestellt, wie dieser Umstand interpretiert werden muß. Es könnte sich auch um eine naturphilosophische Metaphorik handeln, die nur für die Beschreibung der Materialveränderung Gültigkeit hat. Jungs These, daß es bei der Alchemie in erster Linie um einen Individuationsprozess geht, der sich als Selbsterlösung des Alchemikers artikuliert, wird jedenfalls durch die hier besprochenen Texte so wenig gedeckt wie seine These von der Alchemie als Gnosis.

³⁵ ANONYMUS, Apocalypsis (wie Anm. 19) S. 669.

³⁶ Um die Mysterienbegrifflichkeit in der Frühen Neuzeit zu verstehen, ist es sinnvoll, die Transformationen der Mysteriensprache zu beachten, wie sie bereits in der Antike und Spätantike zu finden sind. EDGAR WIND, *Heidnische Mysterien in der Renaissance*. Frankfurt a. M. 1987 S. 11–27. Die Mysteriensprache der Hermetica ist eine Mischform der figurativen, rituellen und bisweilen auch der magischen Bedeutung.

müssen bei den Sapientibus in die Schul gehen/ und bey denen lernen/ so diß Mysterium gewust haben.«³⁷ Der Verstand könne sich nur durch Reinigung auf das Offenbarungsgeschehen vorbereiten, müsse sich dabei aber leiten lassen: »Denn unser Verstand, der an sich selbst finster, muß von der Sonne der lebendigen Erkenntniß, die Gott allein in der Kunst der geheimen Weisheit giebt, erleuchtet werden.«³⁸ Kommt der ›Adept der Alchemie‹ auf diesem ›Weg der Erleuchtung‹ zum Wissen um den Heils- und Glücksbringer ›Lapis Philosophorum‹, so behält Gott seine Erlösungsautonomie. Da der ›Stein‹ nicht einfach gefunden werden könne, sondern nur über eine göttliche Inspiration dem Menschen zuteil werde, läge auch die Entscheidung über Erlösung und Verdammung bei Gott. Obwohl der ›Stein der Weisen‹ eine innerweltliche Entität sei, könne er nur durch Gottes Offenbarungsgeschehen den Menschen erlösen.

Abgesehen von Adam³⁹ und denjenigen, denen eine direkte göttliche Offenbarung zuteil geworden sei, vollziehe sich die Initiation in Lesemysterien. Durch die Lektüre der Schriften der ›Alten Weisen‹ werde der Neophyth der Alchemie einer Probe unterzogen – die er bestehe, indem er verstehe – und erhalte auch gleichzeitig im Verstehen die Offenbarung des ›Mysteriums‹. Dabei müsse die sprachliche Form der Mitteilung gewährleisten, daß nur diejenigen, die geeignet und adäquat vorbereitet seien, in den Text verstehend eindringen können.⁴⁰ Die Alchemiker verstanden Rätsel, Symbol und Allegorie als geeignete Mittel, ihr Wissen zu veröffentlichen und gleichzeitig geheimzuhalten.⁴¹ Diese Form des veröffentlichten Geheimnisses gewährlei-

³⁷ Paracelsus, *De Lumine Naturae*, in: DERS., *Opera* 2. Frankfurt 1603 S. 682–686.

³⁸ ALEXANDER VON SUCHTEN, *De tribus Facultatibus*, in: *Hermetisches A.B.C.* 1 (wie Anm. 13) S. 214 f.

³⁹ Dieses »Geheimnis« der Alchemiker sei nicht als Wissensfortschritt des Menschen zu denken, sondern es sei als göttliche Offenbarung in die Welt gekommen. In einer Uroffenbarung habe Gott Adam dieses Wissen mitgeteilt: »welches die Güte Gottes den Adam gelehrt, und von Zeit zu Zeit etlichen seiner weisen treulichen Liebhaber mitgetheilt hat: denn alle guten Gaben kommen von oben herab vom Vater des Lichts.« (ANONYMUS, *Kinder-Bett Des Steins der Weisen/ Durch einen unbekandten Chevalier in Frantzösischer Sprache beschrieben/ Und nun aus dem Frantzösischen ins Teutsche übersetzt/ Durch J.L.M.C. Hamburg 1692.*) Die Wissensgenealogien der Hermetik konstruieren einen Weg dieses Urwissens und behaupten in legitimatorischer Absicht, an einer *Renovatio* dieses Wissens beteiligt zu sein.

⁴⁰ Wie in Eleusis vor den Tempeltoren nur diejenigen zu den »Großen Mysterien« zugelassen wurden, die sich in den »Kleinen Mysterien« den notwendigen Reinigungsriten unterzogen haben. Es ließen sich zahlreiche solcher Analogien aufzeigen. Interessanter wäre aber ein Vergleich mit der platonischen Transformation der Kultmysterien-Begrifflichkeit durch die Idee der Lesemysterien.

⁴¹ JOHANN RUDOLF GLAUBER, *Miraculum Mundi* [...] oder: Dessen Vorlängst Geprophezeiten *Eliae Artistae Triumphierlicher Ein Ritt*. Amsterdam 1660 nicht paginiertes Vorwort.: »Es haben

ste wiederum, daß die, denen Gott die notwendigen Gaben gegeben habe, den Text verstehen. So ließen sich die ›Würdigen‹ von den ›Unwürdigen‹ im Verstehen oder Nichtverstehen bei der Lektüre trennen, und die für das Initiationsgeschehen notwendige Prüfung sei durch das Verstehen bestanden.

Die Sprache der Alchemie erlangt eine Rechtfertigung durch die beschriebenen Gefahren einer verdinglichten Soteriologie. Denjenigen, denen die ›Heilsgüter des Steins der Weisen‹ nicht zugänglich sein sollen, müsse diese Sprache unverständlich sein, die ›Weisen‹ aber könnten den tieferen Sinn des Textes verstehen: »Die metaphora, similitudines, Allegoriae, mit welchen die Sapientes das Mysterium unser secretae Philosophiae occultirt haben/ werden uns als den offenbar/ und nit mehr verborgen seyn.«⁴² Das initiatorische Verstehen setze eine intellektuelle Demut voraus, die sich in der Anerkennung der Lehrerschaft der Weisen, die das göttlich offenbarte Wissen tradiert hätten, zeige. Durch das Studium der autoritativen Schriften der ›hermetischen Tradition‹ offenbare sich dem Verständigen ein ›hermeneutischer Schlüssel‹ für eine angemessene Allegorese der hermetischen Schriften. Um in dieses Wissen eingeweiht zu werden, müsse man sich »in aufrichter Trewe beständig« gezeigt haben. Allen anderen sei aber das Verständnis der alchemischen Rätsel und Symbole verborgen, »denn die Sapientes haben diß Mysterium gar hoch und in grosser Geheim verborgen gehalten/ und nicht einem jeden alsbalde damit auffgehupfft.«⁴³

unsere Vorfahren/ so wohl die Heidnische/Caldeische/ Egyptische/ Persianische/ Griechische/ und Römische Philosophie, alß auch die Hebreische Rabinen, wan sie etwas groses und wichtiges/ welches sie nicht bey jederman gemein machen/ aber doch einigen wenigen offenbahnen/ und nicht mit sich unter die Erden nehmen wollen/ in Gebrauch gehabt/ solche ihre Secreta Parabolice oder Enigmaticè zu beschreiben/ also/ auff daß die Unwürdigen/ die nur auff den Buchstaben/ und nicht auff den dahinter verborgenen Sinn und Verstand sehen/ nichts davon erlernen/ sondern allein den Würdigen/ durch Gottes und auch Natürliches Licht erläuchteten/ Verständig/ begreiflich/ und auch Nützlich sein solte. Welches wahr zu sein/ deren alten Philosophorum Schrifften/ wie auch die Bücher Moysis, und Historien der Propheten uns klar zeigen und darthun. Also daß deren trefflicher Männer Schrifften gar wenig nach dem Buchstaben zu verstehen/ sondern viel mehr nach dem darhinter verborgenen Sinn und Meinung wollen gelesen werden./ Also auff solche weise haben auch unsere Christliche Philosophi, sowol die ältere als auch die neuere ihre größte Secreta und Arcana, nemlich Enigmaticè beschrieben hinterlassen/ wie dann solches (all der andern zu verschweigen) bey Basilio und Paracelso, genugsam zu sehen.« An dieser schwer verständlichen Enigmatik liege es auch, daß bisher nur wenige diese Schrifften der »alten und neueren Philosophorum Schrifften« verstanden hätten.

⁴² PARACELSUS, *De Lumine Naturae* (wie Anm. 35) S. 685.

⁴³ Ebd. vgl. auch JEAN D'ESPAGNET, *Das Geheimniß Der hermetischen Philosophie*: »Philosophi geben jhre meinung viel lieber vnd deutlicher an den tag mit Figuren vnd Geheimsprüchen/ gleich als mit einer stummen vnd verborgenen Rede/ ja viel mehr/ als mit außdrücklichen Worten [...].« (Zitiert nach: TELLE, *Rosarium* 2 [wie Anm. 14] S. 198).

Diese Funktionsambiguität der Sprache, offenbar für die ›Weisen‹, jedoch verborgen für die ›Narren‹ zu sein, führt zu paradox klingenden Formulierungen, die allerdings ihre Paradoxität verlieren, wenn man bedenkt, daß sich die Begrifflichkeit auf die unterschiedlichen Rezipienten der Schrift bezieht. So warnt Michael Sendivogius vor der Hoffnung, einen hermetischen Text schnell und einfach verstehen zu wollen:

»Es solle [sich] aber niemand einbilden/ als wäre alles so ordentlich nach der Syllb und dem Buchstaben hierinnen beschrieben/ vorgekauet und abgemahlet/ dann solches wäre wider Gottes Befehl/ [...] und wider aller Weisen Gebrauch, Will und Meynung/ welche in allen ihren Schriften denjenigen verfluchen und vermaledeyen/ der den Ohnwürdigen ohngebührlich etwas von dieser Heimlichkeit entdeckt.«⁴⁴

Dennoch sei dieser Text, so Sendivogius, klar und deutlich und würde für den, der ihn richtig zu verstehen gelernt habe, keine Fragen offenlassen, denn das »wahre und klare Licht der Natur weiset/ [...] in die verborgenste Winkel/ und innerste[n] Schatzkammern [...]/ offenbaret alle Heimlichkeiten dem gottförtigen/ sinnreichen/ embsigen Forscher dieser heiligen und heimlichen Kunst«. Das Mysterium der Alchemiker ist also für den Weisen und Verstehenden nur noch ein Arcanum.⁴⁵ Er kann es entdecken und verstehen, für ihn ist es ein ›Geheimnis der Natur‹, das es zu erkennen gilt. Nur für den Narren werde es immer verborgen und unverständlich, also ein Mysterium bleiben. Wenn einige Autoren auch betonen, daß es sich beim Verständnis der Alchemie um einen langen und mühsamen Prozeß handle, bei dem schon mancher sein gesamtes Vermögen verloren habe, so findet sich auch die Beteuerung, daß die Alchemie, wenn man den angemessenen hermeneutischen Schlüssel habe, sehr einfach zu erlernen sei: »Diese Kunst findet man nirgendts offenbarlicher als durch parabolon, die man fleissig betrachten sol/ [...] es ist aber in unser Kunst nicht viel Kopfbrechens/ Unkosten noch Gezeugs von Nöthen/ es kan auch einer diese Kunst in einem halben Tag lernen.«⁴⁶

Wissenschaftsgeschichtlich ist dieses Initiationsmodell etwas anrühlich, denn es immunisiert gegen Kritik. So fragt sich Jean D'Espagnet in der Schrift *Arcanum Hermeticae Philosophiae*, wer den Kritikern denn »das Heiligtum dieser heiligen Wissenschaft gezeiget, und sie hinein geführet habe?« Da sie nicht in dieses Wissen initiert seien, seien sie auch gar nicht in der La-

⁴⁴ MICHAEL SENDIVOGIUS, Chymisches Kleinod. Straßburg 1681 Vorrede.

⁴⁵ Zur Unterscheidung von Arcanum und Mysterium vgl. JAN ASSMANN, Imagination des Un-ergründlichen, in: Geheimnis und Offenbarung. Hg. ALEIDA ASSMANN/ JAN ASSMANN (Schleier und Schwelle II, Archäologie der literarischen Kommunikation 5). München 1997 S. 15–41.

⁴⁶ ANONYMUS, Occulta Philosophia (wie Anm. 23) S. 48.

ge, Kritik zu üben. Die Diskreditierung der Kritiker als inkompetente Dilettanten, die an den hohen moralischen und intellektuellen Voraussetzungen für das Gelingen des alchemischen Prozesses gescheitert seien, findet sich in zahlreichen Apologien der Alchemie.⁴⁷

Viele Schriften transformieren dieses Geheimhaltungsmotiv. Jean D'Espagnet z. B. will in der eben zitierten Schrift nicht etwa einen »dunklen Sprachstil« pflegen, sondern die Hermetik gegen Angriffe verteidigen, indem er sie »klar und deutlich« erläutert. Er übertritt das Schweigegebot, er verletzt das »Geheimnis«, indem er es wortwörtlich veröffentlicht. Mildern will er aber die Gefahren dadurch, daß er sich mit seiner Schrift nicht an eine unbestimmte Öffentlichkeit wendet, sondern nur an die »Liebhaber der Alchemie«. Diesen soll in ihrem Verteidigungskampf gegen Angriffe mit dieser Schrift ein Mittel an die Hand gegeben werden:

»Dieses Werckgen nun übergebe ich euch Liebhabern der Hermetischen Philosophie, damit es denen, um welcher willen es geschrieben, auch zugeeignet sey. Wann ihr etwan eine Klage wider mich anstellen, und mir wegen übergangnen Stillschweigens einen Gerichts-Tag benemen wollet, um daß ich die Geheimnisse so deutlich ans Licht gebracht, so hab ihr mich als einen, der seine Schuld nicht läugnet. Denselben verdammet, so es euch beliebt.«⁴⁸

So kann D'Espagnet über das »Geheimnis« der »hermetischen Kunst« sprechen, denn seine imaginierte Leserschaft sind nicht die uneingeweihten Kritiker. Er will nur die Eingeweihten bestärken und in ihrem Glauben an die Wahrheit dieser Kunst festigen. Das Geheimnis dringe so nicht an eine unbestimmte Öffentlichkeit, sondern bleibe in den Grenzen der Initiierten.⁴⁹ Die

⁴⁷ Diese Immunisierungstendenz mittels Initiationsmotiv, die dem nicht eingeweihten Kritiker das Recht zur Kritik abspricht, findet sich auch in der modernen Hermetik bei Autoren wie Julius Evola und der zeitgenössischen Esoterik. Sie gehört vielleicht zu einem Strukturprinzip esoterischen Denkens. Evola behauptet: »Es handelt sich um zwei Welten, von denen sich die eine im Laufe der Zeit so verändert hat, daß sie quasi keinen gemeinsamen geistigen Berührungspunkt mehr mit der vorhergehenden ausweist. Und damit bleibt auch für die übergroße Mehrheit der modernen Menschen der Zugang zu einem tatsächlichen Verständnis der traditionellen Welt völlig verschlossen.« (JULIUS EVOLA, *Die Hermetische Tradition*. Interlaken 1989 S. 41.) Im anonymen Vorwort dieser deutschen Übersetzung wird die Forderung Evolas sich »innerlich von einer in eine andere Welt« zu begeben aufgenommen. Der Herausgeber verlangt für die Lektüre des Buches: »Will man die nun folgende Abhandlung tatsächlich verstehen – nicht nur intellektuell, sondern auch körperlich, seelisch und spirituell, mit einem Wort als Ganzheit – muß man einen Bewußtseinsprung wagen.« (S. 15). Damit soll nicht nur der Gegenstand des Buches von Julius Evola, sondern das Buch selbst nicht als Teil des Wissenschaftsdiskurses der Neuzeit, sondern als Teil der vormodernen »hermetischen Tradition« verstanden werden.

⁴⁸ Zitiert nach: ROTH-SCHOLTZ, *Theatrum Chemicum II* (wie Anm. 9) S. 838.

⁴⁹ Auch im *Rosarium Philosophorum* findet sich ein Hermes-Dictum aus dem vierten Buch der *Septem Tractatus*, in dem es heißt: »Für den, der in diese geheime Wissenschaft eingeführt wer-

Lesemysterien werden in eine Rhetorik der Publikations-Esoterik überführt. Es handelt sich um eine Transformation der hermeneutischen Unterscheidung von Textoberfläche und verborgenem Sinn in die wissenssoziologische Differenzierung des vermeintlichen Lesepublikums in ›Eingeweihte‹ und ›Außenstehende‹.⁵⁰

Resümee

Die Geheimnisbegrifflichkeit der Hermetica der Frühen Neuzeit ist Teil der traditionellen Topik vom ›Naturgeheimnis‹. Dieses Geheimnis ist per se gegeben. Es bedarf keiner Geheimhaltung durch den Menschen, sondern will entdeckt werden.

Vielen Autoren alchemischer Schriften schien es notwendig zu sein, das Geheimnis um den ›Lapis Philosophorum‹ für einen Großteil der Menschen geheimzuhalten und es nur wenigen zu offenbaren. Dadurch sollten die Gefahren einer verdinglichten Soteriologie gebannt werden, die bei allgemeiner Bekanntheit um Wesen und Wirkung des ›Steins der Weisen‹ fatale Konsequenzen hätten. Um nicht ›Ungläubige‹ und moralisch unqualifizierte Menschen in den Genuß der Heilsgüter des ›Steins‹ kommen zu lassen und die Gesellschaft so dem Verfall preiszugeben, sei es notwendig, daß nur diejenigen, die gottgefällig und arbeitsam lebten, auch in das Geheimnis um die Wirkungen und die Herstellung dieses Panacee eingeweiht würden. Häufig wurde die Sprache der symbolischen Alchemica als geeignetes Medium betrachtet die ›Würdigen‹ von den ›Unwürdigen‹ zu trennen. Nur die ausgewählten, moralisch und intellektuell qualifizierten Menschen seien in der Lage, die Schriften angemessen zu verstehen. Im Selbstverständnis hermetischer Schriften ist das Geheimnis um den ›Stein‹ daher für den ›gemeinen Mann‹ ein Mysterium. Es kann nie entdeckt werden, sondern entzieht sich immer wieder einem adäquaten Verständnis. Für den ›Weisen‹ aber sei es ein Arcanum, und nur an ihn richtet sich die Aufforderung, es geheimzuhalten. Es kann verstanden und ausgesagt werden, wenn es auch an sich verborgen

den will, gebührt es sich, daß er das Laster des Hochmuts von sich vertreibe und fromm, rechtschaffen und von tiefem Verstande sei, ferner menschlich zu Menschen und von heiterem Antlitz und fröhlich, immer bestrebt, freundlich zu grüßen, ein Beobachter der dauerhaften, nur ihm offenbaren Geheimnisse.« (TELLE, Rosarium 2 [wie Anm. 14] S. 29).

⁵⁰ Daß eine solche Vorrede den realen Rezeptionsgegebenheiten nicht gerecht wird und das Buch nicht nur in die Hände von Anhängern der Alchemie gelangte, ist offensichtlich. Die weite Verbreitung des Textes spricht eher für die verkaufsfördernde Wirkung des Versprechens, ›Geheimnisse‹ zu enthüllen.

ist. Für ihn, den Auserwählten, handelt es sich um ein »Naturgeheimnis« im traditionellen Sinne.

Dort, wo in den hermetischen Schriften über das Geheimhaltungsethos Rechenschaft abgelegt wird, beruht die Argumentation selten auf der Basis neuplatonischer Ontologie und Epistemologie, wie gelegentlich in der Forschungsliteratur behauptet wird.⁵¹ Es geht nicht um das Prinzip und den Grund von Erkenntnis, der als solcher nicht Gegenstand von Erkenntnis sein könne. Es geht auch nicht um eine mystische Erfahrung, über deren Inhalt, der »Unio Mystica«, wegen der Unangemessenheit der Sprache geschwiegen werden müsse. Für einige Hermetica ist ein neuplatonischer und mystischer Einfluß jedoch evident, wenn dieser auch selten im Zusammenhang mit dem Geheimhaltungsethos steht: Der Hermetismus eines Sebastian Franck etwa vollzieht eine radikale Kritik der Christologie, verbunden mit naturtheologischen Ideen und stellt den Hermetismus in die Tradition des italienischen Renaissanceplatonismus. Franck benutzt nicht nur Ficinos Ausgabe des *Corpus Hermeticum*, sondern argumentiert auch mit den Vorstellungen, die Ficino im *Argumentum* zu dieser Ausgabe entwickelt hat. Hier, bei Franck, hat man es tatsächlich mit neuplatonischen Denkmustern wie der Tradition Negativer Theologie und der Unaussprechbarkeit der »Idee des Guten« zu tun.⁵²

Wenn das Motiv der Gefahren einer verdinglichten Soteriologie auch bei Alchemica des 16. und vor allem 17. Jahrhunderts beobachtet wurde, so sind die Erklärungsmuster in dieser Zeit nicht neu.⁵³ Sie finden sich z. T. schon in mittelalterlichen Schriften. Da sie aber in der Frühen Neuzeit immer wieder neu adaptiert wurden, besaßen sie Gültigkeit und hatten nicht den Status unverstanden tradiert Klischees. Das hier vorgestellte Erklärungsmodell der Geheimhaltung findet sich bei einem Großteil hermetisch-alchemischer Schriften der Frühen Neuzeit. Dort, wo Rechenschaft über die Geheimhaltung oder die »symbolische Sprache« der Alchemica abgegeben wird und nicht alles mit Aufklärerattitüde für »Betrug« erklärt wird, finden sich die hier dargestellten Motivverkettungen zumindest in Teilen.

⁵¹ Z. B. JOACHIM TELLE, Mythos und Alchemie. Zum Fortleben der antiken Götter in der frühneuzeitlichen Alchemieliteratur, in: Humanismus und Naturwissenschaften. Hg. RUDOLF SCHMITZ (Beiträge zur Humanismusforschung 6). Boppard 1980 S. 151.

⁵² Die Vorstellung, daß das oberste Prinzip des Seins und der Erkenntnis seinerseits nicht Gegenstand von Erkenntnis sein kann, ist ein Gemeinplatz platonisch-neuplatonischen Denkens. Vgl. PETER CROME, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos. München 1970.

⁵³ Die meisten Motive finden sich bereits in antiken und spätantiken Schriften und in arabischen Texten des Mittelalters. Vgl. MANFRED ULLMANN, Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam (Handbuch der Orientalistik Erg. Band VI, 2). Leiden 1972.

Die Geheimhaltung des ›Geheimnisses‹ und die Sprache, die in ihrer Tiefe nur den Eingeweihten zugänglich ist, wurden im 17. Jahrhundert häufig mit dem Alten Ägypten als historisch-verbürgtem Kultur-Modell verbunden. Die ›Weisheit der Ägypter‹ war bisweilen das Vorbild hermetischer Mysterien-Vorstellungen. Das Wissen, das nur für wenige ›Auserwählte‹ über Mysterien und Initiationen zugänglich war und mittels Hieroglyphen vor dem ›Pöbel‹ geschützt wurde, ist ebenfalls ein Motiv, das zum frühneuzeitlichen Ägyptenbild gehörte.⁵⁴ Eine explizite historische Ableitung der Alchemie aus der ägyptischen Kultur findet sich schließlich immer wieder in den Vorworten alchemischer Schriften, in denen die Würde dieser Wissenschaft mit einer Wissensgenealogie der ›hermetischen Weisheit‹ und begründet werden sollte.⁵⁵

⁵⁴ Vgl. JAN ASSMANN, *Moses der Ägypter*. München 1998 und ERIK HORUNG, *Das esoterische Ägypten*. München 1999.

⁵⁵ Michael Maier leitet die oben dargestellten Motive weitgehend aus der altägyptischen Kultur ab und übernimmt seine Hermeneutik auch aus der Literatur, die maßgeblich für das Ägyptenbild der Frühen Neuzeit ist, insbesondere Plutarchs Logosbegriff. Olaus Borrichius schreibt eine Apologie der Alchemie und verteidigt die Alchemie als altägyptischen Kulturimport. Seine Auseinandersetzung mit dem Alten Ägypten ist eine Verteidigung gegen die Angriffe von Herrmann Conring, der einen Angriff gegen des Paracelsismus mit dem Versuch verband, die Dignität des Alten Ägypten als Ursprungsort der *Ars Hermetica* zu desavouieren.