

Aspekte der theologischen Anthropologie des Paracelsus

von

UTE GAUSE

Paracelsus hat mit seinen Schriften auf eine Reihe von Wissenschafts- und Lebensbereichen maßgeblichen Einfluß ausgeübt. Während er jedoch als Arzt, Naturphilosoph und Hermetiker die entsprechende Beachtung findet, führt er als Theologe nach wie vor eher ein Schattendasein, weshalb man ihn in den theologischen Handbüchern meist vergebens sucht. Es gibt indes auch den Laientheologen Paracelsus, der in beeindruckender Weise die Gottesabhängigkeit des Menschen geschildert hat und der mit seinem Interesse an der Heiligung durch konkrete Nachfolge ein wichtiger Vorläufer für den Pietismus geworden ist. Gustav Adolf Benrath hat Paracelsus 1980 im Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte behandelt und ihn als „Reformator eigener Prägung“ bezeichnet, „der mehr Aufmerksamkeit verdient, als ihm die Theologen seiner Zeit schenken“¹. Doch lohnt es sich nicht nur für die Theologen, Paracelsus in diesem Zusammenhang mehr Beachtung zu schenken; denn gerade die eigentümliche Synthese, die Naturphilosophie² und Theologie bei ihm eingehen, wirft auch auf seine Philosophie ein anderes Licht. Pointiert formuliert könnte man sagen, daß die Naturbeziehung des Paracelsus ohne seine Gottesbeziehung gar nicht zureichend erfaßt werden kann. Die für ihn als Arzt wichtige Natur ist nämlich nur *eine* Offenbarungsquelle, neben der die von Christus her auszulegende Bibel als eine weitere steht: Paracelsus kannte eben nicht nur eine selbständig durch das ‚Licht der Natur‘ zu erforschende Wirklichkeit; für sein Denksystem sind auch die durch das ‚Licht des Heiligen Geistes‘ zu erschließende Bibel und der christliche Gott notwendige Voraussetzungen. Insofern kann Paracelsus, der dem menschlichen Erkennen deutliche Grenzen setzt, weder als Mitbegründer der modernen Naturwissenschaft noch als christlicher Gnostiker in Anspruch genommen werden. Da die Frage nach dem Menschen über das empirisch Erfassbare hinausgeht, indem sie auf den ‚Sinn‘ des Menschseins und die Be-

¹ Gustav Adolf Benrath: Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen. In: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Hrsg. von Carl Andresen. Bd. 2. Göttingen 1980. S. 560–664, hier S. 585.

² Der Ausdruck ‚Naturphilosophie‘ wurde gewählt, um den Unterschied zur modernen Naturwissenschaft, wie sie sich seit Descartes darstellt, hervorzuheben. Vgl. hierzu: Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. von Georgi Schischkoff. 21. Aufl. Stuttgart 1982. S. 477f.

stimmung des Menschen inmitten der Welt abzielt, erscheint die theologische Anthropologie des Paracelsus als besonders gut geeignet, das soeben Ausgeführte deutlich zu machen.

Für die Untersuchung herangezogen wurden ausschließlich Schriften, die Paracelsus in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts verfaßt hat; ich beschränke mich somit auf seine frühe theologische Anthropologie. Dabei will ich auf zwei Aspekte eingehen, die sich aus der Unterschiedlichkeit dieser Texte ergeben, insofern es sich um die Anthropologie einmal in medizinisch-naturphilosophischen, zum anderen in theologischen Schriften handelt. Die Unterschiede weisen wiederum auf die spezifische Eigenart des Paracelsus hin: Er ist kein ausgebildeter Theologe, sondern vorwiegend Arzt und Naturphilosoph. Diese Tatsache kompliziert zwar einerseits eine Darstellung seiner Anthropologie, in der sich Unausgewogenheiten und Brüche zeigen, führt andererseits aber auch zu einer Originalität, die zu faszinieren vermag: Paracelsus fragt nach der Bestimmung des Menschen in der Welt und dessen Beziehung zu Gott nämlich immer auch unter dem Blickwinkel des Leidens und der Vergänglichkeit jedes Menschen; zudem begegnet uns hier in jedem Fall ein für uns fremdes Denken, das noch keine Trennung zwischen theologischen und naturwissenschaftlichen Aspekten der Anthropologie kennt.

Paracelsus zieht seine Schlüsse auf deduktive Art und Weise, wobei der Ausgangspunkt seiner Überlegungen die Stellung des Menschen in der Welt und dessen Ausgeliefertsein an die Krankheit ist. Von diesem Punkt aus versucht er zu erklären, inwiefern der Mensch von Gott abhängt, wie es um dessen Gottebenbildlichkeit bestellt ist und ob eine Determinierung durch den Makrokosmos vorliegt oder nicht. Grundlage seiner Spekulationen sind u.a. die neuplatonische Renaissancephilosophie und die biblische Anthropologie. Die Vorstellung sowohl von der Ersterschaffung des Menschen als auch von seiner Gottebenbildlichkeit wird aus der Bibel übernommen, wenn auch recht eigenwillig interpretiert. Die Auffassung vom Menschen als einem Mikrokosmos weist dagegen zur Florentiner Akademie um Pico della Mirandola. Interessanterweise vermischt und harmonisiert Paracelsus biblische und neuplatonische Vorstellungen, wobei letztere in den naturphilosophischen Schriften überwiegen, während sie in den theologischen gar nicht vorkommen. Folgerichtig widersprechen sich denn auch zum Teil die Darlegungen in den jeweiligen Texten: Während Paracelsus in den naturphilosophischen Schriften auch Würde, Wert und Vollkommenheit des Menschen betonen kann, stellt er in seinen theologischen Werken deutlicher die Abhängigkeit jedes Menschen von Gottes Gnade heraus. Diese Diskrepanz ist bedingt durch die unterschiedlichen Einflüsse, denen Paracelsus ausgesetzt war und die er nicht harmonisiert hat. Dabei handelt es sich – grob gesagt – auch um den Konflikt zwischen dem Humanismus der Renaissance und der christlichen Anthropologie der Reformation.

In den ‚Elf Traktat von Ursprung, Ursachen, Zeichen und Kur einzelner Krankheiten‘³, die um 1520 entstanden sind, wird der Mensch als Mikrokosmos, d.h. als ‚kleine Welt‘ beschrieben. Die vier Elemente der ‚großen Welt‘, des Makrokosmos, entfalten auch innerhalb des Menschen ihre Wirksamkeit. Da er jedoch ebenfalls Gottes Kreatur und diesem nachgebildet ist, wirken die Elemente unsichtbar in ihm. Obwohl der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, ist er nicht gottähnlich, sondern bleibt ihm untergeordnet⁴. Mit seinen Leibesfunktionen ist er der Natur vollständig ausgeliefert. Was in der Natur sichtbar geschieht, das geschieht auch im Menschen. Paracelsus geht somit in seiner Anthropologie nicht ausschließlich von der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus, sondern benützt auch das Schema eines Analogieverhältnisses zwischen Makro- und Mikrokosmos. Die Argumentation mit diesem Schema kann dann sogar zu dem Schluß führen, daß die hervorgehobene Position des Menschen in der Welt nicht in seiner Gottebenbildlichkeit begründet ist, sondern in seiner Stellung als einer Art Zentrum und Kulminationspunkt innerhalb des Makrokosmos; dabei bleibt er jedoch in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Gott als dessen Kreatur⁵. Dieser

³ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: Sämtliche Werke. 1. Abteilung: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Hrsg. von Karl Sudhoff. Bd. I. München und Berlin 1929. S. 1–161. – Im folgenden wird diese Ausgabe zit. als: 1 [Abteilung]/römische Ziffer [Band], Seite (analog dazu: Theophrast von Hohenheim genannt Paracelsus: Sämtliche Werke. 2. Abteilung: Theologische und religionsphilosophische Schriften. Hrsg. von Kurt Goldammer. Bd. II–VII [bisher] und 1 Suppl.-Bd. Wiesbaden 1955–1986).

„Der microcosmus an dem ort ist so vil zu erkennen, das er in den vier elementen stet und ist die selbigen unsichtlich, dan er ist gebildet deme nach, der die ding geschaffen hat, und ist doch die creatur bliben“ (1/I,5).

„dan microcosmus ist minor mundus. dorumb ist ers aber, das er der welt partes all in im hat, drumb ist er die edlest creatur“ (1/I,57). Vgl. hierzu Richard Allers: *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus*. In: *Traditio* 2 (1944), S. 319–407, hier S. 361: „[...] in any case man, by possessing a spiritual soul, stands on the boundary where the material and the spiritual worlds meet. The two realms which otherwise appear as totally separated from one another become united by and in man. Thus, man not only is placed in the center of creation – insofar as he is, so to speak, equidistant from the lowest and from the highest existential level – but he actually ‚holds together‘ the totality of being“. – Zugleich macht Paracelsus darauf aufmerksam, daß der Mensch ein kosmisches Wesen ist und die Fülle des Universums in sich enthält. Es muß jedoch bezweifelt werden, daß diese Affinität des Menschen zum Makrokosmos ein „Gefühlserlebnis“ darstellt, wie Friedrich Oesterle: *Die Anthropologie des Paracelsus*. Berlin 1937. S. 37f. behauptet, der in Weiterführung dieses Gedankens sogar zu dem Schluß kommt, mit dieser Aussage vertrete Paracelsus die Annahme, der Mensch sei wesentlich weltlicher Gott. Dagegen ist einmal einzuwenden, daß Paracelsus das Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos nicht als ein gefühlsmäßiges, sondern als ein philosophisch-naturwissenschaftliches Analogieverhältnis betrachtet. Von einem Aufstieg des Menschen zum weltlichen Gott kann zum anderen schon allein deshalb nicht die Rede sein, weil Paracelsus ja von der „creatur“ spricht und somit die Selbstmächtigkeit des Menschen von vornherein begrenzt.

Gedanke ist ein wesentlicher Aspekt dessen, was als anthropozentrische Mikrokosmoslehre bezeichnet werden kann. Indem der Arzt dieses Abhängigkeitsverhältnis zu durchschauen lernt, ist ihm ein Mittel an die Hand gegeben, Krankheiten erfolgreich zu behandeln. Das Wissen von den Vorgängen in der Welt und ihren Auswirkungen auf den Leib des Menschen bevollmächtigt allerdings nicht zur völligen Verfügung über die Welt. Der menschlichen Vernunft sind vielmehr Grenzen gesetzt: Sie kann Fehlschlüsse ziehen und den falschen Weg einschlagen. Gottes Vollkommenheit wird daher an dieser Unvollkommenheit erst recht deutlich; denn durch die Erkenntnis der Beschränktheit der Welt und des menschlichen Wissens stellt sich fast notwendig die Erkenntnis der Allmacht und Alleinwirksamkeit Gottes ein:

„dan so dem himel müglich ist zu felen und irr zu gehen, so ist es auch unsrer vernunft müglich [...] darbei verstant wir, das ein wesen ist uber dis alles, dem selbigen müssen wir nachgehen, das ist allein on irrung, und nicht uns nach“ (1/I,155).

Erforschung und relative Beherrschung der Natur berechtigen also den Menschen nicht dazu, sich zum Herrn über die Natur und über sich selbst aufzuschwingen. Naturbeherrschung soll vielmehr dazu führen, die Welt als Schöpfung anzuerkennen, die durch die menschliche Erfahrung nicht verfügbar gemacht, geschweige denn restlos erkannt werden kann. Auch wird der Mensch bei Paracelsus nicht als autonomes Subjekt angesehen, das seinen Weg selbst sucht, sondern als Geschöpf, das seine Bestimmung in der Nachfolge verwirklicht. Neben diesem Aspekt von der Unvollkommenheit der Welt und ihrer völligen Unterordnung unter die göttliche Allmacht steht die Idee von der Welt als der guten Schöpfung Gottes:

„dan der die groß welt hat gemacht, der hat am lezten [...] den menschen gemacht und also sind beid welt gemacht worden. der die wint und die mer, sunn, mon etc.geben hat in himel, der hats auch geben in menschen und gesagt, das bist du etc. also hat der schöpfer, der die welt gemacht hat, bewertet sein güte. dan was ist die ganz welt als ein zeichen das sie gottes ist und das sie got gemacht hat?“ (1/I,79f.).

Die Welt, d.h. die Gesamtheit von Mikro- und Makrokosmos, weist demnach auf einen gütigen Schöpfer, der sie liebt. Dies steht im Gegensatz zur neuplatonischen Emanationslehre. Denn für Paracelsus ist der Mensch nicht nur unmittelbares Produkt der Emanationen, sondern auch des göttlichen Wortes, womit das Personale des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch betont wird. Paracelsus übernimmt also einerseits die neuplatonische Vorstellung, wonach der Mensch als Mikrokosmos in enger Korrelation mit dem Makrokosmos steht, zugleich aber auch dessen Konzentrationspunkt ist. Andererseits betont er die Gottebenbildlichkeit des Menschen, dessen Angewiesensein auf Gott und dessen Fähigkeit, den Schöpfer durch die Schöpfung zu erkennen.

In einer weiteren Schrift der frühen 1520er Jahre, dem ‚Volumen medicinae Paramirum‘ (1/I,163–239)⁶, führt Paracelsus diese Vorstellungen näher aus: Dem Menschen und vor allem dem Arzt sind bei seinem Handeln Grenzen gesetzt. Weder räumt Paracelsus – wie später Descartes mit seinem ‚Cogito ergo sum‘ – der Vernunft eine Vorrangstellung ein noch gesteht er dem Arzt zu, einzig durch seine Kenntnis der Zusammenhänge zwischen Makro- und Mikrokosmos heilen zu können. Gottes Allmacht erweist sich eben gerade daran, daß er allein Herr über Krankheit und Gesundheit ist. Der Arzt handelt lediglich als Stellvertreter Gottes, und seine Kunst hilft nur, wenn dieser es will. Damit wird jeder etwaige Allmachtsanspruch des Menschen zurückgewiesen und alles Vertrauen auf Gott gesetzt:

„das solt ir christen merken das got der erste arzt sein sol, den er ist der höchst und nit der minst, der merist und der gewaltigest, on den nichts beschicht. aber die heidnischen, die ungleubigen die schreien zu dem menschen umb hülf, aber ir solt zu got schreien, er wird euch wol zuschicken den gesuntmacher, es sei dan ein heilig oder ein arzt oder sich selbs“ (1/I,229).

Neben den Krankheiten, die aus natürlichen Ursachen entstehen, gibt es auch Krankheit als Geißel Gottes. Diese verweist den Menschen in seine Schranken und läßt ihn die Totalität seiner Abhängigkeit von Gott wahrnehmen:

„das [...] wir sehen sollen das al unser sach nichts ist und das wir in keinen dingen gut ergrünt sind und die warheit wissen sonder in allen dingen sind wir presthaftig und unser können und wissen ist nichts“ (1/I,226).

Die Menschen sind Knechte, Gott allein ist Herr über die Natur; von seinem Willen hängt es ab, ob jene wieder gesunden. Jedes noch so überragende Wissen des Arztes ist nutzlos, wenn nicht Gott die Heilung des Menschen will. Dies macht deutlich, daß Paracelsus von dem Gedanken einer natürlichen Gotteserkenntnis ausgeht: Gott ist unabhängig von Christus und der Gegenwart des Wortes gedacht; er ist der Schöpfer der Welt, und sein Handeln muß demütig akzeptiert werden. Die ‚Presthaftigkeit‘, also Mangelhaftigkeit, des Menschen impliziert bereits das Angewiesensein auf die Gnade. Diese existentiell erfahrene Unvollkommenheit, mit der Paracelsus durch seine ärztliche Tätigkeit ständig konfrontiert war, ist demnach grundlegender Bestandteil seiner Anthropologie. – Krankheit als göttliche Strafe ereilt die Menschen allerdings aus durchaus unterschiedlichen Gründen: Zum einen kann sie ein Zeichen Gottes dafür sein, daß diejenigen, die an ihn glauben, zu ihm gehören; sie ist in diesem Fall paradoxerweise sichtbarer Ausdruck der Erwählung des Menschen und nicht etwa seiner Verwerfung. Hier liegt gleichsam

Diese Frühschrift darf nicht mit dem ca. 1529/31 entstandenen ‚Opus Paramirum‘ (1/IX,37–230) verwechselt werden.

eine pädagogische Lösung der Theodizeefrage vor, d.h. das Leiden dient dem Gläubigen als Prüfung. Diese Kranken können von keinem Arzt geheilt werden, „dan got wil sie als die seinen gezeichnet haben“ (1/1,230). Die Liebe Gottes zeigt sich also ‚sub contrario‘, indem er die Menschen mit dem scheinbaren Bösen des Leidens als die von ihm Erwählten auszeichnet. Zum anderen kann die Krankheit auch Buße für Gläubige sein und damit eine Möglichkeit, bereits auf Erden Sünden abzubüßen. Diese Art der Krankheit ist, wenn man die Strafe erst abgeleistet hat, dann auch von einem Arzt heilbar, sofern er jeweils dem Willen Gottes gemäß handelt; agiert er doch als dessen Stellvertreter auf Erden, indem er Gottes Hilfe den kranken Menschen zuteil werden läßt, sobald der geeignete Zeitpunkt dafür gekommen ist. Damit ist letztlich jede Krankheit aufgehoben in Gott und verweist wiederum auf ihn als den Allmächtigen. Die leibliche Konstitution kann demnach – sie muß aber nicht – Ausdruck des Gottesverhältnisses sein. In seinen medizinisch-naturphilosophischen Schriften, auf die wir uns bisher konzentriert haben, beschreibt Paracelsus den Menschen also in einem Zustand, in dem er seine Gottebenbildlichkeit verloren hat, d.h. im ‚status corruptionis‘, der eben auch in Krankheit manifest werden kann. Somit lassen sich auch im Bereich des Leiblichen Erfahrungen machen, die sich auf die Seele des Menschen beziehen. Es besteht jedoch keine Entscheidungsmöglichkeit zwischen einer dem Glauben und einer dem Leib gemäßen Existenzweise. Der Mensch wird vielmehr in seiner völligen Sündhaftigkeit gesehen und damit in seiner Unfähigkeit zum Guten – auch, was seine leiblichen Vollzüge angeht.

Wie sieht nun das Bild vom Menschen aus, das Paracelsus in seinen theologischen Werken entwirft? Die Überzeugung von dessen völliger Sündhaftigkeit kommt auch dort zum Ausdruck. Als Beispiel dafür mag ein längeres Zitat dienen, das der Schrift ‚Von der Geburt Mariae und Christi‘⁷ entstammt. Diese will vor allem die Sündlosigkeit Jesu hervorheben, indem sie versucht, auch die Sündlosigkeit Marias darzulegen. Jeder sterbliche Mensch für sich allein ist unfähig zum Heil, und darum ist es nur folgerichtig anzunehmen, daß an der Inkarnation Christi kein Mensch mitgewirkt hat. Es besteht eine unüberwindbare, qualitative Differenz zwischen Gott und Mensch, die Paracelsus folgendermaßen beschreibt:

„als wenig der cacadonier mag grünen zu violen und der Marmor gilgen tragen als wenig mag der mensch ihm sein heil tragen und sein notdurft, darumb ist er ein härter stein und nicht besser denn ein duftstein, den das Wetter verderbt, oder ein kalkstein, den das feür zerbricht und also zu nichtig werden. so nun also der mensch nichts in ihm selber wert ist, noch von

⁷ Verwendet wurde ein in der ehemaligen Paracelsus-Edition zu Marburg erstelltes Transkript der Handschrift Leiden, UB, Codex Vossianus Chymicus in F° 24 (im folgenden zit. als L¹), Bl. 376a-379b.

ihm selber gewaltig ist, den mindesten zweig zumachen, noch den mindesten blumen, weder ihm noch seinem gesellen – nun wie möcht dann in uns geboren werden, das wider sein natur ist?“⁸

Sensibel hat Paracelsus hier Steine und Pflanzen ihren Farben entsprechend zusammengestellt: Obwohl der Chalzedon einen violetten Schimmer besitzt und Marmor weiß wie die Lilie sein kann, vermag das Gestein niemals zur Pflanze zu werden, selbst wenn es ihr farblich ähnelt. Um wieviel schlechter jedoch ist es um den Menschen bestellt, der mit einem Tuff- oder einem Kalkstein verglichen wird, den Gewalten der Natur ausgeliefert in seiner zerbrechlichen Existenz. Die Handlungsfähigkeit des Menschen ist auf den leiblichen Bereich beschränkt. Von sich aus kann er nichts tun, sondern steht ‚coram deo‘ als ganz auf die Gnade Angewiesener. Die Totalität dieser Abhängigkeit erweist sich erst recht an der Geburt Jesu, die als rein überirdisches Geschehen, als Bewegung Gottes zum Menschen hinab, verstanden werden muß: „Gedenk daß ein frucht muß ein boden haben, ein erden ein acker. nun ist Christus die frucht. Maria der acker, der ihn tragen hat, got ist der samen“⁹. Nur die Christus-Erfahrung kann die Menschen existentiell verwandeln. Paracelsus spricht auch von der Süße, die durch Christus in die Welt gekommen ist. Maria hat die Frucht getragen, durch die wir ewig leben; sie ist der Acker, aus dem allein Christus, das Brot, wachsen konnte. Der existentiellen Grunderfahrung von der Unsicherheit und Angefochtenheit des menschlichen Lebens steht die Süße der Geborgenheit in Christus gegenüber. Jenseits abstrakter Gotteserkenntnis vermittelt sich diese Erfahrung als das menschliche Leben verwandelnd und bereichernd. Christus ist an dieser Stelle gedacht als der Überwinder der Diesseitigkeit: Nur er ist in der Lage, die Verfallenheit des Menschen an seine irdische Existenz aufzuheben. Seine Süße bedeutet die Zusage Gottes, den Menschen in seiner irdischen Not nicht allein zu lassen.

⁸ L¹, Bl.378a. – Eine inhaltliche Parallele hierzu findet sich in der medizinischen Frühschrift ‚Liber de podagricis et suis speciebus et morbis annexis‘: „secht an, wie die blumen auf dem felt wachsen, also muß dis auch wachsen. kein neßlen zeugt rosen, kein rosen lilgen: es bleibt in seim geschlecht. wie also gilgen im gilgen bleiben, rosen rosen bleiben. also wenig wird der mensch verendert oder anderst gezogen, als wenig du magst die salvei in rutam verwandeln. so du aber vermeintest nein, du mögst den menschen dohin und dohin bringen; geschichts, so stet er do, wie ein ölgöz oder ein bilt an einer want, auch wie der schatt, der weder reden noch pfeifen kan, weder saur noch süß ist, weder geschmack noch gestank gibt“ (1/I,318).

⁹ L¹, Bl.378b. – Vgl. dagegen ‚De genealogia Christi‘, wo dieses Bild – analog der Tendenz der Spätschriften, Maria unbeachtet zu lassen – allein auf Christus, der hier Acker und Brot ist, bezogen wird: „[...] daß Christus der ist, aus dem wir neu geboren werden in die ander geburt. dann aus dem seindt wir, aus dem werden wir geboren. so wir nun aus gott geboren werden, das ist aus dem leib Christi, aus seinen beinen und fleischen, so ist er auch der acker, der die frucht gibet desselbigen leibs, so aus ihm kombt, das ist die nahrung“ (2/III,81).

Das Dargelegte macht deutlich, daß sich bei Paracelsus die theologische und die naturphilosophische Anthropologie bis hierher durchaus wechselseitig ergänzen. In seiner Ausformung der Rechtfertigungslehre, die im folgenden erläutert werden soll, treten nun jedoch andere Aspekte der Anthropologie in den Vordergrund. So beschreibt Paracelsus in seinem ‚Liber de iustitia‘ (2/II,153–163), einer vermutlich in den Jahren 1524/25 entstandenen Schrift, die dem Menschen allein entsprechende Existenzweise, indem er darstellt, wie der Glaube das Leben des Christen verändert und lenkt. Die leiblichen Vollzüge werden dabei den geistigen strikt untergeordnet, was um so erstaunlicher ist, als der Arzt Paracelsus an der leiblichen Integrität des Menschen ja außerordentlich interessiert war. Im Unterschied zu Luthers Ausführungen zur Rechtfertigungslehre betont Paracelsus die der Rechtfertigung folgende Heiligung, die sich in der täglichen Nachfolge des Christen manifestiert. Der Glaube muß welthaft-konstatierbar sein, damit Paracelsus ihn als solchen anerkennt. Eine fleischliche Existenz, die auf die Befriedigung leiblicher Begierden aus ist, wird als unchristlich abgelehnt. Eine Entscheidung für die Existenzweise im Glauben bedeutet dagegen Befreiung von der Sünde; auch werden die leiblichen Vollzüge nur so unter Kontrolle gehalten. Eine Abkehr hat den Rückfall in eine triebhafte, lediglich auf die Erfüllung von Begierden bedachte Lebensweise zur Folge. Am ‚Liber de iustitia‘ zeigt sich, daß sich der Laientheologe Paracelsus mit der christlichen, dichotomischen Anthropologie auseinandergesetzt hat, indem er ihr die paulinische ‚Sax-Pneuma‘-Vorstellung entlehnt; die bei Paulus transanthropologischen Prinzipien bezieht er jedoch auf die menschliche Existenzweise, d.h. für Paracelsus charakterisieren Fleisch und Geist eine Spannung zwischen dem Niederen und dem Höheren im Menschen. Er sieht diese beiden Wirkmächtigkeiten somit nicht als Prinzipien, die das Individuum übersteigen, sondern interpretiert sie als Existenzweisen, die vom Menschen verwirklicht werden können. Diese Anthropologie baut auf Vorstellungen auf, die Paracelsus in den medizinisch-naturphilosophischen Frühschriften entwickelt hat. Daß die Bereiche Seele und Körper dualistisch aufgefaßt werden, zeigt sich auch daran, daß Paracelsus seine medizinischen Schriften als „heidnisch“ bezeichnet: Die Auseinandersetzung mit dem Körper ist zwar für den Arzt notwendig, für seine Existenz als Christ aber unerheblich. Analog zu diesem anthropologischen Dualismus gibt es zwei Möglichkeiten der Existenz für den Menschen: Eine ausschließlich auf den Körper, auf die äußeren Umstände gerichtete Existenz, die auch ihre Glaubensvorstellung an bloße Äußerlichkeiten bindet, und eine aus der Seele, aus dem Glauben gestaltete Existenz, die sich am Vorbild Christi orientiert. Die ‚iustitia‘ als von Gott zugesprochene Gerechtigkeit ist allein eine in der Seele erlebbare Glaubenserkenntnis, die Paracelsus als „inwendig“ (2/II,153) bezeichnet. Der Körper hingegen braucht äußere Gesetze; durch deren Einhaltung gelangt man jedoch zu kei-

ner Einsicht über den Glauben, da dieser an keinerlei äußere Gebote gebunden ist. Die Begriffe ‚Gesetz‘ und ‚Gerechtigkeit‘ charakterisieren demnach absolut getrennte Erfahrungsgebiete des Menschen: Das Gebot, Gott zu lieben und an ihn zu glauben, ist eine „auswendige“ Betrachtungsweise, die keinerlei Folgen hat, „dann es geht nur in Leib und in den leiblichen verstand“ (2/II,153); die Seele berührt sie nicht. Erst „inwendige“ Glaubenserfahrung führt zur Seligkeit, wobei auch die Liebe der seelischen Existenz des Menschen zugeordnet wird. Gotteserfahrung steht also in keiner Beziehung zum Körper, sondern nimmt ihren Ausgang im ‚Herzen‘, das hier – angelehnt an die biblische Tradition – die Mitte und Tiefe des menschlichen Lebens bezeichnet. Wenn Paracelsus davon spricht, daß Christus nicht gekommen sei, das Gesetz zu zerbrechen, sondern es „ganz zu machen“ (2/II,153), dann heißt das, er hat der rein körperlichen Existenzweise die Erfahrung der Seele hinzugefügt, die durch den Glauben an ihn als den Auferstandenen entsteht. Dadurch, daß Christus Fleisch wurde, hat er das leibliche Dasein überwunden und dem Menschen eine neue Form der Existenz zugänglich gemacht, die ihm vorher verschlossen war¹⁰. Die Erfüllung des Gesetzes erfaßt für Paracelsus – wie erwähnt – nur die körperliche Komponente der menschlichen Existenz; vollendet wird diese dagegen erst durch die Erfahrung der Gerechtigkeit im Glauben, wobei der körperlichen Komponente keinerlei Bedeutung zukommt. Wiederum steht allein die innere Haltung jedes einzelnen Menschen im Vordergrund. Nur der im Glauben Lebende und Handelnde ist in der Lage, gerecht zu sein. Stark spiritualisierend fordert Paracelsus, daß der Gläubige „von innen heraus“ (2/II,156) christlich lebe. Alle Bestrebungen, einen tadellosen äußeren Lebenswandel zu führen, sind daher von vornherein zum Scheitern verurteilt, denn: „allein der glaub muß tun. der muß alles tun“ (2/II,156). Auf die Gegensätzlichkeit von Körper und Seele gründet sich auch die Ansicht, daß Vergehen wie Mord, Diebstahl oder Ehebruch nicht Sünden an sich sind, sondern nur Anzeichen für den gottfernen Zustand der Seele. Wenn nämlich die leibliche Existenz die lebensbestimmende ist, kann der Mensch gar nicht anders als „ungerecht“ (2/II,156) handeln. Oder paulinisch formuliert: Der Mensch unterliegt entweder der Gnade oder der Sünde – auf der einen Existenzlinie liegt die Gerechtigkeit, auf der anderen der Tod¹¹. So verurteilt Gott auch nicht die schlechte Tat, sondern die personale Abkehr des Menschen von Glaube und Liebe, die ihn zu Vergehen gegen den Nächsten fähig macht. Angesichts einer solchen Existenzweise nützt deshalb auch kein Bußverfahren, das dem Sünder die Absolution erteilt und ihm satisfactorische Werke auferlegt; denn Beichte und ‚satisfactio‘ führen keine innerliche Wendung herbei und können den Sünder

¹⁰ Vgl. Röm 8,5f.

¹¹ Vgl. Röm 6,16 und Röm 8.

auch nicht freisprechen: „also nicht, daß er gnug tue und daß ich sprechen möge: ich weiß, daß ich erlediget bin von gott“ (2/II,157) – ein derartiges Lippenbekenntnis bleibt äußerlich und wirkungslos. Paracelsus' Ansichten gewinnen hier vielmehr demutstheologische Züge, wenn er fordert, der Mensch müsse „reu und leid sein lebenslang [...] gebrauchen ohn aufhören“ (2/II,157) – eine Haltung, die an Vorstellungen des jungen Luther, speziell an die erste Ablaßthese von 1517¹² erinnert. Paracelsus erwähnt daher keine kirchliche Bußpraxis, da die Existenz in Reue und Leid nicht auf die Vermittlung durch Sakramente angewiesen ist. Vielmehr bewahrt allein ein Leben im demütigen Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit im beharrlichen Glauben an Gott den Christen vor dem Rückfall in eine veräußerlichte Existenz; und nur ein Mensch, der sich bemüht, sein Leben solcherart nach dem Glauben zu gestalten, kann ‚iustus‘ genannt werden¹³.

Wenn Paracelsus dabei – den exklusiven Zusammenhang von Glaube und Gerechtigkeit betonend – letztere mit Christus identifiziert, proklamiert er als christliches Lebensideal die Nachfolge. Christus ist für ihn der Weg und die Wahrheit. Der Weg zur Seligkeit kann allein im Glauben erfahren werden, der nicht auf das passive Empfangen reduziert ist, sondern auch aktives Handeln umfaßt. Heilsindikativ, die Rechtfertigung des Sünders, und Heilsimperativ, die Befähigung als Gerechtfertigter zu handeln, fallen ineinander. Je nachdem, ob der Mensch sich für die leibliche oder die seelische Existenzweise entscheidet, muß er als verworfen oder als gerettet angesehen werden. Das Gesetz wird nicht als Aufforderung betrachtet, die sündige Existenz des Menschen aufzuweisen, und auch nicht als Anspruch an den Gerechtfertigten, der doch immer wieder Sünder ist; es wird vielmehr absolut verworfen als Ausdruck für eine nicht auf Christus zentrierte Lebensform – Paracelsus nennt dies eine „auswendige“ Existenz, die der „inwendigen“ entgegensteht (2/II,158): Es handelt sich um zwei Existenzweisen, die einander grundsätzlich ausschließen. Die Rechtfertigung entfaltet eine Dynamik, die zu einem anderen Umgang mit der Welt führt. Dabei weist Paracelsus allerdings – wie Luther – darauf hin, daß das Befolgen von Geboten und das Verrichten von guten Werken keine Mittel sind, um der ‚iustitia‘ teilhaftig zu werden. Dies macht deutlich, daß Paracelsus reformatorisches Gedankengut rezipiert und

¹² Vgl. Martin Luther: Studienausgabe. Hrsg. von Hans-Ulrich Delius, Bd. 1. Berlin 1979. S. 176: „Dominus et magister n(oste)r Jesus chr(istu)s dicendo. Penitentia(m) agite. (et) c(etera) omne(m) vitam fidelii(m) penitentiam esse voluit“.

¹³ Dies läuft auf eine strenge Demutstheologie hinaus, wobei Luther und Paracelsus möglicherweise aus derselben Quelle Anregungen erhalten haben. Von 1520 bis 1524 weilte nämlich Luthers Lehrer Johann von Staupitz – der als zentrales Element der Buße ebenfalls die Reue betrachtet – in Salzburg, wo ihn Paracelsus während seines Aufenthaltes 1524/25 kennengelernt haben könnte. – Zur Bedeutung der ‚contritio‘ bei Staupitz vgl. im übrigen Reinhard Schwarz: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie. Berlin 1968. Bes. S. 151f.

eigenständig umgesetzt hat. Die Auswirkungen dieser dualistischen Anthropologie auf die Rechtfertigung sind erheblich: Wenn nicht der ganze Mensch als ‚totus peccator‘ vor Gott steht, sondern die Sünde vornehmlich im Fleisch verortet wird, dann besteht für den ewigen Leib des Menschen die Möglichkeit, die Sünde willentlich auszuschalten; er muß also Gottes gnädiger Zuwendung tätig entsprechen. Aus dieser Vorstellung erklärt sich denn auch die rigorose Ethik des Paracelsus, die davon ausgeht, daß der Mensch sich selbst und andere so sehen kann, wie Gott ihn sieht. Die Verwandlung des Menschen durch die Gnade Gottes ist nicht nur ein innerlicher Vorgang, sie kann und muß auch die äußeren Lebensvollzüge verändern.

Abschließend seien die Ergebnisse dieser Untersuchung kurz zusammengefaßt: Aus medizinisch-naturphilosophischer Perspektive entwickelt Paracelsus beeindruckende Vorstellungen von der Mangelhaftigkeit des menschlichen Leibes. Die Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz verweist auf Gott als den allmächtigen Schöpfer. Der Mensch nach dem Sündenfall wird als ein Geschöpf beschrieben, das für Heil und Heilung auf Gottes gnädige Zuwendung angewiesen ist. Einen überraschend anderen Schwerpunkt setzt dagegen die theologische Schrift ‚Liber de iustitia‘. Die skizzierte Vorstellung bleibt zwar präsent, doch liegt der Akzent nun auf der Verwirklichung der Rechtfertigung und Perfektionierung des Menschen. Allein einer an leiblichen Vollzügen orientierten Lebensweise wird Sünde zugeordnet, d.h. es gibt keine Totalität der Sündhaftigkeit, der Mensch ist nicht ‚simul iustus ac peccator‘. Jeder Christ kann und muß gelingendes Leben verwirklichen. Mit diesen Forderungen geht Paracelsus über das Anliegen der Reformation hinaus, wobei die eigentümliche Synthese aus Naturphilosophie und Theologie, Gottesabhängigkeit und gleichzeitiger Zuwendung zur Welt als Gottes Schöpfung sowie Heiligungsinteresse wesentliches Element seiner frühen Anthropologie ist. Paracelsus verbindet das Streben nach Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit, Nachfolge und tätiger Nächstenliebe mit der Zuwendung zur Welt, die als Makrokosmos den Mikrokosmos Mensch beeinflusst. Diese Vorstellungen haben ihn insofern zu einem der Wegbereiter des Pietismus gemacht, als seine Verknüpfung von praktischem Christentum mit eingehender Naturforschung für Johann Arndt und Johann Valentin Andreae vorbildlich geworden ist.¹⁴; von diesen beiden führt dann eine direkte Linie zu den Erziehungsidealen August Hermann Franckes und Philipp Jacob Speners. Sie zeigen darüber hinaus, daß ein zentraler Bestandteil des paracelsischen Den-

¹⁴ Vgl. hierzu Martin Brecht: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 1. Hrsg. von Martin Brecht. Göttingen 1993. S. 123–125. – Zu Andreae und dessen Wirkung auf das pietistische Erziehungswesen vgl. Richard van Dülmen: Die Utopie einer christlichen Gesellschaft. Johann Valentin Andreae (1586–1654). T.1. Stuttgart-Bad Canstatt 1978 (Kultur und Gesellschaft, 2/1). S. 177–204.

kens verlorengeht, wenn unbeachtet bleibt, daß die Philosophie des Paracelsus auf der Grundlage seines christlichen Glaubens aufbaut und ohne diesen unvollständig bleibt.

SUMMARY

An examination of the early writings of Paracelsus (up to 1525) reveals a fascinating synthesis of philosophical and theological ideas on anthropology. To judge by various statements from his medical writings, Paracelsus lays great stress on the fact that every human being is completely dependent on God, is possessed of God's image, and has the capacity to realize his Creator on the basis of creation. Though Paracelsus emphasizes the absolute wickedness of man in his theological works, the true focal point is, characteristically, different: with the help of his dualistic anthropology Paracelsus relates sin to the body and justification to the soul. In this way, the totality of sin – Martin Luther's "simul iustus ac peccator" – is lost from view, with a rigid ethics as the result.