

SUDHOFFS ARCHIV
ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTSGESCHICHTE

BEIHEFTE

HERAUSGEGEBEN VON
PETER DILG · MENSIO FOLKERTS
GUNDOLF KEIL · FRITZ KRAFFT
ROLF WINAU

HEFT 31



FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1993

RESULTATE UND DESIDERATE DER PARACELSUS-FORSCHUNG

HERAUSGEGEBEN VON

PETER DILG
UND
HARTMUT RUDOLPH



FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1993

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
Peter Dilg: Paracelsus-Forschung gestern und heute: Grundlegende Ergebnisse, gescheiterte Versuche, neue Ansätze	9
Heinz Schott: Die Heilkunde des Paracelsus im Schnittpunkt von Naturphilosophie, Alchemie und Psychologie	25
Wolf-Dieter Müller-Jahncke: Magische Medizin bei Paracelsus und den Paracelsisten: Die Waffensalbe	43
Joachim Telle: „Von der Wahrheit der alchemischen Kunst“. Der pseudoparacelsische Brieftraktat „Vom Wunderstein“ in einer frühneuzeitlichen Verfassung	57
Hartmut Rudolph: Paracelsus' Lagentheologie in traditionsgeschichtlicher Sicht und in ihrer Zuordnung zu Reformation und katholischer Reform	79
Robert Jütte: Valentin Rösswurm: Zur Sozialgeschichte des Paracelsismus im 16. Jahrhundert	99
Siegfried Wollgast: Zur Wirkungsgeschichte des Paracelsus im 16. und 17. Jahrhundert	113
Rudolf Schlögl: Ansätze zu einer Sozialgeschichte des Paracelsismus im 17. und 18. Jahrhundert	145
Udo Benzenhöfer: Die Paracelsus-Dramen der Martha Sills-Fuchs im Umfeld des ‚Vereins Deutsche Volksheilkunde‘ Julius Streichers.....	163
Oskar Reichmann: Möglichkeiten der lexikographischen Erschließung der Texte des Paracelsus	183
Anschriften der Autoren	199
Personenregister	201

Die Heilkunde des Paracelsus im Schnittpunkt von Naturphilosophie, Alchemie und Psychologie

von Heinz Schott

„dan magica ist anatomia medicinae zu gleicher weis, wie ein mezger ein oxhsen zerlegt und man sicht alles das in im ist und wie er ist, das durch die haut nit mag gesehen werden. also zerlegt die magica alle corpora der erznei, in denen die remedia sind was in demselbigem corpus ist.“¹

Person und Werk des Paracelsus haben bis heute eine höchst komplexe und kontroverse Rezeption erfahren. Eignet er sich doch wie kaum eine andere Persönlichkeit der Medizingeschichte zur Identifikation aus ganz unterschiedlichen Motiven der jeweiligen Betrachter. So erscheint das Bild des Paracelsus als schillernd, vieldeutig, gewissermaßen als eine Projektionsfigur für die verschiedenartigsten Wünsche und Sehnsüchte. Im folgenden wollen wir einige dieser Sichtweisen kurz streifen.

Aus der Perspektive des *medizinischen Fortschritts* gilt Paracelsus geradezu als Wegbereiter der Schulmedizin. Die erste Schilderung einer Berufskrankheit, der sog. Bergsucht, die zutreffende Beschreibung der Syphilis, das Wissen um die harntreibende Wirkung des Quecksilbers, die Feststellung eines Zusammenhangs von Kropfbildung, Mineralien und Trinkwasser sowie die antiseptischen Prinzipien in der Wundbehandlung scheinen diese These zu belegen.² Im Bereich der *Standeskunde* und der *ärztlichen Ethik* wurden ihm von jeher Sympathien entgegengebracht: als einer Integrationsfigur von ‚Leib-‘ und ‚Wundarznei‘ (Innere Medizin und Chirurgie), als einem Kämpfer für die Redlichkeit und Wahrheit der ärztlichen Kunst und einem Warner vor den ‚Wolfsärzten‘, denen die Liebe (‚Tugend‘) zum Kranken fehle. In der *Naturheilkunde* (einschließlich der Homöopathie und der Anthroposophie) gilt Paracelsus bei vielen als Vorläufer und als Gewährsmann für später entwickelte Konzepte. Er wird häufig als Prototyp des Naturarztes angesehen – eine Legende, die Karl Eduard Rothschuh zu Recht systematisch widerlegt hat.³ Denn die chemische Arzneimittelzubereitung, der ontologische Krankheitsbegriff sowie die spekulative Betonung naturphilosophischer und religiöser Anschauungen widersprechen dem Grundmuster einer schlichten Naturheilkunde. Gerade im Hinblick auf seine *Arzneimittellehre* erscheint Paracelsus manchen Anhängern selbst im 19. und 20. Jahrhun-

- 1 Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: Sämtliche Werke. 1. Abteilung: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Bd. XI. Hrsg. von Karl Sudhoff. München und Berlin 1928. S. 204 (im folgenden wird diese Ausgabe zit. als: 1 [Abteilung] / römische Ziffer [Band], Seite, wobei die jeweilige Belegstelle unmittelbar hinter dem betreffenden Zitat im Text angegeben ist).
- 2 Vgl. Walter Pagel: Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis. Wiesbaden 1962 (Kosmosophie, 1). S. 29f.
- 3 Vgl. Karl Eduard Rothschuh: Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung. Stuttgart 1983. S.49–52.

dert noch als Begründer einer weiterhin gültigen praktikablen Heilkunde. So gibt es namhafte Nachahmer: Erinnert sei an die ‚Erfahrungsheillehre‘ bzw. ‚Erfahrungsheilkunde‘, wie sie der praktische Arzt Johann Gottfried Rademacher (1772–1850) in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begründete⁴, oder an das alchemistische Laboratorium ‚Soluna‘ des Lyrikers Alexander von Bernus (1880–1965), das heute noch in Donaumünster zu besichtigen ist.⁵ – Es ist kein Zufall, daß Paracelsus, der als einer der ersten Medizinprofessoren 1527 in Basel in der Landessprache lehrte, im *Nationalsozialismus* zum Helden der deutschen Heilkunde schlechthin stilisiert wurde. Dieser Mißbrauch überschattet und behindert die notwendige Rezeption in ähnlicher Weise, wie dies z.B. auch bei Nietzsche der Fall ist.⁶ Im Bereich der *Tiefenpsychologie* hat vor allem Carl Gustav Jung die Symbolik der Alchemie psychologisch gedeutet: als Weg der Individuation, der Selbstfindung.⁷ Damit ist auch die Gestalt des Paracelsus zu einer Projektionsfigur für das moderne psychologische Denken geworden. Vor allem der Begriff der ‚imaginatio‘, mit dem Paracelsus zahlreiche Krankheiten erklärt, spielt in der *psychiatrischen* Diskussion eine wichtige Rolle. Paracelsus erscheint hier als Vorausdenker einer neuzeitlichen Psychiatrie.⁸ Schließlich findet Paracelsus in der *ökologischen* und *esoterischen* Diskussion (‚New Age‘) seit einigen Jahren zumindest punktuell neue Beachtung. So spricht der Schweizer Schriftsteller Erwin Jaekle, ausgehend von Hohenheims Lehre von den Elementargeistern (‚Liber de nymphis‘), vom „Exodus der Elementar-

- 4 Vgl. Johann Gottfried Rademacher: Rechtfertigung der von den Gelehrten misskannten, verstandesgerechten Erfahrungsheillehre der alten scheidekünstigen Geheimärzte und treue Mittheilung des Ergebnisses einer 25jährigen Erprobung dieser Lehre am Krankenbette. 1. Bd. 4. Ausg. Berlin 1851.
- 5 Vgl. Alexander von Bernus: Alchymie und Heilkunst. Nürnberg 1948. – Einen kurzen Überblick über die heute noch in diesem von Bernus 1921 gegründeten Laboratorium hergestellten Mittel gibt die Broschüre: Laboratorium Soluna. Handbuch mit einem Anhang ‚Das Mysterium der Heilung‘. Schloß Donaumünster [Privatdruck o.J.].
- 6 Vgl. hierzu Volker Schallwig: Paracelsus' Bedeutung in der Medizin des Nationalsozialismus. Med. Diss. Kiel 1974.
- 7 Vgl. Carl Gustav Jung: Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie. In: Ders.: Bewusstes und Unbewusstes. Beiträge zur Psychologie. Mit einem Vorwort von E. Böhler und einem Nachwort von Aniela Jaffé. Frankfurt/Main und Hamburg 1962. S.54–91. – In seinem Porträt ‚Paracelsus‘, das erstmals 1929 veröffentlicht wurde, feierte Jung diesen überschwenglich als bodenständigen Schweizer Kerl: „Vater Sonne und Mutter Erde scheinen die wahren Eltern seines Charakters gewesen zu sein als des Paracelsus Erzeuger im Blut ... geboren im Bannkreis der Alpen, im Schoße einer mächtigen Erde, die ihn, ungeachtet seines Blutes, sich zu eigen gemacht hat, nach dem Gesetz des ‚x der örtlichen Disposition‘, ist Paracelsus dem Charakter nach als Schweizer zur Welt gekommen.“ Carl Gustav Jung: Gesammelte Werke. 15. Bd. 2. Aufl. Olten 1971. S.12.
- 8 Vgl. etwa Annemarie und Werner Leibbrand: Die ‚kopernikanische Wende‘ des Hysteriebegriffes bei Paracelsus. In: Paracelsus. Werk und Wirkung. Festgabe für Kurt Goldammer zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Sepp Domandl. Wien 1975 (Salzburger Beiträge zur Paracelsus-Forschung 13). S.125–132. Daneben Annemarie Leibbrand-Wettley: Zur Psychopathologie und Dämonologie bei Paracelsus und Johannes Weyer. In: Melemata. Festschrift für Werner Leibbrand zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Joseph Schumacher. Mannheim 1967. S.65–73; ferner Ildefons Betschart: Der Begriff ‚Imagination‘ bei Paracelsus. In: Nova Acta Paracelsica 6 (1952), S.52–67.

geister“, um die Umweltkatastrophe zu brandmarken: „Seliger wäre es, sich die Nymphen zu gewinnen, als ihre Wasser zu vergiften; seliger wäre es, den Geistern der Winde zu lauschen, als die Lüfte zu vergasen...“⁹. Die *ideengeschichtliche* Analyse von Walter Pagel¹⁰ bis Wolf-Dieter Müller-Jahncke¹¹ erblickt im Werk des Paracelsus die Tradition des Neuplatonismus, der Gnosis sowie der kabbalistischen und hermetischen Geheimlehren. Paracelsus gilt hier als herausragender Vertreter der ‚*Magia naturalis*‘.

Wie können wir aber nun angesichts dieses Kaleidoskops das Werk des Paracelsus einordnen, wie seine Leistung im Kontext der Wissenschaftsgeschichte verstehen? Ist er Magier oder Naturwissenschaftler, Naturarzt oder Chemiker? Repräsentiert er den wissenschaftlichen Rückschritt oder Fortschritt? Der ‚Streit um Paracelsus‘ geht weiter.¹²

Zunächst wollen wir einen Blick auf die historische Landschaft der Renaissance werfen, in der sich Paracelsus bewegt. Wir können schnell bemerken, daß es in dieser Landschaft nicht um ein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-Als-auch, nicht um ein Vorwärts oder Rückwärts, sondern um ein Ineinander und Auseinander geht. Das überraschende Resultat der Naturforschung in der Renaissance besteht in einer Art Verdoppelung der Natur in einem Universum, das Geist und Materie in einem darstellt.

Geheimschrift der Natur: die Signaturen

In der Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellung der Naturforscher wird der Ausblick auf die Himmelskörper zugleich zum Einblick in den Organismus, der inneren Anatomie entspricht die äußere, der Planet wirkt im Körperorgan. Himmel und Erde, Geist und Leib, Oben und Unten verkehren sich ineinander.¹³ Die ‚Lesbarkeit der Welt‘¹⁴ wird in der Renaissance als Arbeitsprogramm totalisiert. Die Kunst, im Buch der Natur auch zwischen den Zeilen zu lesen, breitet sich aus. Wenn der holländische Naturforscher Jan Swammerdam (1637–1680) Mitte des 17. Jahrhunderts in der ‚Bibel der Natur‘ mit dem Mikroskop nachschaut und u.a. die roten Blutkörperchen sieht, hat er damit den längst eingeschlagenen Forschungsweg nur konsequent weiterverfolgt. Alle Dinge bekommen eine Bedeutung für den Menschen, sie sagen etwas oder wollen etwas sagen. Das Problem ist, daß der Mensch die Zeichen (‚Signaturen‘) lesen lernen, ihnen nachgehen, sie hervorlocken oder herausziehen muß, um sie zu verstehen. An allen Fronten setzt dieses Bemühen ein: Kolumbus, Kopernikus, Leonardo, Paracelsus werden zu Leitfiguren der neuen Epoche. Nichts

9 Erwin Jaeckle: Paracelsus und der Exodus der Elementargeister. Lahnstein o.J. S. 107.

10 Pagel [wie Anm. 2].

11 Wolf-Dieter Müller-Jahncke: Astrologisch-magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit. Stuttgart 1985 (Sudhoffs Archiv, Beiheft 25).

12 Vgl. Pagel [wie Anm. 2], XV.

13 Vgl. hierzu Karl Eduard Rothschuh: Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart 1978; insbes. das Kapitel ‚Astromedizin -Iatroastrologie‘ (S. 73–105).

14 Vgl. Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/Main 1986.

bleibt mehr, wie es einmal war. Die Doppelperspektive löst die Eindeutigkeit des Standorts auf dem Festland auf: Westindien als Amerika, Sonne als Zentralkörper, Sterne als Wegweiser für Seefahrer und Ärzte. Die Suche nach dem Verborgenen, dem inneren Wesenskern, der Heilquelle setzt an der genauen Beobachtung und Beschreibung der Oberfläche an. So soll die ‚Signatur‘ einer Heilpflanze: die Gestalt ihrer Blätter oder Wurzeln ihren jeweiligen geheimen Wirkstoff verraten, wie es insbesondere von dem italienischen Naturphilosophen und Mathematiker Giambattista della Porta (1535–1615) und dem deutschen Paracelsisten Oswald Croll (1580–1609) ausführlich dargelegt wurde.¹⁵ Mit der Betonung der unsichtbaren Welt ist die Eroberung und Vermessung der sichtbaren angesagt.

Die Heilkraft der verborgenen Natur offenbart sich in den verschiedenartigsten Gegenständen und Eingebungen: in Sternbildern, Blattformen, Träumen, Prophezeiungen. Die Metapher der ‚Geheimschrift‘, der ‚Hieroglyphensprache‘¹⁶ bezeichnet 250 Jahre später – zur Zeit der Romantik – jene Botschaft der Natur, die in der frühen Neuzeit mittels der Signaturenlehre entziffert werden sollte. ‚Wie außen, also auch innen‘, heißt der Paracelsische Grundsatz, den Wolfgang Schneider folgendermaßen erläutert: „Ein Mittel, das äußerlich, also als Wundarznei, eine bestimmte Wirkung hat, entfaltet diese auch im Innern. Damit fallen die Schranken zwischen Wundarznei und Leibarznei...“¹⁷. Die Signaturenlehre wurde vor allem in der Zeit nach Paracelsus zum beherrschenden System der Arzneimittellehre. Die Signatur der Heilpflanzen und Mineralien, insbesondere ihre Farbe und Form, setzte man mit bestimmten Körperteilen und Organen therapeutisch in Beziehung: „Das gebrannte Calcanth wird in solchem Brennen rot und hält das Blut, so aus den Adern des Hirns und aus der Brust herausdringt, gewaltig auf...“. Oder: „Von den Strumosis oder Kröpfen. Das Ungarische oder Siebenbürgische Salz hat viele kropfförmige Knollen in sich. Wird deswegen, wie auch das Steinsalz, von Paracelsus in dieser Krankheit fleißig zu gebrauchen befohlen...“¹⁸.

Heilwirkung der ‚Sympathie‘: Magia naturalis

Die magische Übertragung der Heilkraft von einer Quellsubstanz auf eine kranke Körperstelle impliziert die Annahme einer subtilen sympathetischen Wechselwirkung zwischen bestimmten Körpern in der Natur, die durch spezifische Techniken miteinander in Korrespondenz gebracht werden können. In der Medizingeschichte

15 Vgl. Giambattista della Porta: *Phytognomonica*. Neapel 1588. – Oswald Croll: *Tractat von den innerlichen Signaturen oder Zeichen aller Dinge*. In: Ders.: *Basilica chymica oder Alchymistisch königlich Kleynod...* Frankfurt/Main 1629.

16 So begreift der romantische Naturforscher Gotthilf Heinrich von Schubert in seiner ‚Symbolik des Traumes‘ (1814) subjektive Eingebungen, wie Träume und Visionen, als verschlüsselte Botschaften, als „Hieroglyphensprache“ der Gottnatur. Vgl. hierzu Heinz Schott: *Der versteckte Poet in uns. Zur Sprachtheorie in der naturphilosophischen Seelenlehre von Gotthilf Heinrich von Schubert (1780–1860)*. In: *Sudhoffs Archiv* 65 (1981), S.226–250.

17 Wolfgang Schneider: *Geschichte der pharmazeutischen Chemie*. Weinheim 1972. S. 119.

18 Oswald Croll, zit. nach Schneider [wie Anm. 17], 119.

finden wir eine reichhaltige Metaphorik, um diese magische Wechselwirkung als Eigenschaft der Natur zu veranschaulichen, wobei der Magnet seit Paracelsus ins Zentrum gerückt wird. So wird der ‚Magnetismus‘ zur metaphorischen Leitschiene für die neuzeitliche Übersetzung der ‚Magia naturalis‘. Hierbei markiert der ‚thierische Magnetismus‘ Franz Anton Mesmers (1734–1815) in der Epoche der Französischen Revolution nur e i n e historisch bestimmte Station dieser Übersetzung.¹⁹

Die herkömmlichen Heilpraktiken, die vor allem auf der Humoralpathologie aufbauten, wie z.B. Aderlaß oder Diätvorschriften, verloren in der Renaissance ihre Bodenständigkeit als mehr oder weniger direkt gegenläufige Manipulationen am menschlichen Körper. Sie werden nun mit dem Aufleben des neuplatonischen Weltbildes und seiner astrologischen Implikationen wesentlich von den Himmelskörpern determiniert. Die traditionellen Heilmethoden erhalten somit im Rahmen der ‚Iatroastrologie‘²⁰ durch das Vorzeichen der Magie ihre Tiefen- bzw. Höhendimension. Es geht nicht mehr nur um gegensteuernde Qualitäten, um die Gegensatz-Therapie, sondern um die gleichsinnigen Wechselwirkungen zwischen Heilmittel und erkrankter Körperstelle, wie sie in der traditionellen Volksmedizin z.B. bei der Krankheitsüberpflanzung (‚transplantatio morbi‘) schon immer eine Rolle gespielt haben (‚Sympathiezauber‘). Die geistigen Potenzen der stofflichen Naturdinge werden nun mit stärkstem Ehrgeiz erforscht, so etwa die Korrespondenzen zwischen Heilmitteln und erkrankten Organen: geheime Sympathien, die sich jedoch nur dem Adepten, dem eingeweihten Wissenschaftler, dem ‚Philosophen‘ – wie Paracelsus ihn nennt – erschließen.

Die magische Übertragung der Heilkraft wird in der Renaissance wohl am sinnfälligsten durch Wundärzte des 16. Jahrhunderts in Szene gesetzt, die mit der ‚Waffensalbe‘ Stich- und Schnittwunden heilen wollen. So wird die ‚Sympathetische Salbe‘ des Agricola (‚Unguentum sympatheticum Agricolae‘) bei Verletzungen durch Messer und Degen empfohlen: „Sie besteht aus 1/2 Pfd. Bärenfett vom Männchen, 1 1/2 Unzen Regenwürmern, Moos vom Schädel eines Verurtheilten 2 Unzen, Blutstein 3 Unzen, roth Sandelholz, Schwarzwurz, pulverisirt, von jedem 3 Quentchen, und etwas Wein.“ Allerdings wurde damit nicht die Wunde, sondern die Waffe behandelt: „Hat man die Waffe geschmiert und verbunden, so soll man sie an

19 Vgl. hierzu Heinz Schott: Sympathie als Metapher in der Medizingeschichte. In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 10 (1992), S. 107–127. – Besonders beliebt sind Metaphern des Mitschwingens und Mitklingens, die musikalische Resonanz, wie sie auch Friedrich Schiller in der zweiten Fassung seiner medizinischen Dissertation von 1780 einführt, um Seele und Körper mit „zweien gleichgestimmten Saiteninstrumenten“ zu vergleichen. Zur medizinhistorischen Bedeutung der ‚Sympathie‘ in diesem Kontext vgl. die hervorragende Studie von Wolfgang Heinrich Riedel: Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der ‚Philosophischen Briefe‘. Würzburg 1985 (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft, 17).

20 Vgl. zu diesem Konzept, das auch als ‚Astromedizin‘ bezeichnet wird, Rothsuh [wie Anm. 13], 73–105. Dort wird Paracelsus geistesgeschichtlich in den Kontext des Neuplatonismus der Renaissance eingeordnet. Hierbei spielen die Werke des Marsilio Ficino (1433–1499), Agrippa von Nettesheim (1486–1535) sowie Robert Fludd (1574–1637) eine zentrale Rolle. Grundlegende Studien zu dieser Thematik haben vor allem Pagel [wie Anm. 2] und Müller-Jahncke [wie Anm. 11] vorgelegt.

einen reinen, weder zu kalten, noch zu warmen Ort legen; auch darf kein Wind oder Staub daran kommen, sonst fühlt's der Kranke gleich in der Wunde. Die Waffe muß anfangs alle Tage, später alle 2–3 Tage verbunden werden, als wäre es der Kranke selbst...so heilt die Wunde ohne Geschwulst und Schmerzen, wenn auch der Verwundete 40 Meilen von dem, der die Waffe verbindet, wäre“²¹. Zur Erklärung der Fernwirkung solcher Waffensalben wird u.a. die Metapher einer Art Luftbrücke, nämlich der Übertragung von ‚effluvia‘ oder kleiner Teilchen durch die Luft, herangezogen: Die Salbe an der Waffe heile das daran klebende Blut, das nun rückwirkend die Wunde selbst zu heilen vermag; denn die sympathetischen Kuren können „nicht anders geschehen, als es müssen die effluvia des Blutes an dem verwundenden Instrument durch die Luft so lange fort geführt werden, biß sie zu demjenigen Körper wieder kommen, welcher verwundet worden, daselbsten, weil sie sonst nirgend eindringen können, sich niederlassen und zu der Heilung verhelfen...“²². Der Wirkungsmechanismus magischer Heilpraktiken besteht grundsätzlich aus drei Elementen: einer Quelle, die eine substantiell gedachte Heilkraft abstrahlt, einem Körper oder einem Organ, das diese ausgesandte Kraft (‚effluvia‘) aufnimmt, und einem Medium (‚Mittelkörper‘), das zwischen Sender und Empfänger zu durchlaufen ist. Die ärztliche Kunst besteht in einer naturgemäßen Abstimmung dieser drei Elemente aufeinander, so daß sie in eine optimale Wechselwirkung treten.²³

Inwiefern dieses Modell der sympathetischen Wechselwirkung gerade auch für die alchemische Arzneimittelzubereitung des Paracelsus gilt, wird später noch deutlich werden. An dieser Stelle sei nur angemerkt, daß Paracelsus offenbar direkt aus der Volksmedizin magische Heiltechniken übernimmt. So finden wir in seiner Schrift ‚Herbarius‘ ein Beispiel, das er vermutlich aus der Volksmedizin aufgenommen hat. Er beschreibt dort die Anwendung des Flöhkrautes, der Persicaria²⁴. Wie der Magnet das Eisen an sich zieht, so verhält sich die Persicaria gegenüber dem Fleisch, das verletzt wurde:

„Damit und ir den brauch des krauts verstanden, so sollent ir wissen, das in der gestalt gebraucht wird, nemlich man nimpt das kraut und zeuchts durch ein

- 21 Georg Friedrich Most: Die sympathetischen Mittel und Curmethoden. Gesammelt, zum Theil selbst geprüft... Rostock 1842. S.110. – Vgl. auch die Rezeptformel bei Johann Heinrich Zedler: Grosses vollständiges Universal-Lexicon... Bd. 41. Leipzig und Halle 1744. Sp. 729. – Vgl. im übrigen den Beitrag von Wolf-Dieter Müller-Jahncke im vorliegenden Band.
- 22 Zedler [wie Anm. 21], 748. – Die ‚effluvia‘ sind gleichsam die Ausstrahlungen der Heilkraft, sie entsprechen im Hinblick auf ihre gedachte therapeutische Wirkung durchaus der Metapher des ‚Fluidums‘ im Mesmerismus.
- 23 Vgl. Zedler [wie Anm.21], 748. – Für Mesmer ist dieses Übertragungsmodell im Kontext der Physik, insbesondere der Elektrizität, im 18. Jahrhundert grundlegend; vgl. Heinz Schott: Die Mitteilung des Lebensfeuers. Zum therapeutischen Konzept von Franz Anton Mesmer (1734–1815). In: Medizinhistorisches Journal 17 (1982), S. 195–214.
- 24 Die Persicaria hat zahlreiche Namen im Deutschen. Gunhild Pörksen zieht in ihrer Übersetzung die Bezeichnung ‚Flohknöterich‘ vor. Vgl. Paracelsus: Vom eigenen Vermögen der Natur. Frühe Schriften zur Heilmittellehre. Ausgew., eingel. und übertr. von Gunhild Pörksen. Mit einem Nachwort von Heinz Schott. Frankfurt/Main 1988. S.37.

frischen bach, demnach so legt mans auf das selbig, das man heilen wil, als lang als einer möcht ein halb ei essen. darnach so vergrabt mans an ein feucht ort, domit das faul werde, so wird der schad gesunt in der selbigen zeit... das etlich ein kreuz uber die scheden machen, etlich beten darzu; solchs alles ist von unnöten, gehört nit darzu, dan es ist ein natürliche wirkung do, die das natürlich tut, nit superstitiosisch und zauberisch“ (1/II, 18).

Mit seiner Betonung des ‚natürlichen Wirkens‘ vertritt Paracelsus die entscheidende Position der magischen Heilkunde seiner Zeit, die sich insofern als reine Naturheilkunde versteht.

Dämonen als Seelenkräfte: die Realität des Teufels

Seit dem 19. Jahrhundert, insbesondere seit Anwendung der darwinistischen Evolutionstheorie auch auf die Wissenschaftsgeschichte, hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß die religiöse Heilkunde mit ihren Konzepten (‚Priestermedizin‘) von der wissenschaftlich-rationalen Medizin abgelöst worden sei. In dieser Perspektive erscheint der Aufstieg von der Religion zur Wissenschaft zugleich als ein Fortschritt. Tatsächlich aber kann von einer solchen Evolution wissenschaftlicher Rationalität nicht die Rede sein; vielmehr bestehen die verschiedenen Ansätze gleichzeitig, in manchen Epochen kommt es sogar zu einer ausgesprochenen Kooperation. So bestehen in Fortsetzung der antiken Tradition auch im Mittelalter Dämonologie und Humoralpathologie als Erklärungsmuster der ‚religiösen‘ bzw. ‚rationalen‘ Heilkunde nebeneinander, ohne daß eine der beiden Strömungen jemals die andere wesentlich verdrängt hätte.²⁵ So ist z.B. Hildegard von Bingen (1098–1179) wie andere Heilkundige ihrer Zeit in beiden Konzepten zu Hause. Die Körpersäfte und ihre Qualitäten sind so real wie der Teufel und seine krankmachenden Heerscharen. Aderlaß und Exorzismus haben deshalb gleichermaßen ihre Berechtigung.²⁶

In der Renaissance verschränken sich nun beide Realitäten. Denn die Naturforscher machen den Versuch, beide miteinander zur Deckung zu bringen. Die Naturphilosophie und die von ihr bestimmte Heilkunde bestehen generell darin, die Materie zu ‚begeistern‘ und den ‚Geist‘, den Paracelsus immer wieder mit der Formel ‚Licht der Natur‘ hervorhebt, im direkten Wortsinn zu verkörpern. Dieses Weltbild hat Pagel eindrucksvoll ideengeschichtlich analysiert.²⁷ Die Dämonen werden tendenziell als natürliche Kräfte ernst genommen, d.h. als der Materie innewohnende Eigenschaften, als ‚Elementargeister‘, wie Paracelsus sagt. In diesem Sinn werden die Dämonen auch tendenziell als der Seele innewohnende Kräfte verstanden, sie werden

25 Vor allem Henry E. Sigerist hat diese beiden Strömungen in der Antike durchgehend als gleichermaßen wichtige Parallelerscheinungen in seinem fundamentalen Werk: *Anfänge der Medizin. Von der primitiven und archaischen Medizin bis zum Goldenen Zeitalter in Griechenland*. Zürich 1963 ausführlich dargestellt.

26 Vgl. hierzu Heinz Schott: *Heilkunde zwischen Religion und Naturphilosophie. Historische Wurzeln der „alternativen Medizin“*. In: *Therapeutikon* 2 (1988), S. 659–668.

27 Vgl. Pagel [wie Anm. 2].

zum Gegenstand psychologischer Betrachtungen. Sie flattern nicht mehr wie böse Schattenvögel draußen umher, um plötzlich in die schwächste Körperöffnung des Menschen einzufahren. Sie können nun gleichsam auch von drinnen kommen, werden erzeugt durch die Einbildungskraft des Menschen selbst, die Paracelsus als ‚imaginatio‘ bezeichnet. So wird die Besessenheit tendenziell zur Selbstbesessenheit. Scheinbare Dämonen sind keine Fremdkörper mehr, keine übernatürlichen oder außernatürlichen Unwesen, sondern werden als Produkte der Natur aufgefaßt.

Äußere und innere Natur des Menschen reagieren aufeinander, die Außenbewegung ist zugleich eine Innenbewegung. Die Natur wird dämonisiert, die Dämonen werden naturalisiert. Aber noch längere Zeit treibt der Teufel weiterhin sein Spiel. Je stärker die ‚Magia naturalis‘, die weiße Magie, desto stärker wird auch die Angst vor der schwarzen Magie des Teufels. Mit den Kräften des Guten wächst zugleich die Gefahr des Bösen. Wir können hier von einer Verdoppelung des Dämonischen sprechen: Naturforscher und Inquisitor als komplementäre Experten. Die natürliche Magie der positiven Kräfte einerseits und die übernatürliche Magie der negativen Kräfte andererseits machen die Doppelbödigkeit der Psychologie in der Renaissance aus, in der der Hexenwahn²⁸ zur Explosion gelangt. Der Mensch wird aus natürlichen Ursachen krank, aber er kann auch Opfer eines Teufelswerkes werden. Es bleibt für lange Zeit – bis ins 18. Jahrhundert hinein²⁹ – unsicher, ob hinter einer Krankheit oder einem auffälligen Verhalten die eigene Seelenkraft (‚imaginatio‘) oder aber fremde, teuflische Einflüsterungen (‚suggestiones‘³⁰) stecken. Die Problematik von Besessenheit und Hexerei konnte nur allmählich ‚medikalisiert‘, d.h. mit einer seelischen oder körperlichen Krankheit erklärt bzw. entschuldigt werden. Dabei kommt den Ärzten im Kampf gegen den Hexenwahn eine große Bedeutung zu, wie das Beispiel des am Niederrhein wirkenden Arztes Johann Weyer (1515–1588) belegt.³¹

Die zwei Leiber des Menschen: Himmel und Erde

Im Licht der Natur werden alle Geheimnisse offenbar, nicht im Licht der scholastischen Medizin, wie sie ‚Spekulierärzte‘ und ‚Humoristen‘ (d.h. die Anhänger der antiken Säftelehre) vorbringen. Denn nichts ist im Leib, was nicht auswendig genügend aufgezeigt wird. Die Forschungsrichtung ist damit vorgegeben: Vom ‚äußeren‘ Menschen ist auf den ‚inneren‘ zu schließen. Im Licht der Natur handelt der

- 28 Auf die inzwischen umfangreiche Literatur zur Hexenverfolgung kann hier nicht näher eingegangen werden. Auch heute noch aufschlußreich ist die Studie von Karl Binz: *Doktor Johann Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung und der Heilkunde*. 2., umgearb. u. verm. Aufl. Berlin 1896.
- 29 Unter dem Einfluß des Mesmerismus (und des angrenzenden Spiritismus) sind viele Ärzte noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in dieser Frage unsicher. Sie schwanken häufig zwischen der psychologischen und der magischen Erklärung von Krankheit und Heilung; vgl. z.B. Most [wie Anm. 21], 58f.
- 30 Der Suggestionbegriff taucht Ende des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum auf. ‚Suggerieren‘ meint im 18. Jahrhundert auch ‚Einflüstern‘ teuflischer Mächte. Vgl. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. 10. Bd. IV. Abt. Leipzig 1942. Sp. 1006f.
- 31 Vgl. Binz [wie Anm. 28].

Arzt, wenn er Innen und Außen des Menschen ineinander verkehren kann. Wenn er den ‚äußeren‘ Menschen erfahren hat, soll er diesen in den ‚inneren‘ wenden und den inneren im äußeren erkennen. Neben der inneren und äußeren Natur gibt es auch eine ‚obere‘ und eine ‚untere‘ Sphäre. Der ‚philosophus‘ wächst also

„in zwen weg ... einer ist im himel, der ander in der erden, das ist aus iedweder sphaern, und ist ein ietliche sphaer ein halber anfang, beide ein ganzer anfang“ (1/VIII, 145f.).

So ist der ‚astronomus‘ nur der komplementäre ‚philosophus‘. Beide Bereiche verschränken sich:

„dan der saturnus ist nicht allein im himel sonder auch im understen des meers und im hülsten [in den tiefsten Höhlen] der erden“ (1/VIII, 146).

Die ‚astra‘ im Leib des Menschen soll der Arzt erkennen, die ‚anatomic‘ der Sterne im Menschen wissen. Zwei Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit der Himmel im Menschen wirken kann: Es muß ein ‚Fenster‘ geben, durch welches das Gestirn in den menschlichen Körper eingehen kann, und

„es muß etwas im leib sein, das die gestirn annimbt, so sie in leib wirken“ (1/VIII, 163).

Aus der Anatomie des Himmels diejenige des menschlichen Körpers erschließen – so lautet das Forschungsprogramm. Der Mensch hat die anziehende Kraft des Himmels in sich:

„ist dasselbige anziehen gesunt vom himel, ist gut, wo nicht, so ist es gift ... sein sind die arcana ... dan da ligen alle operationes und all tugenden der arznei in führung des himels, nach dem und er sie concordirt und conjungirt ... und [der] die arznei also in dem [einen], also in dem [anderen menschen] volbringt“ (1/VIII, 167 und 170f.).

Das Menschenbild des Paracelsus kreist um den Begriff des Mikrokosmos. Der Blick nach draußen in den Makrokosmos, das Lesen seiner Zeichen, ist die Methode der Erkenntnis. Die offenbare Natur soll die verborgene, okkulte zutage fördern. Dies setzt voraus, daß das Äußere und das Innere e i n Ding sind. Der Makrokosmos ist der Same, der ‚limbus parentum‘, aus dem der Mensch entspringt. An ersterem hat der ‚philosophus‘ anzusetzen, um zu letzterem vorzustoßen. Entsprechend hat auch seine Heilkunst die ‚oberen Gestirne‘ zu beachten: Diese sollen die Arznei führen. Die ‚arcana‘ sind

„tugent und kreft..., darumb so seind sie volatilia und haben kein corpora und seind chaos und seind clarum und seind durchsichtig und seind in gewalt des gestirns“ (1/VIII, 186).

Vor allem in seiner ‚Philosophia sagax‘ legt Paracelsus die Doppelnatur des Menschen dar: Er habe zwei Leiber, den elementischen und den astralischen; ersterer entspringe der Erde und sei ‚viehisch‘, letzterer entspringe dem Himmel und sei ‚englisch‘ oder ‚geistig‘. Der Mensch ist somit Vieh und Engel in einer Person, ein Medium, ein Vermittler zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt. Verliert er das Licht der Natur aus den Augen und wendet sich von der unsichtbaren Welt ab, so wird er zum Vieh: zum Wolf, Fuchs oder zur Natter.

Auch die Ärzte der Romantik betonen im Kontext ihrer psychologischen Forschungen die Mittelstellung des Menschen zwischen ‚Tier‘ und ‚Engel‘, wobei der Somnambulismus (vor allem von jungen Frauen) als exzentrische Erhöhung oder Erniedrigung der moralischen Qualitäten erfahren wird. Justinus Kerner's ‚Seherin von Prevorst‘ wird z.B. als engelhaftes Wesen, als eine Art Heilige stilisiert.³² Schließlich entwirft auch Sigmund Freud mit seinem Begriff des Unbewußten – besonders deutlich in seiner ‚Traumdeutung‘ in der Anfangszeit der Psychoanalyse – eine Art psychologische Zwei-Welten-Lehre: das Unbewußte als triebhaft-blinde und als schöpferisch-sehende Naturkraft in einem.

Vollendung der Natur: der Arzt als Alchemiker

Die Alchemie ist der Bereich, in dem sich während der Renaissance auch innerhalb der Medizin die Wende zur neuzeitlichen Naturforschung und Naturwissenschaft vollzieht. Sie ist als ein Zwischenreich zwischen Religion (Theologie) und Wissenschaft (experimentelle Naturforschung) anzusehen. Entscheidend für die Entwicklung neuzeitlicher Medizin und Pharmazie wurde die Alchemie im Paracelsischen Verständnis: als praktische Kunstfertigkeit des erfahrenen Arztes bzw. Apothekers, mit der dieser die Naturtätigkeit nicht nur nachahmen, sondern vielmehr vollenden sollte. Die Grundidee war die Potenzierung der Naturheilkraft zu ihrer höchsten Reinheit und Wirksamkeit, vergleichbar mit dem inneren Verdauungsvorgang – wie ihn der ‚archeus‘ verrichtet – oder der häuslichen Kochkunst. Die Alchemie sei eine Kunst, Vulcanus der Künstler in ihr, lesen wir im ‚Labyrinthus medicorum errantium‘; dieser solle die Natur vollenden und die Naturkörper von ihren Schlacken befreien:

„also ists auch mit der erznei, die ist beschaffen von got, aber nicht bereit bis aufs ende sonder im schlacken verborgen. ietzt ist es dem vulcano befohlen, den schlacken von der erznei zutun“ (1/XI, 187).

In dieser Schrift verdeutlicht Paracelsus mit dem ‚Exempel vom Brot‘ (1/XI, 188f.) den Prozeß der Alchemie: Die (makrokosmische) Natur mache die ‚prima materia‘

32 Vgl. Justinus Kerner: Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. 2 Teile. Stuttgart und Tübingen 1829. – Zur gegenwärtigen Interpretation dieser Krankengeschichte vgl.: Medizin und Romantik. Kerner als Arzt und Seelenforscher. Beiträge zum Symposium. Hrsg. von Heinz Schott. In: Justinus Kerner. Jubiläumsband zum 200. Geburtstag. Teil 2. Weinsberg 1990. S.411–449.

bis zur Ernte, die Alchemie „schneidets, mahlt, bäckts, bis zum maul“ (,media materia‘). Dann setze die „alchimia microcosmi“ ein, die das Brot zunächst im Munde hat (,prima materia‘ zweiter Ordnung), dann im Magen (,media materia‘), bis es schließlich zu Blut und Fleisch werde (,ultima materia‘). Entsprechend diesem Vollendungsprozeß ist der Apotheker der Vermittler zwischen äußerer und innerer Natur: Er entnimmt die Heilpflanze der äußeren Natur (der ‚Apotheke Gottes‘), bearbeitet sie, reinigt sie von Schlacken und stellt sie sodann für den Kranken (bzw. dessen ‚archeus‘) bereit. Als Beispiel sei hier auf die alchemische Bearbeitung der Schwarzen Nieswurz zum Arzneimittel verwiesen:

„nun, damit das das kraut in ein balsam gebracht werde, ist, das es in seinem eigen wasser putrificirt werde in therma fimi, wol obstruirt und sigillirt, demnach von ein ander geschiden, das humidum und das putrefactum, nachfolgend das putrefactum geschiden von den faecibus, in ein besonder corpus reservirt. also ist nun der balsam mit zweien gradibus im humido, und mit 22 gradibus im putrefacto“ (1/II, 12).

Aber auch der Arzt ist Vermittler zwischen Außen und Innen beim Heilungsprozeß: Er entnimmt der äußeren Natur die Erkenntnis der Krankheit und die Anweisung zu ihrer Behandlung. Entscheidend jedoch ist hier die Metapher vom ‚inneren‘ oder ‚inwendigen‘ Arzt, die auf den Begriff der ‚physis‘ in der antiken hippokratischen Medizin zurückgeht. Vor allem Paracelsus führte die Metapher vom ‚inneren‘ oder ‚inwendigen‘ Arzt emphatisch ins Feld:

„der mensch ist zum umfallen geboren. nun hat er zwen die in aufheben im liecht der natur: der inwendig arzt mit der inwendigen arzney, die seind mit ime in der entpfengnus geboren und geben ... aber der arzt der eußerlich ist gehet erst an, wan der angeboren erligt, verzabet, ermüt ist, so befilcht er sein ampt dem eußern“ (1/XI, 198f.).

Der Wille Gottes sei das ‚arcanum‘, das in den natürlichen Dingen ist, lesen wir in dem Kapitel ‚Von dem sanct Johans kraut‘:

„dorumb nun so wissent, das got den menschen mit aller noturft versorgt hat und sein willen gegen menschen in die natur geben, und derselbige wil gottes ist das arcanum, das in den natürlichen dingen ist“ (1/II, 111).

Die Heilkraft eines natürlichen Dings wird auch seine ‚Tugend‘ genannt. So sind die angestrebten Produkte des alchemischen Scheidungs- und Reinigungsprozesses die ‚Tugenden und Kräfte‘ der natürlichen Dinge, die gegen die jeweilige Krankheit ins Feld geführt werden. Demgemäß lautet der therapeutische Leitsatz, das für die spezifische Krankheit eines Menschen wirksame ‚arcanum‘ aus den natürlichen Dingen herauszuziehen und damit eine bestimmte geistige (,himmlische‘) Heilkraft freizusetzen.

Der Begriff der ‚Tugend‘ bezieht sich bei Paracelsus jedoch nicht nur auf das Arzneimittel, sondern auch auf die Person des Arztes. Die Idee von der ‚Droge Arzt‘, die im Kontext der modernen (psychosomatischen) Medizin populär geworden ist, liegt bei Paracelsus greifbar vor Augen. Der Arzt soll sich rein und keusch halten, heißt es bei ihm. Hiermit ist weniger ein moralischer Verhaltenskodex angesprochen als vielmehr die Idee der Heilkraft, die den gereinigten natürlichen Mitteln zukommt. Wie das ‚arcanum‘ das Ergebnis des alchemischen Reifeprozesses darstellt, so ist der tugendhafte Arzt Ergebnis eines Erziehungsprozesses: Nur dann kann er – wie ein ‚arcanum‘ – wirksam heilen. Aus heutiger Sicht spielt in der Geschichte der Ethnomedizin bzw. der Paramedizin der Zusammenhang zwischen Lebenswandel des Heilers (gerade in sexueller Hinsicht) und dessen Heilkraft eine wichtige Rolle.³³

Seele und Leib: ‚Glaube‘ und ‚imaginatio‘ als unsichtbare Werkmeister

Vor allem in seiner Schrift ‚De causis morborum invisibilium‘ (Von den unsichtbaren Krankheiten) entfaltet Paracelsus die zentrale Idee eines Zusammenspiels von Leib und Seele. Hier begegnen wir jenen Grundvorstellungen, die in allen späteren Konzepten der Psychosomatik wieder auftauchen: 1. von einem ganzen Menschen, bestehend aus einer seelischen und einer körperlichen Hälfte, 2. vom ‚Glauben‘ als einer bergeversetzenden Kraft und 3. von einer Einbildung, die sich im körperlichen Bereich ausdrückt (‚imaginatio‘). Diese Vorstellungen wollen wir nun im einzelnen untersuchen. Paracelsus spricht von zwei Menschen in einem Leib:

„der sichtig cörper hat sein würkung in allen dingen und alle seine bewegung, und was er tut das sicht der mensch. nun ist es aber nur die halb arbeit, das das man sicht; die ander halb arbeit sicht niemants, die tut der unsichtbar cörper. als ein zimerman, der bauet ein haus mit zweien cörpern; in dem unsichtbaren da bauet ers in der bildnus, im sichtbaren augenscheinlich. also sollen ir auch hierin verston, wie der leib gewalt hat zu bauen und zumachen und aufzurichten, was die bildnus gibt; also ist auch dem unsichtbaren cörpern müglich dergleichen auch zu bauen und zu handeln, ein ietlicher cörper nach dem und sein eigenschaft sein schöpfung inhalt“ (1/IX, 286).

Diese Vorstellung vom unsichtbaren Körper, welche die Seele als unsichtbare Hälfte des ganzen Menschen ausweisen will, taucht in zahlreichen psychosomatischen bzw. parapsychologischen Spekulationen jenseits der wissenschaftlichen Medizin auf, vom ‚Astralleib‘ der Anthroposophen bis hin zur ‚Aura‘, die auf der Kirlian-Fotografie³⁴ angeblich erscheint. – Paracelsus vertritt nun eine radikale Auffassung von der Macht des Geistes (der Seele) über den Körper.³⁵ Der Glaube sei wie eines

33 Vgl. hierzu z.B. Fridolf Kudlien: Keuschheit und Heilkraft. In: *Clio Medica* 19 (1984), S. 94–110.

34 Vgl. den Artikel ‚Kirlian-Fotografie‘ in: Werner F. Bonin: *Lexikon der Parapsychologie und ihrer Grenzgebiete*. Frankfurt/Main 1981. S.275f.

35 Eine 1846 publizierte Schrift von James Braid (1795–1860), der den modernen Begriff der ‚Hypnose‘ in der Mitte des 19. Jahrhunderts in die Medizin eingeführt hat, erschien später unter

Werkmanns Instrument, das zu guten wie zu bösen Zwecken eingesetzt werden könne:

„derselbig werkman der schmit ein messer, damit er sein nechsten schlag und leze im sein leib... das al natürlich hilf da verloren seind; darzu bringt das waffen das der glaub schmidet ... und also ein ietlich ding das in der irdischen natur wachst, das vermag auch die sterk des glaubens zu bringen, also vermag auch der glaub alle krankheiten zu machen“ (1/IX, 265f.).

Der Glaube ist somit eine Art Waffenschmiede: Die Waffen können zu verschiedenen Zwecken eingesetzt werden. Krankheit wird dort erzeugt, wo die Waffe gegen ihren Urheber selber gerichtet ist. Im Gleichnis vom Mann mit der Büchse wird dies besonders anschaulich:

„... in vil solchen stucken wirkt der glaub, das sonst nicht geschehe, machen uns vil elender krankheit und jamer und bringen uns in unsern krankheiten dahin, das wir werden zu gleicher weis als da ist ein man, der mit allen seinen waffen und geweren wol versorget ist. und so er sieht ein hinkents menlein gegen im ston mit einer angezündten büchsen, und der groß man fürcht sein geschütz, leßt sich dasselbig erschrecken. also ist es hie an dem ort auch. ... so wir aber in die schweche fallent, so gehet die sterke des glaubens wie ein büchs gegen uns und müssen gedulden und leiden was wir auf ein ander werfen“ (1/IX, 280).

Der Glaube ist eine zweischneidige Waffe³⁶:

„dan kan die arzney die zur gesuntheit dienet auch zum tot gebraucht werden, so wissen auch hiebei, das ir den glauben in seinen werken dermaßen auch verstehen sollen“ (1/IX, 284).

Die Metapher vom Glauben als Instrument und Waffe impliziert ein energetisches Modell des Zusammenhanges von Leib und Seele. Der Glaube als psychische Macht kann den Leib schützen und stärken, er kann ihn aber auch vergiften und schwächen: dann nämlich, wenn die Büchse nach hinten losgeht. Paracelsus verwendet hier den Begriff ‚Verzweiflung‘, um die selbstzerstörerische Rückwendung der Glaubenskraft zu kennzeichnen. So sei die größte Ursache der Pestilenz,

ähnlichem Titel in deutscher Übersetzung: Die Macht des Geistes über den Körper. Eine experimentelle Untersuchung... In: James Braid: Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften. Dt. hrsg. von W. Preyer. Berlin 1882. S.1–37.

36 Die Wirkung der Suggestion kann einerseits krankmachend, andererseits heilsam sein. Auf diese grundsätzliche Zweischneidigkeit weist die moderne Suggestionforschung bzw. Suggestivtherapie seit über 100 Jahren hin. Vgl. hierzu Heinz Schott: Die ‚Suggestion‘ und ihre medizinhistorische Bedeutung. In: Bausteine zur Medizingeschichte. Heinrich Schipperges zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Eduard Seidler und Heinz Schott. Stuttgart 1984 (Sudhoffs Archiv, Beiheft 24). S.111–121.

„das das volk in ein verzweiflung falt, es müß sein ... sie sind auch so gewaltig in irem glauben das sie den himel vergiften, das er etlichen pestilenz gibt, nach dem ir glaub ist“ (1/IX, 279f.).

Die Verzweiflung ist somit die negative Stoßrichtung des Glaubens: Sie ist pathogen, während der positive Glaube gesund macht.

Am handgreiflichsten wird der Zusammenhang zwischen Leib und Seele bei der Einbildung, der ‚imagination‘:

„die imagination ist ein werkmeister in ir selbst und hat die kunst und allen werkzeug, alles was sie gedenken mag dasselbig zu machen, es sei kieferei, malerei, schlosserei, weberei etc. ... was geht ir nun ab? nichts als allein die kuglen darauf sie es mach, das ist die wand darauf sie mal, was sie haben will ...“ (1/IX, 287).

Die Einbildung der schwangeren Frau drückt sich körperlich am Kind im Mutterleib aus:

„und wie der bauman im ein stat auserwelt, die durch den geheiß des herrn zugehet, also merket hie auch, das die einbildung mit irer hand ein knecht ist und das der leib der herr nicht ist in der kunst... als sprech der leib, da mach mir das hin, das ichs stets da vor augen sihe, und mit demselbigen geheiß ging die hand in dieselbige stat, da ers haben wölt, deutet im dieselbigen stat, da mags sein. als dan so wirts am selbigen ort von der inbildnus gemacht, wie es die inbildnus gefaßt hat“ (1/IX, 289).

Die ‚imagination‘ als Metapher der Ein-Bildung, womit das ‚Versehen‘ der Schwangeren erklärt werden soll, impliziert die geistige Introjektion eines äußeren Objekts, wobei im Leib dieses Objekt nachgebaut wird. Was die Frau sieht oder wovon sie phantasiert, schlägt sich auf ihre eigene Frucht im Leib nieder. Die radikale Formel des Paracelsus lautet, daß sich die ‚imagination‘ als Werkmeister ein körperliches Bauwerk errichtet. Der psychische Schöpfungsakt verkörpert sich am Leib des Kindes; er schafft sich dort gleichsam sein ‚Denkmal‘, ein ‚Muttermal‘.

Ausblick

Was hat sich seit jener Wendezeit, in der Paracelsus gelebt hat, verändert? Inwiefern können wir unser heutiges Menschenbild der wissenschaftlichen Medizin überhaupt mit demjenigen des Paracelsus in Beziehung setzen? Zunächst müssen wir uns den radikalen Wandel des Menschenbildes in der neuzeitlichen Medizin bewußt machen.

Im Laufe der Neuzeit wird mit dem Zusammenhang von Mikrokosmos und Makrokosmos auch die Einheit von Innen und Außen endgültig zerrissen. Die Perspektiven verselbständigen sich, der Einzelorganismus wird immer eindeutiger isoliert. Der Maschinen-Mensch hat kein ‚inneres Gestirn‘ mehr. Wie der Makrokos-

mos zunehmend als ein chemisch-physikalisches Universum anorganischer Materie erscheint, wird auch der Mikrokosmos zu einer mechanischen Körpermaschine, die allenfalls noch über ein bestimmtes ‚Seelenorgan‘, wie Zirbeldrüse oder Hirnhöhle, als Brennpunkt des Nervensystems mit der Welt der geistigen Kräfte verbunden ist.³⁷

Mit dem Mesmerismus blüht gegen Ende des 18. Jahrhunderts noch einmal der Mikrokosmos-Makrokosmos-Gedanke auf, entsteht mit der Mesmerschen Fluidum-Theorie, dem ‚thierischen Magnetismus‘, noch einmal ein Analogon zum Paracelsischen ‚arcanum‘-Gedanken.³⁸ Doch die kosmologische Begründung dieses Heilsystems im Fahrwasser des ‚elektrischen Zeitalters‘ der Aufklärung wird bald wieder zugunsten einer ‚romantischen‘ Interpretation des Somnambulismus verworfen. Zwar steht auch hierbei die Enträtselung der ‚Hieroglyphensprache‘³⁹ der Natur auf dem Programm, aber der Zusammenhalt von Innen und Außen, Oben und Unten wird zunehmend an die verschiedenen Wissenschaftsgebiete und ihre Experten delegiert. So ist die romantische Naturphilosophie mit ihrem Einheitsgedanken ein letztes Aufbäumen gegen den Siegeszug der ‚naturwissenschaftlichen Medizin‘, die sich von nun an auf die analytischen Grundlagen der Physik, Chemie und Biologie bezieht.

In der modernen medizinischen Psychologie, insbesondere der Psychoanalyse, haben gewisse Reminiszenzen an die vergessene Tradition ihre Heimstatt gefunden: Die verborgene Natur erscheint als unbewußtes Seelenleben, die Alchemie als Aufdeckung des Unbewußten in der Übertragung.⁴⁰ Gleichwohl argumentiert auch die medizinische Psychologie im Geiste der naturwissenschaftlichen Medizin und ordnet sich ihren neurophysiologischen und biologischen Grundsätzen unter. Insofern ist sie wie die übrige moderne Medizin mit Paracelsus inkommensurabel. Makrokosmos ist eben nicht ‚Umwelt‘, die himmlischen Einwirkungen sind keine ‚Risikofaktoren‘, der ‚Placebo-Effekt‘ (‚Droge Arzt‘) ist noch keine ‚Tugend‘, die Produkte der pharmazeutischen Industrie bedeuten noch keine Vollendung der Natur im Sinne der Alchemie. Wenn heute von ‚Ganzheitsmedizin‘ (der Mensch als somato-psycho-soziales Additionswesen) gesprochen wird, so ist damit noch lange nicht vom e i n e n, ganzen Menschen im Sinne des Paracelsus die Rede.

Trotz aller Fremdheit, mit der uns die Welt der Renaissance heute in ihren Zeugnissen entgegentritt, gewinnt man doch den Eindruck, daß unsere gegenwärtige geistige Situation mancherlei Affinitäten zur Renaissance aufweist. Gerade im Zusammenhang mit der ökologischen Umweltdiskussion und der Sinnkrise rationaler Konzeptionen brechen von neuem Fragen und Wunschvorstellungen auf, die in ihrer Widersprüchlichkeit an die geistige Situation der Renaissance erinnern. In der

37 Die Lokalisation bzw. Reduktion der Seele auf bestimmte Orte im Nervensystem wird um 1800 noch kontrovers diskutiert. Die neurophysiologische Identifizierung der geistig-seelischen Anlagen und Vorgänge im Nervensystem ist nicht mehr hintergebar, sie markiert den epochalen Unterschied zu Paracelsus und seinem Weltbild. Vgl. hierzu Heinz Schott: Das Gehirn als ‚Organ der Seele‘. Anatomische und physiologische Vorstellungen im 19. Jahrhundert. Ein Überblick. In: *Philosophia Naturalis* 24 (1987), S.3–14.

38 Vgl. hierzu Heinz Schott: Paracelsus – Mesmer – Freud [im Druck].

39 Vgl. Anm. 16.

40 Vgl. hierzu Schott [wie Anm. 38].

Medizin läßt sich dies insbesondere an der Kritik der ‚Schulmedizin‘ und der Hochkonjunktur der ‚Naturheilkunde‘ bzw. ‚Alternativmedizin‘ ablesen. Freilich: Eine Naturheilkunde, die sich auf Paracelsus berufen will, hat die Natur als geheime und verborgene Welt im Menschen immer wieder ernsthaft und mit höchstem wissenschaftlichen Anspruch und Können zu erforschen. Paracelsus betonte die Notwendigkeit von Theorie und Sprache für die Medizin ebenso wie die Notwendigkeit von Erfahrung und Experiment. Einseitige Theoretiker können sich ebensowenig auf ihn berufen wie einseitige Praktiker.

Die naturwissenschaftliche Medizin ihrerseits könnte durchaus Anregungen von der Paracelsischen Naturphilosophie empfangen, insbesondere von der Frage nach der Heilkraft der Natur. Für den modernen klinischen Forscher kann die Konfrontation mit der Alchemie mehr sein als nur ein exotisches Leseerlebnis. Denn die Idee, daß wir mit unseren naturwissenschaftlich-technischen Methoden die Natur nachzuahmen und zu vollenden haben, daß unser Handeln immer eingebettet ist in eine übergreifende Naturtätigkeit, kann den modernen Medizinforscher ebenso wie den praktizierenden Arzt für seine Aufgabe sensibilisieren.

Schließlich führt die Psychosomatik des Paracelsus, sein Begriff der ‚imaginatio‘, mitten in die Hauptproblematik der modernen medizinischen Psychologie. Ohne Zweifel können wir heute der Suggestion einen entscheidenden Einfluß auf Gesundheit und Krankheit zubilligen. Gerade die sog. Organmediziner, nicht zuletzt die Onkologen, wissen heute mehr denn je, wie stark körperliche Funktionen von geistig-seelischen Prozessen abhängen und umgekehrt.

Die Gleichzeitigkeit von heterogenen Weltbildern, Konzepten und Forschungsperspektiven in der Renaissance erscheint höchst faszinierend. Die historische Auseinandersetzung mit ihnen lenkt unser Denken in widersprüchliche Bahnen, zwingt uns, eindimensionale Erklärungsmuster zu relativieren, und kann uns dabei helfen, in Widersprüchen produktiv denken zu lernen. Vielleicht sind wir Ende des 20. Jahrhunderts an einem Punkt angelangt, wo wir aus voller Distanz bei Paracelsus in die Schule gehen sollten, gerade dort, wo wir uns auf die Suche nach den ‚arcana‘, den wirksamen Heilmitteln, machen. Paracelsus vertritt dabei ein optimistisches Programm. Er vertraut auf die Heilkräfte, die in den ‚natürlichen Dingen‘ verborgen sind, ebenso wie auf die Möglichkeit des Arztes (‚philosophus‘), diese Kräfte tatsächlich zu entdecken:

„und so vil seind der arcana, so vil und dem menschen not zulent, so vil hingegen der arcana, und so vil arcana, sovil auch wiln gottes. so nun der wil gottes geschehen sol, so muß in der artz suchen do er ligt, nicht mit worten, sie seind im nicht befolen, alein das liecht der natur, was got für ein willen dohin behalten hat, den selbigen heraus zu nemen und in dohin tun, dohin es not ist. also ist das arcanum entdekt“ (1/II, 111f.).

SUMMARY

The controversial reception of Paracelsus is still going on. The crucial question is whether he is a man of the Middle Ages or of modern times. It is not possible to give a simple answer.

We have to study the writings of Paracelsus within the scientific and cultural context of the Renaissance. This period is characterized by a new concept of natural philosophy. The theory of signature tries to read or translate certain constellations within the natural environment as a secret code. The idea of a sympathetic correspondence between natural bodies or substances implies the possibility of magical healing. A wellknown example is the preparation of the 'weapon salve'. There are two realities of spiritual powers at the same time: demons from the outside of the human body and powers of the mind from its inside which influence the body functions. The natural philosophy of the Renaissance tries to 'naturalize' the demons as a complement of matter.

Paracelsus reflects the ideas of his time. The human being has got two bodies: a visible one which belongs to earth and an invisible one which belongs to heaven. The 'philosopher' as a pharmacist and a doctor has to detect the invisible body corresponding with the celestial world (stars, planets) by analysing the manifest astrological signs. The alchemical preparation of remedies has to purify the specific healing substances ('arcana') from the crude material. The pharmacist and doctor just imitates artificially the quasi alchemical metabolic process of nature itself continuing and finishing it.

Paracelsus' concept of imagination ('imaginatio') implies a psychosomatic model how far spiritual powers can influence the body functions. Paracelsus stresses radically the importance of suggestions as a source of illness.

The synchronical concepts are confusing today. Knowledge and superstition, scientific rationality and irrational speculations come together and can hardly be separated. Nevertheless, at the end of the 20th century we may have more mental relations to this scenario than we are able to realize it at the moment.