



MAGIA DAEMONIACA, MAGIA NATURALIS, Zauber

Schreibweisen von Magie und Alchemie
in Mittelalter und Früher Neuzeit

Herausgegeben von Peter-André Alt,
Jutta Eming, Tilo Renz und Volkhard Wels

HARRASSOWITZ VERLAG

Magia daemoniaca, magia naturalis, zouber

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 2

2015

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Magia daemoniaca, magia naturalis, zouber

Schreibweisen von Magie und Alchemie
in Mittelalter und Früher Neuzeit

Herausgegeben von
Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz
und Volkhard Wels

2015

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissenschaftliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei.

Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:

Eva Cancik-Kirschbaum (Freie Universität Berlin)

Anne Eusterschulte (Freie Universität Berlin)

Kristiane Hasselmann (Freie Universität Berlin)

Andrew James Johnston (Freie Universität Berlin)

Jochem Kahl (Freie Universität Berlin)

Klaus Krüger (Freie Universität Berlin)

Tilo Renz (Freie Universität Berlin)

Wilhelm Schmidt-Biggemann (Freie Universität Berlin)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Abbildung auf dem Umschlag:

Musaeum Hermeticum Reformatum Et Amplificatum. Frankfurt a. M. 1678, S. 323.

Abbildung mit freundlicher Genehmigung der SLUB Dresden / Deutsche

Fotothek (Inv.-Nr.: Chem.360; Aufnahme: Dresdner Digitalisierungszentrum, 2008)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter

<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2015

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne

Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und

für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 2365-5666

ISBN 978-3-447-10495-1

e-ISBN PDF 978-3-447-19412-9

Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissenschaftlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissenschaftlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissensgeschichtsschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme‘, der sich sowohl auf ‚Wissen‘ als auch ‚Wissenschaft‘ bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas‘ bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

Wissensstand zu tradieren, zu kanonisieren, zu kodifizieren oder zu fixieren, tragen zum ständigen Wissenswandel bei.

Gemeinsam mit dem Harrassowitz Verlag hat der SFB die Reihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ ins Leben gerufen, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zu präsentieren und zugänglich zu machen. Die Bände, die hier erscheinen, werden das breite Spektrum der Disziplinen repräsentieren, die im SFB vertreten sind, von der Altorientalistik bis zur Mediävistik, von der Koreanistik bis zur Arabistik. Publiziert werden sowohl aus der interdisziplinären Zusammenarbeit hervorgegangene Bände als auch Monographien und fachspezifische Sammelbände, die die Ergebnisse einzelner Teilprojekte dokumentieren.

Allen ist gemeinsam, dass sie die Wissensgeschichte der Vormoderne als ein Forschungsgebiet betrachten, dessen Erkenntnisgewinne von grundsätzlichem systematischen Interesse auch für die wissensgeschichtliche Erforschung der Moderne sind.

Inhalt

<i>Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz, Volkhard Wels</i> Einleitung	1
<i>Almut-Barbara Renger</i> Von Pythagoras zur arabischen Alchemie? Über Longue-Durée- Konstruktionen und Wissensbewegungen im Mittelmeerraum	19
<i>Mireille Schnyder</i> Der vierte Sohn Noahs und die Magie der Künste	57
<i>Jutta Eming</i> Aus den <i>swarzen buochen</i> . Zur Ästhetik der Verrätselung von Erkenntnis und Wissenstransfer im <i>Parzival</i>	75
<i>Antje Wittstock</i> Transmutation und Veredelung in Gottfrieds <i>Tristan</i>	101
<i>Sandra Linden</i> Zauber der Minne – Zauber der Tugend. Zur Verbindung von Magie und Tugendlehre in spätmittelalterlichen Minnereden	121
<i>Jan-Dirk Müller</i> Magie, Erotik, Kunst. Zur Vorgeschichte einer frühneuzeitlichen Problemfigur	143
<i>Frank Fürbeth</i> Magische Texte in mittelalterlichen Bibliotheken	165
<i>Tobias Bulang</i> Satirische, dämonologische und wissensvermittelnde Schreibweisen über die Alchemie im Werk Johann Fischarts	189
<i>Marina Münkler</i> Epistemische Figurationen. Überlegungen zum Status von Magiern und Alchemisten in der Wissensordnung der Frühen Neuzeit	203

<i>Volkhard Wels</i>	
Die Alchemie der Frühen Neuzeit als Gegenstand der Wissensgeschichte ...	233
<i>Stefanie Stockhorst</i>	
Satirische Erbauungsalchemie. Zum Verhältnis von Humanistenschalk, Laborpraxis und Gotteserkenntnis in Johann Rists <i>Philosophischem Phoenix</i> (1638)	267
<i>Jost Eickmeyer</i>	
Hexenflug und Hagelzauber. Zum poetischen Umgang mit Magie in neulateinischen Gedichten aus Humanismus und Barock	287
<i>Simon Zeisberg</i>	
Paradoxe Perspektiven. Zur Funktion des Wunderbaren in Grimmelshausens <i>Wunderbarlichem Vogel-Nest</i> (1672/75)	313
<i>Michael Lorber</i>	
Alchemia oeconomica. Johann Joachim Bechers (1635-1682) Sozialutopismus am Schnittpunkt von Projektmacherei, alchemischer Naturphilosophie und Staatsräson	339
<i>Sven Dupré</i>	
Über die Schwierigkeit der Beschreibung alchemischer Techniken. Johannes Kunckels Übersetzung der <i>Arte vetraria</i> von Antonio Neri	377
<i>Harald Haferland</i>	
Eine kurze Theoriegeschichte der alchemistischen <i>multiplicatio</i> und der <i>Vorbothe der am philosophischen Himmel hervorbrechenden Morgenröthe</i> des Johannes de Monte Raphaim (Amsterdam 1703)	393
<i>Bernd Roling</i>	
<i>Virgula divinatoria</i> . Frühneuzeitliche Debatten über die Wünschelrute zwischen Magie und Magnetismus	419
Farbabbildungen	439

Einleitung

Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz, Volkhard Wels

Der vorliegende Band fasst die Ergebnisse einer Tagung zusammen, welche die Herausgeber im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 980 *Episteme in Bewegung* im November 2013 an der Freien Universität Berlin veranstaltet haben. Der Sonderforschungsbereich verfolgt das Ziel, den Wissenswert in der Vormoderne in seinen eigengesetzlichen strukturellen Ausprägungen und prozessualen Dimensionen anhand heterogener Wissenskulturen herauszuarbeiten. Die Arbeit des Forschungsverbands besteht zum einen darin, in einzelnen Teilprojekten an konkretem Material Szenarien dieses Wissenswerts zu beschreiben und in ihren Formierungen transparent zu machen. Von den Teilprojekten ausgehend werden zum anderen solche Formierungen miteinander verglichen, um mögliche Grundmuster zu erfassen. Schließlich geht es um die Möglichkeit einer Metareflexion durch übergreifende kategoriale Ordnungen, die ihrerseits klären soll, inwiefern Wissenswert vor der Moderne neue Strukturen der Verzeitlichung und Historisierung, des Bewusstseins und der kulturellen Identität schaffen kann. Es gehört zu den schwierigsten Aufgaben des Sonderforschungsbereichs, seine Gegenstände und Quellen so zu erschließen, dass ihre Spezifik jenseits der konventionellen modernen Perspektiven erkennbar wird und in ihren dynamischen Prozessen für die Konstitution der Wissensgeschichte dennoch systematisch erfasst werden kann. Zu ermitteln sind dafür Indikatoren, die Wandlungsprozesse auf epistemischen Feldern der Vormoderne in ihrer Eigenständigkeit beschreibbar und zugleich begrifflich zugänglich machen. Zu solchen Prozessen zählen etwa Vorgänge der Überlagerung und Adaption, der Abstoßung und Verschmelzung, synkretistische und heterodoxe Bildungen, Kontinuitätssuggestionen, Imitation und Agon, Paradoxie-Entfaltungen, Autoritätswechsel und versteckte Neuerungen.

Die vormoderne Magie und Alchemie bieten als weitgehend nicht-orthodoxe, nicht-kanonische Formen des Wissens mit oftmals subkutanen Formen der Rezeption und epistemischen Bündnissen, die es methodisch unkonventionell eingehen kann, ideale Untersuchungsfelder für diese Anliegen. Gegen die theologischen Schulen des Mittelalters und die Enzyklopädie der Frühen Neuzeit stehen Magie und Alchemie als beispielhafte Bereiche für ein unorthodoxes Verfahren der Wissenserzeugung und -weitergabe, welche die anerkannten Formen der Wissensverwaltung kontinuierlich herausfordern und mit denen diese je neu in ‚Verhandlungen‘ eintreten. Zu ihren spezifischen Merkmalen lassen sich etwa

rechnen: die Überschreitung der Grenzen zwischen Theorie und Praxis, die Deutung der Natur als Raum der *vita activa*, die emphatische Definition der Möglichkeit intellektueller Erfahrung, die Annahme einer prinzipiell verwandlungsfähigen Materie, die Konstruktion eines arkan-exklusiven Raums von Wissen, Lernen und Überlieferung, die Bestimmung des Geheimnisses als Element der Wissensordnung, die antischolastische Tendenz ihrer Organisation.

Es wäre sicherlich falsch, zur allgemeinen Beschreibung dieser Konstellationen den Begriff des esoterischen Wissens zu bemühen. Denn dieser unterstellt eine vereinfachende Opposition zwischen akademischem und nicht-akademischem Wissen, zwischen religiöser und paganer Diskurspraxis, zwischen Inspiration und Regel, Vernunft und Offenbarung, die der intellektuellen Situation von Mittelalter und Früher Neuzeit nicht entspricht. Wer sich mit dem Ensemble eines aus moderner Sicht nicht-rationalen Wissens befasst, kann auf den Esoterikbegriff zudem aus systematischen Gründen schwerlich zurückgreifen, denn er enthält die Vorannahme einer wissenschaftsexternen Stellung, die für Mittelalter und Frühe Neuzeit nirgends gegeben war. Zwar schloss die arkane Praxis magischer und alchemischer Denk- und Verfahrensweisen eine schulhafte Verbreitung an den Universitäten weitgehend aus, jedoch partizipierten sie in weitaus stärkerem Maße, als das der Esoterikbegriff nahelegt, an verbreiteten Wissensordnungen. Solche Interaktion zwischen ‚geheimen‘ und ‚akademischen‘ Erkenntnismethoden begründet die hohe Komplexität der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Episteme, die durch moderne Beschreibungskategorien nicht annähernd erfasst werden.

Sinnvoller und angemessener für magisch-alchemische Diskurskonfigurationen scheint uns dagegen die von Martin Mulsow entwickelte Schlüsselkategorie des „prekären Wissens“.¹ Sie bezeichnet ein noch unsicheres Wissen, wie es gerade für das 15. bis 17. Jahrhundert typisch ist: heterodox, nicht durch Autoritäten abgesichert; unerprobt, nicht im Kanon verankert; subversiv, nicht durch geregelten Transfer vermittelt. Belegt wird die Bedeutung dieses „prekären Wissens“ für die frühneuzeitliche Epistemologie bei Mulsow an zahlreichen Feldern (Wunderglauben, Abwehrzauber, Numismatik, Kameralistik). So entsteht ein vielschichtiges Bild, zu dem überlieferte Wissensformationen ebenso gehören wie Elemente frühaufklärerischer Empirie. Ein übergreifendes Merkmal bleibt die eklektische Komponente, in der sich eine Abkehr von der scholastischen Wissensordnung mittelalterlicher Prägung bekundet. Ungesichertes Wissen stellt produktive multidirektionale Bündnisse her, die Innovationen in Zeiten programmatischer Traditionsbeharrung ermöglichen.

Was alchemische und magische Wissenspraktiken miteinander teilen, ist vor dem Hintergrund der Mulsowschen Kategorie des Prekären nicht zuletzt die Gefährdung, die sie als latent ketzerische Formen der Gelehrsamkeit für den

1 Vgl. Martin Mulsow: Prekäres Wissen. Eine andere Geschichte der Frühen Neuzeit. Frankfurt a.M. 2012, S. 14–18.

Einzelnen bedeuten. Wer sich mit ihnen einließ, war zu manchen Zeiten massiv bedroht und setzte sich der Gefahr aus, als Anhänger des Teufels, als Häretiker und Irregeleiteter betrachtet zu werden. Andererseits existierten in der mittelalterlichen Gesellschaft auch zahlreiche Nischen, die es erlaubten, magische und alchemische Wissenschaften zu praktizieren, ohne dass sogleich Ausstoßung, Vertreibung und Bestrafung drohten, und auch der intellektuellen Auseinandersetzung mit Bereichen des Wissens, die heute als magisch zu erachten sind (Astrologie), wurde Raum gegeben.

In „Die Ordnung der Dinge“ schreibt Michel Foucault über die epistemische Ordnung im Zeitalter der Ähnlichkeiten, dem 16. und frühen 17. Jahrhundert:

Die Welt drehte sich in sich selbst; die Erde war die Wiederholung des Himmels, die Gesichter spiegelten sich in den Sternen, und das Gras hüllte in seinen Halmen die Geheimnisse ein, die dem Menschen dienten. Die Malerei imitierte den Raum, und die Repräsentation, war sie nun Fest oder Wissenschaft, gab sich als Wiederholung: Theater des Lebens oder Spiegel der Welt, so lautete der Titel jeder Sprache, ihre Art, sich ankündigen, und ihr Recht auf Sprache zu formulieren.²

Was Foucault hier in romantisierendem Duktus beschwört, ist, wie kritisch angemerkt werden kann, weniger Bild der frühneuzeitlichen Episteme als vielmehr Reflex eines Teildiskurses der wissenschaftlichen Ordnung, eben der Magie und Alchemie. Dazu passt, dass seine Hauptgewährsleute für die Beschreibung der wesentlichen Merkmale des Denkens in Ähnlichkeiten sämtlich Vertreter nicht-orthodoxer Denksysteme sind: Agrippa von Nettesheim, Paracelsus und Giambattista della Porta. Man könnte also sagen: Nicht die Signatur der ganzen Epoche, sondern einer besonderen Diskurskonstellation hat Foucault in seinem überaus folgenreichen Werk erfasst.

Mit Magie und Alchemie verbindet sich in der Tat ein „Analogiezauber“ (Novalis), der ihre Dynamik, ihre methodischen Allianzen und praktischen Implikationen bestimmt. Auch aus diesem Grund ist das magisch-alchemische Diskursfeld ein vorzügliches Studienobjekt für jene Transferprozesse, die sich der Sonderforschungsbereich zu untersuchen vorgenommen hat. Gerade weil die Regeln für die epistemische Konstruktion dieser beiden Schlüsselbereiche veränderlich sind, bieten sie sich für Umdeutungen und Transfers von Wissen zwischen verschiedenen Bereichen an. Nicht zuletzt ermöglichen sie literarische Aneignungen, an denen die Dichtung sich als Medium epistemischer Umbrüche profilieren kann. Martin Opitz bemerkt 1624, die Natur habe sich im Altertum durch die Sprache der Dichter offenbart, die *einen schein sonderlicher propheceiungen vnd geheimnisse von sich gaben* und den *einfültigen leute[n]* den Eindruck

2 Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a.M. 1997, S. 46.

boten, als stecke *etwas göttliches in ihnen*.³ Genau dieser Übergang des arkanen Wissens in die Dichtung begründet einen Wirkungsanspruch, der mehr als nur die Popularisierung von gelehrter Praxis bedeutet. Hinter ihm steckt das Konzept einer Reorganisation des Wissens selbst, das durch die Dichtung nicht einfach nur transportiert, sondern umgeformt und diskursiv neu geordnet wird. Das magische und alchemische Wissen ist immer auch ein Handlungswissen mit dem Anspruch auf Heilung, Veränderung, Eingriff in die Natur. *Glaußt den werken, nit den worten*, so formuliert Paracelsus.⁴ Die Dichtung greift dieses dynamische Konzept des Wissens auf, indem sie es nochmals in Bewegung setzt – mit produktiven Effekten für ihre eigenen Textordnungen.

Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung: Was ist Magie, was Alchemie?

Der prekäre Status des magischen und alchemischen Wissens dürfte auch dafür verantwortlich sein, dass sich eine überhistorische Definition von Magie und Alchemie nicht finden lassen wird. Selbst für den hier zur Debatte stehenden Zeitraum wird es schwerlich möglich sein, Gemeinsamkeiten aller Phänomene zu benennen und festzumachen. Schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis dieses Bandes zeigt, wie divergent die Erscheinungsformen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Magie und Alchemie sind. Der Band versammelt sowohl Beiträge zur Hexerei und ‚volkstümlichen‘ Zauberei wie zur gelehrten Magie, er präsentiert Beiträge zur Alchemie als Goldmacherkunst, als Pharmazie, als ökonomischem Wissen und als Glasmacherkunst, er enthält Beiträge zu Magie und Alchemie als spezifischen Wissensformen, zu ihren literarischen Darstellungsweisen und zur ihrem Gebrauch als poetologischer Metapher.

Angesichts dieser vielfältigen Erscheinungsformen von Magie und Alchemie ist erklärungsbedürftig, dass wir beide Wissensbereiche mit diesem Band in eine enge Verbindung bringen. So selbstverständlich die Kombination der beiden Begriffe vielleicht in der populären Kultur der Gegenwart ist, so fragwürdig ist sie in historischer Perspektive. Dennoch ergeben sich auch aus der Perspektive der (insbesondere literaturwissenschaftlichen) Mediävistik und Frühneuzeitforschung verschiedene Verbindungslinien zwischen beiden Bereichen: Da ist zunächst der bereits beschriebene prekäre Status beider Wissensfelder, eine in beiden vorausgesetzte Existenz und vergleichbar systematisierte kosmologische Ordnung aus Ähnlichkeiten und Korrespondenzen, sodann die Produktivität, die Transfers aus beiden Feldern gleichermaßen in die Dichtung nach sich gezogen haben, und es sind schließlich die vielfältigen Verbindungen und Überlagerungen beider Wissensbereiche, zu denen die Aufnahme magischer und alche-

3 Martin Opitz: Buch von der deutschen Poeterey. In ders.: Gesammelte Werke. Hrsg. von George Schulz-Behrend. Bd. II.1. Stuttgart 1978, S. 331–416, hier S. 345.

4 Paracelsus: Das Buch Paragranum. In ders.: Sämtliche Schriften. Bd. I.8: Schriften aus dem Jahre 1530, geschrieben in der Oberpfalz, Regensburg, Bayern und Schwaben. München 1924, S. 31–125, hier S. 89.

mischer Elemente in literarische Texte geführt hat. Auf die literarische Dimension der Wissensfelder Magie und Alchemie, die für diesen Band zentral ist, kommen wir später noch genauer zu sprechen.

Die Alchemie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit ist keineswegs per se eine Kunst oder ein Wissen, das es mit übernatürlichen oder okkult-verborgenen Kräften zu tun hat.⁵ Versteht man die Alchemie im weitesten Sinne als ein Wissen um die Verwandlungsfähigkeit natürlicher Substanzen, dann gibt es deshalb auch zwischen Alchemie und Religion eigentlich keine Konflikte, ja kaum Berührungspunkte.

Der prekäre Status, den die Alchemie in der Vormoderne hat, ist kein Indiz für ein ‚okkultes‘ Wissen, sondern viel eher eine Folge ihrer mangelnden Institutionalisierung, das heißt der Tatsache, dass die Alchemie weder an den Schulen und Universitäten verankert noch als Handwerk anerkannt war. Infolgedessen prägt der herumziehende Alchemiker, der den Fürsten die Herstellung von Gold verspricht und sich dann als Betrüger aus dem Staub macht, nicht erst das moderne Bild der Alchemie. Schon lange vor der Aufklärung wird der Alchemiker wechselweise als Scharlatan oder Narr diffamiert. *Man spüert wol jn der alchemy | [...] Was falsch/ und bschiss uff erden sy*, heißt es 1494 in Sebastian Brants *Narrenschiff*.⁶

Der eigentliche Gegner der Alchemie ist deshalb weniger die Theologie als die ökonomische Vernunft, und mehr noch sind es die polizeilichen und juristischen Autoritäten. Allerdings war die sogenannte Transmutationsalchemie mit dem Ziel der Herstellung von Gold zwar immer eine besonders prominente Form der Alchemie, aber nie die einzige. Insbesondere die Pharmazie bedient sich schon lange vor Paracelsus alchemischer Verfahren zu pharmazeutischen Zwecken. Daneben können sich Abhandlungen zur Schmelztechnik oder zur Glasherstellung des Begriffs der Alchemie bedienen, genauso wie am anderen Ende des Spektrums Texte, die metaphorisch Läuterungsprozesse der Seele bezeichnen, wie in der *Aurora consurgens*, und damit an die Praktiken der Mystik gemahnen. Dazu gehört auch die Tatsache, dass es immer schon einen mehr

5 Wir bevorzugen deshalb auch die von Joachim Telle eingeforderte Begriffsbildung ‚alchemisch‘ im Gegensatz zu dem sprachlich inkonsequenten Begriff ‚alchemistisch‘. Die Begriffe ‚alchemistisch‘ und ‚Alchemist‘ suggerieren einen Bruch zwischen einem ‚alchemistischen‘ Wissen der Vormoderne, das per se ‚mystisch‘ oder ‚okkult‘ sein soll, und dem ‚chemischen‘ Wissen der Moderne, das ‚wissenschaftlich‘ ist. Uns kommt es dagegen darauf an, neben den Diskontinuitäten auch gerade die Kontinuitäten des chemischen Wissens zu betonen. Mit ganz ähnlicher Intention haben Lawrence M. Principe und William R. Newman: *Some Problems with the Historiography of Alchemy*. In: *Secretes of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Hrsg. von Anthony Grafton und William R. Newman. Cambridge 2001, S. 385–430 den Begriff ‚chymistry‘ als Vermittlung zwischen einer vormodernen ‚alchemy‘ und einer modernen ‚chemistry‘ vorgeschlagen. Nicht alle Beiträge des Bandes teilen diese Vorbehalte.

6 Sebastian Brant: *Das Narrenschiff*. Hrsg. von Manfred Lemmer. Berlin, New York 2004, Kap. 102, S. 269.

oder weniger großen Unterschied zwischen einer ‚theoretischen‘ und spekulativen Alchemie und einer praktischen Alchemie gab, die sich als Labortechnik verstand, in der Tradition etwa der *Summa perfectionis* Pseudo-Gebers. Joachim Telle hat diese Schwierigkeit einer Begriffsbestimmung auf den Punkt gebracht, indem er formulierte, dass es *die* Alchemie nicht gibt, sondern nur eine Vielzahl von Alchemien.⁷

Die Alchemie muss deshalb im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit nicht per se theologisch heterodoxe Positionen implizieren. In Johann Hartliebs *Puch aller verpoten kunst* (1455/56) wird die Alchemie mit keinem Wort erwähnt. Mehr noch, ausgerechnet in dem Handbuch der Magie schlechthin, nämlich Agrippas von Nettesheim *De occulta philosophia* (1510/1533), spielt die Alchemie keine in irgendeiner Form bedeutsame Rolle, ja wird die Möglichkeit der Transmutation ausdrücklich bestritten.⁸ Ein ähnlicher Befund gilt auch für den anderen großen frühneuzeitlichen Theoretiker der Magie, Marsilio Ficino. Obwohl Ficino sehr schnell in den Ruf eines Alchemikers geraten ist, behandelt er die Alchemie in seinen Werken, wenn er sie überhaupt behandelt, eher skeptisch. In den *De vita libri tres* (1480/89), der Gründungsurkunde der frühneuzeitlichen *magia naturalis*, wird die Alchemie namentlich nicht erwähnt, auch wenn es durchaus Berührungspunkte gegeben hätte.⁹

Die Subsumption der Alchemie unter die ‚okkulten‘, magischen Künste erscheint unter den skizzierten Voraussetzungen deshalb für die Zeit vor dem 16. Jahrhundert als grundsätzlich fragwürdig. Aber auch für die Zeit nach 1500 gilt, dass diese Subsumption zumindest für weite Teile der Alchemie zweifelhaft ist. Soweit man in der Frage, wann und wo die Alchemie in den Ruch des ‚Okkulten‘ kommt, überhaupt etwas sagen kann, scheint es Paracelsus und mehr noch der Paracelsismus zu sein, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Alchemie mit einem magischen Anspruch versieht und sie damit in einen Gegensatz zur akademischen Theologie bringt,¹⁰ prominent etwa in Heinrich Khunraths *Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae, christiano-kabalisticum, divino-magicum, nec non physico-chymicum, tertriumum, catholicon* von 1595/1609.¹¹

-
- 7 Joachim Telle: Art. Alchemie II. In: Theologische Realenzyklopädie Bd. 2 (1978), S. 199–227; vgl. auch Bernhard Dietrich Haage und Wolfgang Wegner: *Deutsche Fachliteratur der Artes in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin 2007, S. 106–126.
- 8 Wolf-Dieter Müller-Jahncke: *The Attitude of Agrippa von Nettesheim (1486–1535) towards Alchemy*. In: *Ambix* 22 (1975), S. 134–150.
- 9 Peter Forshaw: *Marsilio Ficino and the Chemical Art*. In: *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and His Influence*. Hrsg. von Stephen Clucas, Peter J. Forshaw und Valerie Rees. Leiden 2011, S. 249–271.
- 10 Grundlegend zum Paracelsismus ist die ausführlich kommentierte und eingeleitete Edition: *Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland*. Hrsg. und erläutert von Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle. Tübingen 2001–2013. Vgl. daneben insbesondere Wilhelm Kühlmann: *Der ‚Hermetismus‘ als literarische Formation. Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland*. In: *Scientia Poetica* 3 (1999), S. 145–157.
- 11 Das Werk liegt jetzt in einer neuen Ausgabe vor, mit wertvollen Kommentaren und Einfüh-

Hier ist die Verbindung von Alchemie und Magie im Zeichen ‚okkultur‘ Künste schon im Titel vollzogen.

Nicht nur der Begriff der Alchemie ist als Klassifikation einer Vielzahl, teilweise stark divergierender Erscheinungen allerdings problematisch, sondern auch der Begriff der Magie. Wer diesen Begriff definieren oder auch nur näher bestimmen will, steht vor mehreren grundsätzlichen Problemen.

Erstens gilt auch für die Magie, dass sie keinen per se theologisch problematischen Status besitzt, wie es die gängigen Vorstellungen von Magie als Teufelswerk nahelegen. Frank Fürbeth hat im Gegenteil darauf hingewiesen, dass die Magie in den Wissenschaftsklassifikationen des Mittelalters (den sogenannten *divisiones philosophiae*) als *scientia* gilt, mithin als akademisch anerkannte Wissensform.¹² Die Diffamierung dieser Wissensform als Teufelswerk und dämonische Magie vollzieht sich erst im Zuge jenes groß angelegten Feldzugs der Theologen gegen den Aristotelismus im 13. Jahrhundert, der in der Pariser Verurteilung von 1277 gipfelt. Die Unterscheidung zwischen einer *magia naturalis* auf der einen Seite, die sich als Naturphilosophie und Praxis der Naturbeherrschung versteht, und einer *magia daemoniaca* auf der anderen Seite, die sich dämonischer Hilfe bedient, ist eine späte Erscheinung.¹³ Neben Marsilio Ficino im dritten Buch seiner *De vita libri tres* wären Agrippa von Nettesheim mit seiner *Occulta philosophia* und später Giambattista della Porta mit seiner *Magia naturalis* (1558) prominente Beispiele für diese Ausdifferenzierung.

Problematisch ist zweitens die Unterscheidung zwischen einer sogenannten Gelehrtenmagie und einer sogenannten volkstümlichen Magie, also der alltäglich praktizierten Zauberei als einer ‚Volksfrömmigkeit‘. Mit letzterer wird etwa an Abwehr- oder Schadenszauber, an Fluchformeln und Verhexungen gedacht, an Liebeszauber genauso wie an das ganze Spektrum der im weitesten Sinne ‚medizinischen‘ Zauberei, vom Besprechen von Warzen bis zur Austreibung von Dämonen bei psychischen Erkrankungen, schließlich an die Dämonenbeschwörungen der *Clavicula Salomonis* oder des *Arbatel*. Neuere Studien haben zu zeigen versucht, dass diesen Formen von ‚Volksfrömmigkeit‘ große Bedeutung zukommt und dass es sich hier keinesfalls um marginale Formen von Religiosität handelt.¹⁴ Dabei ist allerdings zu bedenken, dass die Unterscheidung selbst seit

rungen. Vgl. Heinrich Khunrath: Amphitheatrum Sapientiae Aeternae – Schauplatz der ewigen allein wahren Weisheit. Vollständiger Reprint des Erstdrucks von [Hamburg] 1595 und des zweiten und letzten Drucks 1609. Hrsg. von Carlos Gilly, Anja Hallacker, Hanns-Peter Neumann und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Stuttgart-Bad Cannstatt 2014.

12 Vgl. Frank Fürbeth: Die Stellung der Artes magicae in den hochmittelalterlichen ‚divisiones philosophiae‘. In: Artes im Mittelalter. Hrsg. von Ursula Schaefer. Berlin 1999, S. 249–262.

13 Stellvertretend vgl. Brian P. Copenhaver: Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science. In: Reappraisals of the Scientific Revolution. Hrsg. von David C. Lindberg und Robert S. Westman. Cambridge u.a. 1990, S. 261–301 und ders.: The Occultist Tradition and Its Critics. In: The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy. Hrsg. von Daniel Garber und Michael Ayers. Cambridge 1998, S. 454–512.

14 Vgl. Johannes Dillinger: Hexen und Magie. Eine historische Einführung. Frankfurt, New

frühchristlicher Zeit, namentlich seit Augustinus, von der christlichen Gelehrtenkultur eingeführt und vertreten worden ist, um das Christentum von seiner paganen Umwelt abheben und es in seinem Umfeld behaupten zu können.¹⁵ Diese Strategien setzen sich, wie insbesondere Christoph Daxelmüller gezeigt hat, zum einen in der weiteren historischen Entwicklung bis zum spätmittelalterlichen Vorgehen gegen ketzerische Gruppen fort, zum anderen öffnen die Abgrenzungsbemühungen gegenüber der Dämonologie das Zauberesen bereits im Hochmittelalter für gelehrte, proto-naturwissenschaftliche Spekulationen.¹⁶ Versuche, magische Praktiken als Teil einer so genannten ‚Volksfrömmigkeit‘ zu beschreiben, stehen darüber hinaus stets vor dem Problem, wie diese jenseits der Bestimmungsversuche christlich-gelehrter Autoren erfasst werden können.

Eng mit der Differenzierung von ‚volkstümlicher‘ und ‚gelehrter‘ Magie ist die wiederum problematische Unterscheidung von Magie und Religion verbunden, wie sie insbesondere aus der älteren Religionswissenschaft und Ethnologie mehr oder weniger unreflektiert übernommen wurde. Bernd-Christian Otto hat neuerdings auf die Vorannahmen hingewiesen, die mit dieser Unterscheidung verknüpft sind, darunter eben an erster Stelle die Dichotomie von volkstümlicher Magie und dem Christentum als Religion und Theologie.¹⁷ Dem gegenüber ist etwa darauf hinzuweisen, dass die magischen Texte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit zu einem guten Teil von Klerikern und Akademikern stammen, die – bis auf wenige Ausnahmen, wie etwa Giordano Bruno – ihre magischen Interessen nicht als Gegensatz zu ihrem christlichen Glauben wahrgenommen haben. Kritisch ist gegen Ottos instruktive rezeptionsgeschichtliche Studie einzuwenden, dass sie den Magie-Diskurs des Mittelalters nur bis zu den – fraglos einschlägigen – Schriften des Augustinus und seiner Grundlegung der Pakt-Theorie behandelt. Albertus Magnus und Thomas von Aquin, um nur die bekanntesten Namen zu nennen, hätten jedoch mindestens ebenso in seine Abhandlung gehört, um ein abgerundetes Bild der Auseinandersetzung mit der Magie bzw. solchen Praktiken und Lehrmeinungen, die wir heute so bezeichnen würden, herzustellen.¹⁸ Otto verhandelt den Umgang mit Magie in Spätantike bzw. Frühmittelalter zudem unter dem Aspekt der ‚Ausgrenzung‘,¹⁹ dabei lässt

York 2007, der S. 26 die „Gelehrtenmagie“ als ein „extremes Minderheitenphänomen“ bezeichnet, das nicht mit der ‚Volksmagie‘ vermengt werden dürfe.

15 Vgl. Christoph Daxelmüller: Zaubersprachen. Eine Ideengeschichte der Magie. Zürich 1993, S. 74–94; sowie Richard Kieckhefer: Magie im Mittelalter. München 1995, S. 50–55.

16 Vgl. Daxelmüller: Zaubersprachen (Anm. 15), S. 110–123, S. 97f.

17 Bernd Christian Otto: Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit. Berlin 2011.

18 Vgl. dazu auch die Rezension von Wouter J. Hanegraaff in: Aries 14 (2014), S. 114–120, insbesondere S. 116f.

19 Vgl. den Unterabschnitt „Augustinus: Die Vollendung des Magiebegriffs als Ausgrenzungskategorie“, S. 309–311.

sich derselbe Prozess auch unter dem Aspekt der Integration von Magie beschreiben.²⁰

Poetische Schreibweisen von magischem und alchemischem Wissen

Nicht nur aufgrund der skizzierten heterogenen Diskursformationen ist es den Veranstaltern der Tagung weniger um eine Bestimmung dessen gegangen, was im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit überhaupt unter Magie und Alchemie verstanden worden ist. Vielmehr interessierte sie spezifisch die Frage, welche Rolle literarische Darstellungsformen für magisches und alchemistisches Wissen spielen. In diesem Zusammenhang kommt die Bandbreite der historischen gelehrten Diskurse allerdings wieder zur Geltung. Denn unzweifelhaft gibt es eine Wahlverwandtschaft zwischen Magie und Alchemie auf der einen und poetischen Darstellungsformen und Schreibweisen im weitesten Sinne auf der anderen Seite.

Anfangen mit der mythischen, dem Hermes Trismegistos zugeschriebenen *Tabula smaragdina*, die eine Art Gründungsurkunde der Alchemie darstellt, über die *Turba philosophorum*, die Schrift *De compositione alchemiae*, die *Aurora consurgens* und dem *Rosarium Philosophorum* bis hin zu den berühmten Alchemica der Frühen Neuzeit, etwa der *Atalanta fugiens* Michael Maiers oder Johann Valentin Andreaes *Chymischer Hochzeit Christiani Rosenkreutz*, gibt es zahlreiche Beispiele für alchemistisches Wissen in poetischen Formen. Erst die sogenannte Moderne zieht einen scharfen Trennstrich zwischen einer Alchemie, die sich literarisch-poetischer Formen bedient, und einer Chemie, die sich einer chemischen Formelsprache bedient. Insbesondere für die wissenschaftsgeschichtlichen Darstellungen gilt, dass für diese oft genug der Unterschied zwischen einer ‚okkulten‘ Alchemie und einer modernen Chemie gerade in der sprachlichen Form liegt. Je stärker man vom modernen Ideal einer ‚Wissenschaft‘ geprägt ist, desto schwerer scheint es vorstellbar, dass technisches Wissen auch in poetischen Formen transferiert werden kann.

Das gilt in verstärktem Maße für das magische Wissen, das sich im Gegensatz zum alchemischen Wissen nicht wenigstens partiell in eine Chemie als ‚Wissenschaft‘ retten konnte, sondern in überwiegendem Maße in Okkultismus oder Dichtung zum Ausdruck kommt. Die enge Verbindung von Magie und Dichtung reicht dabei bis in die Anfänge schriftsprachlicher Überlieferung zurück. In zahlreichen Kulturen gehören Zaubersprüche und Fluchformeln zu den ältesten überlieferten Dokumenten. Dazu zählen ebenso die *Merseburger Zaubersprüche* wie das noch ältere jüdische *Schemhamphorasch* oder das auf arabische Wurzeln zurückgehenden *Abrakadabra*. Man muss darüber diskutieren, welcher Art genau die Verbindung von Schrift und Zauberei ist, aber dass es sie gibt, steht außer Frage. An der damit nur angedeuteten, grundsätzlichen Verbindung von Magie

20 Dies ist der Ansatz der Studie von Valerie I. J. Flint: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton 1991.

und Zauberei auf der einen und poetischen Darstellungsformen auf der anderen Seite ändert sich bis in die Frühe Neuzeit hinein, ja bis in die Gegenwart kaum etwas.

Ob es sich bei der spätantiken Vita des Zauberers und Magiers Apollonius von Tyana, die Philostrat für den römischen Kaiserhof verfasste, um einen Roman oder einen historischen Bericht handelt, kann nur fragen, wer den grundsätzlichen *exemplum*-Charakter eines solchen Lebensberichts nicht in Betracht zieht. Was für die Apollonius-Vita aus dem dritten Jahrhundert gilt, betrifft genauso noch den berühmtesten Lebensbericht eines Zauberers und Magiers aus der Frühen Neuzeit, die *Historia von D. Johann Fausten*. Die Liste ließe sich problemlos fortsetzen, angefangen von der Zauberin Kirke aus der *Odyssee* über die Feengestalten der höfischen Literatur bis hin zu Tassos Armida und den Hexen Shakespeares, weiter über die Hexenfiguren aus den Märchen der Brüder Grimm bis hin zum *Herr der Ringe* oder *Harry Potter*.

Die Beispiele zeigen, wie eng Artikulation und Transfer magischen Wissens an poetische Ausdrucksmuster gebunden sind, ja von ihnen, wie in den Zauberformeln, mitunter gar nicht gelöst werden können. Außerdem wird magisches Wissen in vielgestaltiger Weise in literarische Texte im eigentlichen Sinne aufgenommen. Angesichts der immer schon poetischen Form magischen Wissens kann man hier – in Anlehnung an ein Wort Gérard Genettes – von Magie auf zweiter Stufe sprechen.²¹ Magische Phänomene bilden ein großes Reservoir für literarische Texte. Sie werden in die Literatur allerdings in der Regel in stark veränderter Form aufgenommen und zeigen sich hier beispielsweise als das Wunderbare. Eine der größten Kontroversen um Elemente von Magie in der Literatur lautet dabei, ob magisches Wissen als solches aufgefasst oder literarisch dergestalt rekontextualisiert und metaphorisch verschoben wird, dass es zu einem spezifischen Ausdrucksmedium, beispielsweise für psychologische Zustände, wird. Die intensive literaturwissenschaftliche Diskussion um den Status des ‚Liebestranks‘ in der Geschichte von Tristan und Isolde steht im Zeichen genau dieser Frage:²² Der Umstand, dass dieser Trank auf der Ebene der Diegese ursächlich für die Liebe ist, lässt sich eigentlich nicht übersehen. Angesichts der hoch elaborierten Form dieser sogenannten Tristanminne fiel es der Forschung jedoch schwer, diesen ‚banalen‘ Umstand, der ebenso gut eine andere Paarkonstellation hätte treffen können – und dafür ja auch ursprünglich vorgesehen war – anzuerkennen. In der Abwertung des magischen Mittels spielen auch wissenschaftsgeschichtliche Entwicklungen, wie die Annahme eines diachronen Paradigmenwechsels von der Magie über die Religion zur Wissenschaft oder die Vorstellung einer sukzessiven ‚Entzauberung der Welt‘, die man heute

21 Vgl. Gérard Genette: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Frankfurt a.M. 2001.

22 Einen Überblick über die Forschung bieten: Tomas Tomasek: *Gottfried von Straßburg*. Stuttgart 2007, S. 195–204; Christoph Huber: *Gottfried von Straßburg: Tristan*. 3., neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Berlin 2013, S. 90f.

in viel geringerem Maße als kulturgeschichtlichen Hintergrund ansetzt als noch vor einigen Jahrzehnten, eine Rolle.

Die Herausgeber sind der Auffassung, dass sich diese Fragen nicht vorab generalisierend klären lassen, sondern mit Blick auf die Dichtungen je neu zu ermitteln sind. In vielen Fällen ist gerade ein Changieren zwischen eigentlichen und metaphorischen Bedeutungsfacetten des Magischen in literarischen Texten des Mittelalters produktiv geworden.²³

Wenn die Problematik, der die Beiträge dieses Bandes gewidmet sind, damit auch sicherlich nur sehr grob umrissen ist, dürfte zumindest deutlich geworden sein, dass diese Problematik nicht auf bestimmte Textgattungen im modernen Sinne eingeschränkt werden durfte, die schon mit ihrer Unterscheidung von ‚poetischen‘ oder ‚literarischen‘ und ‚wissenschaftlichen‘ Gattungen das Untersuchungsfeld unzulässig eingeschränkt hätten. Der Begriff der Schreibweisen reflektiert auf diese Problematik. Schreibweisen bezeichnen in der Gattungstheorie eine Struktur, die historische Textgruppen übersteigt.²⁴ Mit dem Begriff ist eine Ebene der Konvergenz von Phänomenen angesprochen, die einen genrespezifisch je eigenen Ort haben. Im Unterschied zur gattungstheoretischen Verwendung dient der Terminus in diesem Band nicht dazu, Gemeinsamkeiten zwischen disparaten Textformen zu behaupten oder einzelne Texte als Realisationen transhistorischer Ausdrucksformen zu bestimmen. Produktiv für die Analyse magischen und alchemischen Wissens erscheint die Rede von Schreibweisen den Herausgebern aber, indem sie es möglich macht, konkrete Textzeugnisse über ihre gattungshistorische Einbettung hinaus in Relation zu setzen. Literarische Formen ganz unterschiedlicher Texte können im Hinblick auf formale Merkmale analysiert und aufeinander bezogen werden. Dabei kommen Transferprozesse in den Blick, die magisches und alchemistisches Wissen und dessen spezifische Darstellungsformen durchlaufen haben.

Es ging den Herausgebern also weniger um Einflussforschung und Rezeptionsgeschichte, als vielmehr im Sinne des Sonderforschungsbereichs 980 um spezifische Fragen der Wissensgeschichte, das heißt um Transferprozesse zwischen den historischen Wissensformen Magie, Alchemie und Literatur, um die Verschiebungen, Veränderungen und Entwicklungen, die magisches und alchemistisches Wissen in literarischen und im engeren Sinne wissensgenerierenden Texten in Mittelalter und Früher Neuzeit erfährt, um die Auswirkungen genrespezifischer Konfigurationen auf die Gegenstände des Wissens, um die Frage nach dem historischen Wandel, dem Wissensformen im Kontext gattungsbezo-

23 Vgl. Jan-Dirk Müller: *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen 2007, S. 418–478, hier S. 420.

24 Vgl. Klaus W. Hempfer: *Art. Schreibweise²*. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* Bd. 3. Hrsg. von Jan-Dirk Müller u.a. Berlin, New York 2003, S. 391–393; sowie ders.: *Gattungstheorie. Information und Synthese*. München 1973, S. 27.

gener Austausch- und Transferprozesse unterworfen sind, genauso wie um eine Relationierung unterschiedlicher Textgattungen als Generatoren von Wissen.

Dass die einzelnen Beiträge des Bandes einander widersprechende und zum Teil sogar gegensätzliche Positionen vertreten, ist den Herausgebern bewusst – diese sind bereits in den Diskussionen der Tagung und dann erneut im Laufe der Redaktion des Bandes deutlich geworden. Die Herausgeber haben nicht versucht, diese Differenzen einzuebnen, sondern möchten ganz im Gegenteil, dass sie als eigene Forschungsperspektiven sichtbar werden und weiter produktiv gemacht werden können.

Die Beiträge des Bandes

Den Band eröffnet ein Beitrag von Almut-Barbara Renger, der paradigmatisch die ästhetische Faszinationskraft von Magie und Alchemie illustriert. Wie keine andere Figur verkörpert Pythagoras die mythische Herkunft des magischen Wissens aus dem Orient. Als Grenzfigur zwischen Mythos und Historie wird Pythagoras als ‚altherwürdiger Verwalter von Wissen‘ funktionalisiert und verbürgt die Kontinuität und Stabilität magischen und alchemischen Wissens. Die griechische Faszination für die alten Kulturen des Orients macht aus Pythagoras zudem einen Vermittler zwischen östlicher und westlicher Episteme. Auch magisches und alchemisches Wissen wird so nachhaltig ‚orientalisiert‘, dass die Reise in den Orient zu einer Art Bildungsreise wird, die der Initiation in die Magie dient.

Mit der Rezeptionsgeschichte des Jonitus, des vierten Sohns Noahs, im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit rekonstruiert Mireille Schnyder, ähnlich wie Renger, eine Herkunftsgeschichte von Astronomie und Astrologie, aber auch der Künste (*artes*) im umfassenden Sinne. Jonitus wird in Petrus Comestors *Historia scholastica* (um 1170), Rudolfs von Ems *Alexanderroman* (Mitte des 13. Jahrhunderts) und Hartmann Schedels *Weltchronik* (1493) erwähnt. Auf ihn werden besonders Formen abstrakten Arkanwissens ohne handlungspraktische Komponente zurückgeführt. Nach Darstellung der analysierten Texte sind es die Ismaeliten, welche die Macht des mit besonderem Wissen ausgestatteten Geschlechts des Jonitus brechen. In der Überlieferungsgeschichte verliert sich die Spur des Jonitus allerdings erst in der Frühen Neuzeit.

In volkssprachlichen literarischen Texten des Mittelalters gehen dämonologisches Wissen und ein Wissen, das nach zeitgenössischem Verständnis als wissenschaftlich gelten kann, häufig ineinander über und erweisen so ihre ästhetische Produktivität. Wie umstrittenes und nicht allgemein verfügbares Wissen in Verfahren poetischer Verrätselung integriert wird, zeigt sich prominent in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. Jutta Eming analysiert die von Verwunderung geprägte Situation am Hof des Gralkönigs Anfortas, in die unter anderem naturkundliches und alchemisches Wissen eingegangen ist. Durch beider Reorganisation im Zeichen des Wunderbaren entsteht nicht nur Fiktion, sondern auch neu konfiguriertes Wissen. Ausgehend von der Verwunderung am Gralhof führt das

Verhältnis von Wissenserwerb und Erkenntnisgewinn im *Parzival* allerdings nicht zu einer reinen Akkumulation von Wissen, sondern wird Mittel der Darstellung seiner Unverfügbarkeit. Durch den Umstand, dass er gerade durch magischem Denken entlehnte Darstellungsmuster die Möglichkeit von Erkenntnis konsequent problematisiert, positioniert sich Wolfram von Eschenbach im aktuellen zeitgenössischen Diskurs über das Verhältnis von Magie und Theologie.

Antje Wittstock geht in ihrem Beitrag zu Gottfrieds von Straßburg *Tristan* der Frage nach, inwiefern alchemische Praktiken und Konzepte – insbesondere die Transmutation –, die sich bereits in frühen Schriften wie dem Text *De compositione alchemiae* (1144) fassen lassen, als Deutungshorizont für die Reflexion poetischer Verfahren in der Literatur um 1200 aufgegriffen werden. In diesem Zusammenhang liest Wittstock die Szene der Hirschbast, die das Zerlegen und Wiederzusammenfügen des Tiers auf einer höheren Ebene beschreibt, als Rekurs auf die alchemische Transmutation. Zudem zeigt ein Vergleich von Ausführungen über das Pfropfen im Literaturekkurs des *Tristan* und in zeitgenössischen alchemischen Schriften, dass damit durchaus mehr gemeint sein kann als ein Imitieren der Natur, nämlich die Herstellung von etwas Neuem.

Der Literarisierung magischen Wissens in mittelalterlichen Minnereden widmet sich Sandra Linden. Ausgehend von Hartmanns von Aue *Klage* und am Beispiel einzelner Minnereden des Spätmittelalters kann sie zeigen, dass sowohl die Macht der Minne als auch die Verknüpfung unterschiedlicher Tugenden mit dem Darstellungsregister der Magie gefasst werden. Ziel ist es, Tugenden in einer Art magischer Rezeptur so zu mischen, dass Minneglück erreicht werden kann. Dabei kommen in den Texten allegorisierende Verfahren ebenso wie Personifikationen zum Einsatz. Eine epistemische Modifikation, die mit dem Transfer magischen Wissens in den literarischen Zusammenhang einhergeht, besteht darin, für alle Personen Handlungsmacht zu behaupten, die in der Lage sind, ihre Tugenden in der *minne* in der beschriebenen Weise miteinander zu verbinden.

Im Unterschied zur grundsätzlich positiven Bewertung von Magie in den Minnereden wird der Begriff des Zaubers im Roman und in der Romankritik des 16. und 17. Jahrhunderts mit Vorstellungen von Kunst und erotischer Verführung verbunden und negativ konnotiert. In der *Historia von D. Johann Fausten* (1587) wird, wie Jan-Dirk Müller zeigt, die Zauberei zur letzten Stufe einer dämonischen Verführung zum Abfall von Gott. Zauberei ist ein Medium radikal verdammungswürdiger Neugier und Wollust. In ähnlicher Weise wird den *Amadis*-Romanen eine Verquickung von sexueller Ausschweifung und Zauberei attestiert. Die teuflische Verführung, so lautet der Vorwurf, wird in ästhetischer Einkleidung verborgen. Das Beispiel zeigt, dass Elemente des Wissens über Magie in einen ästhetischen Diskurs über die Kräfte der Literatur überführt werden können, der in der Folgezeit durchaus auch mit positiven Bewertungen

einhergehen kann. Der poetischen Form können dabei selbst dämonische und ‚bezaubernde‘ Wirkungen zugeschrieben werden.

Die supponierte Macht des magischen Wissens ist dafür verantwortlich, dass im Mittelalter der Besitz magischer Bücher im Allgemeinen verboten ist. Diese Restriktionen machen die statistische Auswertung von mittelalterlichen Bibliothekskatalogen und wissenssystematisierenden Schriften, wie sie Frank Fürbeth unternimmt, für den gegebenen Zusammenhang interessant. Johann Hartliebs *puch aller verpotten kunst* (1456) zeigt gleichsam mit einer Auflistung verbotener Bücher, was man alles hätte besitzen können. Die Analyse der Kataloge mittelalterlicher Bibliotheken bietet dagegen ein ganz anderes Bild: Kaum eines dieser Werke ist dort verzeichnet. Wenn ausgerechnet das als besonders gefährlich geltende Buch *Picatrix* in keiner anderen Bibliothek als in der Kaiser Maximilians I. zu finden ist, dürfte dies darauf zurückzuführen sein, dass der Kaiser wohl der einzige war, der durch den Besitz dieses Buches keine Verfolgung zu befürchten hatte.

Tobias Bulang nimmt in seinem Beitrag die Forschungskontroverse um die Frage auf, ob es sich bei Johann Fischart um einen überzeugten Alchemiker handelt oder seine Editionen alchemischer Schriften stattdessen vor allem auf kommerziellen Erfolg angelegt sind. Gegen solche einander ausschließende Oppositionen zeigt Bulang, dass Fischarts Auseinandersetzung mit der Alchemie gleichermaßen durch wissensvermittelnde, dämonisierende und satirisch-parodistische Schreibweisen gekennzeichnet sind, die auf frühneuzeitliche Pluralisierungsphänomene verweisen und damit verschiedene und auf den ersten Blick gegensätzliche Wissens- und Darstellungsformen in den Schriften eines Autors vereinen. In diesem Sinne könnte Fischart gleichzeitig an der Begründung einer deutschen Fachsprache arbeiten und sich über die Dunkelheit der alchemischen Sprache lustig machen, ohne dass zwischen beidem ein Widerspruch entstehen müsste.

Dass Magie und Alchemie im 16. Jahrhundert noch an tradierte Wissensordnungen gebunden bleiben, ist zentrale These des Beitrags von Marina Münkler. Sie versteht den Magier und den Alchemisten als ‚epistemische Figurationen‘, die diskursive Praktiken verkörpern. Beide fungieren dabei als Repräsentanten der Naturbeherrschung: Der Magier bemüht sich um die Beherrschung der Geister, der Alchemist um die der Elemente. Doch gründen beide ihr Wissen auf eine Konzeption von Erfahrung, die sich im Spannungsfeld von *experientia* und *experimentum* verorten lässt. Mit diesem Erfahrungsbegriff deutet die Alchemie des 16. Jahrhunderts nach Auffassung von Münkler nicht auf einen epistemischen Bruch, sondern erweist sich als Teil einer vormodernen ‚Episteme der Ähnlichkeit‘ im Sinne Foucaults.

Volkhard Wels betont in seinem Beitrag dagegen gerade den handwerklichen Charakter des alchemischen Wissens, dessen Arkansprache vor allem dem Schutz eines unmittelbar ökonomisch relevanten Wissens diene. Diese Arkansprache verliere allerdings in der Frühen Neuzeit zusehends ihre fachsprach-

liche Relevanz und gewinne ein poetisches Eigenleben, das auf die Faszinationskraft der alchemischen Bildlichkeit zurückgeht. Gleichzeitig entsteht in der Frühen Neuzeit eine chemische Fachsprache, die ausdrücklich auf Metaphern und Allegorien verzichtet. Wels zeigt an diesen Verschiebungen, welche Erkenntnisse eine Wissensgeschichte der frühneuzeitlichen Alchemie für die Genese der spezifisch modernen Begriffe von Wissenschaft und Dichtung erbringen kann.

Poetische Funktionen der alchemischen Arkansprache schon in der Frühen Neuzeit stehen auch im Mittelpunkt des Beitrags von Stefanie Stockhorst zum *Philosophischen Phoenix* (1638) von Johann Rist. Anweisungen zur praktischen Alchemie und deren Labortechnik verknüpft Rist mit poetischen Bildern und inszeniert so eine Konkurrenz von alchemischem und theologischem Wissen. Rist gibt den mit der Laboralchemie verbundenen Aufwand der Lächerlichkeit preis und stellt stattdessen die Gedankenarbeit als Tugend eines guten Christen in den Vordergrund. Die kontemplative Betrachtung der Natur führt effektiver als die Alchemie zur Erkenntnis der Natur als einer Schöpfung Gottes.

Jost Eickmeyer geht auf Formen des Umgangs mit Hexen und Zauberei in der neulateinischen Dichtung ein. Dabei fällt an erster Stelle auf, dass – trotz antiker Vorbilder – das Hexenwesen kaum thematisiert wird und dass von den antiken Vorbildern zum zeitgenössischen Hexenwesen kaum eine Brücke geschlagen wird. Während Conrad Celtis mit Zauberei und Hexerei spöttisch-ironisch umgeht und Paul Schede Melissus aus der Perspektive des Opfers die Zauberei verwünscht, zeigt sich bei dem Jesuiten Johannes Bisselius, wie dieser als militant-konformer Verfechter der institutionellen Hexenverfolgung die Dichtung als Warnung vor dem zauberischen Unwesen instrumentalisiert.

In seinem Aufsatz zu Grimmelshausens *Wunderbarlichem Vogel-Nest* (1672/75) geht Simon Zeisberg von einer Bestimmung des Wunderbaren im frühneuzeitlichen Wissenszusammenhang aus, die Lorraine Daston vorgenommen hat. Das Wunderbare liegt nach Daston in der Frühen Neuzeit zwischen dem naturphilosophisch Zugänglichen und dem Übernatürlichen im christlichen Sinne, in einem Bereich, der stetig wächst und der häufig mit Magie und anderen obskuren Praktiken in Verbindung gebracht wird. Grimmelshausens unsichtbar machendes Vogelneest ist an diesem Ort zu situieren, und es erhält die Funktion, auf den literarischen Status des Textes zu reflektieren. Von besonderer Bedeutung hierfür ist das Verfahren der Paradoxie im Rahmen der satirischen Schreibweise des Romans.

Der Beitrag von Michael Lorber führt wieder zur Alchemie zurück. Er zeigt am Beispiel von Johann Joachim Becher, wie die Alchemie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Abgeschlossenheit des Labors überwindet und in die politische Öffentlichkeit tritt. Mit seinen zahlreichen Projekten liefert Becher einerseits wichtige und anschlussfähige Impulse für die funktionelle Ausdifferenzierung von Wissen in moderne Einzeldisziplinen, andererseits bleibt er in seinen Schriften einem universalwissenschaftlichen Reformdenken verpflichtet. Insbesondere die sozialutopischen Aspekte speisen sich dabei, trotz aller Mo-

dernität, immer noch maßgeblich aus eschatologischen Vorstellungen. Die Alchemie bildet den maßgeblichen Bezugspunkt, insofern sie die Hintergrundfolie abgibt, auf der Becher seine heterogenen Tätigkeiten zusammenführt. Mit dieser ‚sozialpolitischen‘ Instrumentalisierung der Alchemie steht Becher in einer Tradition, die sich bis zu Paracelsus zurückverfolgen lässt: Die der Alchemie zugeschriebene transformative Kraft soll für die Vervollkommnung der sozialen Gemeinschaft eingesetzt werden, die wiederum Voraussetzung ist für die Prosperität des Staates.

Auch der folgende Beitrag von Sven Dupré markiert eine Etappe in der zunehmenden Ökonomisierung und Technisierung alchemischen Wissens. Anhand von Johann Kunckels deutscher Übersetzung der *Ars Vitruvia Experimentalis* (1612) des Alchemikers Antonio Neri zeigt Dupré, wie Kunckel in dieser *Praktischen Glasmacherkunst* das technische Vokabular, das diese benötigt, erst erschaffen muss. Gleichzeitig inkorporiert Kunckel, der zu dieser Zeit Glasmacher in Brandenburg ist, gezielt lokale Materialien und Arbeitsbedingungen in das Werk Neri, sodass die Übersetzung gleichermaßen Prozesse des Lesens, Übertragens und der Neuschöpfung reflektiert.

Als Einführung experimenteller und sprachlicher Verfahrensweisen charakterisiert Harald Haferland den *Vorbothen der am philosophischen Himmel hervorbrechenden Morgenröthe* (1703) des Johannes de Monte-Raphaim. Der alchemische Prozess der *multiplicatio*, der die Streckung von Edelmetallen bezeichnet, wird hier mit einer ‚Streckung der Sprache‘ im Zuge der Schilderung alchemischer Praktiken parallelisiert. Mit dem Verweis auf die sprachlich-geistige, ingenieure Leistung des Menschen stellt Johannes de Monte-Raphaim heraus, dass in der *multiplicatio* neben dem eigentlich alchemisch-experimentellen ein geistiger Prozess abläuft, der dem experimentellen nicht äußerlich sei.

Die Entwicklung des magischen Wissens vom späten Mittelalter bis zum Beginn der Moderne spiegelt sich prismatisch in der zunehmenden Verwissenschaftlichung der Wünschelrute, wie sie Bernd Roling beschreibt. Bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts verbinden sich in den Versuchen, die Funktionsweise der Wünschelrute zu erklären, magisch-okkulte und naturphilosophische Wissensbestände, wobei es bei Paracelsus, Basilius Valentinus, Georg Philipp Harsdörfer und Athanasius Kircher jeweils zu spezifischen Schwankungen zwischen beiden Erklärungsmöglichkeiten kommt. Erst im 18. Jahrhundert werden dämonologische und magische Argumentationen endgültig suspendiert. Als aufschlussreich für die Frage nach dem Verhältnis von wissensvermittelnden Texten zu literarischen Strategien erweist sich dabei Johann Gottfried Zeidlers *Pantomysterium* (1700). Hier werden zahlreiche zuvor erwogene Erläuterungen der Wünschelrute aufgegriffen und so sehr überspitzt, dass sie in die Persiflage münden.

Bis auf den Beitrag von Antje Wittstock gehen alle hier versammelten Aufsätze auf die Vorträge zurück, die auf der Berliner Tagung gehalten worden sind. Die Herausgeber haben sehr von der konstruktiven Zusammenarbeit mit den Auto-

rinnen und Autoren profitiert, die nicht zuletzt einen relativ zügigen Abschluss des Manuskripts ermöglicht hat. Der SFB 980 hat durch finanzielle und personelle Unterstützung die Veranstaltung der Tagung ebenso wie die Veröffentlichung der Beiträge ermöglicht. Eine besondere Freude ist uns in diesem Zusammenhang, den zweiten Band zur neu gegründeten Schriftenreihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ des SFB beisteuern zu dürfen. Bei der Vorbereitung der Tagung konnten wir auf die tatkräftige Hilfe von Sylwia Bräuer zurückgreifen, für die Herstellung des Satzes auf das Können von Rebecca Pruß. Ihnen allen sei an dieser Stelle sehr herzlich gedankt.

Berlin, im Juli 2015

Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz, Volkhard Wels

Von Pythagoras zur arabischen Alchemie?

Über Longue-Durée-Konstruktionen und Wissensbewegungen im Mittelmeerraum

Almut-Barbara Renger, Berlin

Es ist eine weit verbreitete Strategie schon antiker Kulturen, Wissensbestände durch Vergangenheitsbezüge von großer historischer Tiefe als konstant und stabil zu beschreiben und unter Verweis hierauf Anspruch auf Zuerkennung von Autorität und/oder Wahrheit zu erheben. Paradigmatisch deutlich machen das z.B. die jüdischen und christlichen Apologeten in ihren Diskussionen, ob (ihrem Dafürhalten nach) einschlägiges Wissen auf Mose oder griechische Dichter und Philosophen zurückzuführen sei.¹ Philon von Alexandria z.B. schloss nach einem Rekurs auf Demokrit, Epikur, die Stoiker, Aristoteles, die Pythagoreer, Platon und Hesiod: „Viel, viel früher (*μακροῖς δὲ χρόνοις πρότερον*) sagte Mose, der Gesetzgeber der Juden, dass der Kosmos entstanden und unvergänglich sei, in heiligen Schriften.“² Und Justin, einstmaliger platonischer Wanderphilosoph unter Antoninus Pius, bekehrt sich nach längerer Wahrheitsuche zum Christentum als „der allein verlässigen und nutzenbringenden Philosophie (*μόνην ... φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον*)“, da er überzeugt ist, dass die Schriften der Propheten, die „vor langer Zeit (*πρὸ πολλοῦ χρόνου*)“ lebten und „älter (*παλαιότεροι*)“ sind als alle sogenannten Philosophen, vom Heiligen Geist erfüllt, die ältere und zuverlässigere Wahrheit enthielten.³

Referenzen dieser Art, in denen Verweise auf Alter und Ansprüche auf Autorität, u.U. in Form von Wahrheit, miteinander Hand in Hand gehen, über-

1 Vgl. zum Problem Peter Pilhofer: *Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte.* Tübingen 1990.

2 Philon: *De aeternitate mundi* 7–19, insbes. 19: *μακροῖς δὲ χρόνοις πρότερον ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης Μωϋσῆς γενητὸν καὶ ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον ἐν ἱεραῖς βίβλοις.* Zit. aus: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 6. Hrsg. von Leopoldus Cohn und Sigofredus Reiter. Berlin 1915, S. 78. – In diesem Beitrag wird bei bloßen Angaben griechischer und lateinischer Textstellen die für den jeweiligen Text gängige Zitierweise verwendet. Einer interdisziplinären Leserschaft Rechnung tragend, werden bei längeren Zitaten zudem die benutzten Ausgaben und Übersetzungen (sofern letztere nicht von der Verf. stammen) vermerkt und bei Fragmenten die Ausgaben genannt, in denen sie sich finden.

3 Justin: *Dialogus cum Tryphone* 3,1–8,2 (Zitate aus 7,1 und 8,1). Zit. aus: Justin: *Dialog mit dem Juden Tryphon.* Übers. von Philipp Haeuser. Neu hrsg. von Katharina Greschat nach der Ausg. Kempten 1917. Wiesbaden 2005, S. 11–13.

sehen oder verschweigen häufig, dass es keine lebenden Kulturen gibt, die sich nicht wandelten, und Wandel zu den natürlichen Bedingungen auch jeder lebenden Wissenskultur gehört. Wissen ist, wie u.a. Thomas Luckmann in Anknüpfung an Alfred Schütz dargestellt hat, wesentlich sozial vermittelt.⁴ Es wird in einer Triangulation von Akteur (Einzelnen, Gruppen, Institutionen), Objekt (Gegenstand des Wissens, materieller Kultur, Texten, Medien) und Umwelt bzw. Kontext (sozial, politisch, religiös; physisch/materiell, mental/ intellektuell) gewonnen und verteilt.⁵ Als das, was in einer bestimmten Gesellschaft als Wissen gilt, ist es immer an Kommunikation gebunden und erfährt mit jedem neuen Wissensträger, ob personal oder apersonal, kleinere oder größere, unmerkliche oder deutlich sichtbare Veränderungen, die durch Wechselwirkungen zwischen den involvierten Parteien der sozialen Vermittlung (Akteuren, Gruppen, Institutionen, Kulturen) bedingt sind.⁶ Der Bestand lebender Wissenskulturen ist mithin immer in Bewegung und relational. Er wird in vielfältigen Beziehungen zwischen Akteur, Objekt, Kontext und Umwelt konstituiert und kommuniziert, simplifiziert und differenziert, de- und neukontextualisiert und im Zuge sowie infolge seines Transfers in verschiedenen Zusammenhängen diversifiziert. Folglich ist immer dort, wo es um Wissensbestände geht, die dem Anspruch nach lang überliefert sind, die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass Transferprozesse zu nicht unerheblichem Wandel von Wissen geführt haben und die Person oder Gestalt, die als Stifter bzw. Archevet vorliegender Wissensbestände gilt, inhaltlich nur wenig oder gar nichts mit diesen zu tun hat. Ein solcher Ansatz freilich steht der im Eingangssatz beschriebenen Strategie entgegen, mit dem Rekurs auf das hohe Alter von Wissensbeständen auch deren Stabilität zu behaupten und auf diese Weise Zweifel an ihrer Geltung auszuräumen.

Pythagoras von Samos, der im 6. Jahrhundert v. Chr. eine Lebensgemeinschaft in Kroton gründete und nach Umsiedlung innerhalb Süditaliens in Metapont gestorben sein soll, ist eine antike Gestalt, die bis heute als althehrwürdige Vergangenheitsreferenz zum Zwecke der Legitimierung, Authentifizierung und Autorisierung verschiedenster Wissensformen und -bestände aufgerufen wird. Er selbst, seine Schüler und Anhänger sowie die auf ihn zurückgeführten Lehren sind für die Frage nach Wissensbewegungen in vormodernen Kulturen von besonderem Wert: Das dem Samier zugerechnete Wissen, das schon in der Anti-

4 Vgl. Thomas Luckmann: Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002. Hrsg., teilw. übers. und eingeleitet von Hubert Knoblauch. Konstanz 2002.

5 Vgl. hierzu z.B. Günter Abel: Knowledge Research: Extending and Revising Epistemology. In: Rethinking Epistemology, Bd. 1. Hrsg. von Günter Abel und James Conant. Berlin, Boston 2012, S. 1–52.

6 Eine wesentliche Rolle spielen hierbei Prozesse der Professionalisierung, in denen Wissensformen und -bestände verschiedentlich institutionell spezialisiert und sozial auf sehr unterschiedliche Weise verteilt werden. Vgl. hierzu z.B. Hubert Knoblauch: Wissensstruktur und Sozialstruktur: Die soziale Verteilung des Wissens. In ders.: Wissenssoziologie. Konstanz 2005, S. 285–301.

ke mit dem Gütesiegel der Anciennität versehen wurde, hat im Zuge räumlicher und zeitlicher Transferprozesse zahlreiche Veränderungen erfahren – nicht nur innerhalb des antiken Pythagoreismus vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr., sondern auch nach dessen Schwinden, zumal seit dem Entstehen des Neupythagoreismus im 1. Jahrhundert v. Chr., sowie von der griechischen Spätantike in das arabische Mittelalter hinein. An diesen zahlreichen Prozessen, die sich über kürzere und längere, teils mehrere Jahrhunderte umfassende Zeiträume erstreckten und verschiedene geographische Räume einschlossen, waren Transfers in vielfältige soziale und kulturelle Zusammenhänge beteiligt: Vermittlungen in verschiedene Sprachen und Denkweisen, Argumentationszusammenhänge und Bildungskonzeptionen, soziale Zusammenschlüsse und Institutionen sowie Text- und Kunstgattungen, nicht zuletzt in solche, die magisches und alchemistisches Wissen beinhalteten.

Ergebnis dieser komplexen sozial vermittelten Bewegungen in unterschiedliche Medien, Kontexte und Umwelten hinein ist eine immense Diversität und Pluralität von Wissensbeständen, die auf Pythagoras bezogen sind. Seit der Antike wurde immer wieder versucht, sie durch systematisierende Darstellungen epistemisch zu ordnen und zu sichern. Zugleich kam es, unter Bildung immer neuer Relationen zwischen Akteuren, Objekten und Kontexten, zu weiteren Aneignungen und Umformungen, Erweiterungen und Erfindungen. Bis in die Gegenwart hinein werden Pythagoras und der Pythagoreismus, werden Seelenlehre und Lebensvorschriften, Kosmologie, Musik und Zahlenlehre von zahllosen individuellen und überindividuellen Akteuren in einer Fülle von Darstellungsmodi und -medien thematisiert, in Literatur, Kunst und Musik, in Philosophie und Wissenschaften, sowie in Okkultismus und Esoterik.⁷ Häufig geschieht dies gerade dort, wo wir es mit Fälschungen alten Wissens, Erfindungen oder Veränderungen bis zur Unkenntlichkeit zu tun haben, unter Verweis auf die Anciennität und/oder Divinität von Pythagoras' Person und Lehrinhalten und den Verweis auf seine *Ipse-dixit*-Autorität (griech. *αὐτὸς ἔφα*: „Er selbst [Pythagoras] hat es gesagt“⁸).

7 Ein Überblick findet sich in Almut-Barbara Renger und Roland Alexander Ißler: Pythagoras. In: Historische Gestalten der Antike. Rezeption in Literatur, Kunst und Musik (Der Neue Pauly, Supplemente 8). Hrsg. von Peter von Möllendorff, Annette Simonis und Linda Simonis. Stuttgart 2013, Sp. 798–818. – Drei Beispiele für rezente esoterisierende Funktionalisierungen des Pythagoras finden sich unten (in der Schlussbemerkung) in Anm. 136.

8 Antike Belege sind zusammengestellt in M. Tulli Ciceronis de natura deorum liber primus. Hrsg. von Arthur Stanley Pease. Cambridge (Mass.) 1955, S. 149–150. – Nicht selten ist es gerade diese *Ipse-dixit*-Autorität des Pythagoras, die in „invented traditions“ im Sinne Hobsbawms und Rangers aufgerufen wird: in „erfundenen Traditionen“, die Akteure in ihrer jeweiligen Gegenwart unter Rückprojizierung in die Vergangenheit konstruiert haben, um die dargestellten Inhalte und an sie gebundene Werte und Normen zu legitimieren und zu festigen. Zum Konzept siehe Eric Hobsbawm und Terence Ranger: The Invention of Tradition. Cambridge 1992.

Der vorliegende Beitrag geht in Ausschnitten auf diese komplexe Geschichte der Wissensbewegung im Mittelmeerraum ein. Er führt ausgewählte Beispiele an, die das Ziel so vieler Pythagorasbezüge exemplarisch verdeutlichen: zu zeigen, dass gegenwärtiges Wissen altüberliefert sei bzw. mit altem Wissen übereinstimme oder in Kohärenz stehe, und so seinen epistemischen Status zu begründen oder zu festigen. Zahlreiche textuelle Rekurse auf Pythagoras, und so paradigmatisch auch die hier angeführten, sind mit epistemischen Geltungsansprüchen auf Basis der Annahme ‚Je älter die Tradition, desto größer die Wahrscheinlichkeit, dass das Bewährte zutrifft‘ verbunden. Beständigkeit erscheint in ihnen als Bewahrung und Bewährung von Wissen. Es ist verlockend, aufgrund dieser Stabilitätsansprüche, die sich in Selbst- ebenso wie Fremdbeschreibungen finden, anzunehmen, es gäbe eine ungebrochen lebendige Tradition von Pythagoras bis hin zum arabischen Kulturkreis, nach Byzanz und in die Renaissance hinein; und es ist in der Tat für eine kontinuierliche Tradierung bestimmter fester Wissensbestände plädiert worden, die von Unteritalien nach Ägypten, von Pythagoras und der Orphik über den „Pythagoreer“ Bolos von Mendes im Nildelta bis hin zu den arabischen alchemischen Texten des Mittelalters geführt habe.⁹

Solchen Longue-Durée-Konstruktionen gegenüber suchen die hier angestellten Überlegungen gerade nicht, Kontinuität von Wissen seit Pythagoras nachzuweisen, die auf einer „esoteric transmission“ quer durch den Mittelmeerraum beruhe, und damit esoterische Argumentationsweisen zu verdoppeln, wie sie uns vermehrt seit der Frühen Neuzeit, teils in Anknüpfung an die Florentiner *Academia Platonica*, teils unabhängig von ihr, begegnen. Anliegen dieses Beitrags ist es vielmehr, an Ansätze der Geschichts- und Kulturwissenschaften anzuschließen, die dafür plädieren, Frakturen, Lücken und Abbrüche in der Entwicklung der Geschichte als solche bestehen zu lassen und in ihrer Historizität ernst zu nehmen.¹⁰ Der nachfolgende Gang durch die vielschichtige Transferge-

9 So insbesondere Peter Kingsley: *From Pythagoras to the Turba philosophorum: Egypt and the Pythagorean Tradition*. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57 (1994), S. 1–15; ders.: *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Oxford 1995, S. 233–391; ders.: *A Story Waiting to Pierce You: Mongolia, Tibet and the Destiny of the Western World*. Point Reyes, CA 2010 (in diesem jüngsten Werk Kingsleys führen die esoterischen Wege der Überlieferung u.a. bis in die Mongolei). Kingsley betrachtet es, wie seiner Homepage zu entnehmen ist, als seine „Lebensaufgabe“, die „besondere mystische Tradition wieder zum Leben zu erwecken und zugänglich zu machen, die vergessen direkt an den Wurzeln unserer modernen, westlichen Welt“ liege. Diese „in ihrer Unmittelbarkeit und Direktheit“ „ungemein stark[e]“, Tradition sei „vor Tausenden von Jahren“ als „Methode“ entwickelt worden, „die Erfahrung der Wirklichkeit zu ermöglichen“. Sie bedeute „für uns heute mehr, als wir uns vorstellen können“, denn sie enthalte in sich „das Geheimnis – die ursprüngliche Bedeutung und den heiligen Zweck – der Welt, in der wir leben“. Siehe <https://www.peterkingsley.org/deutsch.cfm> (01.07.2014).

10 Vgl. hierzu z.B. Hartmut Bergenthum: *Geschichtswissenschaft und Erinnerungskulturen. Bemerkungen zur neueren Theoriedebatte*. In: *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur*

schichte der Pythagorasfigur will Diskontinuitäten der Überlieferung mithin nicht überwinden, sondern einmal mehr darauf hinweisen, dass es schon in der Vormoderne vielfach darum ging, Überlieferungslücken zu schließen. Wenn sich seit der klassischen Antike überhaupt ein Moment der Kontinuität im Umgang mit der Gestalt Pythagoras ausmachen lässt, so liegt es in ihrer aneignenden und umdeutenden *Funktionalisierung* für Zwecke der *Traditionskonstruktion* und/oder der *Wissensautorisierung*. Geltungsansprüche, die Bewährung und Bewahrung, Beständigkeit und normative Richtigkeit oder gar Wahrheit in ein Kongruenzverhältnis setzen, finden sich in der Pythagorasüberlieferung immer wieder, allen Unterbrechungen und Frakturen zum Trotz.

Im Folgenden werden Beispiele für verschiedenste Autoren und Textformen beigebracht, die Pythagoras zum Mittler oder gar Archegeten bedeutender, von ihnen vermittelter Lehrinhalte stilisierten, um Anspruch auf Anciennität und/oder Divinität des in ihnen dargestellten Wissens zu erheben. Angeführt werden auch und insbesondere Texte, die Reisen des Pythagoras zu Inhalt haben. Darstellungen dieser Reisen erzählen von diachronen und diaspatialen Bewegungen von Wissen, das als stabil charakterisiert wird, und versehen das Wissen, das sie präsentieren, mit Geltungsansprüchen. Sie binden es an Pythagoras zurück und behaupten, dieser habe seine Kenntnisse aus geographisch weit entfernten Gebieten und/oder der Verbindung mit dem Bereich der Götter gewonnen und in eigener Filterung transferiert. Pythagoras erscheint in diesen Texten als Grenzen transzendierende Integrationsfigur: als personaler Wissensträger, in dem – infolge horizontaler und vertikaler Wissensbewegungen zwischen Griechen und „Orient“ sowie Göttern und Menschen – althergebrachtes Theorie- und Praxiswissen verschiedenster Provenienz konvergiert. Dass die Texte Grenzen errichten, indem sie das Wissen, das sie präsentieren, als Bezugspunkt einer Gemeinschaft oder Schule, Gesellschaft oder Kultur ausstellen und zugleich von der Transgression solcher Grenzen durch Pythagoras künden, macht sie zu einem besonderen Zeugnis der Dynamik von Stabilität und Veränderung.

Meine Darstellung erfolgt in vier Abschnitten. An knappe Bemerkungen zur Überlieferungsgeschichte schließen Beispiele an, die Pythagoras als Wissensstifter und Leitfigur aufrufen (1.), sowie Ausführungen zu Texten, die seine Gravität durch Einspielung von Bildungsaufenthalten in Ägypten und anderen frühen Hochkulturen zu untermauern suchen (2.). Als Fallbeispiel der Engführung dieser beiden Formen der Überhöhung dient Jamblichs *De vita Pythagorica*, ein Text, der Pythagoras als vielgereisten, mit göttlichem Übungswissen ausgestatteten Mittler stilisiert und maßgeblich zur Orientalisierung des ‚Wissens des Pythagoras‘ beitrug (3.). In Auseinandersetzung mit seinerzeit vorliegenden Quellen¹¹ schrieb der syrische Autor das Pythagorasbild einer asketisch ausge-

kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Hrsg. von Günter Oesterle. Göttingen 2005, S. 121–162.

11 Zu den in der Forschung wechselnden Meinungen, um welche Quellen es sich handelt, vgl.

richteten, in uralte Geheimnisse orientalischer Weisheit und Magie eingeweihten Führungsgestalt fest, deren Leben und Lehre sich ühend anzuverwandeln er seinen Lesern dringend anempfahl. Umrisse einer solchen Führungsgestalt erkennen wir schon in vorangehenden Texten der Kaiserzeit, etwa in Hippolyts *Refutatio omnium haeresium* oder in Porphyrios' Pythagorasvita, aber auch in späteren Testimonien wie der *Turba Philosophorum*. Um diese geht es im vierten Abschnitt meines Beitrags (4.). Im Geiste der intensiven arabisch-islamischen Erschließung griechischen Wissens verfasst,¹² ist die *Turba* ein wichtiges Zeugnis der Wirkungsgeschichte antiker Philosophie im arabischen Kulturraum. Wie Jamblichs Text macht sie paradigmatisch deutlich, wie fundamentalen Veränderungen vormodernes Wissen durch De- und Rekontextualisierung, Aneignung und Integration unterworfen sein konnte.

1 Am Anfang war Pythagoras: Der Samier als Wissensstifter und Leitfigur

Die Anfänge der multiplen Inanspruchnahme des Pythagoras reichen weit in die Antike zurück. Bereits in vorplatonischer Zeit schlug sich seine Bekanntheit in zahlreichen Bezugnahmen nieder, die uns in Fragmenten erhalten sind. Da er selbst vermutlich keine Schriften hinterließ (und auch seine unmittelbaren Schüler und Nachfolger nichts zu seiner Lehre verfasst zu haben scheinen), avancierte er bald zu einer Referenzfigur, die sich je nach Wissensansprüchen flexibel stilisieren ließ, und es nahmen ihn seit der klassischen Ära verschiedenste religiöse, philosophische und wissenschaftliche Richtungen und Anschauungen für eigene Zwecke in den Dienst – mit besonderer Nachhaltigkeit Platon und die Alte Akademie mit ihrer stark platonisierenden Pythagoras-Deutung.¹³ Pythagoras, an dem noch sein Gegner Heraklit Wissen-Sammlung und Vielwisserei¹⁴ kritisiert hatte, fungierte hierbei als Gestalt autoritativer Ehrwürdigkeit, und der Blick auf die historische Person und ihre Lehre wurde erheblich verstellt. Hinzu

z.B. Gregor Staab: Pythagoras in der Spätantike. Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis. München 2002, S. 217–237.

12 Vgl. hierzu z.B. Gotthard Strohmaier: Antike Naturwissenschaft in orientalischem Gewand. Trier 2007.

13 Vgl. hierzu z.B. Charles H. Kahn: Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History. Indianapolis 2001, S. 63–71; Christoph Riedweg: Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. München 2007 (2002), S. 152–157; Detlef Thiel: Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie. München 2006, S. 31–136; Carl Huffman: Plato and the Pythagoreans. In: On Pythagoreanism. Hrsg. von Gabriele Cornelli, Richard McKirahan und Constantinos Macris. Berlin 2013, S. 237–270.

14 Heraklit bei Diogenes Laertios: Vitae et sententiae philosophorum 8,6: *Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταῦτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην*. Zit. aus: Hermann Diels und Walther Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1901 (hinfort abgekürzt: DK), 22 B 129. Übers. von Laura Gemelli Marciano: Die Vorsokratiker, Bd. 1. Düsseldorf 2007, S. 293: „Pythagoras, der Sohn des Mnesarchos, hat von allen Menschen am meisten Forschung getrieben; und indem er eine Auswahl aus diesen Schriften machte, schuf er sich seine eigene Weisheit, Vielwisserei, Betrügerei.“

kam seit dem Hellenismus eine reiche Pseudepigraphie – echte Fragmente der Pythagoreer Philolaos und Archytas sind hiervon zu unterscheiden –, die vorgibt, auf Pythagoras oder seinen Schülerkreis zurückzugehen; sie erschwerte eine Trennung von ursprünglichen Lehrinhalten des Pythagoras, Auffassungen von Pythagoreern und Fremdzuschreibungen durch Außenstehende zusätzlich.¹⁵

In der Kaiserzeit schließlich, nachdem es zu einer Erneuerung des Pythagoreismus durch die Römer gekommen war,¹⁶ erfolgte in verherrlichenden Darstellungen eine systematische Ausschmückung des Lebens und Wirkens Pythagoras' in idealisierend-anekdotescher Form; etwa bei Diogenes Laertios,¹⁷ bei Porphyrios in der einzig erhaltenen Vita aus seiner *Philosophiegeschichte*, worin Pythagoras porträtiert wurde,¹⁸ und in der Darstellung der pythagoreischen Lebensform des Jamblich,¹⁹ der mit Porphyrios in engem Kontakt stand und mit ihm aus gemeinsamen Quellen schöpfte (z.B. aus Nikomachos' Schrift über Pythagoras und den Pythagoreismus). Eine wirkmächtige Ausgestaltung erfuhr in diesen Texten die Verbindung rational-wissenschaftlicher mit religiösen Aspekten, die schon Aristoteles dem Samier unter Verweis auf den Mythographen und Kosmologen Pherekydes von Syros, der als ein Lehrer Pythagoras' gilt, bescheinigt hatte: „Pythagoras, der Sohn des Mnesarchos, erarbeitete sich zuerst die Wissenschaften und die Zahlen (*Πυθαγόρας Μνησάρχου υἱὸς τὸ μὲν πρῶτον διεπονείτο περὶ τὰ μαθήματα καὶ τοὺς ἀριθμούς*)“, „konnte sich aber dann nicht der Wundertätigkeit des Pherekydes enthalten (*ὑστερον δὲ ποτε καὶ τῆς Φερεκύδου τερατοποιίας οὐκ ἀπέστη*)“.²⁰ In der Folge kam es zu massiven Be-

15 Vgl. hierzu u.a. Walter Burkert: Hellenistische Pseudopythagorica. In: *Philologus* 105 (1961), S. 16–43, 226–246; Holger Thesleff: An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Åbo 1961; ders.: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo 1965; Walter Burkert: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica. In: *Entretiens sur l'antiquité classique* 18 (1972): Pseudepigrapha I, S. 23–55; Bruno Centrone: *Introduzione a I Pitagorici*. Rom 1996, S. 148–163; Kahn: *Pythagoras and the Pythagoreans* (Anm. 13), S. 74–79.

16 Cicero: *Timaeus* 1 behauptet, Publius Nigidius Figulus habe im 1. Jahrhundert v. Chr. „die erloschene Lehrtradition (*disciplina extincta*)“ der alten Pythagoreer, die „über Jahrhunderte in Italien und Sizilien in Blüte gestanden (*aliquot saecula in Italia Siciliaque viguisset*)“ habe, „erneuert (*renovaret*)“. Zit. aus: M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46 *De divinatione/ De fato/ Timaeus*. Hrsg. von Wilhelm Ax. Stuttgart 1965, S. 154–155. Dies schließt, ohne dass zuverlässig von einer durchgängigen Weiterführung der Tradition nach dem 4. Jahrhundert v. Chr. gesprochen werden könnte, vereinzelte Aktivitäten in Italien im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. nicht aus; vgl. hierzu z.B. Cornelia J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Assen 1966, S. 28–51.

17 Diogenes Laertios: *Vitae et sententiae philosophorum* 8,1.

18 Porphyrios: *Vita Pythagorae*.

19 Jamblich: *De vita Pythagorica*.

20 Aristoteles: *Fr.* 191 *Rose*. In: *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Hrsg. von Valentinus Rose. Stuttgart 1968, S. 153. Dem Pherekydes wurden zahlreiche Wunder, wie etwa das Vorhersagen eines Erdbebens, eines Schiffbruchs und der Einnahme von Messene, zu-

wegungen und Veränderungen in zahlreichen Wissensbereichen, wobei Pythagoras und das ihm attribuierte Wissen in einer Fülle produktiver Missverständnisse immer wieder neu und anders dar- und ausgestellt wurden.

Wer also tatsächlich der historische Pythagoras und welcher Art sein Wissen war, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Darstellungen seines Lebens gelten in ihrem Quellenwert weitgehend als problematisch und auch sonst liegen gesicherte Zeugnisse über seine Lehre und sein Wirken nicht hinreichend vor.²¹ Mögen Quellenkritik und die Arbeit mit Fragmenten auch die Herausarbeitung eines historischen Kerns pythagoreischer Wissensbestände ermöglichen, ist dieser Kern doch klein, und es lässt sich nur annähernd erschließen, wann und von wem er mit eigenen Gedanken und Lehrinhalten angereichert und im Kontext eigener Fragestellungen verändert wurde. Sicher wissen wir indessen, dass gerade der Mangel verbürgter originärer Pythagoras-Testimonien bei zugleich proliferierender Legendenbildung über die Spätantike, das lateinische Mittelalter und den arabisch-islamischen Raum bis in die Frühe Neuzeit zu einer komplexen Pythagoras- und Pythagoreismusrezeption mit ungezählten Fälschungen, Innovationen und Umgestaltungen alter Inhalte geführt hat, und dass Pythagoras gerade hierdurch ein wichtiger Stellenwert in verschiedenen Wissenskulturen und Disziplinen zukommt.

Unzweifelhaft ist zudem, dass Rekurse auf Pythagoras im Rahmen der Selbstbeschreibung jener Wissenskulturen und Disziplinen regelmäßig eine historische Tiefendimension evozieren, indem sie ihn als Urheber oder zumindest autoritativen Träger lange tradierter Wissensbestände aufrufen. In diesen vielen verschiedenen Referenzen – sei es auf ihm beigemessene Entdeckungen wie den „Satz des Pythagoras“ $a^2 + b^2 = c^2$, wie er sich bei Euklid findet,²² oder die Gesetzmäßigkeiten von Proportionen in Mathematik und Musik, sei es auf religiöse Lehrinhalte wie die Unsterblichkeit und Wanderung der Seele oder Übungen für die Lebensführung – fungiert Pythagoras regelmäßig als Autoritätsfigur an der Grenze von Mythos und Historie. Ob als religiöser Führer, als Mystiker, Magier und/oder Schamane einerseits, ob als Denker, als Philosoph und Wissenschaftler andererseits aufgefasst: Er tritt uns als ein in mythischen Glanz gehüllter Stifter oder zumindest altehrwürdiger Verwalter von Wissen entgegen, nicht selten mit Eigenschaften, die in den Bereich des Göttlichen wei-

geschrieben (siehe z.B. Diogenes Laertios: *Vitae et sententiae philosophorum* 1, 116–122). Nach Cicero: *Tusculanae disputationes* 1,16,38 soll er als erster die These der Unsterblichkeit der Seele vertreten haben; laut Porphyrios: *De antro Nympharum* 31 war damit das Konzept der Seelenwanderung verbunden. Hiermit hängt wohl die Angabe zusammen, er sei der Lehrer und/oder Freund des Pythagoras gewesen; vgl. hierzu Kurt von Fritz: *Pherekydes (Mythograph)*. In: Pauly-Wissowa RE 19,2. Stuttgart 1938, Sp. 2025–2033, hier Sp. 2027–2028; Hermann S. Schibli: *Pherekydes of Syros*. Oxford 1990, S. 11–13.

21 Vgl. hierzu z.B. Walter Burkert: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (Mass.) 1972, S. 97–120.

22 Euklid: *Elementa geometriae planae* 1,47.

sen. Von gelegentlicher Kritik und Diffamierung seiner Person als Schwindler oder Scharlatan²³ abgesehen, genießt Pythagoras in dieser Position durch die Jahrhunderte hindurch große Anerkennung.

Schon die antike Philosophiegeschichte und Doxographie vermittelt ein solches Bild. Das Beispiel von Diogenes Laertios' Zusammenstellung *Leben und Lehren der Philosophen* ist geeignet, dies exemplarisch zu verdeutlichen. Diogenes schreibt dem Pythagoras im Proöm unter Berufung auf den Platonschüler Herakleides Pontikos²⁴ zu, sich „als erster (πρῶτος)“ „einen Philosophen (φιλόσοφον)“ genannt und der „Philosophie ([ebenfalls im Akk.] φιλοσοφίαν)“ ihren Namen gegeben zu haben.²⁵ Am Beginn von Buch 8 stellt Diogenes den Samier zudem der italischen Philosophie, deren Sukzession in Epikur ihren letzten Vertreter findet, als Begründer voran. Sie habe mit Pythagoras „begonnen“ (ἤρξε), „der nach Hermipp Sohn des Graveurs Mnesarchos aus Samos war.“²⁶

Auch der Neuplatonismus, mit dem sich u.a. die pythagoreische Lehre von den Zahlen als Prinzipien des Seienden und dem Einen als dem Urgrund verband, wollte Pythagoras als Stiftergestalt verstanden wissen. Die Vitentradition, die von Porphyrios ausgeht, macht eine ungebrochene Sukzession von Pythagoras als Archegeten der Philosophie über Platon bis hin zu Plotin und dessen Nachfolgern geltend und stellt den Samier dabei als nachahmenswertes Idealbild eines Philosophen dar.²⁷ Jamblich geht besonders weit. Im Proöm seiner Darstellung des pythagoreischen Lebens erklärt er die pythagoreische Philosophie als eine Gabe „von den Göttern (ἐκ θεῶν)“ und Pythagoras, ihren „Stifter (ἀρχηγόν)“ und „Vater (πατέρα)“, zum „Leiter (ἡγεμόνα)“ seines Unterfangens, diese göttliche Weisheit zu vermitteln.²⁸

Verweise auf spezifisches Wissen und Können unterstreichen diese Zurechnungen von Anciennität und Divinität. So galt Pythagoras als Meister psychophysischer Reinigungsmethoden und Übungen zur Steigerung mentaler Kapazität und Erkenntnisfähigkeit, die auf medizinisch-diätetischem und magisch-rituellem Wissen beruhten und mit zahlreichen Ge- und Verboten verbunden waren.²⁹ Zudem wurde er als Erfinder der Tetraktys und der Musik(theorie)

23 Vgl. z.B. die Anspielung in Herodot: *Historiae* 4,95.

24 Herakleides Pontikos: Frg. 88. In: Fritz Wehrli: *Herakleides Pontikos*. Basel 21969.

25 Diogenes Laertios: *Vitae et sententiae philosophorum* 1,12. Zit. aus: Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*. Hrsg. von Tiziano Dorandi. New York 2013, S. 73.

26 Diogenes Laertios: *Vitae et sententiae philosophorum* 8,1 (Anm. 25), S. 601.

27 Vgl. hierzu z.B. Staab: *Pythagoras in der Spätantike* (Anm. 11), S. 109–143.

28 Jamblich: *De vita Pythagorica* 1–2. Zit. aus: Jamblich: *Περί του Πυθαγορείου βίου*. *Pythagoras: Legende, Lehre, Lebensgestaltung*. Eingeleitet und mit interpretierenden Essays versehen. Hrsg. von Michael von Albrecht u.a. Darmstadt 2002, S. 32–33. Der griechische Text wird hinfort aus dieser Ausgabe zitiert.

29 Vgl. hierzu z.B. Riedweg: *Pythagoras* (Anm. 13), S. 47–58.

gehandelt,³⁰ was u.a. in der sogenannten Schmiedelegende³¹ zur Darstellung kommt, sowie in platonisierenden Theorien zur Sphärenharmonie, die zu hören Pythagoras als Einziger imstande gewesen sei.³² Hieran knüpft später die lateinische Schultradition des Mittelalters an: Vermittelt über Boethius, der unter Berufung auf Pythagoras die Notwendigkeit der vier mathematischen Disziplinen Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie für die Vollendung in der Philosophie betont,³³ sieht sie ihn als Meister, teils sogar Erfinder der *artes liberales*.

2 Ex Oriente Lux: Pythagoras als Vermittler altbewährten Wissens orientalischer Hochkulturen

Viele Referenzen auf den Sonderstatus des ‚Ältesten‘ (oder zumindest eines der ältesten Akteure) der Philosophie- und/oder Wissenschaftsgeschichte sind mit Hinweisen auf Reisen verknüpft, auf denen Pythagoras Zugang zu erprobten Wissensbeständen alter Hochkulturen erhalten habe. Antike und spätantike Testimonien ‚berichten‘ von Bildungsfahrten des Pythagoras nicht nur innerhalb Großgriechenlands, sondern auch in den Nahen und Mittleren Osten: nach Ägypten, wo er Ägyptisch gelernt habe, und nach Phönizien, des Weiteren u.a. nach Babylonien, Persien und Indien.³⁴ Von diesen Expeditionen in die Fremde brachte er, so der Anspruch der Texte, altes, lange bewährtes Wissen mit und gab es nach verschiedenen Zwischenstationen in Süditalien weiter. Als Wissensvermittler nennen die Quellen religiöse Spezialisten wie ägyptische Priester und persische Magier oder gar Zarathustra selbst, arithmetisch bewanderte Phönizier, sternkundige Chaldäer sowie, im Bereich der Traumdeutung, Juden, und sogar Kelten und Iberer.³⁵

30 Zur Tetraktys siehe z.B. Jamblich: *De vita Pythagorica* 150; zur Musik siehe schon Xenokrates: *Frg. 9*. In: Richard Heinze: *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig 1892.

31 Z.B. in Nikomachos von Gerasa: *Encheiridion* 6; Jamblich: *De vita Pythagorica* 115–121.

32 Siehe z.B. Nikomachos von Gerasa: *Frg. 1*. In: *Die Fragmente der griechischen Historiker* (hinfür abgekürzt: *FGrHist*). Hrsg. von Felix Jacoby. Leiden 1923–1999, N. 1063; Porphyrios: *Vita Pythagorae* 30–31; Jamblich: *De vita Pythagorica* 65.

33 Siehe Boethius: *De institutione arithmetica* 1,1.

34 Quellenangaben zu den Reisen finden sich u.a. in Eduard Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I,1: *Allgemeine Einleitung*. Leipzig 1919, S. 381–392; Armand Delatte: *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce. Édition critique avec introduction & commentaire*. Brüssel 1922, S. 150–154 (unter Bezug auf S. 104–106); Theodor Hopfner: *Orient und griechische Philosophie*. Leipzig 1925, S. 3–6, 11–13; Isidore Lévy: *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. Paris 1927, S. 20–26; Peter Gorman: *Pythagoras: A Life*. London 1979, S. 43–68; Riedweg: *Pythagoras* (Anm. 13), S. 20–21; Leonid Zhmud: *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford 2012, S. 83–91.

35 Siehe etwa, um nur einige Beispiele anzuführen, Diodoros von Eretria: *Frg. 1*. In: *FGrHist*, N. 1103; Aristoxenos: *Frg. 13*. In: Fritz Wehrli: *Aristoxenos*. Basel 1945; Hermippos von Smyrne: *Frg. 21*. In: *FGrHist*, N. 1026; Valerius Maximus: *Factorum et dictorum memorabilium* 8,7; Flavius Philostratos: *Vita Apollonii* 8,7; Diogenes Laertios: *Vitae et sententiae philo-*

Es ist diese Behauptung vielfältiger Wissensbewegungen durch den Mittelmeerraum, insbesondere von Ost nach West, die Pythagoras zu einem noch im arabisch-islamischen Kulturraum vielfach aufgerufenen Verwalter und Vermittler altehrwürdiger Wissensbestände westlicher und östlicher Provenienz gemacht hat – eine Behauptung, zu der es nicht zufällig kam. Die Geschichte des Wissenstransfers zwischen dem sogenannten Orient und Kulturräumen westlich hiervon, dem sogenannten Okzident, setzt nicht erst mit dem Zugriff der Christen auf antikes Wissen ein, das, im Europa des beginnenden Mittelalters verlorengegangen, die Araber bei der Reconquista in Handschriften zurückließen.³⁶ Das griechische Festland stand fast während des gesamten 2. Jahrtausends nicht nur mit Kreta und Zypern, sondern auch mit dem Vorderen Orient und, vermittelt über Rezeptionen in der Levante und Syrien, mit Mesopotamien in regem Kontakt, und, wie die Mythologie, entwickelte sich auch die Philosophie der Griechen in Auseinandersetzung mit Theogonien und Kosmogonien der orientalischen Hochkulturen.³⁷ Viele Philosophen – in Anlehnung an Platon, der orientalische Wissensbestände in sein Werk integrierte, zumal die Platoniker – beschäftigten sich mit der „Weisheit“ der „Barbaren“, um sie in ihre eigenen Entwürfe einzuarbeiten.³⁸

Ein Grund hierfür bestand darin, dass die Griechen vom großen Alter der benachbarten Kulturen beeindruckt waren und, wie paradigmatisch Herodot in seinen *Historien*, Analogien zwischen ihnen und der eigenen Kultur durch Übernahme aus jenen erklärten. Dabei kam es zu einer Fülle von Ableitungskonstruktionen und Verherrlichungen; wurde doch die Rückführung eines Kulturbestands auf z.B. ägyptische Wurzeln ähnlich positiv bewertet wie etwa die genealogische Rückbindung von Geschlechtern an Helden z.B. der *Ilias*.³⁹ Eine erhebliche Intensivierung erfuhr der schon in vorhellenistischer Zeit beobachtbare ori-

sophorum 8,2–3; Porphyrios: *Vita Pythagorae* 6; 11–12; Jamblich: *De vita Pythagorica* 19; 151; 154; Lactantius: *Divinarum Institutionum* 1,2; Eusebios: *Praeparatio Evangelica* 10,4.

36 Vgl. zur Thematik z.B. Franz Rosenthal: *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich 1965 (engl.: *The Classical Heritage in Islam*. London 1975, neu aufgelegt 1994 bei Routledge, *Arabic Thought and Culture*); John Freely: *Platon in Bagdad*. Wie das Wissen der Antike zurück nach Europa kam. Stuttgart 2012.

37 Vgl. hierzu insbes. Walter Burkert: *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge (Mass.) 1992; ders.: *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*. München 2003; Martin L. West: *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford 1997; Robert Rollinger: *Antikes Griechenland und Alter Orient. Historisch-kritische Untersuchungen zur Interaktion der beiden Kulturräume mit besonderer Berücksichtigung der Zeit vom 8. bis zum 5. Jahrhundert v. Chr.* Innsbruck 1999 (Habilitationsschrift).

38 Vgl. hierzu z.B. Udo Reinhold Jeck: *Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*. Frankfurt a.M. 2004, S. 19–171.

39 Vgl. hierzu z.B. Christian Froidefond: *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*. Aix-en-Provence 1971. Für die Haltung Herodots gegenüber Ägypten siehe Joseph Vogt: *Herodot in Ägypten. Ein Kapitel zum griechischen Kulturbewusstsein*. Stuttgart 1929.

entalisierende Trend, der aus vielfältigen interkulturellen Kontakten Griechenlands mit Vorderasien, und insbesondere Ägypten, resultierte, durch die Aktivitäten Alexanders des Großen. Zum einen gründete er 331 v. Chr. Alexandria, eine von Beginn an ausgeprägt multiethnische Stadt, in der u.a. Griechen und Makedonen, Ägypter, Juden und Syrer wohnten und die sich bald zu einem der wichtigsten kulturellen und wissenschaftlichen Zentren der hellenistischen Welt entwickelte. Zum anderen dehnte er durch seinen Eroberungsfeldzug die Grenzen des Reiches bis an den indischen Subkontinent aus und trug so maßgeblich auch in dieser Richtung zu einem nachhaltigen Kulturaustausch bei. Spätestens seit jener Zeit gehörte es für Dichter, Philosophen und Gelehrte bzw. ihre Lebensbeschreibungen gleichsam zum ‚guten Ton‘, mindestens eine Reise an die Ränder des östlichen Mittelmeerraums und in angrenzende Gebiete unternommen zu haben (ob sie nun tatsächlich stattgefunden hatte oder nicht). Antike Biographien erklären das besondere Wissen eines Intellektuellen daher regelmäßig mit Unterweisungen in östlichen Teilen der antiken Welt – eine Tendenz, die sich in der römischen Kaiserzeit und Spätantike, im Osten des Imperium Romanum mitunter motiviert durch affektive Haltungen der eigenen Heimat gegenüber, noch verstärkte.

Die Einspielung von Reisetopik in Darstellungen des Pythagoras und seines Wissens ist vor diesem Hintergrund zu verstehen: als hellenistische ‚Modeerscheinung‘, in der eine ältere Neigung zum Durchbruch kam. Die Tendenz der Griechen, ihre Glaubensvorstellungen und philosophischen Lehren auf östlich gelegene Kulturen zurückzuführen, zeigt sich in der Literaturgeschichte schon früh. Herodot leitete im zweiten *Historien*-Buch eine Fülle griechischer Vorstellungen und Sitten von der Hochkultur der Ägypter ab, auf deren Alter auch Platon verweist – beispielhaft in seiner breiten Ägyptendarstellung im Einleitungsgespräch des *Timaios*.⁴⁰ Diese Haltung Ägypten gegenüber kehrt in späterer Literatur topisch wieder, zumal bei Autoren, die sich selbst im Nilland aufhielten; Pythagoras wird hierbei regelmäßig ins Spiel gebracht.

Ein prominentes Beispiel bilden die *Aigyptiaka* des Hekataios von Abdera, der während der Regierung Ptolemaios' I. Soter in Ägypten lebte. Seine idealisierende Darstellung des Nillandes besagte, alle Kultur habe dort ihren Ursprung, und stellte die griechische als der ägyptischen Kultur unterlegen dar. Hekataios listete zahlreiche berühmte griechische Gestalten aus Mythos und Geschichte auf, die alle auf Reisen nach Ägypten ihr Wissen von den dortigen Weisen erhalten hätten (FGrHist 264 F 25,69–98) – unter ihnen Pythagoras, der die kultischen Vorschriften, die Wiedergeburtstheorie und die geometrischen und arithmetischen Theoreme von den Ägyptern gelernt habe (FGrHist 264 F 25,98,2). Das Werk diente u.a. Diodorus Siculus, der sich 60–57 v. Chr. in Ägypten aufhielt, als Quelle für seine eigenen Berichte über Ägypten in der *Bibliotheca*

40 Siehe Platon: *Timaeus* 21E–25D.

Historica.⁴¹ Diodor referiert darin mehrfach, unter Berufung auf die (Bücher der) „Priester der Ägypter (*ἱερεῖς τῶν Αἰγυπτίων*)“ (1,96), auf Pythagoras' Ägyptenreise.⁴² Er reiht den Samier in den Kreis der Einsichtsvollsten und Gebildetsten unter den Griechen ein: in eine Riege altherwürdiger Gestalten wie Orpheus, Musäus, Melampus und Dädalus, Homer und Lykurg von Sparta, Solon, Demokrit und Platon. Sie alle seien eifrig darum bemüht gewesen, „zwecks Teilhabe an dortigen Gebräuchen und Bildungsgut (*ἵνα τῶν ἐνταῦθα νομίμων καὶ τῆς παιδείας μετέσχωσιν*)“ nach Ägypten zu reisen – obwohl „das Land einstmals für Fremde schwer zugänglich (*τῆς χώρας τὸ παλαιὸν δυσεπιβάτου τοῖς ξένοις οὐσῆς*)“ gewesen sei.⁴³

In den anekdotisch-idealisierenden Lebensdarstellungen des Pythagoras, wie sie aus der Kaiserzeit, beispielhaft von Diogenes Laertios, Porphyrios und Jamblich, erhalten sind (vgl. im Übrigen auch die Fragmente der Pythagorasvita des Apollonios von Tyana, Zuschreibung umstritten⁴⁴), kommt die Reisetopik zu einer besonderen Entfaltung. Das Wissen des Pythagoras, den schon der kongeniale Empedokles als „Mann von überragendem Wissen (*ἀνὴρ περιώσια εἰδώς*)“ beschrieb,⁴⁵ erscheint hier deswegen als überragend, weil es das Ergebnis komplexer grenzüberschreitender Transferprozesse ist, die mehr als geographischer Art sind: Sie schließen verschiedene Formen der Überwindung, Aufhebung oder Verschiebung religiöser, kultureller und gesellschaftlicher Barrieren und Grenzen ein, so auch die sozialer Ordnungen der Wissensvermittlung. Diese Markierung des Über-Hinaus erfolgt qua Ausschmückung früherer Quellen, denen zufolge Pythagoras in der Fremde der Einweihung und Unterweisung durch besondere Spezialisten auf den Gebieten von Religion, Philosophie und Wissenschaft teilhaftig wurde: In die Texte eingetragen wird ein Sonderstatus des Pythagoras, der impliziert, dass es sich bei seinem Wissen um exklusives Wissen

41 Siehe Diodor: *Bibliotheca Historica* 1,10–98.

42 Diodor: *Bibliotheca Historica* 1,69,3–4; 1,96,2; 1,98,1. Zit. aus: Diodorus of Sicily. Hrsg. von Charles Henry Oldfather. London, Cambridge (Mass.) 1933, Bd. 1, S. 326.

43 Auf ähnliche Weise ‚berichtet‘ Plutarch: *De Iside et Osiride* 10,354D–E, dass „die Weisesten der Griechen (*τῶν Ἑλλήνων οἱ σοφώτατοι*)“ Ägypten besucht hätten. Solon, Thales, Platon und Eudoros, einigen Angaben zufolge auch Lykurg, und so auch Pythagoras, seien alle „nach Ägypten gekommen (*εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενοι*)“ und hätte dort „Umgang mit den Priestern gepflegt (*καὶ συγγενόμενοι τοῖς ἱερεῦσιν*)“. Pythagoras, der „die Männer bewundert (*θαυμάσας τοὺς ἀνδρας*)“ habe und von ihnen „bewundert worden“ (*θαυμασθεῖς*)“ sei, sei von einem heliopolitanischen Priester namens Oenuphis unterwiesen worden und habe die symbolische und mysteriöse Ausdrucksweise der Ägypter nachgeahmt, indem er seine Lehren in Rätsel gehüllt habe. Zit. aus: Plutarch's *De Iside et Osiride*. Hrsg. von John Gwyn Griffiths. Cambridge 1970, S. 130–132.

44 Porphyrios: *Vita Pythagorae* 2 und Jamblich: *De vita Pythagorica* 254 berufen sich auf die heute verlorene Pythagoras-Biographie des Apollonios, scheinen also noch Zugriff auf sie gehabt zu haben.

45 Empedokles: *Frg.* DK 31 B 129. Es ist auch Parmenides als derjenige, den Empedokles mit seinem Lob meinte, gesehen worden. Vgl. Staab: *Pythagoras in der Spätantike* (Anm. 11), S. 52–53.

handelte, das von den Spezialisten, die über es verfügten, eigentlich nur innerhalb der Sozial- und Organisationsstrukturen ihrer Kulturen, in denen sie wirkten, und in diesen nur an sehr wenige weitergegeben wurde.

Mit besonderem Nachdruck hebt die Schwierigkeit des Wissenserwerbs in der Fremde Porphyrios hervor. Für den neuplatonischen Philosophen und Gelehrten gehörte der weitläufig gebildete Pythagoras zu den großen Autoritätsfiguren der Vergangenheit, die ein besonderes Verhältnis zu Logos und Wahrheit hatten. Auf Pythagoras' Orientreisen geht er in den Kapiteln 6–8 ein, in denen er die Herkunft der Lehrinhalte erläutert. Bei Ägyptern, Chaldäern und Phönikern habe Pythagoras sich gründlich Wissenschaften „aus alten Zeiten (*ἐκ παλαιῶν χρόνων*)“ angeeignet, bei den Magiern Kenntnisse „über den Gottesdienst (*περὶ τὰς τῶν θεῶν ἀγιστείας*)“ und „das Übrige, was die Lebensbetätigungen betrifft (*καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων*)“, d.h. Wissen um Sitten und Bräuche, wie sich der Mensch vor den Göttern und in seinem Privatleben zu verhalten habe. In Ägypten, so fährt Porphyrios fort, seien dem Pythagoras, um ihn abzuschrecken, besonders harte Regeln auferlegt worden. Durch ihre Einhaltung habe er sich aber die Bewunderung der Priester erworben, so dass er „die Erlaubnis bekommen (*ἐξουσίαν λαβεῖν*)“ habe, „den Göttern zu opfern (*θύειν τοῖς θεοῖς*)“ und sich „mit allen ihren Wissenschaften vertraut zu machen (*προσιέναι ταῖς τούτων ἐπιμελείαις*)“, wie es sich noch nie zuvor „bei einem Ausländer (*ἐπ' ἄλλου ξένου*)“ zugetragen habe.⁴⁶

Solche soziokulturell bedeutsamen Aspekte der Grenzüberwindung ergänzen etliche antike Quellen um eine transzendente Dimension, so dass der Samier uns als eine Figur der Wissensbewegung durch Entgrenzung in Horizontal- und Vertikalverläufen entgegentritt: als Integrationsgestalt vielfältiger Wissensformen und -bestände über Grenzen sowohl zwischen Griechen und „Barbaren“, d.h. „Okzident“ und „Orient“, als auch zwischen Göttern und Menschen, Lebenden und Toten, Himmel und Erde hinweg. Dabei schöpfen viele Textpassagen aus einem breiten Repertoire von Topoi der Besonderung und Entgrenzung, die verdeutlichen sollen, dass eine Person aus dem Horizont des gewöhnlichen Menschseins herausfällt. Solche Topoi (Redewendungen, Metaphern, Beschreibungsmuster etc.) finden sich nicht nur im Feld und Umfeld antiker griechischer und römischer Mythen und Legenden, sondern kulturübergreifend im euroasiatischen Raum. Sie haben den Zweck, das Wirken, Wissen und Können der Person bzw. Figur, um die es geht, in Ausdrücken und Bildern einer dem geographischen Raumsinn übergelagerten Form der übernatürlichen Befähigung des Menschen darzustellen.⁴⁷ In Pythagoras' Fall gehören hierzu, um

46 Porphyrios: *Vita Pythagorae* 6–8. Zit. aus: Porphyre: *Vie de Pythagore*. Lettre a Marcella. Hrsg. von Édouard des Places. Paris 1982, S. 38–39.

47 Systematisch angeführt werden solche Topoi in der (kontrovers rezipierten) Arbeit von Ludwig Bieler: *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum. Darmstadt 1976 (zuerst Wien 1935–1936); siehe des Weiteren z.B. auch Hans Dieter Betz: *Gottmensch II* (Griechisch-römische Antike und Urchristentum). In: *Reallexikon*

nur drei Beispiele zu nennen: der Topos der Bilokation, Pythagoras' Fähigkeit, an zwei Orten gleichzeitig zu sein;⁴⁸ der Totenkontakt durch Katabasis: die Hadesreise des Pythagoras;⁴⁹ und der Hinweis auf frühere Inkarnationen,⁵⁰ an die sich Pythagoras habe erinnern können.⁵¹

Viele Pythagoras-Darstellungen dieser Art, in der sich Horizontalität und Vertikalität der Erweiterung und Entgrenzung von Wissen verbinden, sind topisch unterfüttert durch Mirabilien, „wunderbare Taten (*θαυμαστά ἔργα*)“, wie Jamblich (*De vita Pythagorica* 130) schreibt, Ereignisse und Zeichen, die ebenfalls dazu dienen, Pythagoras' Autorität als Ausnahmemenschen zu markieren. Sie weisen ihm die Gabe der Divination zu, setzen ihn zu Apollon in Beziehung oder dem Gott gar gleich und berichten von außerordentlicher Nähe zu und Gewandtheit im Umgang mit der Natur. So wird etwa berichtet, der Fluss Kosa habe ihn bei der Überquerung begrüßt und von einer giftigen Schlange heißt es, Pythagoras habe sie durch einen Biss getötet. Aufschluss darüber, ob Pythagoras sein Wissen einstmals tatsächlich zu gewichtigen Anteilen in verschiedenen Gebieten des Orients erwarb, erteilen solche Darstellungen nicht. Die Häufung der Mirabilien erregt eher den Verdacht, dass – in ähnlicher Weise wie in Darstellungen des Apollonios von Tyana, des klassischen Beispiels eines literarisch stilisierten ‚Wundertäters‘⁵² – Pythagoras' vielbeschworene Leuchtkraft zum Scheinen gebracht werden sollte, um Mangel an historischer Sicherheit wettzumachen und Akteure, die an Wundertaten, Bilokation, Reinkarnation u.ä. glaubten, dazu anzuhalten, auch den Reisen Validität zuzumessen. Tatsächlich lässt

für Antike und Christentum 12 (1983), S. 234–312; David S. du Toit: THEIOS ANTHROPOS. Zur Verwendung von theios anthrôpos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit. Tübingen 1997; (für die byzantinische hagiographische Literatur) Thomas Pratsch: Der hagiographische Topos: griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. Berlin, New York 2005.

48 Siehe z.B. Porphyrios: *Vita Pythagorae* 27; Jamblich: *De vita Pythagorica* 134.

49 Siehe z.B. Hieronymos von Rhodos *Frg.* 42. In: Fritz Wehrli: Hieronymos von Rhodos. Kritolaos und seine Schüler. Basel 1969 = Diogenes Laertios: *Vitae et sententiae philosophorum* 8,21; Hermipp = Diogenes Laertios: *Vitae et sententiae philosophorum* 8,41; später auch Tertullian: *De anima* 28. – Parallelen zwischen den pythagoreischen und den jüdischen Katabaseis (u.a. des Mose) sind bei Isidore Lévy zu finden: Isidore Lévy: *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris 1927, S. 154–170 (allgemein zum Vergleich Pythagoreismus-Judentum vgl. S. 211–263; zu Pythagoras und den Essenern S. 264–293; zu Pythagoras und Jesus S. 295–331).

50 So z.B. bei Ovid: *Metamorphoseon libri* 15,158–164; Diogenes Laertios: *Vitae et sententiae philosophorum* 8,4–5; Porphyrios: *Vita Pythagorae* 26–27; Jamblich: *De vita Pythagorica* 63.

51 So etwa Ovid: *Metamorphoseon libri* 15,160–164; Diogenes Laertios: *Vitae et sententiae philosophorum* 8,5; Jamblich: *De vita Pythagorica* 134.

52 An Apollonios von Tyana haben sich ebenfalls zahlreiche Legenden, u.a. auch von Reisen in den Orient, geheftet, und es gelten nur wenige biographische Details und Lehrinhalte als gesichert (Philostrats *Apollonios-Biographie* ist als Quelle umstritten). Zu den fiktiven Reisen des Apollonios im Kontext der Legendenbildung vgl. John Elsner: *Hagiographic Geography: Travel and Allegory in the Life of Apollonius of Tyana*. In: *The Journal of Hellenic Studies* 117 (1997), S. 22–37.

die derzeitige Quellenlage keinerlei Sicherheit darüber zu, dass Orientfahrten des Pythagoras jemals stattfanden bzw. dass, wenn es denn eine oder mehrere Reisen gegeben haben sollte, es Studienreisen waren. Bemerkungen zu den Orientbesuchen begegnen in vorhellenistischer Zeit extrem selten, betreffen allein Ägypten⁵³ und haben überdies eine erkennbar legendäre Note, die, wie Leonid Zhmud überzeugend dargelegt hat,⁵⁴ die Orientthese genauso wenig verifiziert wie z.B. der Hinweis des römischen Kaiserzeitautors Aelian, Pythagoras habe Hosen getragen⁵⁵ (oder, so ließe sich hinzufügen, ikonographische Zeugnisse ab dem 2. Jahrhundert n. Chr., die Pythagoras mit orientalisierendem Turban zeigen⁵⁶). Nach Verknüpfungen pythagoreischer Lehrinhalte mit Ägypten bei Herodot⁵⁷ findet sich die früheste konkrete Angabe zu einer Ägyptenreise in der klassischen Ära bei Isokrates in einer Rede auf den mythischen ägyptischen König Busiris:⁵⁸ Dort heißt es, Pythagoras habe, „nachdem er nach Ägypten gereist und Schüler von jenen [den Priestern] geworden war (*ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητῆς ἐκείνων γενόμενος*)“, den Griechen „als erster (*πρώτος*)“ „die übrige Philosophie (*τὴν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν*)“ gebracht, und habe sich mehr als andere besonders ernsthaft für „Opfer und Reinigungszeremonien (*τὰ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἀγιστείας τὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς*)“ interessiert.⁵⁹ Weitere Beispiele aus klassischer Zeit gibt es nicht. Erst im Hellenismus und vor allem in der Kaiserzeit nehmen Angaben zu Reisen des Pythagoras zu und avancieren

53 Siehe Isokrates: Busiris 28; FGrHist, N. 264 F 25,96 und 98; von Herodot: *Historiae* 2,81 wohl vorausgesetzt.

54 Siehe Leonid Zhmud: *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*. Berlin 1997, S. 61–64.

55 Siehe Aelian: *Varia Historia* 12,32.

56 Eine Bronzestatue im Archäologischen Nationalmuseum in Neapel, die in der Villa dei Papiri in Herculaneum gefunden wurde, sowie eine Marmorherme in den Kapitولينischen Museen in Rom sollen nach Annahme Karl Schefolds sehr wahrscheinlich Pythagoras darstellen. Dafür spreche die turbanartige Kopfbedeckung des Philosophen, ein Bestandteil orientalischer Tracht, der an die Legende von der Indienreise des Pythagoras erinnern solle. Von der Bronzestatue, die um 360–350 v. Chr. entstanden ist, sind sieben Repliken erhalten. Die Herme wird von Schefold um 120 n. Chr. datiert: ders.: *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*. Basel 1997, S. 152–155, 344–345. (Abb. 69 Bronzestatue mit orientalisierendem Turban aus der Villa dei Papiri in Herculaneum aus dem 1. Jahrhundert n. Chr.; Abb. 217 Herme mit Turban, um 120 n. Chr., nach frühaugusteischem Vorbild); Gisela M.A. Richter: *The Portraits of the Greeks*, Bd. 1. London 1965, S. 79–80.

57 Siehe Herodot: *Historiae* 2,81; 2,123.

58 Isokrates: Busiris 28. Zit. aus: *Isocrates opera omnia*. Hrsg. von Basilius Mandilaras. München, Leipzig 2003, S. 278.

59 Eine zweite konkrete Angabe ist in dem oben erwähnten Fragment des Hekataios überliefert, in dem er unter Berufung auf die heiligen Bücher der Ägypter von Ägyptenbesuchen legendärer Gestalten wie Orpheus, Musaios, Daidalos und Homer erzählt und für Pythagoras hinzusetzt, er habe von den Ägyptern einen Hieros Logos, die Lehre der Metempsychose und geometrische Theoreme übernommen (FGrHist 264 F 25, 96 und 98).

unter beträchtlicher Ausschmückung und Expansion der Reiseroute zu einem integralen Bestandteil der Lebensdarstellung des Pythagoras.⁶⁰

3 Zwischen Göttern und Menschen: Pythagoras als Mittlerfigur von Übungswissen mit soteriologischer Funktion

Mit besonderer Sinnfälligkeit kommt die kulturell-geographische und spirituell-kosmische Dimension der Wissensvermittlung an und durch Pythagoras in Jamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform zum Ausdruck. *Über das pythagoreische Leben / Περί τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου* ist der heute bekannteste spätantike Text über Pythagoras. Mit Hilfe einer Fülle von Topoi der oben skizzierten Art spannt er an den Vorsokratiker zurückgebundenes Wissen in ein religiös aufgeladenes Koordinatensystem von ausgeprägter Horizontalität und Vertikalität. Aufbereitet wird das Wissen in einübenden Wiederholungsstrukturen, die es den Adressaten einprägen und qua Rekapitulation systematisch vertiefen sollen.

Der Text bildet den als erstes Buch konzipierten Teil eines vermutlich auf zehn Bücher angelegten Kompendiums. Er führt in die verschiedenen *Mathemata/μαθήματα* sowie weitere Bereiche des Pythagoreismus und zugleich in ein komplexes Programm einer geregelten philosophischen Ausbildung ein, das der Autor selbst für seine Schüler (und generell Anfänger) in der platonischen Philosophie entwarf.⁶¹ Unter den drei weiteren erhaltenen Büchern sind ein „Aufruf zur Philosophie“, der *Λόγος προτρεπτικός ἐπὶ φιλοσοφίαν*, eine Schrift „über die allgemeine mathematische Wissenschaft“, *Περί τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης*, und ein Kommentar zur „Einführung in die Arithmetik des Nikomachos“, *Περί τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*. Die übrigen Bücher behandelten Physik, Ethik, Theologie, Geometrie, Musik und Astronomie. *Über das pythagoreische Leben* wirbt für eine Nachahmung des pythagoreischen Lebens und präsentiert zu diesem Zweck – in Form einer protreptisch-propädeutischen Aufforderung zur Tugendübung um Heilserlangung willen – eine Erlösungslehre des Autors, die den Anspruch erhebt, bei konsequent einübender Umsetzung zur Schau des wahren Seienden und Göttlichen und dadurch zur Glückseligkeit führen zu können.

Literaturtypologisch handelt es sich bei Jamblichs Schrift um eine abgewandelte Form der antiken Biographie, die zahlreiche Bezüge zur Schematik und Topik der Lobrede aufweist und romanhafte sowie protreptische, programmatische und erbauliche Elemente miteinander verbindet.⁶²

60 Vgl. hierzu auch Zhmud: *Wissenschaft, Philosophie und Religion* (Anm. 54), S. 60–61.

61 Ausführlich Staab: *Pythagoras in der Spätantike* (Anm. 11), S. 193–202.

62 Vgl. hierzu z.B. Michael von Albrecht: *Das Menschenbild in Jamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform*. In: Jamblich: *Περί τοῦ Πυθαγορείου βίου* (Anm. 28), S. 255–259; David S. du Toit: *Heilsbringer im Vergleich. Soteriologische Aspekte im Lukasevangelium und Jamblichs De Vita Pythagorica*. In: Jamblich: *Περί τοῦ Πυθαγορείου βίου* (Anm. 28), S. 275–294, hier S. 291–292; Staab: *Pythagoras in der Spätantike* (Anm. 11), S. 441–447.

Schon der biographische Teil (3–32)⁶³ macht deutlich, dass die pythagoreische Lebensform in der Konzeption des Autors ein Übungsweg ist, in dem religiöses und wissenschaftliches Streben im Sinne philosophischer Tugendübung untrennbar miteinander verbunden sind. Integrale Bestandteile dieses Weges, wie ihn Pythagoras vorgelebt habe, sind „Gottesdienste (*θηρησκείαις*)“, „Wissenschaften (*μαθήμασι*)“ und „ausgewählte Lebensweisen (*διαίταις ἐξαιρέτοις*)“ (10). Zu den *θηρησκείαι* des Pythagoras gehörten Götterglaube und die Ausübung kultischer Frömmigkeit, die sich im Streben nach möglichst vielen Initiationen in Geheimkulte und göttliche Mysterien äußerten (14). Seine Übung in *μαθήματα* zielte auf eine möglichst umfassende Bildung (9–10). Und die von ihm geübten *διαίται ἐξαιρέτοι* umfassten Verzicht auf Wein, Fleisch und Völlerei zugunsten leicht verdaulicher Kost. Begründet wird der einübend-asketische Lebensstil diätetisch: Er habe bei Pythagoras zu geringem Schlafbedürfnis, Seelenreinheit und unerschütterlicher körperlicher Gesundheit geführt (13).

Der Hauptteil der Schrift (33–240) nimmt Details aus Pythagoras' Lebensgeschichte, die im biographischen Teil präsentiert wird, auf und bindet sie, elaborierend, in die systematische Darstellung eines Erziehungsprogramms ein (33–57: exoterische *Paideia/παιδεία*; 58–133: esoterische *Paideia*; 134–240: pythagoreisches Leben und Erziehung als Tugendbetätigung). Dessen Ablauf wird in einübender Form präsentiert, vermittelt nachvollziehender Darlegung, wie Pythagoras seinen Schülern den Weg zur Schau des Intelligiblen und zur Einung mit Gott immer wieder aufs Neue gewiesen habe. Dabei wird wiederholt auf die Hauptpfeiler der Tugendübung eingegangen und deutlich gemacht, dass es, um Seelenreinheit zu erlangen, großer Beharrlichkeit der Übung und strenger Kontrolle bedarf. In einem Abschnitt zur esoterischen philosophischen *Paideia*, in dem es um die Lebensformen/*ἐπιτηδεύματα* geht (68–70), heißt es z.B., Pythagoras habe darauf geachtet, dass die Läuterung des Denkens und der ganzen Seele „beständig geübt wurde (*ἡσκεῖτο*)“, und seine Schüler für diese Übung konkrete Mittel gelehrt, wie reduzierte vegetarische Ernährung, Enthaltung von Wein, Beschränkung von Schlaf, Schweigen, Verzicht auf Ruhm und Reichtum, neidlose Freundschaft und ein angespanntes, unablässiges Prüfen/*ἐξέτασις* und Wiederholen/*ἀνάληψις* der schwierigsten Theoreme (68–69). Ähnliche Passagen finden sich in der systematischen Darstellung des pythagoreischen Lebens und der pythagoreischen *Paideia* als Betätigung der Tugenden (134–240). In mehreren Schritten wird dort ein Tugendschema präsentiert, das es diszipliniert ühend umzusetzen gilt.

Insofern als die Verknüpfung dieser Tugenden mit Pythagoras Antiquität und göttliche Autorität dokumentieren soll,⁶⁴ sagt uns die Schrift sehr viel mehr

63 Vgl. zum Aufbau Michael Lurje: Die Vita Pythagorica als Manifest der neuplatonischen *Paideia*. In: Jamblich: Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου (Anm. 28), S. 221–253; Staab: Pythagoras in der Spätantike (Anm. 11), S. 238–242.

64 Vgl. hierzu auch du Toit: Heilsbringer im Vergleich (Anm. 62), S. 293.

über die Autorintention, das Platonismusverständnis Jamblichs und die epistemischen Geltungsansprüche in einer Zeit miteinander konkurrierender paganer und christlicher Erlösungsvorstellungen aus als über die historische Gestalt des Pythagoras selbst. Dieser erscheint, auf Basis des ethischen Menschenbildes des Autors,⁶⁵ als programmatische Gründerfigur eines letztlich religiös verstandenen Platonismus, als Archeget eines als Heilmittel begriffenen Übungswissens, dessen Zusammenspiel von Theorie und Praxis Aspekte der Lebensführung, Charakterformung und intellektuellen Bildung integrativ umschließt. Vieles spricht dafür, dass Jamblich, der vermutlich selbst eine philosophische Schule platonischer Ausrichtung unterhielt,⁶⁶ den Pythagoras, von Interessen der Eigenwerbung geleitet, als Idealbild eines trefflichen Lehrers und als Mittlerfigur von Übungswissen mit soteriologischer Funktion modellierte: als Führungspersönlichkeit, die nie aufhörte, ihren Wissensstand zu erweitern, und auf Grundlage dieser Haltung durch soziale Vermittlung der göttlichen Philosophie die Vertikalkluft zwischen Göttern und Menschen zu überbrücken und die Seele des Menschen dem Göttlichen vertraut zu machen vermochte.

Integrationen von Reisenarrativen bei gleichzeitiger Betonung der Verbundenheit mit dem Göttlichen unterstreichen die Mittlerrolle. ‚Berichte‘ über Pythagoras‘ Lehrjahre in Syrien, seine Einweihung in Mysterien durch phönizische Hierophanten, die wunderbare Überfahrt nach Ägypten sowie Lehrjahre ebendort und in Babylon⁶⁷ weisen ihm eine *ἐπιστήμη δαιμονία* zu, „übermenschliches Wissen“, wie es in den Aufzeichnungen der Pythagoreer bezeugt sei (157–158), und kennzeichnen ihn, wie schon der biographische Teil, als „guten Daimon (*ἀγαθὸν τινα δαίμονα*)“ zwischen Göttern und Menschen (30–31; vgl. auch 10): als eines der höheren Wesen, die, wie in *De mysteriis* ausgeführt (I 18 p.53,16), „zur Rettung des Alls (*ἐπι ... σωτηρία τοῦ παντός*)“ herabgesandt sind.⁶⁸ Jamblich geht sogar so weit zu behaupten, Pythagoras stamme aus dem Geschlecht des Zeus selbst (3) und schon seine Geburt – nach Weissagung der Pythia die Geburt eines Helfers der gesamten Menschheit (5) – habe auf einer Reise stattgefunden: im phönizischen Sidon an der östlichen Mittelmeerküste (7; 13). Verwendung finden so zwei Topoi (göttliche Abstammung, Geburt in der Fremde), die in antiken Lebensbeschreibungen zur Kennzeichnung eines göttlichen oder heiligen Menschen und seiner Ausnahmestellung von Geburt an die-

65 Vgl. hierzu von Albrecht: Das Menschenbild in Jamblichs Darstellung (Anm. 62), S. 255–274.

66 So auch John Dillon: Jamblich: Leben und Werke. In: Jamblich: Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου (Anm. 28), S. 11–21, hier S. 17–19.

67 Auf die Reisen wird in zahlreichen Stellen verwiesen, nicht nur in Jamblich: *De vita Pythagorica* 13–19.

68 Vgl. Jamblique: *Les Mystères d'Égypte*. Hrsg. von Édouard des Places. Paris 1966, S. 70. Vgl. zur Einteilung der immateriellen Welt in „Götter, Heroen und Dämonen“ (wie zitiert in Jamblich: *De vita Pythagorica* 146) auch Jamblich: *De mysteriis* I 3 p.8,15–p.9,1 (hier kommen in der Aufzählung die *psychai* hinzu). Zur Schrift *De mysteriis* siehe auch die Angaben weiter unten in Anm. 76.