GENDER OPEN REPOSITORIUM

Persiflage oder Initiation? : Der Flirt im Zeichen des Rosenkreuzes

Frietsch, Ute

2008

https://doi.org/10.25595/245

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Frietsch, Ute: *Persiflage oder Initiation? : Der Flirt im Zeichen des Rosenkreuzes*, in: Zeitschrift für Germanistik, Jg. 18 (2008) Nr: 2, 287-297. DOI: https://doi.org/10.25595/245.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Ute Frietsch

Persiflage oder Initiation? Der Flirt im Zeichen des Rosenkreuzes

Im 16. Jahrhundert und zu Beginn des 17. Jahrhunderts war die Theologie die oberste der Wissenschaften, als weitere Scientiae galten Jurisprudenz und Medizin.[1] Dem Studium der Scientiae ging ein Grundstudium der Artes voraus, zu dem sowohl naturkundliche als auch philologische Fächer gehörten. Etwas abseits von diesen Universitätsdisziplinen wurden okkulte Künste wie Magie und Alchemie praktiziert. Die Magier und Alchemiker(innen) verstanden sich ebenfalls als wissenschaftlich und lehnten sich zum Teil an die Universitätsdisziplinen – insbesondere die Medizin – an. Es gelang ihnen jedoch nur marginal, Einfluss auf die Lehrinhalte zu nehmen. Das okkulte Wissen wurde in der Frühen Neuzeit generell als unvereinbar mit dem theologisch-aristotelischen Wissen betrachtet: Magie galt den Theologen als häretisch. Die Kryptik und der verheißungsvolle Ton der okkulten Schriften wurden zudem als nicht-didaktisch und daher für die universitäre Lehre ungeeignet wahrgenommen.

Eine okkulte Texttradition gab es in Europa vom 12. bis ins 18. Jahrhundert. Sie interessiert uns hier, weil in diesen Schriften Reflexionen über Generativität (Schöpfung, Fortpflanzung und sexuelle Akte) in Text und Bild ungleich stärker als in der orthodoxen Tradition zum Ausdruck kamen. Der Fokus dieser Schriften lag auf dem Generieren: Die okkulten Autor(inn)en betrachteten die Genesis des Alten Testaments und die menschliche Generativität als materielle Ursachen für die Entstehung aller Dinge. Ihre Forschung galt diesen materiellen Zusammenhängen: Die Generatio (Hervorbringung, Zeugung) war das Rätsel, das es zu lösen galt, um Aussagen über die Entstehung der Dinge machen und um aktiv in ihre Entwicklung eingreifen zu können.[2]

I. Die Rosenkreuzer. In diesem Kontext sollen im Folgenden drei theosophische Schriften behandelt werden, die als Rosenkreuzer-Schriften zu einiger Bekanntheit gelangten. Die *Fama Fraternitatis Oder Brüderschafft des Hochlöblichen Ordens des R. C. An die Häupter, Stände und Gelehrten Europae* (dt., Kassel 1614), die *Confessio Fraternitatis Oder Bekanntnuß der löblichen Bruderschafft deß hochgeehrten Rosen Creutzes an die Gelehrten Europae geschrieben* (lat. u. dt., Kassel 1615) sowie die *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1459* (dt., Straßburg 1616).[3] Die Veröffentlichung dieser Schriften geschah anonym. Sie wurden

1 Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Die Modelle der Human- und Sozialwissenschaften in ihrer Entwicklung. In: W. Rüegg (Hrsg.): Geschichte der Universität in Europa, Bd. 2, München 1996, S. 391–424.

2 Diese Zusammenhänge werden in meiner Habilitation in Hinblick auf die Alchemie und Chemiatrie des 16. und 17. Jahrhunderts entfaltet werden.

3 Die Titel sind vollständig dokumentiert in: Carlos Gilly: Cimelia Rhodostaurotica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke. Ausstellung der Bibliotheca Philosophica Hermetica Amsterdam und der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Amsterdam 2005; zu den Rosenkreuzern vgl. auch Roland Edighoffer: Die Rosenkreuzer, München 2002.

jedoch vom Zeitpunkt ihres Erscheinens an dem württembergischen lutherischen Reformtheologen Johann Valentin Andreae (1586–1654) zugeschrieben. Andreae wies die Autorschaft an der *Fama* und *Confessio* zurück. Zur Abfassung der *Chymischen Hochzeit* bekannte er sich in einer posthum veröffentlichten Autobiographie.

Andreaes Schriften werden seit 1994 auf Initiative des Philosophen Wilhelm Schmidt-Biggemann in einer lateinisch-deutschen Werkausgabe in 20 Bänden neu ediert. Die historisch-kritische Ausgabe der hier zu besprechenden Rosenkreuzer-Schriften *Fama*, *Confessio* und *Chymische Hochzeit* als Band 3 der *Gesammelten Schriften* Andreaes ist allerdings bislang nicht erschienen, so dass ich mich – neben Einsicht in die Erstausgaben der *Fama* und (der lateinischen) *Confessio* in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel[4] – auf die unvollständige Ausgabe van Dülmens in der 3. Auflage von 1981 stütze.[5] Es ist symptomatisch für die Dethematisierung des okkulten Wissens in der (älteren) modernen Wissenschaftsgeschichte, dass, abgesehen von der Ausgabe, die van Dülmen besorgte, im 20. Jahrhundert lediglich kaum zitierfähige „esoterische" Ausgaben erschienen.

In der Andreae-Forschung ist des Öfteren betont worden, dass Andreae seine Schriften als „Spiel" (ludibrium) bezeichnete und dies einen Schlüssel zur Erklärung der Paradoxien seines Werks darstelle. Die Rede von Spiel in Zusammenhang mit den anonym verfassten Schriften ist komplex und abgründig, denn sie verweist auf den Zusammenhang von Wissenschaft, Religion und Politik sowie auf die Praktiken der Zensur, Indizierung, politischen Repression und Verfolgung im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation um 1600. Ich muss daher zunächst etwas ausholen, bevor ich auf den Plot der *Chymischen Hochzeit,* als den eigentlichen Untersuchungsgegenstand dieses Beitrages, zu sprechen komme.

Bei *Fama* und *Confessio* handelte es sich um Versuche der Initiierung einer Reformbewegung zur Umgestaltung von Wissenschaft, Religion und Gesellschaft. Die beiden in der Wir-Form verfassten Traktate waren seit ca. 1610 handschriftlich in Umlauf. Sie kündeten von einer angeblich bereits bestehenden geheimen Bewegung und forderten die Gelehrten und Potentaten Europas zum Mitmachen auf. *Fama*, *Confessio* und *Chymische Hochzeit* wurden von 1614–1616 in rascher Folge herausgegeben. Möglicherweise geschah dies gegen den Willen des Autors/der Autoren; Andreae fürchtete, durch die Herausgabe kompromittiert, um seine theologische Karriere. An der Abfassung und Veröffentlichung der *Fama* und *Confessio* dürfte Andreaes Tübinger Freundeskreis – Juristen, Mediziner und Theologen, unter ihnen der 1614 verstorbene paracelsische Arzt und Jurist Tobias Hess – beteiligt gewesen sein.

Die zunächst handschriftliche Tradierung der Rosenkreuzer-Schriften im Zeitalter der Druckkunst lässt vermuten, dass ihre Veröffentlichung bereits im Vorfeld als problematisch erachtet wurde: Die Verfasser waren sich offenbar nicht sicher, in welchem

4 [Anonym]: Fama Fraternitatis [...], Kassel 1614 [Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Signatur: 519 Quod. (1)]; [Anonym]: Confessio Fraternitatis [...], Kassel 1615 [Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Signatur: 24.32.2 Quod.].

5 Johann Valentin Andreae: Fama Fraternitatis (1614). Confessio Fraternitatis (1615). Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459 (1616), eingel. u. hrsg. v. Richard van Dülmen, Stuttgart 1981.

Maß sie ihre Gedanken publik machen sollten. Die Forderung allgemeiner Reformen machte die Herstellung von Öffentlichkeit notwendig. Ihr eschatologisch-messianischer Duktus gab den Schriften jedoch eher den Charakter einer Offenbarung. Unabhängig von aller (konfessions-)politischen Repression, gegen die sie sich richteten, mag es für die Autoren bereits latent traumatisch gewesen sein, ihre Reflexionen mittels so profaner Medien wie der Druckerpresse zu verkünden. Die Zurückhaltung und offenbar kalkulierte Herausgabe der Rosenkreuzer-Schriften kam dennoch einer geschickten politischen Inszenierung gleich. Die Schriften entstammten in ihrer Anonymität dem konfessionspolitischen Untergrund und erregten europaweit Aufsehen: Bis 1620 erschienen an die 200 zumeist ebenfalls anonyme Stellungnahmen.[6] In den 1650er Jahren lagen *Fama* und *Confessio* auf deutsch, lateinisch, niederländisch und englisch vor.

Unter den Responsenten waren Autoren, die sich in erster Linie für die Reform der Wissenschaften interessierten, so insbesondere der deutsche Chemiater und Pädagoge Andreas Libavius, der eine anders geartete „neue" Wissenschaft anstrebte als die Rosenkreuzer, und der britische Arzt und Theosoph Robert Fludd, der mit seiner Verteidigung erstmals als Autor in Erscheinung trat. Libavius erhob wissenschaftliche, religiöse und politische Einwände; er sprach sich gegen Magie und Kabbala aus sowie gegen das Modell von Mikro- und Makrokosmos und verdächtigte die Verfasser der Anstiftung zum Aufruhr. Fludd bot den Rosenkreuzern hingegen seine Mitwirkung an und nahm Libavius' Schriften zur Grundlage für eine ausführliche Widerlegung. Der ausufernden Debatte um die Rosenkreuzer-Schriften wurde im Jahr 1620 mit der Eskalation der konfessionspolitischen Streitigkeiten, in die sie hatten intervenieren wollen, ein jähes Ende gesetzt: Es kam zum Dreißigjährigen Religions-Krieg des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation.

Das Anliegen der *Fama* und *Confessio* bestand darin, nach der Reformation Luthers, der Etablierung von Reformkirchen sowie der Gegenreformation, die in den Augen der Verfasser unvollständig und gescheitert waren, eine *Allgemeine und General Reformation, der gantzen weiten Welt* durchzusetzen. Eine gleichnamige Schrift des italienischen Autors Trajano Boccalini (1556–1613), die den zeitgenössischen Reformgeist satirisch behandelte, wurde der *Fama* bei ihrer Erstveröffentlichung 1614 kommentarlos in deutscher Übersetzung vorangestellt. Bei dieser Satire handelte es sich, Frances Yates zufolge, um eine Auseinandersetzung mit dem Konzil von Trient (1545–1563).[7] Ergänzt wurde die *Fama* durch ein an die Rosenkreuzer gerichtetes Schreiben des Organisten, Schulmeisters und Theoalchemikers Adam Haslmayr, das Rosenkreuzertum und biblische Prophezeiung in engsten Zusammenhang brachte. Dieses Schreiben war 1612 erstmals gedruckt worden. Wie der lange Untertitel der *Fama* verkündete, war Haslmayr daraufhin von den Jesuiten auf die Galeeren verbannt worden. Durch den Wiederabdruck der verurteilten Schrift und den Hinweis auf sie bereits im Titel gab sich die *Fama* als anti-jesuitische Propaganda zu erkennen.

6 Vgl. Gilly (wie Anm. 3).

7 Frances A. Yates [1972]: The Rosicrucian Enlightenment, London, New York 2006, S. 176.

II.1. Die Kernschrift der *Fama,* die solcherart literarisch in einen vieldeutigen konfessionspolitischen Rahmen gestellt und verschachtelt wurde, kündete von einer geheimen, durch einen Mönch namens Christian Rosencreutz im 15. Jahrhundert gegründeten Bruderschaft. Christian Rosencreutz sollte auf seiner Reise in das Heilige Land, die ihn vor allem in arabische Länder und nach Afrika (Ägypten, Marokko) führte, in Naturmagie und Kabbala eingeweiht worden sein. Er wurde mit dem schweizerischen Arzt und Alchemiker Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493 bis 1541) verglichen, der die Korrespondenzen des Mikro- und des Makrokosmos ebenfalls gekannt, aber, an freier Äußerung gehindert, sein Leben vertan habe.[8] Bei seiner Rückkehr über Spanien in das Deutsche Reich sei Rosencreutz die defiziente Situation der europäischen Kirchen, der Wissenschaften und der Philosophie klar geworden. Er habe daraufhin mit sieben Genossen die Bruderschaft der Rosenkreuzer gegründet, die europaweit im Geheimen tätig werden und sich insbesondere der uneigennützigen Krankenpflege widmen sollte. Christian Rosencreutz war angeblich im Jahr 1483 (dem Geburtsjahr Luthers) gestorben. Die *Fama* verweilte bei der Darstellung seiner Gruft, wodurch sie an die arabische alchemische Schrift *Tabula smaragdina* aus dem 8. Jahrhundert erinnerte. Mit der Öffnung der Gruft sollte, wie anschaulich und zugleich kryptisch formuliert wurde, „Europae/ eine Thüre auffgehen".[9] Die *Fama* wollte ihre Leserschaft demnach für eine allgemeine europäische Reform gewinnen, wobei ägyptische und arabische Weisheit mythisch als Vorbild dienten. Der Vorzug der arabischen und ägyptischen Wissenschaften bestand angeblich darin, dass sie stärker auf Austausch bedacht waren als die europäische Wissenschaft. Möglicherweise war hierbei an eine weitere arabische Schrift, die *Turba philosophorum* aus dem 7. oder 8. Jahrhundert, gedacht, die eine alchemische Streitkultur repräsentierte.

Die *Fama* vollzog mit der mythischen Reise des Christian Rosencreutz implizit die historische Entwicklung der Alchemie nach, die im ca. 1. Jahrhundert u. Z. unter jüdischer Mitwirkung im damals römischen Ägypten entstanden war, ab dem 8. Jahrhundert in den arabischen Länden weiterentwickelt wurde, um schließlich, ab dem 12. Jahrhundert über das maurische Spanien in das christliche Europa zu gelangen. Die vage Auszeichnung dieser Tradition zum Vorbild war agonal zu verstehen. Sie diente der Mobilisierung der Kräfte Europas. Dass „Europa" so deutlich angesprochen wurde, erklärt sich aus dem Reformwillen der Rosenkreuzer-Schriften. Nach dem Scheitern einer innerprotestantischen Einigung waren europaweit reformierte Kirchen entstanden. Insbesondere der Calvinismus war im protestantischen Europa außerhalb des Deutschen Reiches stärker vertreten als ebendort. Die Rosenkreuzer-Schriften, die offensichtlich mit dem Calvinismus sympathisierten, wandten sich daher an reformwillige Christen europaweit. In weiten Gebieten des Deutschen Reiches der 1610er Jahre musste allein schon dieser Appell als heterodox erscheinen.

II.2. Auf die *Fama* folgte 1615 die *Confessio,* die das Jahr 1378 als Geburtsjahr des Christian Rosencreutz benannte. Die *Confessio* war in der *Fama* angekündigt[10] und bestätigte diese nun als Kunde von einer transkonfessionellen Bewegung: Niemand

8 Andreae (wie Anm. 5), S. 20, vgl. S. 25 f.

9 Ebenda, S. 24.

10 Ebenda, S. 29.

solle die Bruderschaft für erdichtet halten.[11] Die *Confessio* verwahrte sich gegen die Auffassung des Rosenkreuzertums als Ketzerei und Goldmacherei.[12] Sie verdammte die „Lästerung" des Jesus Christus durch den Papst sowie durch Mohammed, durch „Orient" und „Okzident"; dem Papst bot sie dennoch, im Gestus souveräner Überlegenheit, Gebet, Heimlichkeiten und Goldschätze an.[13]

Die Verfasser wurden als calvinistisch inspirierte Lutheraner kenntlich und zeigten einen transkonfessionellen Gestus der Toleranz. *Fama* und *Confessio* stellten eine Auseinandersetzung mit der lutherischen Orthodoxie dar, die sie zu reformieren trachteten. Die gewahrte Anonymität und der vage Anspielungsreichtum der Schriften erschienen angesichts des politischen Anspruchs allerdings als paradox. Als Lösung des Widerspruchs drängte sich auf, dass die Rosenkreuzer wohl gezwungenermaßen im Untergrund blieben, weil der von ihnen geforderte Reformgeist von der landesherrlichen Obrigkeit und den Kirchen unterdrückt und politisch verfolgt wurde. Der Widerspruch zwischen der Geheimhaltung und dem Einklagen von Öffentlichkeit stellte im Grunde die eigentliche Aussage der Schriften dar. So hieß es in der *Confessio:*

> Nun ist noch ubrig, daß mit Abkürtzung der Zeit, der Zungen auch ihre Ehre gegeben und durch dieselbe, was man vorzeiten gesehen, gehöret und gerochen hat, nun endtlich einmal außgesprochen werde, wenn die Welt nemblich von ihrem schweren Schlaff auffwachen und der new auffgehenden Sonnen, mit eröffnetem Hertzen, entblöstem Haupt und nacketen Füssen frölich und frewdig entgegen gehen wird.[14]

Die Rosenkreuzer-Schriften erschöpften sich in dieser eschatologischen Programmatik. Sie ließen sich heute nur anhand eines stattlichen Apparats von Fußnoten entschlüsseln – und es ist zu befürchten, dass sich die Zeitgenossen in einer ähnlichen Lage des ahnenden Unverständnisses befanden. Konkrete Reformvorschläge blieben aus, Konflikte kamen lediglich symptomatisch zum Ausdruck. Die Schriften und ihr historischer Kontext gerieten im 18. und 19. Jahrhundert zwar nicht vollständig in Vergessenheit, doch die Fußnoten wurden nicht geschrieben. Das ahnende Unverständnis entfaltete sich ab dem 19. Jahrhundert als „Esoterik", so dass die Thematik von Wissenschaftshistorikern des 20. Jahrhunderts zunächst kaum anders als mit spitzen Fingern berührt wurde.

Die Rosenkreuzer-Schriften blieben für die Forschung ohne Bedeutung, bis die britische Historikerin Frances A. Yates 1972 die Behauptung erhob, dass es sich bei der ersten Rosenkreuzer-Bewegung nicht um eine esoterische Marginalie der Frühen Neuzeit gehandelt habe, sondern um ein europäisches Politikum: Die Reformbewegung der Rosenkreuzer der 1610er Jahre war, Yates zufolge, Teil einer breiteren politischen Bewegung, die konfessionspolitische Dilemmata in zeitüblich okkulter Manier auf mystischem Weg zu lösen versuchte.[15] Sie sei im Rahmen von Bestrebungen zur

11 Ebenda, S. 33.
12 Ebenda, S. 33, 41.
13 Ebenda, S. 33.
14 Ebenda, S. 39.
15 Vgl. Yates (wie Anm. 7).

Bildung einer protestantischen Liga gegen den Katholizismus initiiert worden. Diese Bestrebungen formierten sich ab ca. den 1580er Jahren, indem Protestanten in England, Böhmen und dem deutschen Fürstentum Pfalz zusammenwirkten. Sie gipfelten im Jahr 1619 in der Einsetzung des Calvinisten Friedrich von der Pfalz und seiner Gemahlin Elisabeth Stuart zum König und zur Königin von Böhmen. Friedrich und Elisabeth traten die Nachfolge des okkultistisch inspirierten Kaisers Rudolf II. und seines Bruders Matthias an. Sie konnten sich jedoch nur einige Monate gegen Kaiser Ferdinand halten, der als Habsburger der rechtmäßige König von Böhmen war und zugleich die Vorherrschaft des Katholizismus im Heiligen Römischen Reich repräsentierte. Friedrich und Elisabeth wurden 1620 aus Böhmen ins protestantische Den Haag vertrieben und als „Winterkönige" verspottet. Durch den anschließenden Racheakt der Zerstörung Böhmens und der Pfalz im Dreißigjährigen Krieg wurde nicht allein das Scheitern der protestantischen Liga besiegelt, sondern auch das Scheitern der Reformbewegungen, die ihr nahestanden. Damit sei auch dem Rosenkreuzertum 1620 ein auffallend abruptes Ende gesetzt worden.[16]

II.3. Die Chymische Hochzeit. In der dritten Schrift, der *Chymischen Hochzeit* Christiani Rosencreutz Anno 1459, wird die eingangs behauptete Orientierung der okkulten Tradition an Generativität explizit. Was in der *Fama* und *Confessio* in einen geheimnisvollen Grundtenor zurückgenommen war, entfaltete sich im Plot und in den Dialogen der *Chymischen Hochzeit* als sexuell anzügliches Spiel.

Die *Chymische Hochzeit* wurde 1616 anonym in Straßburg veröffentlicht. Johann Valentin Andreae bekannte sich zu ihrer Abfassung später wie zu einer Jugendsünde: Er habe sie 1605, im Alter von 19 Jahren, als Student geschrieben. Die *Chymische Hochzeit* war eine Erzählung und hatte einen anderen Ton als die politischen Traktate *Fama* und *Confessio*. Sie machte sich die Tradition alchemischer Schriften zu Nutze, indem sie einen gesellschaftlichen Prozess als alchemischen Prozess beschrieb. Trotz ihrer frühbarocken Sprache und ihres geheimnisvollen Duktus ist sie unterhaltsam und passagenweise überraschend witzig. Der Verfasser griff auf literarische Vorlagen zurück, so insbesondere auf Giovanni Boccaccios *Decamerone;* und er inspirierte Schriftsteller um 1800: so insbesondere den Alchemie-Kenner Goethe zu seinem Lehrgedicht *Die Geheimnisse* und den Romantiker Novalis in seinem naturphilosophischen Romanfragment *Die Lehrlinge zu Sais*. Bislang fand keine Beachtung, dass auch Franz Kafkas Roman *Das Schloss* sowie die Erzählungen *Vor dem Gesetz* und *Das Schweigen der Sirenen* von der *Chymischen Hochzeit* beeinflusst sein könnten.[17]

16 Yates' Darstellung wird heute gelegentlich als zu spekulativ angefochten. Die Historikerin, die für ihre Forschungen mit dem Titel *Dame* ausgezeichnet wurde, lieferte allerdings eine heuristische Skizze zur Erkundung bislang nur schemenhaft bekannter historischer Zusammenhänge. Ihre Darstellung des konfessionspolitischen Hintergrunds, vor dem die Ablösung des neuzeitlichen Rationalismus vom frühneuzeitlichen Okkultismus stattgefunden haben soll, ist darüber hinaus wissenschaftshistorisch relevant. Sie lässt sich nur durch internationale Forschungsprojekte zur Wissenschafts- und Konfessionsgeschichte der Frühen Neuzeit im Einzelnen absichern oder widerlegen.

17 In der Kafka-Forschung spielen Kafkas Rezeption der Gnosis und der Kabbala zwar eine zentrale Rolle, mögliche Zusammenhänge mit dem böhmischen Rosenkreuzertum, das sich als christlich-kabbalistisch und gnostisch verstand, werden jedoch nirgends diskutiert. Kafka scheint keine diesbezügliche Literatur besessen zu haben (vgl. Jürgen Born: Kafkas Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis. Mit einem Index

Die *Chymische Hochzeit,* welche die Geschichte der Initiation des Christian Rosencreutz in der Ich-Perspektive erzählt, schloss bereits im Titel an die beiden politischen Traktate *Fama* und *Confessio* an. Erzähltechnisch bildete sie deren Auftakt, wenngleich sie nach *Fama* und *Confessio* erschien. Der Protagonist Christian Rosencreutz bezeichnet sich in dieser Schrift als alter Mann. Bei der Lektüre hat man dennoch einen jungen Mann, im Alter des Verfassers Andreae, vor Augen, denn den roten Faden der Erzählung bildet ein Flirt und Zwiegespräch zwischen dem schüchternen Protagonisten (als Adepten) und einer souverän und milde spöttisch auftretenden Jungfrau (als Allegorie der Alchemie). Der Plot setzt mit einem Traum ein, und die gesamte Erzählung, die in sieben Kapitel (die sieben Tage der Genesis) unterteilt ist, behält die sprunghafte Entwicklung eines Traumgeschehens bei.

Der Protagonist begibt sich als geladener Gast auf den Weg in ein Schloss, in dem eine Chymische Hochzeit vorbereitet ist. Gemeinsam mit weiteren Adepten der Alchemie wird er im Schloss auf seine Würdigkeit geprüft. Was die Erzählung singulär und etwas unheimlich macht, sind ihre paradoxen Emotionen: Sie beschreibt eine Atmosphäre sowohl der Angst wie des Amüsements. Der Protagonist zeichnet sich durch Bescheidenheit und Schüchternheit aus, die ihm als fromme Zurückhaltung angerechnet werden. Er wird dennoch beschämt, verspottet, zum Weinen gebracht und ob seiner Würde in ständiger Angst gehalten. In der Ordnung der Erzählung ist Angst ein Zeichen von Demut und potentieller Würde. Angstfreies Verhalten und Ausgelassenheit sind hingegen Zeichen von Frechheit und Anmaßung, die zu bestrafen sind: Den Bösewichten unter den Adepten wird beim Essen mit dem Messer auf die Finger geklopft[18] und von unsichtbaren Aufwärtern etwas auf ihr „verlogenes Maul" gegeben.[19]

Die emotionale Gemengelage von Angst und Witz hat ihr Modell am Erotischen, das die Erzählung als Initiations-Schrift entscheidend prägt. Die männlichen Adepten werden auf ihrem Weg der Prüfung von einer regen Anzahl „Jungfrauen" begleitet. Die Erotik ist zwar sittlich gebunden, sie wird dennoch sexuell explizit, wenn etwa am vierten Tag erwogen wird, das Los entscheiden zu lassen, welcher Herr bei welcher Jungfrau schlafen dürfe.[20] Das Ende des dritten Tages ist so erotisch aufgeladen, dass einige Äußerungen über „den Knaben" gegen den Strich als homoerotisch wahrgenommen werden können.[21]

Die Gesellschaft „zum Guldin Stein"[22], in die der Protagonist geraten ist, erscheint als religiöse und politische Geheimgesellschaft, in der männliche Adepten auf ihre Eig-

aller in Kafkas Schriften erwähnten Bücher, Zeitschriften und Zeitschriftenbeiträge, Frankfurt a. M. 1990). Die genannten Werke Kafkas erinnern dennoch in Ton und Plot an die *Chymische Hochzeit*: In der *Chymischen Hochzeit* kommt der Protagonist auf seinem Weg ins Schloss z. B. an zwei oder drei Türhütern vorbei (Andreae, wie Anm. 5, S. 56–58); am Ende seines Aufenthalts droht ihm die Degradierung zum Türhüter, durch welche er den ersten Türhüter erlösen würde (S. 119–124). Sirenen und Odysseus werden ebenfalls in einem allegorisch-theatralischen Zusammenhang erwähnt (S. 101–104).

18 Andreae (wie Anm. 5), S. 59.

19 Ebenda, S. 60.

20 Ebenda, S. 88–90.

21 Ebenda, S. 84.

22 Ebenda, S. 117.

nung für Ämter geprüft werden. Die Darstellung dokumentiert das Interesse des Autors an deren Organisation und an der Umgestaltung von Politik. Welche Zielrichtung die angestrebten Reformen verfolgen, bleibt allerdings unklar. Deutlich wird lediglich, dass es um Würde und um Verdienste geht, wobei zugleich die konservative Bereitschaft vermittelt wird, an alten Strukturen und Privilegien festzuhalten. Die Erzählung zeigt sich vage obrigkeitshörig, indem sie Hierarchien bestätigt und autoritäre pädagogische Methoden unmittelbar auf politische Zusammenhänge überträgt.

Erzählerisch funktioniert dies durch eine Politisierung der alchemischen Gradelehre: Die Grade der Hitze des alchemischen Prozesses werden mit gesellschaftlichen Gratifikationen analogisiert. Szenen politischer Gewalt flankieren die angstbesetzt erotischen Tischgespräche und das spielerisch heitere Rätselraten zwischen den Jungfrauen und Adepten: Die Adepten werden gewogen und die zu leicht Befundenen – gleichsam zwischen den Mahlzeiten – hingerichtet.[23] Die weniger Unwürdigen werden durch Entkleidung beschämt und mit Peitschenhieben aus dem Schloss gejagt. Die Potentaten (Kaiser) unter den Adepten, die sich als unwürdig erweisen, bleiben hingegen von Strafe verschont, sie werden lediglich unter Einnahme eines Vergessentrunks aus dem Schloss gewiesen. Die Indizierung sowie Verbrennung von Schriften wird empfohlen. Der Protagonist ist an der Entscheidung über die Akte der Bestrafung beteiligt;[24] er kommentiert sie zwar zum Teil mit Bedauern, heißt sie jedoch durchweg gut. Gegen Ende der als Fragment inszenierten Erzählung sehen wir den Protagonisten, der kurz zuvor – als dessen Vater – neben dem König reiten durfte,[25] mit der Degradierung zum Türhüter bedroht. Diese Strafe auf Lebenszeit droht ihm, weil er Venus, von seinem Knaben geleitet und ohne um ein Verbot zu wissen, nackt gesehen hat. Die Erzählung endet mit der lakonischen Auskunft, der Protagonist sei „heim kommen".[26]

Erzähltechnisch legitimieren sich die Bestrafungen aus der Parallele zum alchemischen Prozess und zu dessen Choreographie der Trennungen und Vereinigungen. Sie haben allerdings gleichermaßen ein gesellschaftlich historisches Vorbild: die Ketzerverfolgungen. Todesstrafen, Gefangennahmen, Exkommunikationen, Verbannungen und Ausweisungen, Bücherverbrennungen, Konfiskationen, Geldstrafen, Einschränkungen bürgerlicher Rechte und Versammlungsverbote wurden im Auftrag der katholischen, lutherischen und reformierten Kirchen von den politischen Obrigkeiten bis ins 18. Jahrhundert als Strafen gegen Häresie gehandhabt.

Die Erzählung *Chymische Hochzeit* trat für eine geistig-aristokratische Oligarchie und für Zucht und Ordnung im Sinne des Sittlichkeitsdenkens Calvins ein. Sie nahm implizit zu Fragen der Kirchenzucht Stellung, die zwischen Zwinglianern und Calvinisten kontrovers diskutiert wurden: So waren die Reformierten historisch uneins, ob Bestrafungen von der Obrigkeit oder von der Kirche ausgeübt werden sollten und ob auch Fürsten zu exkommunizieren seien. Andreae entschied diese Fragen im Rahmen seiner *Chymischen Hochzeit* im Sinn der Zwinglianer: Das Recht zur religiösen Züchtigung lag hier bei der Obrigkeit, die daher tendenziell von ihr ausgenommen wurde. – Von

23 Ebenda, S. 75.
24 Ebenda, S. 68.
25 Ebenda, S. 119.
26 Ebenda, S. 124.

der *Chymischen Hochzeit* als Erzählung sind eindeutige politische Aussagen nicht zu erwarten. Es ist dennoch auffällig, dass die Rosenkreuzer-Schriften insgesamt keinerlei Gewaltenteilung zwischen der kirchlichen und der weltlichen Macht vorschlugen. Die *Chymische Hochzeit* changierte merkwürdig zwischen einem politischen Traktat, einem Gesellschaftsroman und einer religiösen Schrift. Ihr Verhältnis zur Obrigkeit bewegte sich zwischen Hörigkeit und Kritik. Ihre geselligen und religiösen Dimensionen und gewissermaßen auch ihre politischen Ambitionen wurden mittels Erotik im Sinne eines Strebens nach Initiation und Gratifikation sowie anhand des Themas der Scham zum Ausdruck gebracht.[27]

Andreae, dessen literarische Begabung in der Leichtigkeit seines Stils zu sehen ist, plädierte trotz seiner satirischen Ader und seiner gesellschaftskritischen Grundhaltung generell dafür, der Obrigkeit das Instrumentarium eines Sittengerichts an die Hand zu geben. Das Werk Andreaes wurde von seinen Zeitgenossen dennoch als Kampf eines Reformers gegen die Verengung der lutherischen Orthodoxie interpretiert.

Im Plot der *Chymischen Hochzeit* finden sich alchemische Motive, die heute latent rassistisch wirken können: So tritt ein böser Mohr auf, der geköpft und dessen Kopf als alchemisches Gerät Mohrenkopf zwecks Destillation des neuen Herrscherpaars verwendet wird.[28] Diese Bilder und Benennungen sind allerdings der alchemischen Tradition anzulasten, aus der Andreae schöpfte. Auch geschlechtertheoretisch bediente er sich der bekannten Stereotype: Die Jungfrauen, die durchs Geschehen der *Chymischen Hochzeit* führen, kommen Allegorien gleich. Eine Entwicklung (zum Ritter) vollziehen allein die männlichen Adepten, insbesondere der männliche Protagonist. Die Jungfrauen gehören gleichsam zum Inventar der geheimen Gesellschaft, wenngleich die Jungfrau des Protagonisten, die selbstverständlich die würdigste von allen Jungfrauen ist, zumindest als Präsidentin der geheimen Gesellschaft Zum Goldenen Stein (gemeint ist der Stein der Weisen) ausgezeichnet ist. Die Gesellschaft der *Chymischen Hochzeit* wird nicht eindeutig durch ein Oberhaupt dominiert: Die drei Königspaare, die ihr angehören, werden enthauptet, wobei ihre Enthauptung der Wiedergeburt *eines* königlichen Paares dient. Dieses Paar wird im Laboratorium mittels „Förmlin" (Förmchen) hergestellt, womit die Chymische Hochzeit vollzogen ist.[29] Bei der ausführlichen Beschreibung seiner Herstellung handelt es sich um ein Homunculus-Rezept in der Tradition der (pseudo-)paracelsischen Schrift *De Natura rerum*.[30] Die künstliche Herstellung von Menschen wird im Rahmen der *Chymischen Hochzeit* zu einem gesellschaftlichen Event, an dem eine Vielzahl von Personen laborierend beteiligt ist. Die Adepten stellen außerdem einen Metallvogel her, für den vermutlich das jüdische Buch *Sohar* aus dem 13. Jahrhundert Pate stand.

27 Das Thema ‚Scham' spielte bei Andreae generell eine Rolle. In einer seiner autobiographischen Schriften war von „obscuritatis pudor", im Sinne einer Scham über die eigene Namenlosigkeit, die Rede (vgl. Johann Valentin Andreae: Gesammelte Schriften. In Zusammenarbeit mit Fachgelehrten hrsg. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 134 f., 142 f.).

28 Andreae (wie Anm. 5), S. 91–93, 107.

29 Ebenda, S. 104–117.

30 Vgl. Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus: Sämtliche Werke. Erste Abteilung. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, hrsg. v. Karl Sudhoff, Bd. 11, Reprint: Hildesheim u. a. 1996, S. 317–318.

III. Satire und Erbauung. Die Rosenkreuzer-Schriften *Fama*, *Confessio* und *Chymische Hochzeit* sprachen zumindest drei große, konfliktuöse Themen an: erstens das Verhältnis von Katholizismus und Luthertum sowie die Spaltungen zwischen den Reformierten; zweitens das Verhältnis von Naturkunde und Theologie; drittens das Verhältnis von Ost und West. Vordergründig zielten sie auf die Versöhnung des Wissens von Orient und Okzident, auf eine Vereinigung von Naturwissenschaft und Theologie sowie auf eine Überwindung der Glaubensstreitigkeiten. Sie bezogen jedoch entschieden Position gegen Äußerlichkeit – und diese Äußerlichkeit musste in der Rezeption mit Katholizismus, Naturwissenschaft und Orient identifiziert werden. Die naturkundliche Alchemie, die sich in den 1610er Jahren bereits zur medizinischen Chemiatrie entwickelt hatte, wurde in der *Chymischen Hochzeit* mit Goldmacherei gleichgesetzt, auf deren betrügerische Form die Todesstrafe folgte. Die spirituellen Dimensionen der Alchemie wurden deutlich höher bewertet als ihre handwerklichen und naturkundlichen Praktiken.

Kritisch lässt sich bemerken, dass die Schriften Andreaes trotz ihrer gelegentlichen Leichtigkeit zu einem Terror der Innerlichkeit tendierten. Die Orthodoxie, die den Gläubigen im 16. und 17. Jahrhundert verstärkt abverlangt wurde, wurde hier noch übertroffen, indem diese nun auch noch authentisch zu sein hatte. Der Ernst der Gewissensprüfung, der Andreae zu einem Vorläufer des Pietismus qualifizierte, wurde lediglich durch den erotischen und satirischen Beiklang seiner Schriften abgefedert und paradox unterlaufen. Andreae folgte dabei zwei Vorbildern, die als sehr disparat erscheinen: Er hatte einerseits die theokratische Verfassung der Stadt Genf vor Augen, die von Calvin installiert worden war. Andererseits begeisterte er sich für die neuplatonischen Akademien des Italiens des 15. Jahrhunderts und für die hermetische Überlieferung. Diese gegensätzlichen Vorbilder führten zu Andreaes singulärer Melange von witzigem Spiel und bedrohlich ernsthafter Erbauung.

Ein Teil des Ideenguts der *Chymischen Hochzeit* tauchte in Andreaes utopischer Reformschrift *Christianopolis* (1619) erneut auf. Diese Schrift, die konkrete Vorschläge zu einer Bildungsreform aneinanderreihte, nahm sich außerdem die *Utopia* von Thomas Morus und die *Civitas Solis* des inhaftierten Dominikaners Tommaso Campanella zum Vorbild. Sie war dem Theologen Johann Arndt (1555–1621) gewidmet und wurde zu einer Richtlinie für die württembergischen Kirchenkonvente als christlich-pädagogischen Instituten. Im orthodoxen Luthertum traf sie auf die Hochschätzung, die bald dem Pietismus entgegengebracht werden sollte. Der Witz des begabten Literaten Andreae geriet in dieser Schrift allerdings ins Hintertreffen. Abgesehen von einer schönen Reflexion der Reisetopoi der Utopien: der Protagonist wage „noch einmal die Fahrt auf das Akademische Meer hinaus", wenngleich es ihm „so oft übel mitspielte",[31] ist ihre Lektüre vermutlich nur für Pietisten ein Vergnügen.

Der Theologe Andreae wurde 1620 Spezialsuperintendent von Calw. Durch dieses Amt bot sich ihm die Gelegenheit, seine Reformideen innerhalb der bestehenden kirchlichen Strukturen umzusetzen. Er passte seine Christianisierungsideale an die lutheri-

31 Johann Valentin Andreae [^{1}1619]: Christianopolis, aus d. Lat. übers., komm. u. m. e. Nachw. hrsg. v. Wolfgang Biesterfeld, Stuttgart 1996, S. 19.

sche Orthodoxie an. Nach dem Dreißigjährigen Krieg beteiligte er sich an der Wiederherstellung der Kirche Württembergs. Andreae starb, wie van Dülmen formuliert, „zwar hochgeehrt, aber völlig resigniert".[32] Grund für seine Krankheit und Amtsmüdigkeit sei weniger die teilweise Erfolglosigkeit seiner Bestrebungen gewesen als der dauernde Streit um seine persönliche Rechtgläubigkeit.[33]

Die erste Bewegung der Rosenkreuzer mag fiktiv gewesen sein. Ihre Darstellung wurde dennoch modellbildend für weitere Geheimbünde, insbesondere für die späteren Rosenkreuzer-Bewegungen sowie für die Freimaurer und Illuminaten. Ihre theosophische Spiritualität und ihre Proklamation langer, angeblich ‚eigener' Genealogien sind das gemeinsame Charakteristikum dieser Bruderschaften und Männerbünde. Die frühen Rosenkreuzer-Schriften sind dennoch singulär, da in ihnen Erbauung und Satire eine merkwürdige Verbindung eingehen. Das in diesem Fall politisch motivierte Versteckspiel mit der eigenen Autorschaft und die erotisch-witzigen Dialoge der *Chymischen Hochzeit* geben dieser Trilogie eine Intellektualität, die sowohl den früheren okkulten Schriften wie der späteren Esoterik fehlt.

Anschrift der Verfasserin: Dr. Ute Frietsch, Centre Marc Bloch, Schiffbauerdamm 19, D–10117 Berlin

32 Richard van Dülmen: Andreae, Johann Valentin. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 2, Berlin, New York 1978, S. 680–683, hier S. 682.

33 Ebenda.