

Frühe Neuzeit

Band 124

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur
und Kultur im europäischen Kontext

Herausgegeben von

Achim Aurnhammer, Wilhelm Kühlmann,

Jan-Dirk Müller, Martin Mulsow und Friedrich Vollhardt

Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland

1570–1650

Entwürfe zwischen Humanismus
und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen
und Schulmetaphysik

Herausgegeben von
Martin Mulsow

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2009



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-484-36624-4 ISSN 0934-5531

© Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2009

Ein Imprint der Walter de Gruyter GmbH & Co. KG

<http://www.niemeyer.de>

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, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz: Dr. Udo Roth, München

Gesamtherstellung: Hubert und Co., Göttingen

Inhaltsverzeichnis

<i>Martin Mulsow</i>	
Einleitung.....	1

ANTISOZINIANISMUS UND SPEKULATIVE PHILOSOPHIE

<i>Martin Mulsow</i>	
Bisterfelds ›Cabala‹. Die Bedeutung des Antisozinianismus für die Spätrenaissancephilosophie.....	13

<i>Robin Barnes</i>	
The <i>Prisca Theologia</i> and Lutheran Confessional Identity c. 1600: Johannes Jessen and his <i>Zoroaster</i>	43

<i>Maria Rosa Antognazza</i>	
Bisterfeld and <i>immetatio</i> . Origins of a key concept in the early modern doctrine of universal harmony.....	57

PLATONISMUS IM SPANNUNGSFELD VON PHILOLOGIE UND THEODIZEE

<i>Thomas Leinkauf</i>	
Einheit und Gegensatz. Der Traktat <i>Phosphorus sive de prima causa et natura mali</i> des Eilhard Lubin als Dokument der Gegensatz-Ontologie der Spätrenaissance.....	87

<i>Ralph Häfner</i>	
Kritische Metamorphosen. Beobachtungen zum Problem der Editionsformen in einigen Apuleius-Ausgaben von Filippo Beroaldo (1500) bis Johannes Pricaeus (1650).....	123

VI

HETERODOXIE UND RELIGIONSPHILOSOPHIE

Winfried Schröder

Religionsphilosophie im 16. Jahrhundert? Martin Seidel und seine Schrift *Origo et fundamenta religionis Christianae*..... 161

Stephan Meier-Oeser

Henricus Nollus (ca. 1583–1626): Aristotelische Metaphysik und hermetische Naturphilosophie im frühen 17. Jahrhundert 173

FRÜHNEUZEITLICHE »ANTHROPOLOGIE«

Uwe Kordes

Otho Casmanns Anthropologie (1594/96): Frömmigkeit, Empirie und der Ramismus..... 195

Markus Friedrich

Das Verhältnis von Leib und Seele als theologisch-philosophisches Grenzproblem vor Descartes. Lutherische Einwände gegen eine dualistische Anthropologie..... 211

PRAKTIKEN DER SCHULPHILOSOPHIE

Ulrich G. Leinsle

Wie treibt man Cardano mit Scaliger aus? Die (Nicht-)Rezeption Cardanos an der Jesuitenuniversität Dillingen..... 253

ZWISCHEN ONTOLOGIE UND ÄSTHETIK

Sven K. Knebel

Die Kunst der »Barockscholastik«. Zur Ontologie der *forma artificialis* bei Rodrigo de Arriaga SJ. (1592–1667)..... 281

Joseph S. Freedman

Necessity, Contingency, Impossibility, Possibility, and Modal Enunciations within the Writings of Clemens Timpler (1563/4–1624)..... 293

VERLAUFSFORMEN DER ETHIK

Horst Dreitzel

Von Melanchthon zu Pufendorf. Versuch über Typen und Entwicklung der philosophischen Ethik im protestantischen Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung.....	321
Namensregister.....	399

Einleitung

Renaissance im 17. Jahrhundert? Ist der Titel nicht paradox? Bei näherem Hinsehen nicht: Ähnlich wie sich der europäische Späthumanismus bis weit in das 17. Jahrhundert hinein erstreckt, so kann man auch das Fortleben der spekulativen Renaissancephilosophie beobachten, wie sie von Cusanus, Ficino und Pico entwickelt und von Bruno, Patrizi und Campanella weitergeführt worden ist. In Deutschland erlebt die Rezeption dieser Philosophien erst mit der ›Wiederkehr der Metaphysik‹ (Walter Sparn) Ende des 16. Jahrhunderts ihre späte Blüte. Von Lubin bis Bisterfeld, von Jessen bis Nolle, von Casmann bis Ritschel, von Alsted bis Comenius und Erhard Weigel gab es an den deutschen Universitäten ein Amalgamieren spekulativen (vor allem italienischen) Renaissancedenkens mit Paracelsismus, Ramismus, Böhmanismus, reformierter Metaphysik und neuer Naturwissenschaft, das in seiner ganzen Breite und Komplexität bisher niemals erforscht worden ist.

Die bisherige Forschung hat solches Amalgamieren nicht honoriert oder aus institutionellen Gründen nicht in den Blick bekommen. Denn zunächst war die traditionelle Erforschung der Renaissancephilosophie, wie sie etwa am Münchener ›Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance‹ praktiziert wurde, auf italienische Autoren fixiert. Während die Humanismusforschung sich inzwischen von dieser Fixierung gelöst hat, scheint dies für die Philosophie im engeren Sinne schwieriger. Denn es haben sich seit längerer Zeit für die Situation in Deutschland nur zwei große Diskursbereiche zur Forschung angeboten: die scholastisch-aristotelische Philosophie (für die es immerhin Studien von Peter Petersen, Ernst Lewalter, Walter Sparn u.a. gibt) und auf der anderen Seite die ›okkultistischen‹ philosophisch-theologischen Strömungen der Paracelsisten, Rosenkreuzer, Böhmeaner und Theosophen (zu nennen ist hier zunächst die ältere Erforschung durch Will-Erich Peukert, Ernst Benz u.a.). Grauzonen und Zwischentöne fielen aus dieser Zweiteilung heraus.

Schlimmer noch. Beide Richtungen galten sogar für sich lange Zeit für philosophisch nicht sehr salonfähig. Das zumindest hat sich inzwischen geändert. Der Renaissance- und Barockaristotelismus hat eine späte Anerkennung als noch lange maßgebliches Paradigma in den meisten wissenschaftlichen Disziplinen erfahren (Charles B. Schmitt, Charles Lohr, Horst Dreitzel), und die okkultistischen Strömungen werden aus einer rein weltanschaulichen Erforschung herausgelöst und in ihren sozialen und politischen Kontexten rekonstruiert (etwa Carlos Gilly, das Heidelberger Projekt einer ›Sozialgeschichte des Para-

celsismus« um Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle, in Frankreich etwa Didier Kahn usw.).

Damit sind die Voraussetzungen geschaffen, ein unbefangeneres und adäquateres Bild von der Pluralität der philosophischen Bemühungen im Alten Reich in der Zeit vom Augsburger Religionsfrieden bis zum Westfälischen Frieden zu bekommen. Die einzige monographische Gesamtdarstellung dieser Epoche aus der Feder von Siegfried Wollgast¹ leidet noch an den Erblasten der älteren Vorurteile und einer mangelnden Koordination mit Fragestellungen der neueren Renaissanceforschung. Immerhin ist sie nun, was die spätere Phase der Epoche angeht, von der umfassenden Aufarbeitung im *Neuen Überweg 17. Jahrhundert – Deutschland* abgelöst worden.² Diese Aufarbeitung hat nicht nur viele Konturen in schärferem Licht erscheinen lassen, sondern zugleich auch eine Fülle von neuen Aufgabenstellungen aufgezeigt.

Denn nun sind wir in der Lage, differenzierte Fragen nach Zwischenpositionen, interessanten, aber isolierten Einzelspekulationen, Umbrüchen und Amalgamierungen innerhalb der pluralisierten Philosophielandschaft in Deutschland zu stellen. Zugänge zu solchen Fragen haben bereits die Studien über Reformbemühungen innerhalb der scholastisch-rationalistischen Philosophien (Ulrich Leinsle) oder über die Wissensorganisation (Wilhelm Schmidt-Biggemann) erbracht; hier ließ sich weiterfragen nach der Weise, in der spekulative Denkformen in die universitär ausgebildeten und ›ramistisch« oder ›philippistisch« geprägte Schulphilosophie integriert worden sind. Auch die Weise, in der Philosophie und Politik, Naturwissenschaft und Theologie jeweils in ihren Querbeziehungen von den Autoren gesehen worden sind, versprach zu aufschlußreichen Ergebnissen zu führen. Weiterhin waren solche Fragestellungen zu verbinden mit konkreten Nachforschungen über Rezeptionswege (etwa von Italien nach Deutschland) und den Strategien der Quellenverarbeitung.

Diese Überlegungen markierten den Ausgangspunkt für die Tagung, die diesem Band zugrundeliegt. Die Tagung fand vom 14. bis 16. November 2000 als 48. Wolfenbütteler Symposium an der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel statt. Sie war das erste Treffen, das Forscher zur Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland in einem Raum vereinigte. In der skizzierten konkreten Form – was der *Überweg* nicht leisten konnte – sollte anhand von Fallstudien so detailliert wie möglich, gleichsam mit dem Vergrößerungsglas gearbeitet werden, um unbeeinflusst von makrogeschichtlichen Vorurteilen über den Verlauf der Philosophiegeschichte zu historisch ›dichten‹ Beschreibungen zu kommen. Außen-seiter der Philosophiegeschichte waren als Objekte des ›außergewöhnlichen Normalen‹ (Grendi/Ginzburg/Poni) willkommen.

Mit der Analyse von internationalen Konstellationen wie den in der deutschen Spätrenaissance-Philosophie zu beobachtenden ließe sich, so die Aus-

¹ Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*. Berlin 1983; 2. Aufl. 1993.

² *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Teil 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*. Hg. von Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann. 2 Tlbd. Basel 2001.

gangsüberlegung, auch zwanglos der Anschluß an neuere Groß-Themen der Frühneuzeitforschung finden: Themen wie der Erforschung des europäischen Kulturtransfers mit seinen kulturellen ›Übersetzungs‹-Leistungen; der Pluralisierung eines Wissens, das immer neu in Ordnungen zurückgebunden werden muß; der Sozialgeschichte des Wissens, das die Kommunikationsstrukturen von Intellektuellen mit Patronen, Konkurrenten und Kollegen verfolgt.

Freilich stellte sich im Verlauf der Tagungsplanung heraus, daß der inhaltliche Rahmen des Programms gegenüber den ursprünglichen Vorüberlegungen etwas auszuweiten war. Es erwies sich als sinnvoll, an der Fokussierung auf den spekulativen Strang in der deutschen Spätrenaissancephilosophie nicht streng festzuhalten. Denn sonst wäre die Pluralität der philosophischen Bemühungen von 1570 bis 1650 nicht adäquat berücksichtigt worden. So wurden auch Referate zum Aristotelismus und zu Bereichen der Logik und Ethik, der Ästhetik, Poetik und Religionsphilosophie aufgenommen. Sie runden das Bild, das zu zeichnen war, in vielen Hinsichten ab.

Den Beginn des Bandes macht eine Sektion zum Komplex von reformierter Schulphilosophie und lullistisch-kabbalistischen Traditionen. Dieser Komplex führt gleich in das Zentrum der anvisierten Fragen. Denn vor allem im reformierten Milieu hat es eine Kontinuierung der Renaissance bei zugleich verstärktem theologischem und logischem Interesse gegeben. Martin Mulso (damals München, jetzt Gotha / Erfurt) schlägt in einem einleitenden grundsätzlichen Versuch vor, das Problem der deutschen Rezeption von Renaissance-spekulationen mit ihren theologischen Wurzeln so anzugehen, daß man sie als Kulturtransfer begreift: Der ostmitteleuropäische Sozinianismus habe eine Art kulturelle Konfliktlinie gebildet, diesseits derer man auf die antitrinitarische Herausforderung mit einer Verstärkung trinitarischer Argumentationen reagiert habe. An den Beispielen von Annibale Rosselli, Johannes Jessen und vor allem Johann Heinrich Bisterfeld zeigt er, daß wie durch einen ›Rezeptionsfilter‹ Ternare in neuplatonischen, hermetischen oder kabbalistischen Texten aufgenommen und als ›trinitarische‹ Momente verstärkt worden sind. Bei Bisterfeld etwa läßt sich ein starker Einfluß der christlichen Kabbala in diesem Sinne nachweisen.

Robin Barnes (Davidson College, North Carolina) bestätigt diese Sicht mit einer Fallstudie über Johannes Jessen, einen lutherischen Naturphilosophen und Mediziner aus Schlesien, der später am Aufstand der Böhmisches Stände gegen die Habsburger maßgeblichen Anteil hatte. Jessen hat 1593 Francesco Patrizis Philosophie und seine Edition der Zoroaster zugeschriebenen Chaldäischen Orakel mitten in die Debatten der Wittenberger Theologie hineingestellt – nicht so sehr wie Alsted als Mittel einer »Zweiten Reformation«, sondern, wie Barnes betont, im Sinne einer »Übung in spekulativer Freiheit, die dem wahren evangelischen Glauben diene«.

Howard Hotson (damals Aberdeen, jetzt Oxford), der Johann Heinrich Alsted in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellte und dessen Referat leider

nicht zu einem Beitrag für diesen Band ausgearbeitet werden konnte,³ versuchte die Frage zu beantworten, warum es vor allem das reformierte Milieu war, das die Synthese aus Lullismus und Schulphilosophie leistete. Hotson benannte eine Reihe von Umständen, die dabei offensichtlich eine Rolle gespielt haben: theologische Spezifitäten des calvinistischen Umfeldes etwa, oder das Faktum, daß es die Hohen Schulen wie Herborn und Steinfurt, nicht aber die Universitäten wie Heidelberg waren, die die Synthese toleriert haben.

Maria Rosa Antognazza (damals Aberdeen, jetzt London) vertieft diesen Befund von einer begriffsgeschichtlichen Seite her. Indem sie danach fragt, welche Herkunft der spekulative Begriff der ›immetatio‹ (ein unmittelbarer Vorläufer von Leibniz' Harmoniekonzeption) bei Bisterfeld habe, legt sie die theologischen Wurzeln dieser Spätrenaissancephilosophie frei: sie reichen von Jacques Lefèvre d'Étaples, der die Trinitätstheologie von Johannes Damascenus herausgegeben und kommentiert hat, bis zu Rudolph Goclenius und seinem Lexikon griechischer Terminologie.

Der nächste Abschnitt dieses Bandes ist »Platonismus im Spannungsfeld von Philologie und Theodizee« betitelt. Gemeint ist damit die vielfältige Motivationslage, die die Rezeption mittelplatonischer, neuplatonischer oder renaissanceplatonischer Theoreme im Alten Reich um 1600 prägen konnte. Thomas Leinkauf (Münster) prüft in diesem Sinne die Philosophie im *Phosphorus* des lutherischen Rostocker Professors Eilhard Lubin. Hier nun gibt es die in der deutschen Spätrenaissancephilosophie wohl singuläre Thematisierung von der augustinischen Problematik der Herkunft des Bösen zusammen mit hochspekulativen Überlegungen, Argumenten, die – wie Leinkauf nachweisen konnte – zum Teil aus Proklos stammen. Es wurde in der Diskussion gerätselt, wie diese Überlegungen mit zeitgenössischen Rostocker Debatten zur Erbsünde zusammenhängen mögen, und ob es Valentin Weigel mit seinem Dualismus gewesen sein kann, auf den Lubin unausgesprochen gezielt hat.

Einen ganz anderen Kontext macht Ralph Häfner (damals Berlin, jetzt Tübingen) sichtbar. Er setzt sehr früh, um 1500 beim italienischen Philologen Filippo Beroaldo an, um die Aufmerksamkeit auf die Spannung zwischen Fiktion und Magie, zwischen Literatur und Idolatrie zu lenken, wie sie in der frühneuzeitlichen Rezeption von Apuleius offenbar wurde. Die Geschichte der Apuleius-Editionen, die Häfner in die deutschen Territorien zur Zeit des Späthumanismus hineinverfolgt, zeigt, so die These, die Veränderung im Umgang mit dem prekären Status von solch uneindeutiger Literatur. Mittelplatonische Mentalitäten werfen ihre langen Schatten auf das deutsche und holländische Spätrenaissance-Milieu. Denn »der Neuplatonismus war im protestantisch-reformierten Bereich ganz entwertet, weil die Inhalte ihrer spekulativen Theologie, soweit sie für die christliche Dogmatik überhaupt noch von Bedeutung waren, vollständig durch Dialektik und Hermeneutik in der Nachfolge des Matthias Flacius Illyricus abgedeckt wurden.« So blieb nur der Umbau der platonischen

³ Vgl. aber seine Monographie Johann Heinrich Alsted 1588–1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform. Oxford 2000.

schen Philosophie in eine lehrhafte Systematik übrig, bei der der Mittelplatonismus mit seiner ›Zweiten Sophistik‹ das Modell stellte.

Die folgende Sektion, »Heterodoxie und Religionsphilosophie«, verfolgt die schon angesprochenen Themen von Sozinianismus und Hermetismus weiter. Der Sozinianismus, gegen den sich Theoretiker wie Bisterfeld wendeten, hat nicht nur radikalprotestantische Theorien hervorgebracht. In seinem Umfeld (wenn auch unter Dissens mit Fausto Sozzini) ist auch – so Winfried Schröder (damals Berlin, jetzt Marburg) – der erste deistische Traktat entstanden. Der heute fast gänzlich vergessene Martin Seidel nimmt in seiner Schrift *Origo et fundamenta religionis Christianae* (wohl aus den späten 1570er Jahren) zahlreiche Argumente vorweg, die erst im 18. Jahrhundert größere Verbreitung erlangt haben. Das zeigt uns, wie lückenhaft unsere Kenntnis des philosophischen Spektrums im späten 16. Jahrhundert noch ist. Seidel ist ein gutes Beispiel für das oben angesprochene »außergewöhnliche Normale«, dessen Aufdeckung der weiteren Forschung zu denken geben sollte.

Heinrich Nolle, Timplers Kollege in Steinfurt, ist ein anders gelagerter Fall dafür, wie die »Übung in spekulativer Freiheit« (Barnes) in eine heterodoxe Richtung driften konnte. Das lag nicht nur am Autor selbst, sondern eher in der Veränderung der Umstände und des Umfeldes. Nollens intellektuelle Biographie zeigt, so Stephan Meier-Oeser (damals Berlin, jetzt Bretten), eine der Möglichkeiten, wie man in der Zeit nach etwa 1615/20, als hermetisch-kabbalistische Spekulationen zunehmend von den inzwischen gefestigten konfessionellen Orthodoxien abgelehnt wurden, mit solchen Spekulationen umgehen konnte. Hier ist es nicht der Rückzug ins Private wie bei Alsted nach 1616, auch nicht die an den Fürstenhof gebundene rastlose Existenz wie bei Bisterfeld, sondern das Festhalten an der okkultistischen Überzeugung auf Kosten der akademischen Karriere. Nolle hatte in Steinfurt seine Professur zu quittieren, veröffentlichte aber weiter hermetisch-paracelsistische Traktate. In Gießen fand er keine Anstellung.

Wenn man nicht so radikal agieren wollte, blieb die moderat konkordistische Lösung. Zentral scheint für solche konkordistische Bestrebungen die Universität Marburg (nach 1604 von lutherischer zu calvinistischer Konfession gewechselt) und ihr Philosoph Rudolph Goclenius gewesen zu sein. Goclenius, ursprünglich lutherisch, hatte sich mit dem neuen calvinistischen Milieu arrangiert und eine weit ausstrahlende Schule geschaffen, in der ein aus Italien rezipierter Aristotelismus, vereint mit platonisierenden Strömungen, gelehrt wurde. Im Anschluß an die Melanchthon-Tradition Marburgs unterrichteten er und seine Schüler ›Anthropologie‹, eine stark von der medizinischen Körperlehre her konzipierte Psychologie. Einige seiner Schüler wie Ludwig Crocius standen später dem Synkretismus Calixts nahe. Diese ›Marburger Schule‹ mit ihren komplexen Verbindungen harret noch der Aufarbeitung.

Ein Referat zu Goclenius selbst konnte nicht realisiert werden.⁴ Der Band beschäftigt sich aber mit einem von Goclenius' Schülern, dem späteren Stader Rektor Otto Casmann. Sein Werk wurde auf der Tagung gleich von zwei Beiträgen beleuchtet. Uwe Kordes (Bielefeld) untersuchte die Anthropologie von Casmann; er zeigte sich dabei allerdings enttäuscht von der mangelnden Originalität des Werkes. Eigene spekulative Synthese scheint nicht das Merkmal dieses Konkordismus gewesen zu sein. Casmanns Werk stellt in einem christlichen Rahmen und unter Verwendung ramistischer Dialektik die ›hypostatische Union‹ von Körper und Seele dar, indem es zahlreiche Argumente rezipiert und anführt – auch solche neuerer antiaristotelischer Naturforschung –, aber nebeneinander beläßt. Dem Leser bleibt die Aufgabe, daraus Urteile abzuleiten. Auch Wilhelm Schmidt-Biggemann (Berlin), der Casmanns *Cosmopoeia* betrachtete und dessen Referat nicht zur Ausarbeitung kam, mußte Casmanns untergeordnete Stellung gegenüber viel originelleren kosmopoeitischen Werken wie denen von Agostino Steuco oder Robert Fludd einräumen. Schmidt-Biggemann konnte aber minutiös in Casmanns Werk die Textstrategien verfolgen. Zwar borgt sich Casmann auf moderate Weise Argumente aus dem Neuplatonismus, um gegen die Tendenzen des averroistischen Aristotelismus von der doppelten Wahrheit oder der Ewigkeit der Welt anzugehen, doch er hält diese Argumente bewußt unspekulativ. Jede Radikalität – so auch der Millenarismus – wird vermieden.

Immerhin: Casmanns *Anthropologia* markiert mit ihrem Titel eine zumindest begriffsgeschichtlich neue Etappe des Nachdenkens über die menschliche Seele und ihren Zusammenhang mit dem Körper. Kordes' Beitrag ist deshalb hier unter der Sektion »Frühneuzeitliche ›Anthropologie‹« aufgeführt, und mit dem Referat von Markus Friedrich (damals München, jetzt Frankfurt a.M.) ergänzt worden. Friedrich untersucht die Leib-Seele-Debatte vor Descartes anhand einiger wenig bekannter Schriften von Wencel Schilling in seiner Debatte mit Jakob Martini. Als Fortsetzer der Gedanken des streitbaren Daniel Hofmann und im Gegenzug gegen die Aufwertung der Vernunft bei der »Wiederkehr der Metaphysik« versuchte Schilling in fideistischer Weise, in Themen wie dem Traduzianismus, der Auferstehung und der Lokalisierung der Sünde die Rolle Gottes und der Offenbarung zu verstärken und den Leib mit der Sünde, den Geist aber mit dem Göttlichen zu identifizieren. Dagegen stellte die lutherische Orthodoxie, so Friedrich, den Konsens einer »allgemeinen Überzeugung von der leibseelischen Einheit des Menschen.«

Wie aber sah diese Orthodoxie aus? Welche Praktiken des Argumentierens übte sie aus? Und welche Praktiken setzte die katholische Orthodoxie im Süden

⁴ Vgl. aber die Arbeiten von Gideon Stiening: »Deus vult aliquas esse certas noticias«. Philipp Melanchthon, Rudolph Goclenius und das Theorem der *notitiae naturales* in der Psychologie des 16. Jahrhunderts, in: Barbara Bauer (Hg.): Philipp Melanchthon und die Marburger Professoren. 2 Bde. Marburg 2000, Bd. 2, S. 757–787; ders.: Verweltlichung der Anthropologie im 17. Jahrhundert? Von Casmann und Magirus zu Descartes und Hobbes, in: Lutz Danneberg, Sandra Pott, Jörg Schönert und Friedrich Vollhardt (Hg.): Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit, Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Berlin 2002, S. 174–218.

Deutschlands dagegen, nicht nur in den Religionsgesprächen, sondern auch in der Purgierung und Beschränkung der Rezeption renaissancephilosophischer Texte? Diesen Fragen war die Sektion »Praktiken der Schulphilosophie« gewidmet. Barbara Mahlmann-Bauer (damals Marburg, jetzt Bern) untersuchte in ihrem Beitrag, der an anderer Stelle gedruckt wird,⁵ wie die Schullogik (als Propädeutik für die Theologen) in die Praxis umgesetzt wurde. Anhand des Protokolls des Religionsgesprächs von 1614 zwischen dem jungen Calixt und dem Hildesheimer Jesuiten Augustinus Turrianus um das Seelenheil des jungen Ludolph von Klencke auf der Hämelschenburg kann sie zeigen, wie protestantische und katholische Praktiken aufeinanderstießen, und wie die Produktion von Logiklehrbüchern mit den konfessionellen Anliegen der Kontroverstheologie zusammenhing. Während Calixt bei einer konsequenten Konstruktion und Auflösung von Syllogismen beobachtet werden kann, geht der Jesuit das Gespräch weit weniger streng an – wobei er in argumentative Schwierigkeiten gerät. Die Logiklehrbücher von Cornelius Martini und anderen reflektieren solche Auseinandersetzungen.

Konfessionelle Fragen stehen auch bei einem Blick auf die Jesuitenuniversität Dillingen im Mittelpunkt. Ulrich G. Leinsle (Regensburg) stellt die Frage: »Wie treibt man Cardano mit Scaliger aus?« Er zeigt die Präsenz von Julius Caesar Scaliger in zahlreichen Dillinger Dissertationen, in denen die *Exercitationes* des Aristotelikers gegen die neoterischen Theorien Girolamo Cardanos eingesetzt wurden; oftmals ersetzten Schwärzungen oder Schnitte in den Büchern Cardanos, was Argumente nicht ausrichten konnten. So wurde eine Rezeption der Renaissancespekulation blockiert.

Daß die Jesuiten aber auch eigenständig innovatorische Thesen ersinnen konnten, stellt hingegen Sven K. Knebel (Berlin) für den Fall des Prager Professors Rodrigo de Arriaga heraus und eröffnet damit die Sektion »Zwischen Ontologie und Ästhetik«. Arriaga vertrat eine nominalistische Theorie des Kunstwerks und seiner »forma artificialis«. Schon das Ereignis einer Ortsveränderung des Kunstwerks wirft für solche extremistischen Positionen große Probleme hinsichtlich der Identität des Werks auf. Diese Positionen haben dafür aber auch extreme Lösungen erdacht, die später etwa im Kontext des frühneuzeitlichen Atomismus relevant werden konnten. Auf der anderen, protestantischen Seite konnte man nicht weniger subtil argumentieren. Das zeigt Joseph S. Freedman (Montgomery) in seinem Beitrag über Clemens Timplers Modaltheorie. Timpler war einer jener Calvinisten an der Hohen Schule in Steinfurt, die einen noch immer unterschätzten Einfluß auf die deutsche Philosophie des 17. Jahrhunderts ausgeübt haben.

Den Band abschließend – und eine eigene Sektion bildend – steht der große und grundlegende Aufsatz von Horst Dreitzel (Bielefeld) über die Entwicklung der philosophischen Ethik in Deutschland zwischen Melanchthon und Pufen-

⁵ Barbara Mahlmann-Bauer: Theologische Disputationen in der Theorie und Praxis. In: dies. (Hg.): Der Wettstreit konfessioneller Kulturen um 1600. Fulda, Paderborn, Hildesheim und Mainz. Erscheinen in Planung.

dorf. Dieses bisher stark vernachlässigte Gebiet stellt sich für ihn so dar, daß ganz unterschiedliche Strömungen nebeneinander koexistieren konnten; nicht nur philosophische Ethik neben Moraltheologie, sondern auch innerhalb der Ethik eine säkularisierte, aristotelische Richtung neben einer platonisierenden Lehre von der Einheit der menschlichen Seele mit Gott und einem universalen Theismus.

In der Schlußdiskussion der Tagung wurde die von mir vorgeschlagene Bezeichnung »Spätrenaissance« für die philosophische Epoche vom Ende des 16. Jahrhunderts bis zum Ausgang des Dreißigjährigen Krieges sehr kontrovers erörtert. In der Tat: Es wäre genau zu bestimmen, was der Begriff »Spätrenaissancephilosophie« im Verhältnis zum inzwischen etablierten »Späthumanismus«⁶ heißen kann oder wie die platonischen oder hermetischen Spekulationen zur historisch-philologischen Kritik des Humanismus seit Casaubon stehen. Sicherlich ist der Titel treffender für das ursprüngliche Projekt der Tagung, die Zwischenformen zwischen hermetisch-platonischer Spekulation und Schulphilosophie zu erkunden – das Thema der ersten drei oder vier Sektionen. Man kann sogar die Ansicht vertreten, der Mystik komme im vorliegenden Band zu wenig Bedeutung zu, obwohl sie doch am ehesten Renaissance- (oder gar Spätmittelalter-) Themen bis weit in den Barock hineingeführt habe.

Die mehr der Schulphilosophie selbst gewidmeten späteren Sektionen sind vom Begriff der Renaissance deutlicher getrennt. Aber auch für sie wurden in der Diskussion weitergehende Fragen formuliert: Wie ist »Schulphilosophie« in dem hier thematisierten Zusammenhang zu verstehen, der die Nachwirkungen von Impulsen aus Italien und aus dem Humanismus herausstellt? Hat sie sich durch aktive Begrenzungen des Diskurses (ganz im Sinne von Foucault) konstituiert? Welche Rolle hat die Konfession dabei gespielt? Das einleitende Referat hat ja vorgeführt, daß konfessionelle Themen die Rolle von »Filtern« spielen konnten – sei es abwehrend, sei es verstärkend. Ist ein »anthropologisches« Moment konstitutiv für die Entwicklungen im 17. Jahrhundert gewesen? Horst Dreitzel zeigte sich gegenüber der Titulierung »Spätrenaissance« sehr reserviert und favorisierte eine Titulierung als »Philosophie im konfessionellen Zeitalter« mit dem Zusatz, daß es sich um Denkformen zwischen Schulphilosophie und okkultistischen Lehren handele. Andere Teilnehmer stellten die Frage, ob nicht mit dem Titel »Frühbarock« mehr die innovative Aufbruchsstimmung des frühen 17. Jahrhunderts eingefangen wäre. Allerdings kann ich für meine Titelgebung zumindest einen Autor ins Feld führen, der die Debatten bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts auch als Nachwirkung der Renaissance begreift. William J. Bouwsma hat sein Buch aus dem Jahr 2000 – dem Jahr des Symposions – *The Waning of the Renaissance* genannt, spricht also vom Verblässen, vom nachlassenden, aber immer noch spürbaren Nachwirken der Renaissance.⁷ Es ist der

⁶ Vgl. Erich Trunz: Der Späthumanismus um 1600 als Standeskultur, in: Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts 21 (1931), S. 17–43; Notker Hammerstein (Hg.): Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche. Göttingen 2000.

⁷ William J. Bouwsma: *The Waning of the Renaissance 1550–1640*. New Haven 2000.

gleiche Begriff, den die englische Übersetzung von Johan Huizingas Buch vom »Herbst« des Mittelalters benutzt hatte. Bouwsma möchte mit seiner Wortwahl deutlich machen, daß die Zeit der Spätrenaissance voller innerer Spannungen und Widersprüche gewesen sei, Spannungen zwischen dem Renaissance-Sinn für Innovationen (und, so fügen wir hinzu, für Spekulationen) einerseits und dem Zweifel, der Kritik, der Begrenzung und Angst vor einem Zuviel an Innovation andererseits. Wenn das »Spät« im Ausdruck »Spätrenaissance-Philosophie« in diesem differenzierten Sinn und nicht etwa als Verfall oder Niedergang gelesen wird, dann ist vielleicht ein Konsens über den Begriff möglich.

Es bleibt mir, allen am Projekt Beteiligten meinen Dank abzustatten. Ardan Ibrahim und Andreas Fichtner haben die druckfertige Vorlage hergestellt. Ich möchte der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel aufrichtig für ihre Großzügigkeit danken, mit der sie es ermöglicht hat, das in diesem Band dokumentierte Symposium zu veranstalten. Insbesondere war es das Engagement von Friedrich Niewöhner, welcher das Projekt gefördert und mit hohem Interesse begleitet hat. Es ist mir ein großer Schmerz, daß ich Friedrich Niewöhner diesen Band nicht mehr überreichen kann.

Gotha, im Herbst 2008

ANTISOZINIANISMUS UND
SPEKULATIVE PHILOSOPHIE

Bisterfelds ›Cabala‹

Zur Bedeutung des Antisozinianismus für die Spätrenaissancephilosophie

1. Gegen die Sozinianer

Es gibt eine Art osteuropäische Konfliktlinie der Theologie, die von Siebenbürgen, Mähren und Polen aus für die spekulative Spätrenaissancephilosophie Mitteleuropas konstitutiv geworden ist. Es ist die Konfliktlinie des Sozinianismus. Sozinianer – antitrinitarische Radikalprotestanten – waren im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert nur in den erwähnten ostmitteleuropäischen Gebieten geduldet. Sowohl der Sozinianismus selbst als auch die gegen ihn in Anschlag gebrachten Antidota sind Produkte eines komplexen Kulturtransfers von und nach Osteuropa.¹

Was die Sozinianer angeht, so sind viele von ihnen ursprünglich italienische Humanisten gewesen, die sich der Reformation angeschlossen haben, aber nicht deren dogmatische Fixierungen mitmachen wollten. Indem sie ins Exil gehen mußten und auch in der Schweiz keine dauerhafte Heimat fanden, wurde per Migration viel Kulturgut der italienischen Renaissance zwangshalber nach Osteuropa transportiert.² Und auch die Gegenmittel wurden teilweise aus dem intellektuell führenden Land, dem Italien der Renaissance, bezogen: hermetische, neuplatonische, kabbalistische Spekulationen.

Exemplarisch möchte ich für diesen Transferprozeß der Häresie und die Reaktionen, die er provoziert hat, drei Beispiele nennen. Als erstes mag der Fall des Franziskaners Annibale Rosselli aus Kalabrien stehen. Rosselli (1525–1592) wurde von seinen Ordensoberen Anfang der 1580er Jahre nach Krakau versetzt.³ Dort publizierte er einen umfangreichen, enzyklopädisch auf neun

¹ Dazu jetzt der Sammelband von Martin Mulso und Jan Rohls (Hg.): *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth Century Europe*. Leiden 2005. Natürlich verläuft die Konfliktlinie im Laufe des 17. Jahrhunderts mit der Verbreitung der Sozinianer und ihrer Schriften immer weniger nur geographisch, sondern zunehmend intellektuell durch die Debatten und Konzeptionen der Intellektuellen.

² Vgl. etwa Earl Mose Wilbur: *A History of Unitarianism: Socinianism and its Antecedents*. Boston 1945; Delio Cantimori: *Italianische Häretiker der Spätrenaissance*. Basel 1949; Domenico Caccamo: *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania*. Firenze 1970; Massimo Firpo: *Antitrinitari nell' Europa orientale del '500*. Firenze 1977; Geroge H. Williams: *The Radical Reformation*. 3. Aufl. Kirksville 1992.

³ Zu Rosselli vgl. Maria Mucillo: *Plotino nel tardo rinascimento: Annibale Rosselli nel quadro della filosofia neoplatonizzante del XVI secolo*, in: *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 61 (1994), S. 37–137; dies.: *Der ›scholastische‹ Hermetismus des Annibale*

Bände angelegten Kommentar zum hermetischen *Pimander*, in dem der – wie man annahm – von Hermes Trismegistos stammende Text gleichsam die Stelle der Bibel eingeräumt bekommt.⁴ War die Bibel ein in ihren Aussagen von den Konfessionen umstrittener und unklarer Text, so schien der *Pimander* an dogmatischer Klarheit nichts zu wünschen übrigzulassen. Stärker als Agostino Steuco es vor ihm mit den Zeugnissen der *prisca theologia* getan hatte, entwickelt Rosselli die ganze christliche Theologie mit all ihren scholastischen Details aus der ›Offenbarung‹ des weisen Hermes; in erster Linie aber die Trinität: die mens wird als Vater, das Wort als der Sohn und der spiritus als Heiliger Geist gelesen. In Krakau, auf seinem apologetischen Außenposten inmitten italienischer radikalprotestantischer Emigranten konnte Rosselli – so wohl der Gedanke seiner Ordensoberen – trotz seiner wohl nicht ganz orthodoxen Strategie das Christentum qua Trinität verteidigen.⁵

Nehmen wir das zweite Beispiel, das ganz ähnliches auf protestantischer Seite zeigt: Der siebenundzwanzigjährige schlesische Medizinabsolvent Johannes Jessen (1566–1621) hat bei seinen Studien in Padua Patrizis 1591 erschienene *Nova de universis philosophia* mit der Edition der Chaldäischen Orakel kennengelernt, die Zoroaster zugeschrieben wurden. Ins deutsche Reich zurückgekommen, präsentiert er 1593 selbst einen *Zoroaster*, eine eng an Patrizis Ausgabe angelehnte Kommentierung der Orakel mit einer Art Kurzfassung der *Nova de universis philosophia*.⁶ Bei aller Patrizi-Imitation ist doch – das hat Robin Barnes bemerkt – eine besondere Betonung der Ternarstrukturen als Ausdrucksformen der Trinität zu bemerken. Man kann in Jessens Buch den Versuch sehen, den Wittenberger Lutheranern (denn an den kursächsischen Herzog Friedrich Wilhelm ist die Widmung adressiert) eine anticalvinistische, nämlich antirationalistische Philosophie an die Hand zu geben, die aus ältesten Quellen stammt und in sich bereits die trinitarische Weisheit enthält. In einer Zeit, in der es noch nicht so etwas wie eine fixierte lutherische ›Orthodoxie‹ gab, schien das möglich, und mit dem trinitarischen Antirationalismus konnte man auch daran denken, dem antitrinitarischen Rationalismus die Stirn zu bieten, mit dem man in Jessens Schlesien bereits zunehmend zu tun hatte.

Das Thema der Trinität war in Ostmitteleuropa zunehmend eine Frage der konfessionellen Identität geworden.⁷ Bei Rosselli wurde die hermetische Versi-

Rosselli und die Trinitätslehre, in: Martin Mulsow (Hg.): Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse zur Datierung des Corpus hermeticum von Genebrard bis Casaubon. Tübingen 2001, S. 61–101.

⁴ Annibale Rosselli: *Pymander Mercurii Trismegisti cum commento* [...]. Krakow 1585.

⁵ Vgl. Muccillo: Der ›scholastische‹ Hermetismus (s. Anm. 3), S. 78f.

⁶ Johannes Jessen: *Zoroaster. Nova, brevis, veraque de universo philosophia*. Wittenberg 1593. Vgl. Robin Barnes: *The Prisca Theologia* and Confessional Identity c. 1600: Johannes Jessen and his *Zoroaster*, in diesem Band; vgl. auch Michael Stausberg: *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. Berlin 1998, S. 382–384.

⁷ Vgl. etwa L. Chmaj: *Bracia Polscy. Ludzie, idee, wplywy*. Warszawa 1957. Für ausführliche Literaturangaben vgl. Zbigniew Ogonowski: Der Sozinianismus, in: Grundriss der Ge-

on der Trinität als apologetische Ressourcen gegen antitrinitarische Tendenzen aufgeboten, bei Jessen die chaldäisch-zoroastrische. Es ging zu dieser Zeit wohl gemerkt noch gegen diverse Tendenzen, nicht so sehr schon gegen den Sozinianismus als solchen, der erst nach der Wende zum 17. Jahrhundert eine stabile und nach außen wirkende Gestalt annahm. Um so mehr aber sind jene Entwürfe als antisozinianisch zu bezeichnen, die sich zahlreich in den Jahren etwa zwischen 1610 und 1650 finden lassen, aus denen ich mein drittes Beispiel wählen will. Den bekannten Fall von Johann Amos Comenius⁸ – und auch Otto Casmanns *Antisocinus* von 1612⁹ – beiseite lassend wende ich mich nach Weissenburg in Siebenbürgen. Johann Heinrich Alsted, der 1629 aus Kriegsgründen dorthin gegangen war, wandte sich in seinen letzten Lebensjahren der dort unabweisbaren sozinianischen Herausforderung zu. Gegen Johann Völkels 1630 erschienenes Werk *De vera religione* schrieb er in den Jahren bis 1635, wohl teilweise im Auftrag des Fürsten György I. Rákóczi, seine Widerlegung *Prodromus religionis triumphantis*.¹⁰ Alsteds Schwiegersohn Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655) setzte dann nach Alsteds Tod 1638 die aufwendigen staatstragenden Bemühungen in dieser Richtung fort. Hatte Alsteds Buch einen Umfang von 1135 Seiten, folgte ihm Bisterfeld mit einem 641-Seiten-Werk gegen den Sozinianer Johann Crell, das 1639 als *De uno deo patre, filio, ac spirito sancto* erschien.¹¹ Bisterfeld konterte Crells Antitrinitarismus nicht nur

schichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Teil 4: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa. Hg. von Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Basel 2001, Teilbd. 2, S. 1265–1287 und 1333–1336.

⁸ Vgl. Johann Amos Comenius: Ausgewählte Werke, 4: Antisozinianische Schriften. Hg. von Erwin Schadel. Hildesheim 1983. Zu Comenius vgl. Mileda Blekastad: Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský. Oslo 1969; Erwin Schadel: Die Sozinianismuskritik des J. A. Comenius und die Genese des neuzeitlichen Selbst- und Wissenschaftsverständnisses, in: Klaus Schaller (Hg.): Comenius: Erkennen – Glauben – Handeln. St. Augustin 1985, S. 164–185.

⁹ Otto Casmann: *Antisocinus*. Amberg 1612. Eine umfassende Aufstellung dezidiert trinitarischer Literatur: Bibliotheca Trinitariorum. Hg. von Erwin Schadel. 2 Bde. München 1984/1988.

¹⁰ Johann Heinrich Alsted: *Prodromus religionis triumphantis*. Gyulafehérvár (Alba Julia) 1635. Trotz der Jahreszahl auf dem Titelblatt erschien das Buch wegen äußerlicher Verzögerungen erst postum 1641. Vgl. dazu Howard Hotson: Johann Heinrich Alsted. 1588–1636. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform. Oxford 2000, S. 131–134.

¹¹ Johann Heinrich Bisterfeld: *De uno deo patre, filio, ac spirito sancto*. Leiden 1639. Zu Bisterfeld vgl. Johannes Kvačala: Johann Heinrich Bisterfeld, in: Ungarische Revue 13 (1893), S. 40–59 und 174–197; ders.: Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des XVII. Jahrhunderts. 2 Bde. Berlin 1903/1904, passim; Ulrich G. Leinsle: Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus. Augsburg 1988, S. 27–40; vgl. auch die in späteren Fußnoten aufgeführte Literatur; für eine konzise Darstellung samt Schriftenverzeichnis Bisterfelds vgl. Thomas Lein-kauf: Bisterfeld, in: Die Philosophie des 17. Jahrhunderts (s. Anm. 7), Bd. 1, S. 263–266 und 241 (Primärliteratur) sowie 288 (Sekundärliteratur); ausführlich Noémi Viskolcz: Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655) Bibliográfia. A Bisterfeld-Könyvtár. Budapest und Szeged 2003, S. 30–60 (mit Korrespondenz-Verzeichnis).

mit Schriftargumenten, sondern auch mit einer komplexen, sich aus patristischen und renaissanceplatonischen Quellen speisenden Trinitätslehre.

Ich werde mich im folgenden Beitrag auf das dritte, expliziteste Beispiel von antisozinianischem ›Filter‹ des Kulturtransfers und der Transformation vorgegebener Traditionen konzentrieren: den Fall Bisterfelds. Natürlich ist der Antisozinianismus nur *eine* – in ihrer Reichweite sicherlich begrenzte – Möglichkeit, die deutsche Spätrenaissancephilosophie als Transferprodukt zu beschreiben. Andere, jeweils auch begrenzte, Beschreibungsweisen wären:¹² die Anpassung der pansensualistischen Philosophie einer ›perceptio‹ in allen Dingen (etwa bei Telesio und Campanella) an Timplers Konzeption der Ontologie als Wissenschaft vom Intelligiblen;¹³ die Forcierung eines platonisierenden Aristotelismus in der Art Piccolominis oder Cesalpinos (in Altdorf oder Marburg) als Gegenzug gegen die ›Verflachung‹ der Studien durch den Ramismus;¹⁴ oder die Sensibilisierung durch den Paracelsismus für neue spekulative Konzepte in der Metaphysik.¹⁵ Den Begriff ›Kulturtransfer‹ auf solche Verschiebungen anzuwenden bedeutet, darauf acht zu geben, wie eine Theorie, die aus einem kulturellen Kontext in einen anderen verpflanzt wird, dort sich ganz neu und verändert konstituiert und ungewohnte Funktionen übernimmt.¹⁶

Allein schon einen der genannten Transferfilter genauer zu verstehen, mag helfen, die spezifische Situation im Deutschland des frühen 17. Jahrhunderts

¹² Zu den Problemen der Beschreibung des ›Denkraums‹ vgl. Martin Mulsow: Metaphysikentwürfe im Comenius-Kreis 1640–1650. Eine Konstellationsskizze, in: ders. und Marcelo Stamm (Hg.): Konstellationsforschung. Frankfurt a.M. 2005, S. 221–257.

¹³ Vgl. Mulsow: Sociabilitas. Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert, in: Bruniana & Campanelliana 1 (1995), S. 205–232.

¹⁴ Dazu Martin Mulsow: ›Die wahre peripatetische Philosophie in Deutschland‹. Melchior Goldast, Philipp Scherb und die akroamatische Tradition der Alten. In: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.): Fördern und Bewahren. Studien zur europäischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Findel. Wiesbaden 1996, S. 49–77. Entscheidend für die platonisierende Deutung von Aristoteles im Sinne eine »Aristoteles esotericus« war die Rezeption der sogenannten Theologia Aristotelis (in Wahrheit einer Kompilation aus Plotin) durch Charpentier und dann durch Francesco Patrizi, als der eigentlichen Lehre des Stagiriten, der sich sogar Platon in seinem Spätwerk angeschlossen habe. Vgl. dazu Udo Reinhold Jeck: Platonica orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition. Frankfurt a.M. 2004, S. 345–366.

¹⁵ Vgl. etwa Massimo Bianchi: Signatura rerum: Signatura rerum. Segni, Magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz. Roma 1987. Für die seit Adam von Bodenstein spürbare Kontextualisierung von Paracelsus mit der prisca-theologia-Tradition und dem Renaissanceplatonismus vgl. Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle (Hg.): Corpus Paracelsisticum. Tübingen 2001ff.

¹⁶ Zur Theorie des Kulturtransfers vgl. Michel Espagne und Michael Werner (Hg.): Transfers. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII^e et XIX^e siècle). Paris 1988; Hans-Jürgen Lüsebrink und Rolf Reichardt (Hg.): Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815. Leipzig 1997; Matthias Middell (Hg.): Kulturtransfer und Vergleich. Leipzig 2000; Peter Burke: Kultureller Austausch. Frankfurt a.M. 2000; Wolfgang Schmale (Hg.): Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert. Innsbruck 2003. Vgl. jetzt auch die Weiterentwicklung als ›histoire croisée‹ in: Michael Werner und Bénédicte Zimmermann (Hg.): De la comparaison à l'histoire croisée. Paris 2004.

besser zu überblicken. Bei Bisterfeld kommt das Motiv dazu, daß bisher kaum etwas über seine intellektuelle Entwicklung bekannt war. Seine Schriften sind – bis auf das Buch gegen Crell – fast alle postum aus seinem Nachlaß publiziert worden, ohne jeden Hinweis auf ihre Entstehungszeit.¹⁷ Wir können also nicht nachvollziehen, wie das Konglomerat aus Lullismus, reformierter Schulphilosophie und platonisierenden Elementen in Schriften wie dem *Prima philosophiae seminarium*, den *Elementa logica* oder dem *Phosphorus catholicus* zustandegekommen ist und in welcher Abfolge diese Schriften zu sehen sind. Aus diesem Grund werde ich von einigen Briefzeugnissen ausgehen, die Bisterfeld sozusagen bei der Arbeit zeigen: in seiner Auseinandersetzung mit der jüdischen und der christlichen Kabbala einerseits und mit der politischen Philosophie seiner Heimatuniversität Herborn andererseits.

Die Kabbala ist deshalb von Bedeutung, weil sie mit dem theologischen Antisozinianismus eines gemeinsam hat: Sie stellt wie der Hermetismus bei Rosselli und der Zoroastrismus und Neuplatonismus bei Jessen eine Ressource für Trinität und für trinitarische Argumentation dar. Das wird nur den verwundern, der nicht die Vorstellung der christlichen Kabbalisten seit Reuchlin und Pico kennt, die allein schon im Tetragrammaton Trinitarisches entdeckte.¹⁸ Pico jedenfalls empfiehlt die Kabbala explizit als Instrument gegen Trinitätsleugner und die arianische Häresie.¹⁹

Zur Zeit Bisterfelds war die christliche Kabbalistik Picos und Reuchlins längst ein fruchtbares und in bestimmten intellektuellen Kreisen etabliertes Forschungsfeld geworden. Es gab seit 1587 die Sammlung von Pistorius, in der man die wesentlichen Texte dieses Feldes nachlesen konnte.²⁰ Dabei war das Verständnis von Kabbala in dieser Strömung nicht nur von pythagoreischen und neuplatonischen Denkweisen geprägt, sondern auch vom Lullismus mit seiner prinzipientheoretischen Kombinatorik. Zur Annäherung von christlicher Kabba-

¹⁷ Bisterfeldus redivivus seu operum Joh. Henrici Bisterfeldii [...] posthutorum, 2 Bde. Den Haag 1661; Philosophiae primae seminarium ita traditum, ut omnium disciplinarum fontes aperiat, earumque clavem porrigit. Hg. von Adriaan Heereboord. Leiden 1657.

¹⁸ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt a.M. 1998, S. 148ff. Zur Christlichen Kabbalistik vgl. François Secret: *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris 1964; Antoine Faivre und Frédérick Tristan (Hg.): *Kabbalistes chrétiens*. Paris 1979; Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.): *Christliche Kabbala*. Siegmaringen 2003. Von Wilhelm Schmidt-Biggemann ist auch eine große Monographie zum Thema in Arbeit.

¹⁹ Pico della Mirandola: *Conclusiones sive Theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae*. Hg. von Bohdan Kieszowski. Genf 1973, S. 83 (Concl. cabbalisticæ 5): »Quilibet hebreus Cabalista secundum principia et dicta sciencie Cabale, cogitur ineuitabiliter concedere de trinitate et qualibet persona diuina, patre, filio, et spiritu sancto, illud precise sine addicione uel diminucione, aut uariacione, quod ponit fides catholica cristianorum. – Correlarium. Non solum qui negat trinitatem, sed qui alio modo eam ponunt, quam ponat catholica ecclesia, sicut Arriani, sicut Sabelliani, et similes, redargui possunt manifeste, si admittantur principia cabale.«

²⁰ Johannes Pistorius (Hg.): *Artis Cabbalisticæ: Hoc est reconditæ theologiae et philosophiæ, scriptorum*, Tom. I. Basel 1587, Ndr. Frankfurt a.M. 1970.

la und Lullismus hat nicht zuletzt die Schrift *De auditu kabbalístico* aus dem Jahr 1518 beigetragen. Sie identifiziert Lullismus und Kabbala miteinander und wurde für ein Werk von Raimundus Lullus selbst gehalten. Erst heute wissen wir, daß sie ein Produkt des 16. Jahrhunderts ist und von Pietro Mainardi stammt.²¹

Wenn wir Bisterfeld später immer wieder von seiner ›Cabala‹ sprechen hören, so ist dies daher der Kabbalabegriff des Pico-Anhänger sowie des Lullisten und Lesers von *De auditu kabbalístico*, das auch 1598 noch als angeblich originärer Lull-Text in der einflußreichen Lull-Ausgabe von Lazarus Zetzner nachgedruckt worden war.²²

Daß Bisterfeld ein lullistischer Experimentator war, ist bekannt. Interessant ist aber zu sehen, daß er seine lullistisch-kabbalistischen Versuche mit den Lehrern der ›echten‹ Kabbalisten verglichen und aus diesen Vergleichen offenbar in erheblichem Maß Anregungen für die Ausarbeitung seiner Philosophie gewonnen hat. Und genau an dieser Stelle sind wir wieder am Punkt des Anti-Antitrinitarismus als Transferfilter. Denn an der osteuropäischen Konfliktlinie waren auch christliche Kabbalisten tätig, die gegen die per se antitrinitarischen Juden die Kabbala als Abwehr- und Missionsinstrument eingesetzt haben. Das galt verschärft für den Fall, in dem sich der jüdische Monotheismus offensiv antichristlich artikuliert, etwa in antichristlichen Clandestina.²³ Der Polemiker gegen den Sozinianismus Bisterfeld konnte dann manche Übereinstimmung mit den Polemikern gegen das Judentum in der gleichen Region feststellen. Ich möchte deshalb Bisterfeld in seinem Gespräch mit einem Kabbalisten belauschen.

2. Gekaperte Schiffe, zerrissene Manuskripte: Bisterfeld und Rittangel

In den Jahren kurz vor und kurz nach 1640 kommen zwei Männer aus dem östlichen Europa in Amsterdam an, um ihre gegen die Antitrinitarier gerichteten Schriften drucken zu lassen. Der eine – er kommt 1641 – hat das Pech gehabt, daß das Schiff, mit dem er gereist ist, gekapert wurde und er all seine Habseligkeiten verloren hat. Die Manuskripte wurden ihm vor seinen Augen zerrissen, er

²¹ Grundlegend dazu Paola Zambelli: *Il De auditu kabbalístico e la tradizione lulliana nel Rinascimento*, in: dies.: *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*. Venezia 1995, S. 55–172; zum Kontext auch Andreas B. Kilcher: *Ars memorativa und ars cabalistica. Die Kabbala in der Mnemonik der Frühen Neuzeit*, in: Jörg Jochen Berns und Wolfgang Neuber (Hg.): *Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter bis zum Beginn der Moderne*. Wien 2000, S. 199–248.

²² *Opusculum de auditu kabbalístico*, in: Raimundus Lullus: *Opera*. Straßburg 1651 (zuerst 1598), Ndr. Stuttgart 1996 (*Clavis pansophiae* 2,1 und 2,2), S. 43–111.

²³ Zu solchen jüdischen antichristlichen Polemiken gegen die Trinität vgl. Samuel Krauss: *The Jewish-Christian Controversy from the earliest times to 1789*. Edited and revised by William Horbury. Bd. I: *History*. Tübingen 1995.

geht in Amsterdam als verzweifelter und bedürftiger Passagier an Land. Sein Name ist Johann Stephan Rittangel (1606–1652), Professor extraordinarius in Königsberg.²⁴ Es gibt Gerüchte, er sei Jude – oder vormals Jude gewesen –, er hat jedenfalls lange unter Juden gelebt und wird von einigen ›Rabbi‹ genannt.²⁵ Der andere Mann, von dem hier die Rede sein soll, ist schon 1638 nach Holland aufgebrochen, und er hatte mehr Glück. Es ist Bisterfeld. Er hatte zusammen mit Alsted in Herborn gelehrt und war, als die Kriegswirren die kleine Stadt im Siegerland erreichten, zusammen mit ihm in das siebenbürgische Weißenburg (Alba Julia), gleichsam ein Exil-Herborn, geflohen. In Siebenbürgen – wie auch im polnischen Hinterland Rittangels – hatten seit den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts auch die Sozinianer und Antitrinitarier ihr Exil gefunden, und die durch den Dreißigjährigen Krieg vertriebenen Calvinisten wie Alsted und Bisterfeld trafen, als sie 1629 in Weißenburg anlangten, auf ein dichtes Milieu von Kontroversen um die Rechtmäßigkeit der Trinität.

Der führende Sozinianer Johann Crell hat kurze Zeit später, 1631, in Rakow sein als unwiderleglich gepriesenes Werk *De uno Deo Patre* veröffentlicht.²⁶ Alsted faßte den Plan, das Buch zu widerlegen, so wie er auch Völkels *De vera religione* widerlegte, doch er mußte Bisterfeld die Arbeit überlassen.²⁷ Dieser nahm eine wissenschaftliche Korrespondenz mit Crell auf und schrieb 1636/37 eine Punkt-für-Punkt-Widerlegung von Crells Buch. Als er fertig war, ging er – auch zu diplomatischen Zwecken – nach Holland, um sein Werk drucken zu lassen.

Rittangel und Bisterfeld haben sich gekannt. Am 19. April 1639 schreibt Johann Morian in einem Brief an Hartlib: »Von dem Rabino Rittungal hatt Mr Bisterfeld unß viel erzehlt, möchte wünschen das er Ianuam Heb. übersetzen thete.«²⁸ Es steht außer Zweifel, daß Bisterfeld hier Rittangel gemeint hatte,

²⁴ Vgl. P. T. van Rooden und J. W. Wesselius: J. S. Rittangel in Amsterdam, in: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 65 (1985), S. 131–152; E. G. E. van der Wall: Johann Stephan Rittangel's Stay in the Dutch Republic (1641–1642), in: J. van den Berg und dies. (Hg.): *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century*. Dordrecht 1988, S. 119–134.

²⁵ Vgl. Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique*. Basel 1741, Bd. 4, S. 60f. s. v. »Rittangelius«. Dazu paßt, daß Morian in seinem Brief an Hartlib (vgl. unten, Anm. 28) von »Rabino Rittangul« [=Rittangel] spricht.

²⁶ Johann Crell: *De uno deo patre*. Rakow 1631. Vgl. dazu Friedrich Bock: *Historia Antitrinitariorum*. Königsberg und Leipzig 1774 und 1784, Bd. I, S. 116–158; Otto Fock: *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff dargestellt*. 2 Bde. Kiel 1847, Ndr. Aalen 1970; Fiorella Pintacuda de Michelis: *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*. Firenze 1975, S. 68–94.

²⁷ Bisterfeld hatte schon 1638 Alsteds *Prodromus religionis triumphantis* fertigstellen müssen, der in Kapitel 28 vom Millenium handelt. Vgl. Kvacala: Johann Heinrich Bisterfeld (s. Anm. 11), S. 640ff.

²⁸ Morian an Hartlib, 19. April 1639, Hartlib Papers, University Library of Sheffield (HP), 37/21B. Für den folgenden Teil bin ich John Young zu großem Dank verpflichtet. Er hat mir 1995 in einem Brief die meisten der hier verwendeten Materialien aus den Hartlib Papers geschickt und die Frage gestellt, was es denn sei, was Bisterfeld seine ›Cabala‹ nenne. Der vorliegende Aufsatz versucht, auf diese Frage die Antwort zu geben. Vgl. jetzt John

denn in der Tat wissen wir von Rittangel, daß er 1644 eine *Janua Linguarum Hebraica* geplant hat, also eine Übersetzung der Comenius-Schrift *Janua linguarum* ins Hebräische.²⁹ Der Grund war klar: Die Juden sollten die Möglichkeit haben, die mit Ternaren operierende, metaphysisch fundierte Sprachlehre zu lesen und, von ihren impliziten Aussagen überzeugt, zum trinitarischen Christentum zu konvertieren. Millenaristische Hoffnungen auf die unmittelbar bevorstehende Wiederkehr Christi spielten dabei eine große Rolle. Der Übersetzungsauftrag stand ganz offensichtlich im Zusammenhang mit dem geradezu missionarischen Plan der Comenianer, die *Janua linguarum* von 1631 in so viele Sprachen wie irgend möglich zu übersetzen. So hat Johann Georg Gezelius – wie Rittangel auch aus dem Baltikum – das Buch ins Altgriechische des neuen Testaments übertragen³⁰, Pieter Golius 1642 ins Arabische³¹ und Ali Bej Bobowski ins Türkische.³²

Doch woher kannten sich Rittangel und Bisterfeld? Bisterfeld hatte Rittangel getroffen, längst bevor dieser durch seinen Holland- und Englandsaufenthalt 1641/42 eine entscheidende Größe im Umkreis von Comenius und Dury wurde, der von Richard Popkin so genannten ›Third Force‹, der auch Bisterfeld zuzurechnen ist.³³ Bisterfeld könnte Rittangel 1638 kennengelernt haben, als er vom Siebenbürgen nach Holland aufbrach und, um das Kriegsgebiet zu umgehen, wohl über Danzig gereist ist, bevor er sich eingeschifft hat. Dort in Danzig oder Elbing wäre ein Zusammentreffen gut möglich gewesen, vielleicht im Umkreis von Bartholomäus Nigrin. Auch wenn Gerüchte, Nigrin hätte Rittangel vom Judentum zum Christentum bekehrt, übertrieben sein mögen, kann doch eine gewisse Unklarheit über Rittangels eigentliche Herkunft nicht ausgeräumt werden. Rittangel war selbst nicht nur ein intimer Kenner kabbalistischer Traditionen – er kam nach Amsterdam, um seine kommentierte Ausgabe des *Sefer Jezirah* drucken zu lassen³⁴ –, sondern er war auch in seiner eigenen Ausrichtung von bestimmten Richtungen der Kabbala geprägt. Dazu gehörte die Kabbala von Sheftel Horowitz, der 1612 sein *Shefa Tal* geschrieben hatte, hinter der die Lehre von Moses Cordovero (1522–1570) stand.³⁵ Rittangels Vorstellung

Young: Faith, Medical Alchemy and Natural Philosophy: Johann Moriaen, Reformed Intelligent, and the Hartlib Circle. Aldershot 1998.

²⁹ Vgl. Morian an Van Assche, November 1644, abgedruckt in van der Wall: Rittangel's Stay (s. Anm. 24), S. 131. Daß es sich um eine Comenius-Übersetzung handeln sollte, ist in der Forschung bisher noch nicht klar gesehen worden, teilweise aufgrund falscher Transkriptionen, teilweise weil man nur den Titel, nicht den Kontext kannte.

³⁰ Blekastad: Comenius (s. Anm. 8), S. 405.

³¹ Ebd., S. 337.

³² Ebd., S. 507.

³³ Zum Begriff der ›Third Force‹ vgl. Richard H. Popkin: The Third Force in Seventeenth-Century Thought. Scepticism, Science and Millenarism, in ders.: The Third Force in Seventeenth-Century Thought. Leiden 1992, S. 90–119; vgl. auch Mulsov: Metaphysikentwürfe im Comenius-Kreis (s. Anm. 12).

³⁴ *Sefer Jezirah*. Hg. von Johann Stephan Rittangel. Amsterdam 1642. Vgl. van der Wall: Rittangel's Stay (s. Anm. 24).

³⁵ Sheftel Horowitz: *Sefer Shefa Tal*. Hanau 1612, Ndr. Jerusalem 1971; Edition: Netanya 2003/4. Zu Moses Cordovero vgl. Joseph Dan: Jewish Mysticism, Bd. II: The Middle

von der Kabbala war also eine systematisch-philosophische, und damit kam er Bisterfeld sehr entgegen. Rittangel hatte vor allem lange bei den karäischen (karaitischen) Juden gelebt,³⁶ die als eine Art ›Protestanten‹ unter den Juden galten, denn sie hatten nie die mündliche talmudische Überlieferung der Rabbinen als Autorität anerkannt und standen auch der Kabbala fremd gegenüber.³⁷ Diese Puristen waren besonders dezidiert monotheistisch. Der Litauische Karäer Isaak Troki hat in Polen vor 1605, im Kontakt mit Sozinianern, seine Polemik *Chizzuk Emunah* geschrieben, eine gewichtige Kampfschrift gegen das Christentum.³⁸ Rittangel hatte also Grund, gegen diese jüdisch-sozinianische Koalition die Kabbala als Trinitätsressource zu bemühen. 1642 – als Rittangel auch mit einem Juden in Amsterdam debattiert³⁹ – heißt es über das Erscheinen der *Sefer Jezirah*-Ausgabe: »man ist nun damit im druckh, bin woll versichert das der gleichen secreta Rabinorum sonderlich doctrinam de Trinitate belangend zue vorn niemaln ans licht kommen sind, und trage gleichfals keinen Zweifel man wird seiner arbeit so woll gegen die Anti-Trinitarios als Judaeos nutzlich gebrauchen können.«⁴⁰

Als Bisterfeld 1638 seine Reise nach Amsterdam antritt, reist er nicht nur, um das Buch gegen Crell drucken zu lassen, er ist zugleich in diplomatischer Mission unterwegs, und er hat vor, sich über seine philosophischen Gedanken

Ages. Northvale, NJ 1998; Moshe Idel: *Messianic Mystics*. New Haven 1998, passim; Bracha Sack: *The Kabbalah of Rabbi Moshe Cordovero*. Ber Sheva 1995 (in Hebräisch).

³⁶ Vgl. Abraham von Franckenberg an Johann Permeier, Ende Nov. 1642: »Eine wunderzeitung Von Aufbruch der Verschlossenen Völcker beim Polo Meridiano, umb Ihre brüder zu versammeln, wird H[err] W[ilhelm] S[chwartz] in latein u[nd] deutsch dem H[errn] communiciren. Es müssen etwa Esauiter und Ismaeliter, nicht aber Israeliter sein, weil die 9 1/2 Stämme gegen mitternacht u[nd] nicht gegen mittag gefihret; wie dann H[err] Rittangel in den Hordis Daniter[um] und Rubeniter[um] etc[etera] gewesen u[nd] schöne M[anu]-s[crip]ta mit sich gebracht.« Abraham von Franckenberg: Briefwechsel. Hg. von Joachim Telle. Stuttgart 1995, S. 160.

³⁷ Zu den Karaiten vgl. Richard H. Popkin: *The Lost Tribes, the Caraites, and the English Millenarians*, in: *Journal of Jewish Studies* 37 (1986), S. 213–227; J. van den Berg: *Proto-Protestants? The Image of the Karaites as a Mirror of the Catholic-Protestant Controversy in the Seventeenth Century*, in: ders. und E. G. E. van der Wall (Hg.): *Jewish-Christian Relations* (s. Anm. 24), S. 33–50; Silvia Berti: *Erudition and Religion in the Judeo-Christian Encounter: The Significance of the Karaite Myth in Seventeenth-Century Europe*, in: *Hebraic Political Studies* 1 (2005), S. 110–120.

³⁸ Gedruckt in Johann Christoph Wagenseil: *Tela ignea satanae*. Altdorf 1681; vgl. Krauss (s. Anm. 23).

³⁹ Vgl. O. S. Rankin: *Jewish Religious Polemic of early and later centuries, a study of documents here rendered in English*. Edinburgh 1956. Der Disput wurde gedruckt bei Johann Christoph Wagenseil (s. Anm. 38).

⁴⁰ Morian an Hartlib, 27. März 1642, gedruckt in van der Wall: *Rittangel's Stay* (s. Anm. 24), S. 129. Diese Funktion von Rittangels Schriften wurde noch im Disput gegen den inzwischen stark veränderten ›frühaufklärerischen‹ Sozianismus um 1700 genutzt. Der Theologe Johann van der Wayen gab damals Rittangels *Libra Veritatis* neu heraus, im Streit gegen die antitrinitarischen Tendenzen bei Jean LeClerc; von der Gegenseite erschien damals die von Wilhelm Heinrich Vorstius 1648 gegen Rittangel geschriebene *Bibliotheca veritatis*, ebenso Jacques Souverains *Platonisme dévoilé*. Vgl. van Rooden und Westelius: *Rittangel in Amsterdam* (s. Anm. 24), S. 146–150.

mit anderen auszutauschen. So unterhält er sich auch mit dem Hartlib-Freund Johann Morian (Moriaen), und dieser erfährt, wie Bisterfeld in das Studium der hebräischen Sprache vertieft ist, um diese »von allen Ambiguitatib[us] und synonymijs« zu befreien, also zu einer eindeutigen Begriffssprache zu machen.⁴¹ Dabei redet Bisterfeld von seiner persönlichen »Cabala« und scheint die Methode und das System zu meinen, das er philosophisch entworfen hat. »Seine Cabalam belangend sagt Er das Er sie durch aigene speculation erfund[en] und derhalben Ihme selbst[en] nicht getrawet od[er] etwas darauff gehalt[en] habe, biß Er mit andern Cabalist[en] daraus discurrirt welche sich zwar daruber verwundert[en] und sagt[en] das diese sachen in vulgata cabala transcendentia und allein summis in arte magistris a secretis weren. zeithero hab Er seine speculationibus etwas mehr tribuirt und trefflich[en] verstandt dadurch gefund[en].«⁴²

Man sollte, um sich über die zahlreichen miteinander verzahnten Projekte Bisterfelds klarzuwerden, an Leibniz' späteren, aber vergleichbaren Bemühungen orientieren. Leibniz hat bei seiner Suche nach einer »lingua characteristica universalis« zwischen der Ersetzung der Begriffe durch eindeutige Charaktere einerseits und dem »Calculus« andererseits unterschieden, diese Charaktere zu kombinieren und mit ihnen zu »rechnen«. Überhaupt hat ja die lullistische Tradition zunächst einmal die Grundbegriffe finden müssen, bevor sie mit ihnen kombinatorisch umgehen konnte. Verfolgt man nun Bisterfelds Beschreibungen seiner Projekte von 1638 an bis in die späten 1640er Jahre, so kann man diese Zweiteilung immer wieder ausmachen. 1639 ist es das Werk über die homonymitätsfreie hebräische Sprache einerseits (auf der Seite der Begriffsfindung), die »Cabala« andererseits (auf der Seite der Kombinatorik);⁴⁴ 1643 ist es ein *Nomenclator catholicus* auf der einen, eine *Algebra rerum* auf der anderen Seite.⁴⁵

⁴¹ Johann Morian an Samuel Hartlib, 17. Jan. 1639, HP 37/3A-4B: »verspricht nicht allein die Hebr. Sprach von allen Ambiguitatib[us] und synonymijs zue befreyen sondern auch seinen methodum zue zaigen dardurch wir selber ihme wo ers laßen möchte nachfolg[en] und darzue kommen können [...]«

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. Leibniz: Die Grundlagen des logischen Kalküls. Hg., übers. und mit einem Kommentar versehen von Franz Schupp. Hamburg 2000; Heinrich Schepers: *Scientia generalis*, in: Leibniz. Tradition und Aktualität. Akten des V. Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover 1988, Bd. 2, S. 350–359; Louis Couturat: *La logique de Leibniz*. Paris 1901.

⁴⁴ Vgl. den Brief von Morian an Hartlib (s. Anm. 41).

⁴⁵ Bisterfeld an Comenius, 9. Jan. 1643, HP 7/63/1A–2B: »In caeteris molior Nomenclatorem Catholicum, methodo rigidissima adornandum; ubi duo imprimis observo. Aequae accuratum debere esse terminorum scibilium ordinem ac numerorum: unde mihi Catholicam quandam rerum Algebram imaginor.« Vgl. aber auch schon den Brief Bisterfelds an Hartlib vom September 1638, in: Kvacala: Die pädagogische Reform (s. Anm. 11), Bd. 1, S. 113: »Nomenclator meus sit porta linguarum reformata. Displicet illa vaga et amethodos vocum conferruminatio; substituatursolida ac vere Didactica. Haec obtinebitur, si omnes omnium disciplinarum voces (barbarae vel purae sint; nihil attinet, modo notis discernantur) colligantur, collectae ita ordinentur, ut prima secundae, secunda tertiae, et sic deinceps catenatim clavis ac mnemosynon sit; utque solo dispositionis aspectu puer sexennis axiomata illinc omni expectione majora gradatim componere queat. Quin nova vocabula, quorum, ut in omnibus scientiis experior, magna adhuc est necessitas et inopia, vel fingantur, vel saltem, quomodo fingi debeant et possint, accurate ostendatur.« Bisterfelds »Nomenclator catholicus«

1647 spricht er von den »Encyclopaediae principia« für die Begriffe und von der »combinandi methodus« bezüglich deren Zusammenstellung – eines der Produkte dieser Methode ist offenbar der *Phosphorus catholicus*.⁴⁶ Bisterfeld scheint dabei ähnlich wie Leibniz gearbeitet zu haben, nämlich in rastlosen, sich ständig ändernden Entwürfen, eingespannt zwischen diplomatischen Missionen und wissenschaftlichen Experimenten.

Schauen wir also, wie Bisterfeld im Jahr 1638, nachdem er mit Rittangel (und vielleicht anderen Kabbala-Experten) in Austausch getreten ist, über die ›Cabala‹ denkt. An Hartlib schreibt er im September dieses Jahres:

Die Lullische Kunst macht kaum den hundertsten Teil der Orientalischen Kunst aus, vor allem wie sie heute verstanden wird. Und wenn ich in England bin, werde ich kaum den hundertsten Teil der Lullischen Tiefe erreicht haben. Ich gestehe ganz offen, daß ich teils aus natürlichem Antrieb, teils durch Anleitung von Raimundus auf sie gekommen bin, vor allem aber bin ich durch Pico della Mirandola in den neunhundert Conclusiones zur alphabetarischen Umdrehung angeregt worden.⁴⁷

Teils Lullus, teils Pico sind also die Quellen, aus denen Bisterfeld schöpft. In der Tat findet sich bei Pico sowohl der Ausdruck der »revolutio alphabetaria« als auch der Begriff »catholica«, den Bisterfeld im Buchtitel *Phosphorus catholicus* benutzt. So sagt Pico in der zweiten und dritten seiner *Conclusiones cabalisticæ*:

Was auch immer andere Kabbalisten sagen, so würde ich den spekulativen Teil der Kabbala in vier Teile einteilen, entsprechend der vierfachen Einteilung der Philosophie, die ich gewöhnlich anbringe. Der erste Teil die Wissenschaft, die ich die der alphabetischen Umdrehung (alphabetarie revolucionis) nenne, entsprechend dem Teil der Philosophie, den ich die umfassende (catholicam) Philosophie nenne. Der zweite, dritte und vierte Teil ist die dreifache Merchiava,⁴⁸ entsprechend der dreifältigen speziellen Philosophie der göttlichen, der mittleren und der sinnlichen Naturen. Diejenige Wissenschaft hingegen, die der

lator« sollte offenbar in der Art von Comenius' *Janua linguarum* ein Begriffsverzeichnis sein.

⁴⁶ *Phosphorus catholicus seu Artis meditando epitome*. Breda 1649. Diese Schrift scheint schon 1638 im wesentlichen vollendet gewesen zu sein, denn im Brief an Hartlib vom September dieses Jahres spricht Bisterfeld von ihr; Kvacala: *Die pädagogische Reform* (s. Anm. 11), Bd. 1, S. 114: »Quae quia fieri posse desperantur, ac quomodo fieri queant ignorantur, phosphorum Catholicum praemittam, qui sine proemio exequetur, 1. Naturam animae rationalis, 2. Ejusdem vires et usum. Atque ne haec otiose a nobis disputentur vel subtiliter ficta putentur. 3. Addam regulas meditando; in easque omnes Theologorum, Ictorum, Medicorum, Philosophorum et Mechanicorum cogitationes, saltem quoad summa capita resolvam; paucisque ostendam, quomodo et plures et haud raro meliores inveniri queant.«

⁴⁷ Bisterfeld an Hartlib, September 1638, British Library, Ms. Sloane 427 fol. 90–95; gedruckt bei Kvacala: *Die pädagogische Reform* (s. Anm. 11), Bd. I, S. 116: »Ars Lulliana vix 100simam artis Orientalis partem exequitur. Praesertim prout hodie intelligitur: egoque dum in Anglia versarer vix 100simam Lullianae profunditatis partem fueram assecutus. Fateor ingenue, me partim naturae impulsu, partim Raimundi ductu in eam incidisse, imprimis a Pico Mirandola in 900 conclusionibus Alphabetariae revolutionis admonitus.«

⁴⁸ Es handelt sich um die sogenannte Merkaba-Mystik, die sich an der Thronwagenvision bei Ezechiel orientiert. Vgl. Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt a.M. 1980, S. 43–86.

praktische Teil der Kabbala ist, praktiziert die ganze formale Metaphysik und niedere Theologie.⁴⁹

Die Grundlagenphilosophie entspricht also nach Pico der kombinatorischen Technik der Permutation der Gottesnamen und Gottesprädikate, sei es als Lullische Kreiskombinatorik, sei es als jüdisch-kabbalistische Gematria, Temura und Notarikon, wie sie etwa bei Abraham Abulafia begegnen.⁵⁰ Bisterfeld erblickt darin die Perspektive eines philosophischen »Rechnens« mit Begriffen:

Sie ist aber, soweit man eine so große Sache überhaupt mit einem Wort berühren kann, nichts anderes als die Art und Weise, alle Wörter aus einem, alle Axiomata aus einem, alle Syllogismen aus einem, schließlich alle Methoden aus einer so abzuleiten und die ganze Vielheit zur Einheit so zurückzuführen. So wie ich nämlich durch eine sichere, fortgesetzte und ununterbrochene Kombination der Wahrheit unendliche Zahlen finden, und durch zusammenhängende Teilung alle sehr großen Zahlen zur Einheit zurückführen kann, so bin ich auch in der Lage, ins Unendliche menschliche Gedanken auszudenken, das Ausgedachte aber, wenn es zu den absolut richtigen Prinzipien der Natur zurückgerufen ist, zu beurteilen. Diese Praxis in der Heiligen Sprache ist zweifach, real und verbal. Das Verbale geht dem Realen zuweilen voran, zuweilen folgt es ihm nach. Aufgrund der höchsten Harmonie der hebräischen Sprache mit den Dingen selbst kann man durch die Kombination der Buchstaben Jagd auf die Kombination der Dinge selbst machen: Von daher entsteht die Cabala verbalis aus ganz wenigen Erkenntnissen. Wenn sie hinsichtlich ihres Gebrauchs göttlich ist, so ist sie hinsichtlich ihrer Einfachheit kindlich, wenn nicht unsere Lehrer die Geister, die ihr spontan folgen, verderben.⁵¹

⁴⁹ Giovanni Pico della Mirandola: *Conclusiones* (s. Anm. 19), S. 83: »Quicquid dicant alii cabaliste, ego partem speculatiuam Cabale quadruplicem diuideram, correspondenter quadruplici partitioni philosophiae, quam ego solitus sum affere. Prima est scientia, quam ego uoco alphabetarie reuolucionis, correspondentem parti philosophiae, quam ego philosophiam catholicam uoco. Secunda, tertia et quarta pars est triplex merchiaua, correspondentes triplici philosophiae particularis, de diuinis, de mediis, et sensibilibus naturis. – Scientia, que est pars practica Cabale, practicat totam metaphysicam formalem et theologiam inferiorem.« Picos *Conclusiones* sind in Bisterfelds Bibliothek nachweisbar, in der Ausgabe: *Conclusiones Nongentae, In omni genere scientiarum, quas olim Io. Picus Mirandola Romae disputandas proposuit: quarum quingentae sunt in Philosophia veterum Mathematica, Cabala, Magia [...]. Adiectum est Panepistemon Angeli Politiani, hoc est omnium scientiarum [...].* Nürnberg 1532. Vgl. Viskolcz (s. Anm. 11), S. 85.

⁵⁰ Siehe dazu Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik* (s. Anm. 48), S. 109f.; Moshe Idel: *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung.* Frankfurt a.M. 1994.

⁵¹ Bisterfeld an Hartlib, September 1638 (s. Anm. 47): »Est autem, ut uno verbo rem tantam attingam, nihil aliud quam modus omnes voces ex una, omnia axiomata ex uno, omnes syllogismos ex uno, omnes denique methodos ex una ita deducendi, omnemque multitudinem ad unitatem ita revocandi, ut non [= nam?] secus ac continua minimeque incorrupta Veritatis combinatione infinitos numeros invenire, congruaque divisione maximos quosque ad unitatem reducere possim, sic in infinitum cogitationes humanas excogitare, excogitatas vero ad naturae rectissima principia revocata iudicare queam. Quae quidem praxis in lingua sacra est duplex, realis et verbalis. Haec illius tum anteaambulatio, tum pedisequa est. Ob summam enim linguae Hebraicae cum rebus ipsis Harmoniam ex combinatione literarum rerum ipsarum combinationem venari quis potest: Unde Cabala verbalis a paucissimis cognata oritur. Quemadmodum ratione usus est divinissima, sic ratione facilitatis est puerilis, nisi Praeceptores nostri ingenia sponte eam sequentia corrumperent.«

3. Die Hebräische Ursprache

Für die Begriffsfindung Bisterfelds, das macht der Brief an Hartlib deutlich, spielt die Orientierung an der hebräischen Sprache eine große Rolle, weit mehr, als aus den später veröffentlichten Schriften sichtbar wird. 1643 sagt Bisterfeld, das Hebräische stelle ein Asyl, eine Zufluchtsstätte dar, wenn es um metaphysische Termini gehe.⁵² Daher das Interesse an einem Austausch mit Rabbinen (von denen es in Amsterdam so viele gab⁵³) oder mit Quasi-Rabbinen wie Ritangel. Was mögen die beiden sich gegenseitig gesagt haben? Bisterfeld war offenbar neugierig, seine Spekulationen und sein eigenes Studium der hebräischen ›Ursprache‹ mit den Traditionen der Rabbis zu vergleichen.⁵⁴ In den Hartlib-Papers ist ein Brief vom 24. Juli 1647 an Hartlib enthalten, in dem Bisterfeld nochmals erläutert hat, was er als seine ›Cabala‹ bezeichnet – nach mittlerweile neun Jahren der Reflexion: »Ich möchte jetzt den Ursprung meiner Cabala darstellen.« Und er setzt gleich an, eine Skizze seines Denkens zu formulieren: »Beachtet man die gänzliche Panharmonie aller Dinge, gibt es keinen Zweifel, daß Gott, die Engel und die Menschen die Proportion der Dinge in der Proportion der Zeichen auszudrücken versuchen.«⁵⁵ Bisterfeld war zu diesem Zeitpunkt längst zu der Überzeugung gekommen, alle Dinge und Zeichen verbinde eine ›panharmonia‹, eine ›immetatio‹, auf die ich noch kommen werde; die Gedanken von 1638 über die »Harmonie« zwischen res und hebräischen verba war dadurch wesentlich präzisiert worden. Bisterfeld fährt fort:

Sprachen aber sind Zeichensysteme; damit sie nicht sinnlos sind, gibt es zwischen der ersten Sprache, die von Gott allein stammt oder auch von Adam erfunden ist, und den Naturen der Dinge eine eindeutige Sympathiebeziehung. Daß dies so ist, zeigt die Hebräische Schrift und die Sache selbst. Jene Übereinstimmung aber ist nicht nur grammatisch (in den

⁵² Bisterfeld an Comenius, 9.1.1643, HP 7/63/1A–2B: »In disciplinis hucusque inventis necessario immanes dari hiatus ob res innominatas. Itaque Onomatopoeia opus: qua in re nonnihil succurrunt conjugata Lulliana. Magnum omnino negotium Metaphysicorum terminorum intricata ambiguitas ac immetatio mihi facessit: unicum ibi asylum lingua Hebraeca; cujus Cabbala procedit lente: non quod mea principia, sed quod tempus me destituit.« – »In den bis jetzt gefundenen Disziplinen gibt es notwendigerweise einen ungeheuren Hiatus bezüglich der benannten Dinge. Daher mein Werk *Onomatopoeia*; bei dieser Sache helfen etwas die lullistischen Konjugata. Sehr große Mühen bereitet mir die intrikate Zweideutigkeit und das ineinander Verschlungensein der metaphysischen Termini; das einzige Asyl ist dort die Hebräische Sprache; deren Kabbala geht mir langsam voran: nicht wegen meiner Prinzipien, sondern weil es mir an Zeit fehlt.« Zur aktuellen Rolle der hebräischen Sprache vgl. aber auch Nigel Smith: *The Uses of Hebrew in the English Revolution*, in: Peter Burke und Roy Porter (Hg.): *Language, Self, and Society. A Social History of Language*. Cambridge 1991, S. 51–71.

⁵³ Vgl. einführend Aaron L. Katchen: *Christian Hebraists and Dutch Rabbis. Seventeenth Century Apologetics and the Study of Maimonides' Mishneh Torah*. Cambridge, Mass. 1984, bes. Kap. II: *The Portuguese Nation on the Amstel and its Rabbis*; Yosef Kaplan: *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford 1989.

⁵⁴ Zur Ursprache vgl. Allison Coudert (Hg.): *The Language of Adam*. Wiesbaden 1999.

⁵⁵ Bisterfeld an Hartlib, 24. Juli 1647, HP 7/107/1A: »Iam Cabalae meae expediam originem, omnium omnino verum panharmonia observata, nullus dubitavi quin Deus, Angeli homines proportionem rerum signorum proportione queant exprimere.«

Adsignifikationen), sondern auch lexikalisch (in den Signifikationen), sonst wären die Namen von Gott oder Adam den Dingen ohne Urteil gegeben worden. Also habe ich mich gefragt, warum das *Majem* des Wassers nicht *Or* [das Licht], nicht *Choshek* [die Dunkelheit], nicht *Shamajim* [die Himmel] usw. genannt wird.⁵⁶

Wir sehen hier Bisterfeld mitten in einer kabbalistischen Betrachtung von der Art, wie sie seiner Zeit nicht fremd war. Guillaume Postel und Claude Doret etwa hatten darüber spekuliert, daß die hebräische Sprache als Ursprache, mit der alles anfänglich und richtig bezeichnet worden war, in ihrer Struktur darüber Aufschluß geben müßte, warum die Dinge so und nicht anders bezeichnet worden waren.⁵⁷ Was konnte Rittangel dazu sagen? Konnte er die Spekulationen von der jüdischen Kabbala her bestätigen? Zweifellos. Rittangel war als Übersetzer des *Sefer Jezirah* mit dem Gedanken vertraut, aus hebräischen Buchstaben und Grundwörtern kombinatorisch den ganzen Kosmos zu erklären. Die zweiundzwanzig hebräischen Buchstaben dienen »als Grundlage der Welt und des Gesetzes«, heißt es dort. Und: »Alles Geschriebene und Geschaffene ist aus ihnen hervorgegangen.«⁵⁸ Rittangel hat solche Aussagen ausführlich kommentiert.

»Wenn alles in allem ist«, fährt Bisterfeld fort, »dann auch die Teile in den proportionalen Teilen; deshalb ist nicht nur der Flexion, sondern auch dem Laut der Silben Rechnung zu tragen. Diesen meinen Verdacht bestärkt auch, daß so viele und so große kabbalistische Lehren bei den Juden nicht die Dinge, aber den Schatten der Dinge so weit verstümmeln, wie Du anführst.«⁵⁹ Hartlib, der mit ähnlichen Problemen beschäftigt war,⁶⁰ hatte sich offenbar skeptisch gegen-

⁵⁶ Ebd: »Linguae autem signorum esse systemata: quare ni ineptae sint, inter primam vel autem signorum esse systemata: quare ni ineptae sint, inter primam vel a solo Deo traditam vel partim ab Adamo inventam, & rerum naturas singularem esse sympathiam. Illam autem Concordantiam non solum esse Grammaticam (in adsignificationibus) sed & Lexicam (in significationibus) secus sine iudicio nomina rebus a Deo vel Adamo fuissent imposita. Ergo inquisivi cur aquae Majim non Or, non Koshen, non Shamajim &c sic dictae sunt.«

⁵⁷ Vgl. Umberto Eco: Die Suche nach der vollkommenen Sprache. München 1994, S. 86ff. Zu diesem Thema vgl. auch Wolf Peter Klein: Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewußtseins. Berlin 1992; Andreas B. Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit. Stuttgart 1998, S. 131ff.; Paolo Rossi: Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz. Bologna 1960.

⁵⁸ Zit. nach Johannes Reuchlin: De arte cabalistica. Hagenau 1517, Ndr. Stuttgart 1964, fol. 72b/73a; vgl. Kilcher: (s. Anm. 57), S. 134; Sefer Jezirah (s. Anm. 34); Das Buch Jezirah, die älteste kabbalistische Urkunde der Hebräer, nebst den zweyunddreißig Wegen der Weisheit. Heb. u. Dt. Leipzig 1830, Ndr. Berlin 1993.

⁵⁹ Bisterfeld an Hartlib (s. Anm. 55): »Si tota totis, partes quoque erunt proportionales partibus itaque non solum flexionem sed et vocum [medio?] syllabarum ac literarum reddendam esse rationem. Quam meam suspicionem auxere tot & tantae Cabalae apud Iudaeos non res sed umbram rerum hucusque sectantes Laudes. In ipsorum libris nil nisi nugae invenio.«

⁶⁰ Vgl. Stephen Clucas: In search of ›The True Logick‹: methodological eclecticism among the ›Baconian reformers‹, in: Mark Greengrass, Michael Leslie und Timothy Raylor (Hg.): Samuel Hartlib & Universal Reformation. Studies in Intellectual Communication. Cambridge 1994, S. 51–74. Ansonsten immer noch die Standardwerke: G. H. Turnbull: Hartlib,

über kabbalistischen Texten geäußert.⁶¹ »In ihren Büchern finde ich nichts als Spinnereien«, sagt Bisterfeld sogar, und hier wird Rittangel kaum zugestimmt haben. Über zehn Jahre lang war er in Konstantinopel und anderswo gewesen und hatte unter den Juden gelebt; so sehr er die Juden zu missionieren beabsichtigte, so überzeugt war er doch vom Wert ihrer Schriften, gerade was die Kabbala anging.

Bisterfeld hingegen bezieht das Selbstbewußtsein, mit dem er spricht, aus der Eigenständigkeit seiner Überlegungen. Mit den lullistisch-pansophischen Ideen im Hintergrund macht er sich an das Studium der hebräischen Sprache und der ersten Sätze der *Genesis*. Kein Wunder, daß er sich von Rittangel wünschte, daß dieser die *Janua linguarum* von Comenius ins Hebräische übersetze – denn dann mußten von umgekehrter Seite ähnliche Fragen auftreten wie sie sich Bisterfeld aufdrängten. Ob man zur pansophischen Metaphysik die passenden hebräischen Worte oder zu den hebräischen Worten die passenden pansophischen Ideen suchte, irgendwo in der Mitte mußte man sich doch treffen.

4. Alphabetum naturae: Von Bisterfeld zu van Helmont

Trotz aller Skepsis gegenüber der jüdischen Kabbala ist Bisterfeld begrenzt optimistisch: »Aber ich erkenne immerhin die Basis der Sache; ich mache eine Aufstellung, ich bin ratlos; und das wegen unserer hochmütigen Unkenntnis sei es der Dinge sei es der Worte. Ich erforsche *haor* [das Licht] im Geist des Aristoteles, das paßt überhaupt nicht, weil seine Ansicht lächerlich ist.«⁶² Die aristotelische Lichtlehre galt im Comenius-Kreis seit Telesio und Patrizi als gründlich überholt.⁶³ Aber Bisterfeld ist trotzdem nicht weitergekommen, aus dem Unge-nügen, wie er meint, der hebräischen Wörterbücher.

Noch passen andere, weil die Hebräischen Wörterbücher abgeschmackt sind und die wahren und allgemeinen Bedeutungen der Wörter nicht kennen, törichte Erfindungen der Rab-

Dury, Comenius. *Gleanings from Hartlib's Papers*. Liverpool 1947; Jan Kvacala: Die pädagogische Reform (s. Anm. 11).

⁶¹ Vgl. auch etwas später die Distanzierungen Henry Mores gegenüber der Lurianischen Kabbala. Dazu Allison P. Coudert: A Cambridge Platonist's Cabalist Nightmare, in: *Journal of the History of Ideas* 35 (1975), S. 633–653.

⁶² Bisterfeld an Hartlib (s. Anm. 55): »basin tamen rei deprehendo: facio inductionem, haereo: idque ob superbam nostram qua rerum qua verborum ignorantiam. Exploro häor ad Aristotelis mentem, minime quadrat quia ejus opinio est ridicula.«

⁶³ Zu deren Aristoteleskritik vgl. Martin Mulsow: *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*. Tübingen 1998; Cees Leijenhorst: *The Mechanization of Aristotelianism. The late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Leiden 2002. Zur Präsenz von Texten von Telesio, Patrizi, Bruno und Campanella in Bisterfelds Bibliothek vgl. Viscolcz (s. Anm. 11), S. 150f. und 166.

binen, die ohne Urteil abgegeben sind.⁶⁴ Und ich glaube nicht, daß irgendwer weniger kundig in der Hebräischen Sprache ist, und meine, daß die heutigen Rabbiner den der Schale innewohnenden Kern nicht berühren. Also untersuche ich die ersten Laute der Genesis, stelle ihre Buchstaben und Kombinationen für ein allgemeines Lexikon zusammen, leite ab, gewahre, daß die ersten und allgemeinen Begriffe durch bestimmte Buchstaben angezeigt werden, und durch bestimmte Buchstabenverbindungen. Daß Anfangsbuchstaben eine andere Kraft haben als die mittleren, und die wiederum eine andere als die Endbuchstaben. Mit dem Vorbehalt allerdings, daß es überall eine Übereinstimmung des Nichtübereinstimmenden gibt.⁶⁵

Bisterfeld geht hier mit einer bestimmten jüdischen Tradition seit dem *Sefer ha-Bahir* und dem *Sefer ha-Temunah* konform, in der die hebräischen Buchstabenformen spekulativ ausgedeutet wurden.⁶⁶ Auch Christian Knorr von Rosenroth hat später in diesem Sinne ein Lexikon wie das, von dem Bisterfeld spricht, entworfen.⁶⁷

⁶⁴ Welche Wörterbücher Bisterfeld meint, zeigt sein Brief vom September 1638 an Hartlib, in Kvacala: Pädagogische Reform (s. Anm. 11), S. 117: »Lexicon Hebraicum veras vocum Hebraicarum significationes exprimens mihi hactenus videre non licuit; licet Rabbiorum, Reuchlini [Johannes Reuchlin, *Lexicon Hebraicum*. Basel 1537], Pagnini [Sante Pagnini: *Epitome thesauri linguae sanctae*. Leiden 1616], Ariae Montani [Benito Arias Montanus: *Communae et familiares linguae hebraicae idiotismi*. Antwerpen 1572], Forsteri (Optimi) [Johann Forster: *Dictionarium hebraicum novum*. Basel 1557], Buxtorffii [Johann Buxtorf d.Ä.: *Lexicon hebraicum et chaldaicum*. Basel 1615] ac Schindleri [Valentin Schindler: *Lexikon pentaglotton*. Hanau 1612] diligenter, percurserim. Nam rerum Nomenclatura summum est solidi Philosophi specimen, Meisterstück: ut vel Platonis Cratylus docet. Verulamius idola fori ac theatri merito combusta vellet [...]: verum subito terminos omnes proscribere non est homines ad saniolem mentem revocare, sed ad insaniam redigere.« Zur Hebraistik in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vgl. Katchen (s. Anm. 53); Martin Friedrich: *Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert*. Tübingen 1988; Peter T. van Rooden: *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century*. Constan-tijn l'Empereur (1591–1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden. Leiden 1989; Stephen G. Burnett: *From Christian Hebrewism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*. Leiden 1996. Zur Bedeutung von Platons *Kratylus* vgl. Klein (s. Anm. 57); zu Bacons *Idolenlehre* vgl. Paolo Rossi: *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*. Torino 1974.

⁶⁵ Bisterfeld an Hartlib (s. Anm. 45): »Nec quadrant alia quia dictionaria Hebraea sunt insulsa, veras communesque vocum significationes ignorant, stulta Rabbiorum figmenta sine iudicio sequuta. Nec puto ullos minus gnavos esse Linguae Hebraeae ac hodiernos Rabbinos Cortici inhaerent nucleum non attingunt. Igitur primum voces Geneseos examino, illarum literas ac combinationes per universum Lexicon conferendo, deduco, animadverto primas communesque notiones certis indicari literis, literarumque nexibus. Aliam initialium, mediarum aliam, aliam denique finalium esse vim. Salva tamen ubique discordi concordia.« Zum Begriff der Kraft (*vis*) und den quasi-chemischen Kombinationen von Buchstaben vgl. auch die Schriften von Bisterfelds Kollegen Cyprian Kinner: *Diatyposis*. Elbing 1648; *Consilium didacticum*, gedruckt bei Kvacala: Pädagogische Reform (s. Anm. 11), Bd. 1, S. 224–239. Allg. vgl. Hans Kangro: *Joachim Jungius' Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft*. Wiesbaden 1968; Clucas (s. Anm. 60).

⁶⁶ Vgl. Kilcher (s. Anm. 57), S. 134f.

⁶⁷ Christian Knorr von Rosenroth (Hg.): *Kabbala denudata*. Sulzbach 1677–1684, Teil I. Vgl. auch die lullistischen Überlegungen zu Endungen wie -ivum, -ivitas, -ile und -ibilitas etc. Dazu allg. Erhard W. Platzcek: *Raimund Lull. Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen*

Das Spannende in der nun folgenden Passage ist aber zu sehen, wie Bisterfeld in seinem kombinatorischen Experimentieren in eine Richtung geführt wird, die nicht nur manches von Leibniz und Knorr vorwegnimmt, sondern auch Ideen von Franz Mercurius van Helmonts *Alphabetum naturae* voraussetzt. »Ich habe die Additionen der Dinge mit Additionen, die Subtraktionen der Dinge mit Subtraktionen, die Vertauschungen mit Vertauschungen der Buchstaben regelgenau ausgedrückt, dort wo ich die wunderbare durch Vernetzung existierende Algebra der Dinge sehe. Gesetzt also das Axiom, die Proportion der Dinge korrespondiere der Proportion der Laute, suche ich so lange, bis ich durch ihre Bildung im Mund unterstützt sehe, daß bestimmte physische Prozesse bei den Tönen und Tonbildungen bestimmten metaphysischen Prozessen entsprechen.«⁶⁸

Die grundlegende Idee van Helmonts im *Alphabetum naturae* von 1667 war ja, die Form der hebräischen Buchstaben in Proportion zur Bildung der entsprechenden Laute im Mund zu setzen.⁶⁹ Die Stellung der Zunge im Rachen ist ähnlich geformt wie der jeweilige hebräische Buchstabe. Bisterfeld sagt, die Bildung der Laute sei in Proportion zu bestimmten metaphysischen Prozessen. 1643 nennt er dieses Projekt seine ›Onomatopoeia‹.⁷⁰ »Ich probiere diese Sache zuerst bei den primären, dann bei den Zusammensetzungen. Und immerhin gelingt mir das insoweit, daß es nicht völlig abstrus zu sein scheint.«⁷¹ Das ist ein etwas anderer Akzent als bei van Helmont, aber bereits ein Teil seiner Grundidee. Man kann nun Vermutungen anstellen, ob van Helmont Bisterfelds Gedanken, die ja niemals veröffentlicht worden sind, gekannt haben kann. Das ist gar nicht einmal so unwahrscheinlich. Es gab jedenfalls genug Möglichkeiten für den jungen van Helmont, der 1644 nach Amsterdam kam, diese Gedanken kennenzulernen. Eine davon bestand im Weg über Johannes Morian selbst,

seines Denkens. 2 Bde. Düsseldorf 1962/1964. Vgl. die entsprechende Tabelle in Bisterfelds *Phosphorus* (s. Anm. 46), S. 8, bei der den Endungen aktive oder passive Kraft zugeordnet wird; dort findet man auch eine Multiplikationstheorie: »Multiplicatio mentalis est, qua congrua ac continua conceptuum seu cogitationum, in ente latentium, ac cum eo consentiendum, inter se vero dissentientium, combinatione, novi termini producantur.« (S. 4.) Zu Denkformen wie dieser vgl. allg. Thomas Leinkauf: *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*. Berlin 1993.

⁶⁸ Bisterfeld an Hartlib (s. Anm. 45): »Rerum additiones additionibus, subductiones subductionibus, permutationes permutationibus literarum ad amussim exprimi, ubi mirabilem per transennem video Algebram Rerum. Constitutum igitur axioma, Proportio rerum respondet proportioni vocum, tamdiu urgeo, donec ipsarummet in ore figuratione adjutus videam certos in sonis figurisve processus Physicos respondere certis processibus Metaphysicis.«

⁶⁹ Franciscus Mercurius van Helmont: *Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima delineatio quae simul methodum suppediat, juxta quam qui surdi nati sunt sic informari possunt, ut non alios saltem loquentes intelligent, sed et ipsi ad sermonis usum perveniant*. Sulzbach 1657 [aber 1667]. Zu Van Helmont vgl. Allison P. Coudert: *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698)*. Leiden 1999, bes. S. 58–99.

⁷⁰ Vgl. oben, Anm. 52.

⁷¹ Bisterfeld an Hartlib (s. Anm. 45): »Rem primum tento in primordijs: tum in Compositionibus. Et sane hactenus ita mihi succedit, ut non raro abstrusissima suggerat.«

der Hartlib-Freund und alchemistischer Theologe war. Morian war Experte für die Alchemie Johann Baptists van Helmont, dem Vater.⁷² Insofern wird er auch zu dessen Sohn Beziehungen unterhalten haben. 1647 bekennt sich Morian, ganz im Sinne Bisterfelds, zu der Ansicht, es sollten sich mehr Christen mit der Kabbala beschäftigen.⁷³ Eine weitere mögliche Verbindung bestand via Morian oder Hartlib zum jungen Henry More, dessen *Conjecturae cabbalisticae* mit ihrer naturphilosophischen Auslegung der hebräischen ersten Worte der Genesis 1553 erschienen.⁷⁴ More wiederum wurde ein enger Freund van Helmonts.

Genau in diese Richtung – in die Richtung einer naturphilosophischen Genesis-Auslegung anhand ihres Sprachmaterials – geht auch Bisterfelds Spekulation. »Vor allem bei den Namen Gottes ist es mir ein so großes Hilfsmittel gewesen, daß ich es bei jener ständigen Reduktion und Deduktion, besonders der der gesamten alten Schrift, als Schlüssel ausprobieren werde. Von hierher habe ich vieles Neue zur Heiligen Trinität, und das dadurch auch absolut feste Argumenten, und habe absolut einfache Auflösungen der dunkelsten Textstellen gefunden.«⁷⁵

Man könnte Bisterfelds hermeneutische Schrift *Scripturae sacrae divinae eminentia et efficientia* mit diesen Aussagen vergleichen, um zu sagen, ob dort Teile dieser Spekulationen wieder auftauchen.⁷⁶ Allerdings gehört die Schrift mehr in die Tradition der Entwicklung einer allgemeinen Hermeneutik als zur Gruppe der kabbalistischen Spekulationen.⁷⁷ Schon jetzt läßt sich jedenfalls sagen, daß Bisterfeld auch 1647 nicht die Trinität aus den Augen gelassen hat. 1643 hatte er berichtet, er arbeite an einem *Socinus enervatus*, und mit solchen »neuen Erkenntnissen zur Trinität« konnte man den Sozinianern sicherlich

⁷² Vgl. John Young (s. Anm. 28). In der wichtigen Biographie van Helmonts von Allison Coudert (s. Anm. 69) sind keine Aufschlüsse über Wirkungen Bisterfelds enthalten.

⁷³ Morian an Hartlib, zitiert bei Ernestine van der Wall: Johann Stephan Rittangel's Stay in the Dutch Republic (s. Anm. 24), S. 132: »Was der bekehr oder uberzeugung der Juden belangt, darzue sind sonderlich dienlich der Cabalisten bücher und solche leuthe die den Sprach nicht allein sondern auch alle terminorum artis woll erfahrn sind, den wie under den Christen so wenig haben [...]«

⁷⁴ Henry More: *Conjectura cabbalistica: Or, a Conjectural Essay of interpreting the minde of Moses according to a threefold Cabbala, viz. leteral, philosophical, mystical, or divinely moral.* London 1653. Zu More vgl. Roberto Bondi: *L'omnipresenza di Dio. Saggio su Henry More.* Soveria Mannelli 2001, bes. S. 61–130.

⁷⁵ Bisterfeld an Hartlib (s. Anm. 45): »In primis in nominibus DEI tanto mihi fuit adjumento, ut continua illa reductione ac deductione, ea universae Scripturae Veteris praesertim, clavem experiar. Hinc plurima pro Sacrosancta Trinitate nova, eaque firmissima argumenta, facilimas obscurissimorum textuum solutiones inveni.« Zur »reductio« und »deductio« vgl. Phosphorus catholicus (s. Anm. 46), S. 21 ff.

⁷⁶ Johann Heinrich Bisterfeld: *Scripturae sacrae divinae eminentia et efficientia, publicae non credentium et credentium disquisitione, spiritu sancto duce, denuo in duabus disputationibus, a Johann Henrico Bisterfeld proposita. Accedit eiusdem Ars concionandi.* Leiden 1654.

⁷⁷ Zur Hermeneutik-Tradition, bei deren Erforschung Bisterfeld meist nicht erwähnt wird, vgl. etwa Lutz Danneberg: *Die Auslegungslehre des Christian Thomasius in der Tradition von Logik und Hermeneutik*, in: Friedrich Vollhardt (Hg.): *Christian Thomasius. Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung.* Tübingen 1997, S. 253–316.

geschärfte Argumente entgegenhalten.⁷⁸ Wie war das ›onomatopoeitische‹ Modell naturphilosophisch zu denken? Das war eine weitere Frage, die sich dem Experimentator stellte. Es geht Bisterfeld ja bei den hebräischen Buchstaben um die Stellung des Mundes beim Bilden der Laute. Wenn nun ein ›O‹ gebildet wird, wird die Luft weniger dicht gepreßt als bei der Bildung eines ›U‹ in der gleichen Mundstellung:

Ich habe die Sache zwar lediglich geplant, aber schon mit einer höchst gegenwärtigen Wirkung. So weiß ich etwa in *Or* und *Ur*, daß Licht und Feuer dieselbe Sache sind und sich lediglich in der Dichte unterscheiden. Schon habe ich nämlich Tafeln aufgestellt, die einestheils Anfangs- Mittel- und Endkraft, andertheils das sympathetisch und antipathetisch mit anderen Verbundene enthalten soll.⁷⁹

Solche Tafeln basierten, wie es aussieht, auf der Annahme, daß die hebräischen Radikale aus drei Konsonanten bestehen. Damit geht Bisterfeld wieder van Helmont voraus, der den Sefer Jezirah dafür kritisiert hat, nur zwei Radikale oder Wurzelworte anzunehmen, die zu kombinieren wären. Bisterfelds »Anfangs-, Mittel- und Endkraft« sind die kombinatorische Grundlage für die Bildung von Grundworten, ganz wie bei van Helmonts ›Natur-Grammatik‹, dem kombinatorischen Teil des Naturalphabets. Nur denkt Bisterfeld auch hier wieder in Naturprozessen wie Sympathie und Antipathie – übrigens ganz nach dem Modell von Comenius.⁸⁰ Auch Cyprian Kinner, mit Bisterfeld seit 1635 vertraut, hat in dieser Weise die Beziehungen und »Energien« der Dinge miteinander verglichen.⁸¹

All diese Dinge sind bisher über Bisterfeld nicht bekannt gewesen; in den Geschichten der Christlichen Kabbala taucht sein Name nicht auf, ebensowenig in der Literatur über van Helmont. Das mag daran liegen, daß für die Veröffentlichungen, die Heereboord und andere nach Bisterfelds Tod 1655 aus dessen Nachlaß vorgenommen haben, einseitig die metaphysisch-logischen Manuskripte ausgewählt wurden.⁸² Sie zeigen Bisterfeld in der Sprache der reformierten

⁷⁸ Bisterfeld an Comenius, 9. Jan. 1643, HP 7/63/1A–2B: »tum Socinum enervatum, iam affectum, serio aggrediar.«

⁷⁹ Bisterfeld an Hartlib (s. Anm. 45): »Rem quidem non nisi affectam habeo, sed cum praesentissimo effectu. Sic lucem et ignem rem eandem esse sola densitate diversam in Or et Ur. scio. Iam enim feci tabulas quam vim initiale, medium, finale, quam Sympathetica et antipathetica cum alijs junctam habeat.«

⁸⁰ Zur Verwandtschaft von Licht und Feuer in der italienischen Naturphilosophie vgl. Mulsow: Frühneuzeitliche Selbsterhaltung (s. Anm. 63). Zu Comenius vgl. Jaromir Cervenka: Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius. Prag 1970.

⁸¹ Cyprian Kinner: Consilium didacticum (s. Anm. 65), S. 230: »Comparando Rerum cum Rebus Structuras: Monstrandoque, quae Res Principiis activis et passivis, quae Partibus organicis, quae structura integra, plus minus, nullatenusve concordent. Ut sic interior earum similitudo vel dissimilitudo pateat, Viaque ad indagnandas exinde Energias similes aut dissimiles recludatur.« Vgl. Mulsow: Metaphysikentwürfe im Comenius-Kreis (s. Anm. 12), S. 249f. Kinner hat auch 1648 ein Exemplar seiner Diatyposis Bisterfeld geschickt. Vgl. Turnbull (s. Anm. 60), S. 433.

⁸² Nach Bisterfelds Tod im Frühjahr 1655 haben es einige der Leidener Freunde um Adrian Heereboord unternommen, die abgeschlossenen Manuskripte zum Druck zu befördern. Wieder kann man an Leibniz denken, um sich die Lage zu vergegenwärtigen. Bisterfeld

Metaphysik, die er natürlich beherrschte, in der Nachfolge etwa Timplers und Burgersdijks. Aber die Überlegungen in dieser Sprache sind zum Teil bereits eine Übersetzung gewesen, eine Übersetzung ursprünglich ›kabbalistischer‹ Gedanken in die strenge Form der Logik und Metaphysik. ›Rabbinische‹ Spekulationen standen dem Diskurs des Calvinismus nicht gut an. Insofern ist in den veröffentlichten Schriften sowohl der antisozinianische Ausgangsimpuls als auch die Anregungen aus der – ebenfalls trinitarisch geprägten – christlichen Kabbalistik bereits unsichtbar geworden.

5. Antisozinianische Politik: von Althusius zu Bisterfeld

Man kann dennoch die verborgene Kombinatorik der ›Cabala‹ in verschiedenen der gedruckten Nachlaßschriften Bisterfelds aufspüren. Am deutlichsten ist sie wohl im *Phosphorus catholicus*, einem kurzgefaßten kombinatorischen System, das dem entspricht, was Bisterfeld 1643 als seine ›algebra rerum‹ bezeichnet hatte. Er versucht nämlich hier, mit Begriffen zu ›rechnen‹. Die »multiplicatio mentalis«, wie er das nennt, ist die Herverbringung neuer Termini durch eine übereinstimmende und kontinuierliche (congrua et continua) Kombination von Begriffen und Gedanken, die im Seienden verborgen sind und mit ihm übereinstimmen, auch wenn sie untereinander verschieden sind.⁸³ In diesem Bereich der

hatte zu Lebzeiten nur wenig veröffentlicht, aber offensichtlich kontinuierlich – soweit ihm die Politik Zeit ließ – an seinen diversen Projekten gearbeitet. Den Editoren muß schließlich eine große – und zerstreute – Manuskriptmenge vorgelegen haben, aus der sie die Werke extrahiert haben. Die kabbalistischen Versuche mit ihrem – wie wir gesehen haben – immer wieder neuem Ansetzen und den Bemühungen um die Analyse des Anfangs der Genesis waren wohl in diesen calvinistisch-schulphilosophischen Kreisen nicht salonfähig. Das *Alphabetum philosophicum*, das innerhalb der Ausgabe *Bisterfeldus redivivus* (s. Anm. 17) erschien, kann kaum als Ausdruck des Projekts angesehen werden. Insofern muß Bisterfelds ›Kabbala‹ als verloren gelten.

⁸³ *Phosphorus catholicus* (s. Anm. 46), S. 4f. (wie schon Anm. 67 zitiert; hier setze ich das Zitat fort): »Multiplicatio mentalis est, qua congrua et continua conceptuum seu cogitationum, in ente latentium, ac cum eo consentientium, inter se vero differentium, combinatione, novi termini producuntur. Hujus multiplicationis, quae potissimum mediationis secretum continet, videnda est norma et forma. Norma multiplicationis est, terminorum tum intrinseca, tum extrinseca congruentia. Intrinseca est, qua terminus non destruit se ipsum, sed cum se ipso congruit. Extrinseca est, qua terminus congruit cum aliis. Utraque est necessaria; Si conceptus sive terminus debeat esse possibilis. Neutra, si sit rei impossibilis seu incongruae, quorum terminorum usus etiam est frequentissimus. Ex congruentia terminorum extrinseca, oritur eorum ordo; quo alii sunt primi, alii ultimi, alii denique intermedii: unde oritur certus terminorum communium, seu non individuorum, numerus. Diligentem autem termini medii sunt investigandi ac observandi: atque ex his omnibus paratur scala mentis ac entis. De forma multiplicationis notentur sequentia. 1. Multiplicatio hac consistit in continua ac distributiva cogitationum, in themate latentium, complicatione. 2. Complicatio haec est vel primitiva [...] vel derivativa [...] 3. Complicatio haec est vel homogena vel heterogena [...]. 4. Complicatio illa est, vel addens vel subducens [...]. 5. Universae multiplicationis insigne compendium latet in congrua applicatione conjugatorum cujus-libet termini.«

Begriffs-Logik ist die Kombinatorik klar und mehrfach beschrieben worden. Weniger mag man dieselbe kombinatorische (und hintergründig antisozialnisch-trinitarische) Ausrichtung im Feld der politischen Theorie erwarten. Doch auch aus diesem Bereich hat sich ein Manuskript erhalten, das veröffentlicht worden ist: die *Sciagraphia symbiotica*.⁸⁴

Bisterfeld hat seine akademische Herkunft aus der Herborner Hohen Schule nie verleugnet. So orientiert sich auch seine politische Philosophie an Herborner Vorgaben. Schon Alsted hatte angeregt, Politik mit den Begriffen der *Politica* von Johannes Althusius zu beschreiben.⁸⁵ Und Althusius' Definition der Politik als ›Symbiotik‹ mithilfe der Begriffe der *consociatio* und *communicatio*, also der wechselseitigen Verbindungen im Zusammenleben der Menschen, war wie geschaffen als praktisches Seitenstück einer Metaphysik, die ebenfalls die Begrifflichkeit von *sociabilitas*, *communicabilitas* und *concordia discors* zum Herzstück hatte.⁸⁶ Allerdings hat Bisterfeld, so sehr er sich mit der eigenen *Sciagraphia symbiotica* terminologisch an Althusius anlehnt, durchaus eigene Vorstellungen von der Politik. Bei Althusius war Symbiotik als die Kunst definiert worden, Menschen zum gemeinschaftlichen Leben untereinander zusammenzuführen, das zu konstituieren, zu pflegen und zu erhalten ist. Seine politische Theorie ist ein Stufenbau, der die Konsoziierung von den kleinsten Einheiten, den Personen, über Familien und Stände bis hin zum Staat verfolgt – in der Grundlage aristotelisch, aber mit einer besonderen Note auf der Konstitution aus dem Individuellen.⁸⁷

⁸⁴ *Sciagraphia symbiotica*, in: Bisterfeldus redivivus (s. Anm 17). Vgl. zum folgenden Mulsow: Definitionskämpfe am Beginn der Moderne. Relationsontologie, Selbsterhaltung und appetitus societatis im 17. Jahrhundert, in: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998), S. 283–303.

⁸⁵ Vgl. Alsted: *Encyclopaedia*. Herborn 1630, Ndr. Stuttgart 1989/90.

⁸⁶ Vgl. Johannes Althusius: *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*. Herborn 1603. Dt. Übersetzung: Politik. Übers. von Heinrich Janssen. In Auswahl herausgegeben, überarbeitet und eingeleitet von Dieter Wyduckel. Berlin 2003. Zu diesem Werk vgl. Karl-Wilhelm Dahm, Werner Krawietz und Dieter Wyduckel (Hg.): *Politische Theorie des Johannes Althusius*. Berlin 1988; Emilio Bonfatti, Giuseppe Duso und Merio Scattola (Hg.): *Politische Begriffe und politisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*. Wiesbaden 2002. Wenig später findet sich der Begriff der ›Symbiotik‹ auf beiläufige Weise auch in so verschiedenen Werken dem von Christoph Besold: *Politicorum libri duo*. Frankfurt a.M. 1608, S. 15: »Ad vitam insuper symbioticam amplectendam, ducitur et quasi impellitur homo«, und von Christian Liebenthal: *Collegium politicum, in quo de societatibus, magistratibus, iuribus majestatis [...] tractatur*. Gießen 1620, S. 24 (»ad hanc vitam symbioticam amplectendam«). Ich danke Markus Friedrich für die Hinweise.

⁸⁷ Johannes Althusius: *Politik* (s. Anm. 86), S. 24 (§§ 1f.): »Politik ist die Kunst, die Menschen zusammenzuschließen, damit sie untereinander ein gesellschaftliches Leben begründen, pflegen und erhalten. Deshalb wird sie die Lehre vom symbiotischen Leben genannt. Gegenstand der Politik ist die Lebensgemeinschaft (*consociatio*), in der die Symbioten sich in einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag (*pactum*) untereinander zur wechselseitigen Teilhabe all dessen verpflichten, was zum Zusammenleben notwendig und nützlich ist.«

Das ist eine Art atomistische Gesellschaftsvorstellung, auf die die Begrifflichkeit eines Kombinatorikers wie Bisterfeld gut aufbauen konnte. Aber dieser setzt schon von Beginn an leicht veränderte Akzente. Bisterfeld benutzt schon in der Definition der Politik den Begriff der ›prudentia‹: Symbiotik sei Klugheit hinsichtlich der Gemeinschaft. Und er macht auch schon zu Beginn deutlich, daß die praktische Disziplin, um die es sich handle, eine Theorie voraussetze; sie drücke gleichsam die metaphysischen Axiome, die ihre Wurzeln sind, auf praktische Weise aus.⁸⁸

Auf diesen Punkt allein will ich mich hier konzentrieren. Denn Bisterfeld widmet den zweiten Teil seiner Politik dem ›symbiotischen Archetypus‹: der Trinität. Auch die Trinität nämlich ist eine Vereinigung von Personen in einer idealen Einheit. Also kann die trinitarische Einheit als Urbild jeder politischen Vereinigung gelten. Bisterfeld hat sich hier möglicherweise von der platonisch orientierten Rechtsprinzipienlehre Joachim Hoppers anregen lassen, der seit den 1550er Jahren einen Entwurf ausarbeitete, in dem die Trinität Gottes, verstanden als aus einer oberen, einer unteren und einer vermittelnden Ebene zusammengesetzt, als Modell für die gesellschaftliche Welt des Menschen dient.⁸⁹

Doch Bisterfeld geht noch entschieden weiter. Da er die *societas* als eine Ordnung versteht, die aus der harmonischen *unio* und der *communio* der Personen entspringt,⁹⁰ verfolgt er in diesem zweiten Teil nun die Art der Harmonie der innergöttlichen Verschränkung. Es ist die theologische Lehre, aus der Bisterfeld auch seinen zentralen Leitbegriff, den der *immetatio*, entnommen hat. *Immetatio* ist die lateinische Version für *emperichoresis*, der trinitarischen Peri-

⁸⁸ *Sciographia symbiotica* (s. Anm. 84), S. 3f.: »I. Symbiotica est prudentia de societate. Quia est prudentia erit habitus activus, adeoque disciplina practica, ac praesupponet Theoreticas, in primis Metaphysicam cujus axiomata practice enunciat: Nam termini Metaphisici sunt primae symbiotiorum radices. II. Societas est ordo ex congrua personarum unione et communione ortus. Cum sit ordo, erit congruentia plurium, adeoque in omni societate erit perpendenda sociatorum convenientia et differentia, id est, unitas varia et varietas una: seu concordia discors et discordia concors. Cum sit ordo erit relativum quid, et praesupponet absoluta. Hinc omnia in societate occurrentia erunt perpendenda absolute et respective, seu per se et inter se, ipsorum distinctio et mutua habitudo. Cum sit ordo personarum erit etiam eorum quae ad personas pertinent, et quo aliquid magis est persona, eo illustrius erit societatis membrum. Denique cum haec disciplina sit symbiotica, id est, personarum relate consideratarum, praesupponet generalem quandam Ethicam seu disciplinam quae de personis per se spectatis earumque perfectionibus agit. Hinc axiomata Ethica sunt applicanda universae symbioticae, huiusque tituli titulis illius diligenter explicandi, probandi et amplificandi.« Zum frühneuzeitlichen Personbegriff vgl. Theo Kobusch: *Die Entdeckung der Person*. 2. Aufl. Darmstadt 1997. – Zweihundert Jahre später wird Hegel seine Rechtsphilosophie nach einem ähnlichen Verständnis entwerfen.

⁸⁹ Joachim Hopper: *Seduardus, sive de vera iurisprudencia ad regem, libri XII*. Antwerpen 1590, lib. I, cap. 8–12. Zu Hopper vgl. Merio Scattola: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ›ius naturae‹ im 16. Jahrhundert*. Tübingen 1999, S. 137–146, bes. S. 143. Hoppers Werk *In veram iurisprudenciam isagoges ad filium libri VIII, nempe Paratitlon juris civilis, sive de divinarum et humanarum rerum principiis, libri IV; elementorum juris, sive de principiis iusti et iniusti, libri IV*. Köln 1580 läßt sich in Bisterfelds Bibliothek nachweisen, vgl. Viskolcz (s. Anm. 11), S. 85.

⁹⁰ Vgl. das Zitat in Anm. 88.