

Ute Gause

## Zum Frauenbild im Frühwerk des Paracelsus

„got wil den man haben als ein man  
und ein frauen als ein frau“ (Paracelsus)<sup>1</sup>

Das Thema ist ungewöhnlich, nicht zuletzt weil ihm von Paracelsus keine Einzelschrift gewidmet worden ist, - seine Vorstellungen von der Rolle der Frau in der Gesellschaft schlugen sich nur in vereinzelt-verstreuten Äußerungen nieder. Ungewöhnlich nimmt es sich jedoch vor allem dann aus, wenn man sich die Lebenssituation der Frauen zur Zeit Hohenheims vergegenwärtigt: sie kamen als Individuum nicht vor, sondern erschienen stets eingebunden in das religiöse Leben als Nonne oder eingebunden in die Familien als Ehefrau und Mutter. Ihre gesellschaftliche Stellung läßt sich also immer nur beschreiben mit Bezug auf die strengen Lebensnormen, durch die ihr Leben bestimmt wurde. Deshalb wird unsere Aufmerksamkeit zunächst dem kirchlich geprägten Bild von der Frau gelten, weil von diesem Bild bekanntlich direkte und nachhaltige Wirkungen auf den Umgang zwischen Frau und Mann, aber auch auf den Status und die rechtliche Situation der Frau ausgegangen sind. Dann werden wir die Aussagen des Paracelsus über die Rolle der Frau in seinen frühen naturphilosophischen und theologischen Schriften aus den Jahren 1520-1525 darstellen<sup>2</sup> und uns abschließend dem Paracelsischen Gottesbild zuwenden, weil ihm eine Konzeption von einer weiblichen Gottheit eigen ist, die weitere Aufschlüsse über die Integration von „Weiblichkeit“ in das Weltbild Hohenheims ermöglicht.

- 1 Überarbeiteter Vortrag, gehalten am 29.9.1990 beim 39. Paracelsustag in Salzburg. - Das Motto entstammt Paracelsus, Das Buch von der Gebärung der empfindlichen Dinge in der Vernunft, in: Sämtliche Werke, 1. Abt., hrsg. von Karl Sudhoff, Bd. 1, München/Berlin 1929, 256.
- 2 Unsere Konzentration auf das Frühwerk ermöglichte eine detaillierte Beschreibung. Den Versuch einer Analyse möglichst vieler einschlägiger Schriften unternahm Gerhild Scholz Williams, Die dritte Kreatur. Das Frauenbild in den Schriften von Paracelsus (1491-1543 [!]), in: Ingrid Bennewitz (Hrsg.): Der frauen buoch, Göppingen 1989, 353-371. Faktisch hat sich G. Scholz Williams jedoch hauptsächlich auf Paracelsica der 30er Jahre beschränkt.

## I. Zur kirchlichen Einschätzung der Frau im ausgehenden Mittelalter

Das Idealbild der Frau verkörperte im ausgehenden Mittelalter Maria; entsprechend hochgeschätzt wurden Jungfräulichkeit, Zurückgezogenheit und Bescheidenheit. Diesem Ideal am nächsten kam die Nonne. Weil nicht gefesselt an ihre naturhafte Schwäche körperlicher Art wie die Ehefrau, konnte die jungfräuliche Frau im religiös-geistlichen Leben eine dem Manne vergleichbare Stellung einnehmen; hier war eine Gleichheit von Mann und Frau im Heilsgeschehen durchaus gegeben nach der biblischen Vorgabe Gal. 3, 28: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib, denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus“. Allerdings galt der Status der Frau bereits aufgrund der alttestamentlichen Tradition (Schöpfungsakt, Sündenfall, von Gott befohlene Unterordnung der Frau unter den Mann) als grundsätzlich zweitrangig und minderwertig<sup>3</sup>.

Nach damaliger Auffassung manifestierte sich der Unterschied der Geschlechter vornehmlich im körperlichen Bereich, wobei man die spezifischen Merkmale des Mannes allesamt günstig beurteilte, während man die körperlichen Merkmale der Frau ausgesprochen negativ bewertete<sup>4</sup>. „Vir est principium mulieris et finis“ ([„Der Mann ist Ausgangspunkt und Ziel der Frau“]); „Summa theologiae“ 93, a.4), die Frau stehe von Natur aus dem Manne an Kraft und Würde nach (S.th.I, 92, a.1), sei im Gegensatz zum Mann „aliquid deficiens et occasionatum“ ([„etwas Mangelhaftes und Zufälliges“]; S.th.I, 92, a.1) und nicht zuletzt sei ihre Unterordnung unter den Mann als Strafe für den Sündenfall zu betrachten (S.th.II-III, 164, a.1), so lehrte beispielsweise der berühmte und anerkannte Scholastiker Thomas von Aquin<sup>5</sup>.

Neuzeitliche Vorstellungen von einer auf Gleichberechtigung beruhenden Partnerschaft haben hier keinen Platz. Die Frau wurde aufgrund ihrer Körperlichkeit und Sexualität stigmatisiert und

3 Vgl. Sulamith Shahar, *Die Frau im Mittelalter*, Frankfurt 1983, 96.

4 Vgl. dazu Elisabeth Gössmann, *Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts*. In: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, hrsg. von A. Zimmermann, 1. Halbband, Berlin, New York 1979, 283f.

5 Zitiert nach *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. Krause und G. Müller, Bd. 11, Berlin/New York 1983, Artikel Frau, 417-469, bes. 436-441 (*Alte Kirche und Mittelalter von Ingetraut Ludolph*), hier 438.

konnte eine gewisse Anerkennung ihrer geistigen Fähigkeiten gewöhnlich nur dann erlangen, wenn sie den Weg in die Askese wählte. Allein die männliche Daseinsweise erschien als vollgültige Verwirklichung des Menschseins, die weibliche dagegen nur als eine verminderte oder abgeschwächte<sup>6</sup>.

Die Reformationszeit brachte insofern einen Wandel, als man nun in der ehelichen und familiären Stellung eine gültige Verwirklichung der weiblichen Bestimmung erblickte. M. Luthers Frau, die ehemalige Nonne Katharina von Bora, kann als Paradigma dieses Wandels gelten<sup>7</sup>. Das Verhältnis der Ehegatten blieb zwar auch weiterhin patriarchalisch geprägt, doch wandte sich Luther immerhin in seiner Schrift „Vom ehelichen Leben“ (1522) gegen eine Verachtung der Frau und ihrer Leiblichkeit:

„Darumb wie unßerm ieglichen got seynen leyb geschaffen hat, ßo muß ern haben, und stehet nicht ynn unßer gewaltt, das ich mich eyn weybs bild, oder du dich eyn manß bilde machest, ßondern wie er mich unnd dich gemacht hat, ßo sind wyr, ich eyn man, du ein weyb, und solch gutte gemecht will er geehrt und unveracht haben als seyn gottlich werck, das der man das weybs bild odder glid nicht verachte noch spotte (...), ßondern eyn iglich ehre des andern bild und leyb als eyn gottlich gut werck, das gott selbs wol gefellet“<sup>8</sup>.

Zusammenfassend kann man festhalten: Eine gewisse Freiheit und Ansehen besaßen Frauen im Kloster, mußten sich jedoch dort ebenfalls strengen Normen unterwerfen. Ansonsten wurden sie in der männerbeherrschten Umwelt nicht als Individuum wahrgenommen und wegen ihrer körperlichen Andersartigkeit als minderwertig eingestuft. Die biblischen Gestalten Maria und Eva symbolisierten Spannweite und Grenzen weiblicher Existenz<sup>9</sup>. Im Zuge der Reformation wurde zwar der Stand der Ehefrau und Mutter aufgewertet und anerkannt; die Unterordnung unter den Mann aber blieb bestehen.

6 Vgl. Gössmann (wie Anm. 4), 283.

7 Vgl. hierzu TRE Bd. 11 (wie Anm. 5), 441.

8 Martin Luther, „Vom ehelichen Leben“, WA 10/II, 276.

9 Vgl. hierzu Marilyn French, *Jenseits der Macht. Frauen, Männer und Moral*, Reinbek 1988, 254: „Im religiösen Denken fanden zwei völlig verschiedene Sichtweisen der Frau nebeneinander Platz: der Jungfrauenkult, der sich im frühen Mittelalter wie ein Lauffeuer über Europa ausbreitete (...) und daneben wie ein basso continuo die Darstellung der Frau in den Schriften der Mönche, die in dieser Epoche alles daran setzten, ein noch verächtlicheres und gehässigeres Bild des animalischen, wollüstigen, verderbten, denkunfähigen Geschlechts zu zeichnen“.

## II. Zur Rolle der Frau in den frühen medizinischen und theologischen Schriften Hohenheims

Im Spiegel seiner Äußerungen über die Frau erscheint Paracelsus gewöhnlich als ein durchaus traditionsgebundener Autor: Auch für Paracelsus zählen nicht Identität und Persönlichkeit der Frau; maßgebend sind die ihr aufgrund ihrer körperlichen Beschaffenheit vermeintlich vorgegebenen Bestimmungen. Deshalb ist in Hohenheims Äußerungen von der Frau immer nur indirekt, nämlich im Zusammenhang mit ihrer Funktion für den Mann die Rede. Als Streben nach einem rationalen Verständnis der weiblichen Andersartigkeit muß jedoch zum einen Paracelsus' Auffassung, daß die Frau an der Entstehung eines Kindes aktiv beteiligt sei, zum anderen seine hohe Wertschätzung der Ehe gelten.

### Die Beteiligung der Frau an der Fortpflanzung

Nach Paracelsus gehören zur Entstehung eines Kindes Mann und Frau. Die Rolle der Frau beschränkt sich jedoch in der Sicht Hohenheims nun nicht darauf, ein Gefäß für den Samen des Mannes zu sein, wie dies im Anschluß an Thomas von Aquin die Kirche lehrte. Abweichend von der Lehre eines Aristoteles und Thomas von Aquin, daß allein der Mann das aktive, formgebende Prinzip in der Zeugung beisteuere<sup>10</sup>, vertritt Paracelsus vielmehr die Ansicht, Mann und Frau seien an der Fortpflanzung beide gleichmäßig beteiligt. Zudem sind Mann und Frau, was ihre Fruchtbarkeit betrifft, nicht von der „Natur“, d.h. von ihren sexuellen Trieben abhängig. Der „Same“ - damit meint Paracelsus ganz allgemein die Fortpflanzungsfähigkeit von Mann und Frau - ist beim Menschen nämlich keineswegs zwangsläufig vorhanden bzw. keine naturgegebene Eigenschaft:

„[Der Mann hat] keinen samen zu meren sein geschlecht, ein frau dergleichen keinen gewalt im samen. also sind sie one samen und in freier natur, in welcher kein samlich wesen eingeboren ist“<sup>11</sup>.

10 Vgl. hierzu Josef Fuchs, Die Sexualethik des Heiligen Thomas von Aquin, Köln 1949, 129, bes. 139 und 274-283 (über die Androzentrismus dieser Sichtweise).

11 Paracelsus (wie Anm. 1), 253. - Vgl. zu dieser Thematik auch Ernst Wilhelm Kämmerer: Das Leib-Seele-Geist-Problem bei Paracelsus und einigen Autoren des 17. Jahrhunderts (Kosmosophie, Bd. II), Wiesbaden 1971, 53f.

Dieser „samen“lose Zustand sichert dem Menschen Unabhängigkeit von seiner Sexualität und Fortpflanzungsfähigkeit, verhindert, daß der Mensch einem dunklen und zwanghaften Geschlechtstrieb ausgeliefert ist: In Hohenheims Sicht hat Gott nämlich den Menschen (auch die Frau) geschaffen, damit er im „Licht der Natur“ frei und ledig leben könne, ist der Mensch im Unterschied zu anderen Lebewesen von dem Zwang oder Trieb zur Fortpflanzung ausgenommen „von wegen des ewigen [...] in im [...]“, wolle doch Gott „einen lautern menschen haben und nit ein verenderen, als der same tut so er in der natur ist“<sup>12</sup>. Die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur hinsichtlich seiner Fortpflanzung liegt demnach in seinem Gottesverhältnis begründet und zeichnet ihn vor allen anderen Lebewesen aus.

„Same“ und Fortpflanzungsfähigkeit erwachsen dem Menschen aus seinem freien und willentlichen Begehren nach einem anderen Menschen, nicht aber aus Zwängen seiner Natur. Daß auch dieses Begehren, das den „Samen“ im Menschen entstehen läßt, bei Mann und Frau gemeinsam vorhanden sein muß, verdeutlichen folgende Darlegungen Hohenheims:

„Dieweil jezt vom man gesagt ist, die fraw auch also ist. so sie ein man sihet, das ist ir object. nun folget ir die speculation hernach was der man ist, das ist der verstant den got geben hat. nun aber so hat sie macht daraus sich begirlich zu machen oder nit; verhengt sie [das heißt: willigt sie ein], so ist sie samenreich, wo aber nit, so ist kein sam in ir noch lust. also hat got in das verhengens gesetzt den samen und das verhengens in den willen des menschen; was er wil das mag er tun. und so nu die verhengnus da ist, so muß sie in beiden sein, das ist in der frauen und im man“<sup>13</sup>.

Menschliche Fruchtbarkeit unterliegt keiner biologischen Abhängigkeit, sondern hängt letztlich ab von einer Einwilligung von Mann und Frau.

Zur Paracelsischen Fortpflanzungslehre zählt die Vorstellung, daß der Mensch in sich keinen vollkommenen Samen berge, sondern gleichsam nur die Hälfte dieses Samens, und erst aus beiden Samenhälften zusammen ein Kind entstehe. Entstände nämlich im Menschen durch sein Begehren ein vollständiger Same, so könnte er sich aus sich selbst heraus vermehren und würde zudem ein ihm genau gleichendes Kind hervorbringen. Nach Paracelsus aber ist dies nicht Gottes Wille, „dan got wil den man haben als ein man und ein frauen als ein frau und wil das beide ein mensch sei“<sup>14</sup>. Da nur aus einer Vereinigung des weiblichen und männli-

12 Paracelsus (wie Anm. 1), 254.

13 · Ebd., 255.

14 Ebd., 256.

chen Prinzips bzw. aus der Polarität der Geschlechter ein neuer Mensch entstehen könne, so werde eine Frau nur dann schwanger, wenn die Frau ebenso Samen bzw. eine Hälfte des Samens hervorbringe wie der Mann<sup>15</sup>.

Im Gegensatz zu den Theologen seiner Zeit stellte Paracelsus auch in seiner Deutung der biblischen Erzählung von der Schöpfung des Menschen Mann und Frau gleichberechtigt nebeneinander, denn er schrieb:

„am ersten ist zu betrachten der erste mensch von welchem alle ding komen. so erfinden sich zwei menschen am ersten anfang, der man und die frau. aus denen zweien gedenken, das alle natur des menschen komt aus inen“<sup>16</sup>.

Die Brisanz dieser Aussage wird deutlich, wenn man sich vor Augen hält, daß zu Paracelsus' Zeiten die zweite biblische Erzählung von der Erschaffung des Menschen (Genesis 2, 18ff) eindeutig bevorzugt wurde, weil es hier heißt, daß der Mann als erster geschaffen und seine Frau als seine (allein zur Fortpflanzung benötigte und deshalb erschaffene<sup>17</sup>) Gehilfin aus dem Manne gemacht worden sei. Paracelsus hingegen ordnete wider alle Gepflogenheit die Frau dem Mann nicht unter, sondern stellte beide nebeneinander.

Adam und Eva verkörpern in der der Sicht Hohenheims zunächst Fröhlichkeit und Traurigkeit in Reinform, Eigenschaften, die sie dann aufgrund ihrer Vermischung in abgeschwächter Form weitergaben. Beeinflußt von der zeitüblichen negativen Einschätzung der Frau, ordnete Paracelsus solch ungünstige Eigenschaften wie Zorn, Tyrannei und Wut Eva zu, während er Adam als mild, tugendreich und bescheiden beschreibt, - also insofern ungewöhnliche Eigenschaften beilegte, als mit ihnen gewöhnlich die Mutter Gottes charakterisiert worden ist. Eva erscheint damit mehr oder weniger als Gegenbild zu Maria. Alles Arge kommt aus ihr, alles Fürsorgende und Vorausschauende von Adam<sup>18</sup>. Es heißt dazu:

„Im ersten menschen ist alle untreu gewesen in der frauen: daher ist die untreu allen angeboren vom ersten samen herabgestigen bis auf uns. in dem ersten menschen ist auch gewesen die ernstlichkeit, in der frauen die frölikeit [...]. in Adam die erbarkeit, unerbarkeit in der frau: daher eingebildet dem menschen die natur, von seinen erblichen, von seinen eltern“<sup>19</sup>.

15 Vgl. ebd., 262.

16 Ebd., 277.

17 Vgl. Fuchs (wie Anm. 10), 258.

18 Vgl. Paracelsus (wie Anm. 1), 279f.

19 Vgl. ebd., „De generatione hominis“, 304.

Zusammenfassend ergibt sich, daß Paracelsus der Frau eine gewichtigere Rolle bei der Empfängnis und Fortpflanzung zuerkannte, als dies in der zeitgenössischen Theologie und Medizin üblich gewesen ist. Der Frau steht es genau wie dem Mann frei, eine Beziehung aufzunehmen, ohne dabei ihrer Sexualität unterworfen zu sein. Von einer körperlichen Minderwertigkeit ist an keiner Stelle die Rede. Zwar finden sich auch bei Paracelsus überkommene Vorstellungen von der charakterlich dem Mann unterlegenen Frau, aber sie besitzen insgesamt kein sonderliches Gewicht, bleiben marginal. Sexualität und Fortpflanzung werden zudem nicht als niedrig und triebhaft angesehen, - was sich insofern ungewöhnlich ausnimmt, als Paracelsus ansonsten häufig rigoros auf eine Verifizierbarkeit des christlichen Glaubens in den alltäglichen Bereichen drang und dabei die Körperlichkeit des Menschen als ein der Seele entgegengesetztes Prinzip begriff.

#### Die Stellung der Frau in der Ehe

In ihren religiösen Fähigkeiten ist die Frau dem Mann gleichgestellt, denn Paracelsus zeigt sich davon überzeugt, daß jeder Mensch vom Mutterleibe an nach dem Geiste Gottes dürste: „kranke und gesunde, reiche und arme, edle und unedle, frauen und manne, junge und alt, christen und türken- niemand ausgenommen“<sup>20</sup>. Wie der Mann könne auch die Frau ihrer religiösen Bestimmung gemäß leben, sie aber auch verfehlen und der ewigen Verdammnis anheimfallen. Wenn Paracelsus jedoch die Glieder der Kirche nach ihrer Wichtigkeit aufzählt, dann stehen die Frauen, noch hinter den Kindern an letzter Stelle<sup>21</sup>. Sie zählen im Gottesvolk nur wenig, während die Männer durch ihre Männlichkeit ausgezeichnet sind<sup>22</sup>. Auch hier zeigt sich Paracelsus wieder im Banne von üblichen Wertvorstellungen seiner Zeit: Frauen sind prinzipiell unwichtiger als Männer.

20 Paracelsus, Anhang zum frühen Matthäuskommentar, Handschrift Görlitz Nr. 83, 209 (65) + 602 (63), Bl. 49a. - Ich danke Herrn Professor Dr. Kurt Goldammer (Amöneburg), daß mir diese Schrift in maschinenschriftlicher Abschrift zur Verfügung gestellt wurde.

21 Vgl. ebd., Bl. 51a.

22 Vgl. dazu ebd., Bl. 43a: „denn das ist das volk, das Christus nennet seine gesalbten, die ihr nichtschänden solltet. das ist ihr mannen, welche mit allen ihren worten und werkenkräftig sein sollen und stehn. durch die manlichkeit [sic!] müssen sie den himmlischen vater erlangen, welches in frauen und kindern nicht also ist“.

Daß Paracelsus dennoch den mittelalterlichen Idealen vom grundsätzlich höherwertigen Stand der Jungfräulichkeit nicht anhängt, mag bereits auf Einflüssen der reformatorischen Bewegung beruhen. Im Einklang mit Luther hält Paracelsus nämlich die Ehe für eine gottgesegnete Institution, die dem Zölibat vorzuziehen sei. Als Gott die Menschen schuf, habe er - weil er Mann und Frau schuf, auch die Ehe geschaffen. Mann und Frau, so heißt es bei Paracelsus, sollen eins sein und nicht geschieden werden. Gott habe jeder Frau einen Mann und jedem Mann eine Frau geschaffen, - dies sei die Ordnung Gottes, der der Mensch nicht zuwider handeln solle, indem er sich scheiden läßt<sup>23</sup>.

Wie hoch Paracelsus die Ehe schätzte, verdeutlicht auch seine Aussage, alle ehelos lebenden Männer seien der Gnade nicht würdig gewesen, eine Frau zu besitzen. Denn diese Gnade werde von Gott verliehen, doch könnten „nicht alle diese Aussage von der Ehe fassen, außer denen, denen die Gnade Gottes gegeben wurde“ („non omnes sunt capaces huius dicti huius Thori sed hi quibus datum est ex gratia dei“)<sup>24</sup>; jedenfalls solle, wer imstande ist zu heiraten, dies auch tun<sup>25</sup>.

Neben der Abhängigkeit der Ehe von der Gnade Gottes betont Paracelsus, daß die Ehe nicht vom Menschen geschieden werden dürfe, denn sie sei Bestandteil seiner „Natur“ (Triebstruktur?):

„dasselbige begehren der natur mag der mensch nicht nehmen und als wenig er mag dasselbige dem nehmen, also wenig mag er die ehe scheiden, denn der mann muß ein weib haben, die frau einen mann, wan in der natur liegt die ehe, die gott beschaffen“<sup>26</sup>.

23 Vgl. ebd., Bl. 57b. - Diese Einstellung behält Paracelsus auch in späteren Jahren bei; vgl. Scholz Williams (wie Anm. 2), 368 f.

24 Ebd. - Unser Zitat ist auch insofern aufschlußreich, als es zeigt, daß Paracelsus für seinen Matthäuskommentar die Übersetzung des Neuen Testaments und die Anmerkungen (Annotationes) des Erasmus von Rotterdam benützt hat, und zwar im Gegensatz zu späteren Schriften: vgl. Paracelsus, Sämtl. Werke 2 Abt., Bd. II, Wiesbaden 1965: „De thoro legitimo“, 177, wo Paracelsus bei dem Zitat von Matth. 19, 11 nach der Vulgata zitiert. - Wie Paracelsus hat auch Erasmus zu der von uns zitierten Stelle bemerkt, daß das wahre Wort nicht von allen verstanden werden kann, weil die Gemüter der Menschen häufig mit anderen Affekten besetzt sind; vgl. Erasmus von Rotterdam, Opera Omnia, Bd. VI, Nachdruck der Ausgabe Leiden 1705, Hildesheim 1962, 100. - In meiner Dissertation „Paracelsus. Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie“ [Diss. theol. Münster 1991] wird diese Abhängigkeit Hohenheims von Erasmus näher untersucht.

25 Vgl. Paracelsus (wie Anm. 20), Bl. 57b.

26 Ebd. - Sehr ähnlich heißt es in Luthers „Vom ehelichen Leben“ (wie Anm. 8), S. 276: „Darumb alßo wenig als ynn meyner macht steht, das ich keyn manß bild sey, alßo wenig stehet es auch bey myr, das ich on weyb sey. Widerumb



Durchaus traditionsgemäß lehrte auch Paracelsus, daß Gott Mann und Frau geschaffen habe, damit sie sich fortpflanzen können. Niemand dürfe eine solche Verbindung trennen und selbst wenn ein Partner aus der Ehe ausbreche, verbleibe der andere im Status eines Verheirateten<sup>27</sup>.

In weiteren Äußerungen beruft sich Paracelsus auf das Gebot Christi, daß man die Gebote halten solle, die von Gott sind. Darum solle der Mensch auch die Ehe um der Liebe willen halten. Ein Ehemann der solches tue, stehe dem Himmel näher als jemand, der seine Keuschheit bis in den Tod bewahrt. Keusch zu bleiben sei eine schwere Bürde, die bei Gott nur ein geringes Ansehen genieße<sup>28</sup>. In der Ehe zu leben sei dagegen eine leichte Bürde und wer dies tue, besitze großes Ansehen bei Gott. Denn ein Ehemann bewähre sich vor Gott, indem er seine Beständigkeit und seine Liebe zeigt. Die Liebe sei jedoch in der Ehe weit größer, als wenn jemand keusch bleibt und damit einem anderen Menschen seine Liebe vorenthält. Jeder Ehemann müsse mehr Liebe und Gnade von Gott haben als der Keusche, darum empfangen er die große Krone. Der Keusche aber empfangen keinen Lohn, denn er nütze niemandem, er gebe auch keine Frucht und sei ein „spiegel der gleisnerei“, d.h. er lebe keusch nur um des damit verbundenen hohen Ansehens willen<sup>29</sup>.

Wagt man alle bislang beigezogenen Äußerungen, die etwas über Hohenheims Frauenbild verraten, zu resümieren, dann ergibt sich ein weitgehend homogenes Bild: Mann und Frau erfüllen ihre Bestimmung in der Ehe, die mehr ist als nur geschlechtliche Gemeinschaft, und die auf der Grundlage von Gottes Gnade beruht. Sie sind ihrem Geschlechtstrieb nicht willenlos ausgeliefert, sondern können sich bewußt und frei dazu entscheiden. Nicht nur der Mann, auch die Frau ist an der Fortpflanzung und der Weitergabe des Erbgutes aktiv beteiligt, und ihre Körperlichkeit wird nicht ungünstig beurteilt. Auch im religiösen Leben ist die Frau dem Mann durchaus gleichgestellt; um ihren Glauben zu leben, bedarf sie nicht zwangsläufig der Askese. Markanter noch schlug

auch, also wenig als ynn deyner macht stehet, das du keyn weybs bild seyst, also wenig stehet es auch bey dyr, das du on man seyest. Denn es ist nitt eyn frey wilkore odder radt, sondern eyn nöttig natürlich ding, das alles, was eyn man ist, muß eyn weyb haben, und was eyn weyb ist, muß eyn man haben“.

27 Vgl. Paracelsus (wie Anm. 20), Bl. 58a.

28 Vgl. ebd., Bl. 59b.

29 Ebd.

sich Hohenheims Wertschätzung „weiblicher“ Eigenschaften in der Art seiner Integration von Weiblichkeit in sein Gottesbild nieder.

### III. Die Weiblichkeit Gottes in Maria

In seinem „Buch von der Heiligen Dreifaltigkeit“ erläuterte Paracelsus sein Gottesbild, indem er Maria als weibliche Gottheit in die Trinität aufnahm<sup>30</sup>. Die Weiblichkeit Gottes in Maria, so lässt sich dem „Buch von der heiligen Dreifaltigkeit“ entnehmen, begreift Paracelsus als ein Komplement zur Männlichkeit Gottes, des Schöpfers, und bildet eine Eigenschaft, ohne die Gott für Paracelsus schlechthin undenkbar ist. Zwar besitzt Maria keinerlei Macht, aber „in der Gottheit ist sie vollkommen und Gott dem Vater gleichförmig“<sup>31</sup>. Zudem kann sie, indem sie als ein weiblicher Gegenpol zum männlich gedachten Schöpfer auf Gott einwirkt, Einflüsse ausüben, denen Gott unterliegt. Trotzdem bleibt sie selbstverständlich Gott subordiniert und vollbringt ihren Willen nie durch sich selbst. Dabei sind männliche und weibliche - in Maria inkarnierte - Göttlichkeit nicht als rivalisierende Kräfte gedacht, sondern als sich vollkommen ergänzende, unverzichtbare Elemente innerhalb der Trinität, die gemeinsam eine Person bilden. Aus der Harmonie des Weiblichen und des Männlichen in Gott konnte Christus geschaffen werden<sup>32</sup>. Maria besteht, ebenso wie Gott, der Schöpfer, aus ewigem Blut und Fleisch. Sie ist die „ewige Frau“, die „Königin“<sup>33</sup>, unsterblich, göttlich und unbefleckt - eben vollkommene Partnerin Gottes. Diese Vorstellungen scheinen für Paracelsus nicht zuletzt biblisch begründet gewesen zu sein. Schließlich heißt es zu Genesis 1, 26 („wir machen einen Menschen nach unser Bildnis und gleichnis“):

30 Vgl. dazu auch Hartmut Rudolph, Kosmosspekulation und Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Weltbild und Theologie bei Paracelsus, in: Paracelsus in der Tradition [Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung Folge 21, 1980], 32-47, bes. 37-44. - Rudolph weist zu Recht die Vermutung zurück, diesen Vorstellungen von Maria in der Trinität liege ein „Nieder-schlag des gnostischen Geschlechtsdualismus“ zugrunde (ebd., 39). Vielmehr sei an eine eigenwillige Ausgestaltung mittelalterlicher Marienverehrung zu denken (ebd., 40).

31 Paracelsus, Sämtl. Werke, 2. Abt., hrsg. von Kurt Goldammer, Bd. III, „Liber de Sancta Trinitate“, 245.

32 Ebd., 246.

33 Ebd.

„wir sehen in formb und gestalt, also auch des menschen sun. und wie wir von uns ein künigin gemacht haben und uns selber ein weib, also machen wir aus Adam ihm selbs ein weib“<sup>34</sup>.

Trotz ihrer Ungewöhnlichkeit entbehrt diese Auslegung von Genesis 1, 26 nicht einer gewissen Plausibilität, denn sie erklärt die Herkunft beider Geschlechter aus Gott<sup>35</sup>. Paracelsus hatte hier wohl in der ausschließlichen Konzentration auf ein vollkommen maskulin orientiertes Gottes- und Menschenbild ein Defizit erblickt. Vielleicht führte dabei sein Wissen von der Wichtigkeit der Rolle der Frau bei der Entstehung neuen Lebens zum Analogieschluß. Dabei liegt die Übertragung göttlicher Weiblichkeit auf Maria am nächsten, weil sie an der Geburt Christi unmittelbar beteiligt ist. Sehr wahrscheinlich haben hier die medizinischen und ärztlichen Erfahrungen, die Paracelsus gemacht hat, seine theologische Stellungnahme beeinflußt.

In einer weiteren Marienschrift, dem „*Libellus de Virgine Sancta Theotoca*“ von 1524 baute Hohenheim die starke Position Marias als Göttin noch weiter aus, indem er nun auch die Maria zugeordneten Attribute der Jungfräulichkeit und Reinheit als göttliche Attribute interpretierte. Die Jungfräulichkeit Marias faßt Paracelsus als geistige Qualität, nicht als biologischen Zustand auf. Auch die Reinheit Marias, d.h. ihre „*conceptio immaculata*“, betont ihre Souveränität, insofern sie sich Anna, ihre Mutter, selbst ausgesucht hat und ihre Empfängnis ohne jedes menschliche Handeln zustande kam. Folglich gibt Maria ausschließlich göttliche Eigenschaften an Christus weiter. Ihre Menschheit rückt völlig in den Hintergrund<sup>36</sup>.

Diese Konzeption einer weiblichen Gottheit nimmt somit in den frühen theologischen Schriften des Paracelsus breiten Raum ein, doch wird an der Subordination Marias stets festgehalten. Maria begegnet nie als eigenständige Person der Trinität, sondern fungiert stets als Ergänzung Gottes, des Vaters.

Für unsere Frage nach der Rolle der Frau im Weltbild des Paracelsus bietet gerade diese ungewöhnliche Stellungnahme zu

34 Ebd.

35 Katharina Biegger, „*De Invocatione Beatae Mariae Virginis*“. Paracelsus und die Marienverehrung (Kosmophie, Bd. VI), Stuttgart 1990, 207, hat hier treffend bemerkt, daß es sich bei dieser Stelle um den Ausdruck einer „konkrete[n] und eigensinnig ausgespinnene[n] Bibelgläubigkeit“ handelt.

36 Die Schrift ist noch nicht ediert. Vgl. zu Inhalt und Datierung Biegger (wie Anm. 35), 201 ff.

Maria manchen Aufschluß, macht sie doch deutlich, daß Paracelsus das weibliche Element außerordentlich wichtig erschienen ist. Die Hineinnahme dieses Elements in sein Gottesbild taucht Paracelsus einmal mehr in das Licht eines unorthodoxen Denkers, von dem nicht nur mit manchen medizinischen, sondern auch theologischen Lehren die Autorität der Tradition skeptisch in Frage gestellt worden ist. In seiner Wertschätzung der Ehe ist eine Beeinflussung durch die Reformation nicht auszuschließen. Einflüsse auf das Frauenbild Hohenheims innerhalb seiner Trinitätslehre gingen sicherlich von der gesteigerten Marienverehrung seiner Zeit aus. Als seine individuelle Leistung sind jedoch seine Bemühungen zu bewerten, die Weiblichkeit, wie sie ihm Maria verkörperte, in sein Gottesbild aufzunehmen.