Sven Limbeck, Rebis. Bilder von Hermaphroditen als Medien alchemischer Erkenntnis, in *Männlich-weiblich-zwischen*, 11/02/2016, http://intersex.hypotheses.org/?p=2594. Lizenz: CC BY-SA.

Rebis. Bilder von Hermaphroditen als Medien alchemischer Erkenntnis

von Sven Limbeck, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel

Zu den eindrücklichsten und schönsten Sinnbildern der frühneuzeitlichen Alchemie zählt der Hermaphrodit aus dem *Splendor solis,* einem wohl noch im 15. Jahrhundert entstandenen deutschsprachigen Text-Bild-Traktat, der in einer ganzen Reihe ikonographisch übereinstimmender und künstlerisch hochwertig illuminierter Handschriften des 16. Jahrhunderts überliefert ist.[1] Das Bild zeigt eine in eine Ideallandschaft platzierte aufrecht stehende und schwarz gewandete menschliche Gestalt mit zwei Köpfen (Abb. 1). Durch die zwei Köpfe, zwei verschiedenfarbige Flügel und Attribute in den Händen ist diese Gestalt in eine heraldisch rechte und linke Hälfte geteilt. Die unterschiedliche Gestaltung der Köpfe in Physiognomie und Haartracht definiert die beiden Hälften geschlechtlich: Die heraldisch rechte Seite ist männlich, hat einen roten Flügel und trägt in der Hand einen Spiegel, in dem sich die Natur spiegelt; die heraldisch linke Seite ist weiblich, hat einen weißen Flügel und trägt in der Hand ein Ei.

[1] Vgl. Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters, begonnen v. Hella FRÜHMORGEN-VOSS, fortgeführt v. Norbert H. OTT zus. mit Ulrike BODEMANN / Gisela FISCHER-HEETFELD, Bd. 1, München 1991, S.44–55; Jörg VÖLLNAGEL: Splendor solis oder Sonnenglanz. Studien zu einer alchemistischen Bilderhandschrift, Berlin 2004; DERS.: Handschriftliche Kopien des *Splendor Solis,* in: Splendor Solis. Handschrift 78D3 des Kupferstichkabinetts der Staatlichen Museen zu Perlin, Preußischer Kulturbesitz, [Bd. 2:] Kommentarband mit Beitr. v. Ursula GÖTZ / Michael ROTH / Joachim TELLE / Jörg VÖLLNAGEL / Jutta ZANDER-SEIDEL, Gütersloh / München 2005, S.92–94; Joachim TELLE: Splendor solis, in: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes, 2., vollst. überarb. Aufl., hg. v. Wilhelm KÜHLMANN, Bd. 11, Berlin / Boston 2011, S.136f.

Abb. 1: Hermaphrodit im *Splendor solis* (London, British Library, Harley MS 3469, fol. 19^{v}) [http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_3469_fs001r]

Kaum einem Betrachter des 16. Jahrhunderts dürfte es zweifelhaft gewesen sein, dass es sich bei dieser Gestalt um einen Rebis, ein zweifaches Ding oder einen Hermaphroditen, handelt und dass dieser nicht wörtlich, sondern sinnbildlich zu verstehen ist.[2] Denn in der Bildtradition der Alchemie hatte sich spätestens seit dem Ende des 14. Jahrhunderts eine ikonographische Konvention für Hermaphroditendarstellungen gebildet, die sich zum Teil mit den hermaproditischen Monstren der gleichzeitigen Medienwelt überschneidet.[3] Sowohl für den engeren Bereich der Alchemie wie auch für die Monstren im populären Medium des Einblattdrucks ist die allegorische Lesart der Schlüssel zum Verständnis. Dementsprechend bezeichnet der zugehörige Text im *Splendor solis* das Bild als „gleichnus“. In einer dreigliedrigen Aneinanderreihung analoger Antinomien – Sonne und Mond, Erde und Wasser, Mann und Weib – wird der Hermaphrodit als Sinnbild der Vereinigung von Gegensätzen erklärt:

[2] Zum Terminus *rebis* vgl. Achim AURNHAMMER: Zum Hermaphroditen in der Sinnbildkunst der Alchemisten, in: Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Christoph MEINEL, Wiesbaden 1986 (Wolfenbütteler Forschungen 32), S.179–200, hier S.180.

[3] Vgl. Eugen HOLLÄNDER: Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt in Einblattdrucken des 15.–18. Jahrhunderts. Kulturhistorische Studie, 2. Aufl., Stuttgart 1922, S.39–54; Sven LIMBECK: »Ein seltzam wunder vnd monstrum, welches beide mannlichen vnd weiblichen geschlecht an sich hett«. Teratologie, Sodomie und Allegorese in der Medienkultur der frühen Neuzeit, in: »Die sünde, der sich der tiuvel schamet in der helle«. Homosexualität in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, hg. v. Lev Mordechai THOMA / Sven LIMBECK, Ostfildern 2009, S. 199–247.

> „Die Philosophi geben zu diser kunst zwen cörper. Nemblich Sonn vnd Mon welhes sein erd vnnd wasser die haissens auch Man vnd weib vnnd die geben die vier khünder zway Mendl das sein hitz vnnd kelten vnnd zway weibel das sein feucht vnd trugkhenhait. das sein die Vier Element vnnd die machen das Fünffte wesen vnnd das ist die rechte weis Magnesia. die nit falsch ist.“[4]

Typisch für den alchemischen Diskurs ist, dass Sinnbilder nicht in konkrete Bedeutungen übersetzt werden, sondern sich auf dem Weg der Analogisierung in immer weiteren Sinnbildern fortsetzen, durch die Strukturen aufgrund ihrer Ähnlichkeiten zusammengespannt werden:[5] Hier überschneiden sich die planetare Struktur des Kosmos und die sublunare Welt der Elemente mit einer geschlechtlich signierten und somit fortpflanzungsfähigen Natur. Die Vereinigung der Gegensätze bringt die vier empedokleischen Elemente, deren Primärqualitäten warm, kalt, feucht und trocken sowie als fünftes Element die *quinta essentia* hervor. Des Weiteren wird das Ei als Sinnbild der fünf Elemente gedeutet. Deren Vereinigung im Ei ist ein Zeichen für die Vollkommenheit der Natur, v. a. ihrer Wachstumskräfte, die es in der Alchemie zu erkennen und anzuwenden gelte.[6]

Das Sinnbild des Hermaphroditen, dessen Symbolik von dem begleitenden Text im Übrigen keineswegs gänzlich ausgeschöpft wird, ist nicht weniger und nicht mehr als ein alchemischer Weltbildentwurf *in nuce:* Auf der Grundlage einer sehr elementaren aristotelischen Naturkunde wird die Natur des Mikro- und Makrokosmos, der überirdischen und sublunaren Welt in Analogien abgebildet, die nicht einfach metaphorische Veranschaulichungen darstellen, sondern Strukturen und Prozesse der materiellen und immateriellen Welt wiedergeben. Die Entstehung der Elemente aus der Urmaterie ist der menschlichen Fortpflanzung nicht nur vergleichbar, sondern ist selbst in Wirklichkeit Fortpflanzung.

Die Alchemie bildet nicht lediglich eine Vorstufe der Chemie, sondern eine von experimenteller Erfahrung und spiritueller Spekulation gleichermaßen geprägte Naturkunde.[7] Ihr allegorischer Sprach-, Bild- und Denkstil ist der Versuch, durch eine der Poesie verwandte Ambiguität die Komplexität alchemischer Erkenntnis adäquat wiederzugeben und zu befördern. Insofern ist die alchemische Überlieferung immer auch Medium der Erkenntnis. Alchemie will durch Betrachtung und Nachahmung die Wirkweisen der natürlichen

[4] London, British Library, Harley MS 3469, fol. 18^{v}.
[5] Vgl. Umberto ECO: Die Grenzen der Interpretation, München/Wien 1992, S.99–118.
[6] Vgl. London, British Library, Harley MS 3469, fol. 19^{r}.
[7] Über die Alchemie des Mittelalters und der frühen Neuzeit informieren vorderhand Wilhelm GANZENMÜLLER: Die Alchemie im Mittelalter, Paderborn 1938; Joachim TELLE: Alchemie. II. Historisch, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Gerhard KRAUSE / Gerhard MÜLLER, Bd. 2, Berlin / New York 1978, S. 199–227; Hans-Werner SCHÜTT: Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie, München 2000; Claus PRIESNER: Geschichte der Alchemie, München 2011 (C.H. Beck Wissen 2718).

Stoffeswelt begreifen und im experimentellen Handeln produktiv zu machen. Insofern die Natur vor der Moderne nie eine unabhängig von der Metaphysik existierende materielle Gegebenheit darstellt, sondern Spiegel und Spielfeld der Transzendenz ist, gehen in der Alchemie Empirie und mystisch-naturphilosophische Spekulation miteinander einher: Der Alchemist im Labor arbeitet nach dem Vorbild der Natur, er begreift die Schöpfung, indem er sie in der Retorte imitiert.

Dass in der Alchemie, wie zu zeigen sein wird, die Doppelgeschlechtlichkeit zu einem zentralen Symbol wird, hat eine Grundlage zweifelsohne in der gängigen Analogisierung von alchemischen Prozessen mit der menschlichen Sexualität und Fortpflanzung, wie sie in zahllosen theoretischen Texten zum Ausdruck kommt und besonders in Bildserien der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Alchemie anschaulich wird. Doch ist dies als Erklärung nicht hinreichend, denn der Vergleichshorizont der Sexualität und die alchemische Symbolik kommen keineswegs zur Deckungsgleichheit. Es widerspricht der Alltagserfahrung, dass beim Koitus ein hermaphroditisches Kind gezeugt wird, wie es beispielsweise das Bildgedicht *Sol und Luna* darstellt (Abb. 2–3).[8] Der Empfang eines doppelgeschlechtlichen Kindes liegt außerhalb gängiger Erfahrung und verweist gerade deswegen aus den immanenten Aspekten des stofflichen Geschehens auf die in ihnen wirkenden transzendenten Gegebenheiten.

Abb. 2: Koitus von König und Königin in *Sol und Luna* (Rosarium Philosophorum. Secunda Pars Alchimiae De Lapide Philosophico Vero Modo praeparando, Frankfurt a. M.: Cyriacus Jacob 1550, Bl. F iii^{v}; Expl.: Zürich, Stiftung der Werke von C.G.Jung)
[http://www.e-rara.ch/cgj/content/pageview/3184959]

[8] Die Bildfolge schließt die Empfängnis des alchemischen Hermaphroditen an den Koitus von König und Königin (Sol und Luna) an; vgl. den mit Holzschnitten ausgestatteten Erstdruck: Rosarium Philosophorum. Secunda Pars Alchimiae De Lapide Philosophico Vero Modo praeparando [= De Alchimia Opuscula Complura Veterum Philosophorum, Bd. 2], Frankfurt a.M.: Cyriacus Jacob 1550, Bl. Fiii^{v}: Unter der Überschrift „Coniunctio sive coitus“ koitierendes Königspaar in freier Landschaft; Bl. Giv^{r}: Unter der Überschrift „Conceptio seu putrefactio“ doppelköpfiger, gekrönter Hermaphrodit in einem Steinsarkophag.

Abb. 3: Hermaprodit in einem Steinsarkophag in *Sol und Luna* (Rosarium Philosophorum. Secunda Pars Alchimiae De Lapide Philosophico Vero Modo praeparando, Frankfurt a. M.: Cyriacus Jacob 1550, Bl. G iv[r]; Expl.: Zürich, Stiftung der Werke von C.G.Jung)
[http://www.e-rara.ch/cgj/content/pageview/3184961]

Der androgyne Adam in der Alchemie

Die hohe Bedeutung der Androgynie ist vor dem Hintergrund eines geschlechtlich determinierten und sexualisierten Weltbildes zu verstehen, das die Alchemie mit der Hermetik, der Kabbala und der christlichen Mystik gemeinsam hat.[9] Alchemisches Handeln lässt sich als experimenteller Nachvollzug der Schöpfungsgeschichte verstehen. Hermetik, Kabbala und neuplatonisch-mystische Theologie erzählen die Schöpfung als eine Geschichte

[9] Die Verortung der europäischen Alchemie des Mittelalters und der frühen Neuzeit in diesen spätantik-mittelalterlichen Traditionen bedürfte einer intensiven ideengeschichtlichen und quellenbasierten Vertiefung. Hier muss eine grobe bibliographische Orientierung genügen: Eine konzise Darstellung der hermetischen Philosophie und ihrer neuzeitlichen Interpretation (insbesondere der Alchemie) bei Ralf LIEDTKE: Die Hermetik. Traditionelle Philosophie der Differenz, Paderborn 1996; zur Kabbala vgl. Gershom SCHOLEM: Alchemie und Kabbala, in: DERS.: Judaica 4, hg. v. Rolf TIEDEMANN, Frankfurt a. M. 1984 (Bibliothek Suhrkamp 831), S. 19–128; Moshe IDEL: Kabbala und Eros, Frankfurt a. M. 2009; Joseph DAN: Die Kabbala. Eine kleine Einführung, 2. Aufl., Stuttgart 2012 (RUB 18946); zur hermetischen Überlieferung im lateinischen Mittelalter vgl. Sebastiano GENTILE / Carlos GILLY: Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto. Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus, [Ausstellungskat.] Firenze 1999; Paolo LUCENTINI / Vittoria PERRONE COMPAGNI: I testi e i codici di Ermete nel Medioevo, Firenze 2001 (Hermetica Mediaevalia 1); Florian EBELING: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit, München 2005 (Beck'sche Reihe 1642), S. 62–87; zur hermetischen Tradition der Neuzeit vgl. Antoine FAIVRE / Rolf Christian ZIMMERMANN: Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt, Berlin 1979; Frances A. YATES: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London / Chicago 1982; zu Hermetik und Alchemie vgl. Sylvain MATTON: Hermès Trismégiste dans la littérature alchimique médiévale, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo, hg. v. Paolo LUCENTINI / Ilaria PARRI / Vittoria PERRONE COMPAGNI, Turnhout 2003 (Instrumenta patristica et mediaevalia 40), S. 621–649; für den Einfluss der Hermetik auf die Kabbla vgl. Moshe IDEL: Hermeticism and Kabbalah, ebd., S. 385–428.

ursprünglicher Einheit und Vollkommenheit, die sich dann als kosmologisch-historisches Ereignis in partikulare Objekte teilt. Die ganze Schöpfung zielt daher auch darauf, im Sinne einer Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit erlöst zu werden. Das zentrale Bild der Vollkommenheit ist der androgyne Adam.[10] Die Vorstellung eines mannweiblichen Urmenschen, der in seiner geschlechtlichen Undifferenziertheit seinem Schöpfergott gleicht, ist sowohl im spätantiken *Corpus Hermeticum* wie auch in der jüdischen Schriftexegese präsent.[11] Anders als die moderne Bibelexegese, die die divergierenden Berichte von der Erschaffung des Menschen im ersten und zweiten Kapitel des Buchs Genesis (1,27 und 2,18–25) auf verschiedene Quellen zurückführt, erkannten jüdische Ausleger in den Abweichungen die Absicht eines einzigen Verfassers. Eine Erklärungsstrategie beruft sich dabei auf den platonischen Mythos von den androgynen Urmenschen: Wenn es in der Bibel heißt, Gott habe den Menschen „als sein Abbild […] als Mann und Frau“ (Genesis 1,27) geschaffen, dann bedeute dies, der erste Mensch Adam habe beide Geschlechter in sich vereint. Die Erschaffung Evas aus der Rippe oder Seite Adams stellt demgemäß lediglich eine Trennung der ursprünglichen Einheit dar.[12] In der Kabbala gilt die Zweigeschlechtlichkeit des Urmenschen überhaupt als Aussage über die „Bisexualität“ Gottes. Die sexuelle Polarität ist infolgedessen ein Grundgesetz des göttlichen und des menschlichen Lebens.[13] Die Harmonisierung und gegenseitige Ausdeutung von biblischem Schöpfungsbericht und platonischem Androgynenmythos ist dann im 16. Jahrhundert eines der Hauptthemen im dritten Buch der *Dialoghi d'amore* von Leone Ebreo.[14]

Das Konzept des androgynen Adam war als Abwehr oder Anverwandlung im christlich-mittelalterlichen Kontext dauerhaft präsent.[15] Der Exeget Nikolaus von Lyra zeigt sich in

[10] Quellengesättigter Überblick aus religionsgeschichtlicher Perspektive bei Ernst Ludwig DIETRICH: Der Urmensch als Androgyn, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), S. 297–343.
[11] *Poimandres* (9–19), der wohl im 2. Jh. entstandene erste Traktat des *Corpus Hermeticum,* erzählt, wie der mannweibliche Gott einen Menschen gebiert, der ihm gleich ist; vgl. Das Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen, bearb. u. hg. v. Carsten COLPE / Jens HOLZHAUSEN, Tl. 1: Die griechischen Traktate und der lateinische ‚Asclepius', übers. u. eingel. v. Jens HOLZHAUSEN, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997 (Clavis Pansophiae 7/1), S. 13–17.
[12] Zum androgynen Adam in der Geschichte der jüdischen Schriftauslegung vgl. Daniel KROCHMALNIK: Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum, Stuttgart 2001 (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament, 33/1), S. 40–57.
[13] Vgl. IDEL: Kabbala und Eros (wie Anm.), S. 95–175.
[14] Vgl. LEONE EBREO: Dialoghi d'amore, hg. v. Delfina GIOVANNOZZI, Einl. v. Eugenio CANONE, Bari 2008, S. 273–289; DERS.: Dialogues of Love, übers. v. Cosmos Damian BACICH / Rossella PESCATORI, Einl. u. Anm. v. Rossella PESCATORI, Toronto / Buffalo / London 2009, S. 273–288.
[15] Augustinus lehnt als Genesisausleger die Erschaffung Adams als Androgyn explizit ab (*De Genesi ad litteram* III, 22): „ne quisquam arbitraretur ita factum, ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, sicut interdum nascuntur, quos androgynos uocant“ („damit man nicht glaube, der Mensch sei so erschaffen, daß in einem

seiner *Postilla super totam Bibliam* mit der midraschischen Erklärung der Schöpfungsgeschichte vertraut, versucht sie aber in dem Sinne zu widerlegen, dass Doppelgeschlechtlichkeit einen monströsen Defekt darstelle, der mit der Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung nicht in Einklang zu bringen sei.[16]

Eine produktive Anverwandlung der adamischen Androgynie fand indessen bereits im 9. Jahrhundert in der neuplatonisch geprägten Theologie des Johannes Scottus Eriugena statt und sollte in der Folge insbesondere die kosmologische und die mystische Spekulation befruchten. Wenn die Teilung der Substanzen und die Teilung des Menschen in Mann und Frau nur der Abstieg von einer ursprünglichen Einheit in Gott darstellt, so argumentiert Eriugena in seinem *Periphyseon,* dann kann das heilsgeschichtliche Ziel allen Seins nur die Wiederherstellung der ursprünglichen androgynen Einheit sein, die die Polarität allerdings eher übersteigt denn in sich einschließt:

> „Nam si primus homo non peccaret, naturae suae partitionem in duplicem sexum non pateretur, sed in primordialibus suis rationibus, in quibus ad imaginem dei conditus est, immutabiliter permaneret."
>
> „Denn wenn der erste Mensch nicht gesündigt hätte, dann hätte er nicht die Teilung seiner Natur in ein zweifaches Geschlecht erlitten, sondern er wäre unveränderlich in seinen anfänglichen Verhältnissen verblieben, in denen er nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde".[17]

Die Vereinigung der Naturen wird nach Eriugena durch die Gnade des Heilands möglich, der in sich bereits die göttliche und die menschliche Natur vereinigt hat. In der Himmelfahrt, d. h., in einer Transfiguration, in der Christus alles Irdische ablegt, ist die Aufhebung der

einzelnen beide Geschlechter ausgeprägt gewesen wären, so wie hie und da Menschen zur Welt kommen, die man Androgynen nennt"), AURELIUS AUGUSTINUS: De Genesi ad litteram libri duodecim, hg. v. Joseph ZYCHA, Prag / Wien / Leipzig 1894 (CSEL28), S. 89f.; dt. Übers.: AURELIUS AUGUSTINUS: Über den Wortlaut der Genesis, übers. v. Carl Johann PERL, Bd. 1: Buch I bis VI, Paderborn 1961, S. 105.

[16] Nikolaus von Lyra führt als Beispiel keinen Hermaphroditen, sondern siamesische Zwillinge an, „due mulieres in vno corpore", die vom Nabel abwärts miteinander verbunden waren, ansonsten aber zwei in ihren Lebensäußerungen wohl unterscheidbare Individuen darstellten. Monstren seien indessen Unfälle der Natur („monstra autem per accidens contingunt in natura") und daher sei es unvernünftig zu glauben, ein solcher Unfall sei dem Schöpfer bei Adam unterlaufen; NICOLAUS DE LYRA: Postilla super totam bibliam, Bd. 1, Straßburg: Drucker des Henricus Ariminensis (Georg Reyser), vor 1477 (GW M26532), [fol. 27^{r}]; vgl. auch Kurt FLASCH: Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos, München 2004, S. 21–23.

[17] JOHANNES SCOTTUS seu ERIUGENA: Periphyseon. Liber secundus, hg. v. Edouard A. JEAUNEAU, Turnhout 1997 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaeualis, 162), S. 12; vgl. Boudewijn KOOLE: Man en vrouw zijn een. De androgynie in het Christendom, in het bijzonder bij Jacob Boehme, proefschrift Utrecht 1986, S. 104–138.

Geschlechterpolarität, die wir in der Vereinigung mit Christus erlangen, schon vorweggenommen.[18]

Das Ziel der Alchemie, die Gewinnung des Steins der Weisen, besteht vor diesem Hintergrund in der Wiederherstellung der androgynen Ursprungseinheit der Schöpfung. Die pseudo-paracelsische Schrift *Aurora Philosophorum* verknüpft beispielsweise konventionelle Motive alchemischer Gegensatzmotivik mit dem Schöpfungswerk:[19] Der Stein der Weisen wird gebildet durch die Vereinigung zweier Materien – Sol und Luna bzw. Gold und Silber –, die wie bei der Fortpflanzung ihren jeweiligen Samen miteinander vermischen müssen. Abweichend von der menschlichen Fortpflanzung ist zur Vollkommenheit dieser Vermischung ein dritter Same notwendig, der diese Vollkommenheit bereits in sich einschließt, und dies ist nach Auffassung des Verfassers der Mercurius oder das alchemische Quecksilber. Diese Materie ist nach alchemischer Auffassung das stoffliche Analogon des androgynen Adams: Deswegen nennen die Alchemisten den Mercurius

> „Adamum suum, qui suam inuisibilem Euam, occultam in suo corpore gestaret, ab eo momento, quo virtute summi Dei, creaturarum omnium opificis, vniti sunt."
>
> „jhren Adam der seine vnsichtbare Euam verborgen in seinem Leibe trage/ von dem Augenblick an/ das [sic] sie durch krafft des höchsten Gottes/ dem werck meister aller Creaturen/ mit einander vereinbart worden sind nennen".[20]

In einer Verschränkung der analogen Wirklichkeiten des Labors, der mineralischen Welt und des Mikrokosmos resümiert der Verfasser:

---

[18] „Sed redeamus in adunationem naturarum in Christo. […] Ac primum adunauit nos nobismet in se ipso per ablationem secundum masculum et feminam differentiae […]" („Aber kehren wir zur Vereinigung der Naturen in Christus zurück. […] Aber [durch die Himmelfahrt] hat er uns miteinander in sich selbst vereinigt durch die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Mann und Frau […]"), ERIUGENA: Periphyseon (wie Anm.), S. 22

[19] Die *Aurora philosophorum* galt Karl Sudhoff als von ihrem Herausgeber Gerhard Dorn verfasstes und Paracelsus unterschobenes Werk. Den Untersuchungen von Didier Kahn zufolge handelt es sich bei der *Aurora* jedoch um ein deutschsprachiges Original, das handschriftlich in Kassel, Universitätsbibliothek – Landes- und Murhardsche Bibliothek, 4 Ms. chem. 8, fol. 1^{r}–27^{v} (um 1574), vorliegt und das Dorn lediglich ins Lateinische übersetzte. Die deutsche Übersetzung in Husers Paracelsus-Ausgabe beruht auf Dorns lateinischer Version; vgl. Karl SUDHOFF: Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften, Tl. 1: Bibliographia Paracelsica. Besprechung der unter Theophrast von Hohenheim's Namen 1527–1893 erschienenen Druckschriften, Berlin 1894, S. 302–304 (Nr. 177); Didier KAHN: Les débuts de Gérard Dorn d'après le manuscrit autographe de sa *Clavis totius Philosophiae Chymisticae* (1565), in: Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit, hg. v. Joachim TELLE, Stuttgart 1994 (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit 4), S. 59–126, hier S. 107–116; Wilhelm KÜHLMANN: Dorn, Gérard, in: Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon, hg. v. Wilhelm KÜHLMANN / Jan-Dirk MÜLLER [u.a.], Bd. 2, Berlin / Boston 2012, Sp. 164–171.

[20] [PS.-PARACELSUS:] Aurora Thesaurusque Philosophorum, Theophrasti Paracelsi, hg. v. Gerhard DORN, Basel: Thomas Guarin 1577, S. 44; dt. Übers.: [DERS.:] Aurora Philosophorum, Das ist/ Die Schöne Morgenröt der Weisen. Etwan von dem Hochgelehrten Herren Gerardo Dornaeo Lateinisch beschriben/ vnd Theophrasto Paracelso zu geeygnet, in: Chirurgische Bücher vnd Schrifften/ deß Edelen/ Hochgelehrten vnnd Bewehrten Philosophie vnd Medici, Philippi Theophrasti Bombast/ von Hohenheim/ Paracelsi genandt, hg. v. Johannes HUSER, Straßburg: Lazarus Zetzner 1605, Appendix, S. 78–92, hier S. 88.

> „Summatim ergo, lapidis philosophorum materia , nihil aliud est, quam igneus perfectusque mercurius per naturam & artem extractus, id est, artificialiter praeparatus, & verus hermaphroditus Adam, atque Microcosmus."
>
> „Schlüßlichen so ist die Materi vnsers Philosophischen Steins anders nichts/ als ein Fewriger vollkommener *Mercurius,* so durch die Natur vnnd Kunst extrahiert worden ist/ das ist Künstlicher weiß zubereit vnnd der warhafftige Hermaphroditische Adam/ vnd die kleinere Welt".[21]

Die Bilder alchemischer Hermaphroditen sind keineswegs allesamt Bilder des androgynen Adams, aber sie stehen ideengeschichtlich auf der Grundlage dieses Konzeptes. Sie sind Medien, in denen sich die materiellen und heilsgeschichtlichen Bedeutungsschichten der Alchemie verschränken. Etwa um 1400, einer Zeit der allgemeinen Schrift- und Bildexplosion, werden die alchemischen Hermaphroditen, die auf dem Untergrund einer langen hermetischen, kabbalistischen und mystischen Tradition stehen, auch materialiter bildförmig. Beginnend im späten 14. Jahrhundert und im Laufe des 15. Jahrhunderts entsteht eine Reihe lateinischer und deutschsprachiger alchemischer Texte, zu denen jeweils ein Bildzyklus als integraler Bestandteil gehört. Diese Bildzyklen beinhalten jeweils einen oder mehrere Hermaphroditen-Darstellungen.[22]

Bilder alchemistischer Hermaphroditen (15. Jahrhundert)

Die Bilder alchemischer Hermaphroditen sind keineswegs allesamt Bilder des androgynen Adams, aber sie stehen ideengeschichtlich auf der Grundlage dieses Konzeptes. Sie sind Medien, in denen sich die materiellen und heilsgeschichtlichen Bedeutungsschichten der Alchemie verschränken. Etwa um 1400, einer Zeit der allgemeinen Schrift- und Bildexplosion, werden die alchemischen Hermaphroditen, die auf dem Untergrund einer langen hermetischen, kabbalistischen und mystischen Tradition stehen, auch materialiter bildförmig. Beginnend im späten 14. Jahrhundert und im Laufe des 15. Jahrhunderts entsteht eine Reihe lateinischer und deutschsprachiger alchemischer Texte, zu denen jeweils ein

[21] PS.-PARACELSUS: Aurora Thesaurusque (wie), S. 44f.; dt. Übers.: DERS.: Aurora Philosophorum (wie Anm.), S. 89.

[22] Die grundlegende Studie zum Thema stammt von AURNHAMMER: Zum Hermaphroditen (wie Anm.); vgl. auch DERS.: Androgynie. Studien zu einem Motiv in der europäischen Literatur, Köln / Wien 1986 (Literatur und Leben N.F. 30), S. 118–128; Hans BIEDERMANN: Das Androgyn-Symbol in der Alchemie, in: Androgyn. Sehnsucht nach Vollkommenheit, hg. v. Ursula PRINZ, [Ausstellungskat.] Berlin 1986, S. 57–74; Heike HILD: Hermaphrodit, in: Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft, hg. v. Claus PRIESNER / Karin FIGALA, München 1998, S. 172f.; Kathleen P. LONG: Hermaphrodites in Renaissance Europe, Aldershot 2006, S. 109–162; DIES.: Le rebis et la politique de l'alchimie, in: L'Hermaphrodite de la Renaissance aux Lumières, hg. v. Marianne CLOSSON, Paris 2013, S. 219–239; Cynthea MASSON: Text as Stone. Desire, Sex, and the Figurative Hermaphrodite in the *Ordinal* and *Compound of Alchemy,* in: Sexual Culture in the Literature of Medieval Britain, hg. v. Amanda HOPKINS / Robert Allen ROUSE / Cory James RUSHTON, Cambridge 2014, S. 111–126.

Bildzyklus als integraler Bestandteil gehört. Diese Bildzyklen beinhalten jeweils einen oder mehrere Hermaphroditen-Darstellungen.[23]

Die wohl noch im 14. Jahrhundert entstandene *Aurora consurgens* ist ein frühes Beispiel einer dezidiert theologischen Alchemie, die Heilsgeschichte und Naturkunde in Einklang zu bringen bestrebt ist.[24] Ihr erstes Bild zeigt den Hermaphroditen gleichsam in einem Stadium des Zusammenwachsens (Abb. 4): Eine nackte männliche und weibliche Figur sind noch als distinkte Figuren mit ihren jeweiligen Geschlechtsmerkmalen erkennbar, seitlich an den Hüften aber so miteinander verbunden, dass sie nur noch ein eigenes und ein gemeinsames Bein mit ihrem Partner haben. In einem Gewirr aus Vögeln stehend tragen sie als Attribute Fledermaus und Hase und werden von einem Adler hinter ihnen umfangen und gehalten.

Abb. 4: Hermaphrodit in der *Aurora consurgens* (Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. quart. 848, fol. I^{v})
[http://www.manuscripta-mediaevalia.de/?xdbdtdn!%22hsk%200618a%22&dmode=doc#|4]

[23] Die grundlegende Studie zum Thema stammt von AURNHAMMER: Zum Hermaphroditen (wie Anm.); vgl. auch DERS.: Androgynie. Studien zu einem Motiv in der europäischen Literatur, Köln / Wien 1986 (Literatur und Leben N.F. 30), S. 118–128; Hans BIEDERMANN: Das Androgyn-Symbol in der Alchemie, in: Androgyn. Sehnsucht nach Vollkommenheit, hg. v. Ursula PRINZ, [Ausstellungskat.] Berlin 1986, S. 57–74; Heike HILD: Hermaphrodit, in: Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft, hg. v. Claus PRIESNER / Karin FIGALA, München 1998, S. 172f.; Kathleen P. LONG: Hermaphrodites in Renaissance Europe, Aldershot 2006, S. 109–162; DIES.: Le rebis et la politique de l'alchimie, in: L'Hermaphrodite de la Renaissance aux Lumières, hg. v. Marianne CLOSSON, Paris 2013, S. 219–239; Cynthea MASSON: Text as Stone. Desire, Sex, and the Figurative Hermaphrodite in the *Ordinal* and *Compound of Alchemy,* in: Sexual Culture in the Literature of Medieval Britain, hg. v. Amanda HOPKINS / Robert Allen ROUSE / Cory James RUSHTON, Cambridge 2014, S. 111–126.

[24] Vgl. Joachim TELLE: Aurora consurgens, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, München / Zürich 1980, Sp. 1245f.; Barbara OBRIST: Les débuts de l'imagerie alchimique (XIV^{e}–XV^{e} siècles), Paris 1982, S. 182–245 u. 275–284; Jacques VAN LENNEP: Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique, 2ème éd. rev. et augmentée, Brüssel 1985, S. 54–70; Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften (wie Anm.), S. 60–62 u. 75–79; Jörg VÖLLNAGEL: Alchemie. Die königliche Kunst, München 2012, S. 24–41.

Das ebenfalls theoalchemische *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* aus dem frühen 15. Jahrhundert beinhaltet in seinem Illustrationszyklus zwei Hermaphroditen, die ikonographisch ganz ähnlich gestaltet sind, im Text aber mit gegensätzlichen Deutungen versehen werden (Abb. 5–6):[25] Der eine ist das Sinnbild einer christlichen Alchemie, der andere das einer verfehlten luziferischen Alchemie. Sieht man von den unterschiedlichen Attributen und der farblichen Gestaltung ab, sind die Hermaphroditen hier als Flügel tragende, gekrönt-janusköpfige und längshälftig geteilte Figuren dargestellt. Dieser schematisch längs in eine männliche und weibliche Hälfte geteilte Hermaphrodit, den wir hier in seiner frühesten graphischen Ausprägung sehen, sollte in der Folge die vorherrschende Ikonographie des alchemischen Hermaphroditen bilden.

Abb. 5: Christlicher Hermaphrodit im *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 433 Helmst., fol. 103ᵛ)

[25] Vgl. Gustav Friedrich HARTLAUB: Signa Hermetis (Zwei alte alchemistische Bilderhandschriften). Erster Teil, in: Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 4 (1937), S. 93–112; Wilhelm GANZENMÜLLER: Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit. Eine deutsche Alchemie aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts, in: Archiv für Kulturgeschichte 29 (1939), S. 93–146; Herwig BUNTZ: Das ‚Buch der heiligen Dreifaltigkeit', in: Zeitschrift für deutsches Altertum 101 (1972), S. 150–160; OBRIST: Les débuts (wie Anm.), S. 117–182; VAN LENNEP: Alchimie (wie Anm.), S. 70–78; Marielene PUTSCHER: Das ‚Buch der Heiligen Dreifaltigkeit' und seine Bilder in Handschriften des 15. Jahrhunderts, in: Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte (wie Anm.), S. 153–178; Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften (wie Anm.), S. 29–42; Joachim TELLE: Ulmannus, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Burghart WACHINGER, Bd. 11, Berlin / New York 2004, Sp. 1573–1580; Leah DEVUN: The Jesus Hermaphrodite. Science and Sex Difference in Premodern Europe, in: Journal of the History of Ideas 69 (2008), S. 193–218, hier S. 208–213; VÖLLNAGEL: Alchemie (wie Anm.), S. 42–53; Sven LIMBECK: Buch der Heiligen Dreifaltigkeit, in: Goldenes Wissen. Die Alchemie – Substanzen, Synthesen, Symbolik, hg. v. Petra FEUERSTEIN-HERZ / Stefan LAUBE, Wolfenbüttel 2014 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 98), S. 256–261.

Abb. 6: Luziferischer Hermaphrodit im *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 433 Helmst., fol. 104^{v})

Von enorm weiter Verbreitung seit dem 15. Jahrhundert war der lateinische Traktat *Donum Dei,* von dem sich rund 150 Handschriften nachweisen lassen und der auch in Druck gelangte.[26] Er ist mit einer Serie von zwölf Bildern ausgestattet und strukturiert, die das alchemische *opus magnum,* die Herstellung des Steins der Weisen oder Elixiers, als eine Bilderzählung inszenieren. Der Hermaphrodit erscheint hier innerhalb eines Phiolenbildes in einen narrativen Kontext gestellt (Abb. 7). Im Bauch des Gefäßes symbolisiert der Koitus eines Paares die Phase der *solutio.* Die Ausgangsstoffe Schwefel und Quecksilber werden in ihre elementaren Bestandteile, dargestellt in vier Köpfen, aufgelöst. Währenddessen ist im Hals des Gefäßes eine kleine geflügelte Gestalt zu sehen, die als Hermaphrodit zu identifizieren ist und die *aqua permanens,* das gegenüber dem Ausgangsstoff geläuterte philosophische Quecksilber, repräsentiert.

[26] Vgl. Julian PAULUS: Das *Donum Dei.* Zur Edition eines frühneuzeitlichen alchemischen Traktats, in: Editionsdesiderate zur Frühen Neuzeit, hg. v. Hans-Gert ROLOFF, Tl. 2, Amsterdam / Atlanta 1997 (Chloe 25), S. 795–803; DERS.: Donum Dei, in: Alchemie (wie Anm.), S. 111f.; Joachim TELLE: 'Donum Dei', in: Verfasserlexikon 11 (2004), Sp. 376–379; DERS.: Donum Dei, in: Killy Literaturlexikon 3 (2008), S. 85; VÖLLNAGEL: Alchemie (wie Anm.), S. 54–65; Sven LIMBECK: Das Opus magnum in zwölf Bildern, in: Goldenes Wissen (wie Anm.), S. 246–255.

Abb. 7: *Solutio*-Phase des *opus magnum* im *Donum Dei* (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 77.2 Aug. 8, fol. 5[r])
[http://diglib.hab.de/wdb.php?pointer=14&dir=mss%2F77-2-aug-8f]

Ähnlich weit verbreitet wie das *Donum Dei* ist das deutsche Bildgedicht von *Sol und Luna,* das ebenfalls in einer Bildserie die Phasen des *opus magnum* illustriert. Bilder und Verse dienten in der weiteren Überlieferung einem lateinischen Florilegium mit dem Titel *Rosarium philosophorum* als Gliederungsprinzip.[27] In dieser Serie ist der Hermaphrodit ein Hauptprotagonist. Er tritt in Varianten auf mehreren Bildern in Erscheinung tritt und ist an den verschiedenen Phasen des alchemischen Prozesses beteiligt: als Ausgangsstoff für die *putrefactio*-Phase, als Zwischenprodukt, als *Mercurius philosophorum,* mit welchem mehrere Phasen lang weitergearbeitet wird und schließlich als Endprodukt des Prozesses, als *perfectio,* Sinnbild also für den Stein der Weisen oder das Elixier. Gerade an der Bilderserie des *Rosarium philosophorum* ist bei allen Varianten die ikonographische Verfestigung des alchemischen Hermaphroditenbildes zu sehen. Das *perfectio*-Bild, das letzte der Reihe ist vom Beiwerk abgesehen ikonographisch völlig identisch mit dem Bild aus dem *Buch der*

[27] Joachim TELLE: Sol und Luna. Literar- und alchemiegeschichtliche Studien zu einem altdeutschen Bildgedicht, Hürtgenwald 1980 (Schriften zur Wissenschaftsgeschichte 2); Rosarium Philosophorum. Ein alchemisches Florilegium des Spätmittelalters. Faksimile der illustrierten Erstausgabe Frankfurt 1550, hg. u. erl. v. Joachim TELLE, aus dem Lat. ins Dt. übers. v. Lutz CLAREN / Joachim HUBER, 2 Bde., Weinheim 1992; Joachim TELLE: 'Rosarium philosophorum', in: Verfasserlexikon 8 (1992), Sp. 172–176; DERS.: 'Sol und Luna', ebd. 9 (1995), Sp. 19–22; Rudolf GAMPER / Thomas HOFMEIER: Alchemische Vereinigung, Das *Rosarium Philosophorum* und sein Besitzer Bartlome Schobinger, Zürich 2014.

Heiligen Dreifaltigkeit (Abb. 8), das Mercurius-Bild stellt lediglich eine Variante davon dar, indem es statt einer bekleideten eine nackte Figur zeigt (Abb. 9).

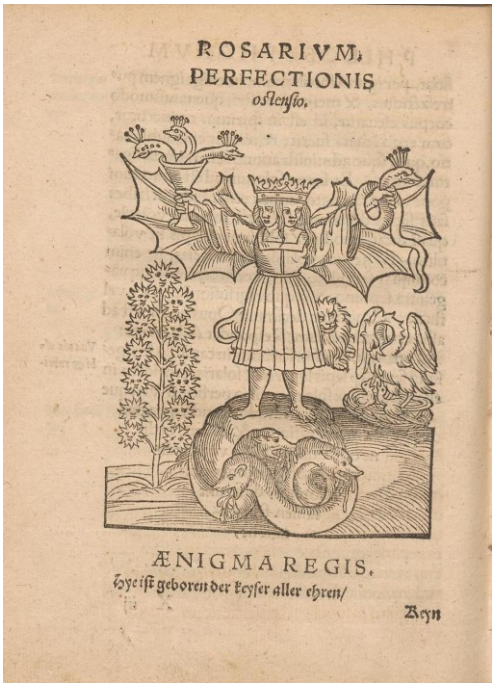

Abb. 8: *Perfectio* des *opus magnum* in *Sol und Luna* (Rosarium Philosophorum. Secunda Pars Alchimiae De Lapide Philosophico Vero Modo praeparando, Frankfurt a. M.: Cyriacus Jacob 1550, Bl. X iii^{v}; Expl.: Zürich, Stiftung der Werke von C.G.Jung)
[http://www.e-rara.ch/cgj/content/pageview/3184912]

Abb. 9: Alchemischer *Mercurius* in *Sol und Luna* (Rosarium Philosophorum. Secunda Pars Alchimiae De Lapide Philosophico Vero Modo praeparando, Frankfurt a. M.: Cyriacus Jacob 1550, Bl. M iv^{r}; Expl.: Zürich, Stiftung der Werke von C.G.Jung)
[http://www.e-rara.ch/cgj/content/pageview/3179474]

Zugleich erweist sich in diesen Varianten eine semantische Polyvalenz: Was der Hermaphrodit alchemisch konkret bedeutet, verändert sich im Laufe des Prozesses und hängt von seinem jeweiligen narrativen Kontext ab. So löst sich das Hermaphroditen-Bild aus dem *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* aus seinem ursprünglichen Umfeld und erscheint in textuell und visuell fremden Kontexten, wie dem individuell kompilierten alchemischen Hausbuch des Pfarrers Valentinus aus Ottrau aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Kassel, Universitätsbibliothek, Landes- und Murhardsche Bibliothek, 4° Ms. Chem. 82, fol. 16^{r}; Abb. 10).[28]

Abb. 10: Hermaphroditen-Bild aus dem *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* im alchemischen Hausbuch des Pfarrers Valentinus aus Ottrau (Kassel, Universitätsbibliothek, Landes- und Murhardsche Bibliothek, 4 Ms. Chem. 82, fol. 16^{r})
[http://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer/fullscreen/1347346981575/37/]

In Druck gelangte es als Holzschnitt in einer Bilderserie, die 1582 in der von Hieronymus Reusner herausgegebenen *Pandora* erschien. Dort werden alchemische Bilder unterschiedlicher Herkunft jeweils aus ihrem Kontext gelöst präsentiert und durch Bildbeischriften auf der links gegenüberliegenden Seite mit neuen Deutungen versehen (Abb. 11).[29]

[28] Vgl. Hartmut BROSZINSKI: Manuscripta chemica in Quarto, Wiesbaden 2011 (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Kassel Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel 3,2,2), S. 347–353.

[29] Pandora, Das ist/ Die Edleste Gab Gottes/ oder der Werde vnnd Heilsamme Stein der Weisen, [hg. v. Hieronymus REUSNER], Basel: Samuel Apiarius 1582, S. 224f.

Abb. 11: Hermaphroditen-Bild aus dem *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* in der Bilderserie der *Pandora* (Pandora, Das ist/ Die Edleste Gab Gottes/ oder der Werde vnnd Heilsamme Stein der Weisen, Basel: Samuel Apiarius 1582, S. 225; Expl.: München, Bayerische Staatsbibliothek, Res/Alch. 88) [http://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00028310&pimage=00248&lv=1&v=100&l=de]

Interessanterweise ist in der Bilderserie der *Pandora* wenige Seiten weiter offenbar nach anderer Vorlage dasselbe Bild noch einmal als Holzschnitt wiedergegeben (Abb. 12).[30] Die Beischriften befinden sich dieses Mal im Druckstock und beinhalten wiederum andere Deutungen der Bildinhalte.

[30] Pandora (wie Anm.), S. 247.

Abb. 12: Hermaphroditen-Bild aus dem *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* in der Bilderserie der *Pandora* (Pandora, Das ist/ Die Edleste Gab Gottes/ oder der Werde vnnd Heilsamme Stein der Weisen, Basel: Samuel Apiarius 1582, S. 247; Expl.: München, Bayerische Staatsbibliothek, Res/Alch. 88) [http://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00028310&pimage=270&v=100&nav=&l=de]

Die Offenheit des Hermaphroditen für Bedeutungszuschreibungen ist seiner relativen Unabhängigkeit von der textuellen Komponente seiner Überlieferung geschuldet: In den genannten Denkmälern besteht zwischen den Text- und Bildanteilen kaum ein hierarchisches Verhältnis. Vereinfachend gesagt kommentieren weder die Texte die Bilder, noch illustrieren die Bilder die Texte. Vielmehr sind Bilder und Texte als sich wechselseitig ergänzende integrale Bestandteile eines Ganzen zu betrachten. Die semantische Offenheit des alchemischen Hermaphroditen ist aber nicht minder seiner graphischen Gestalt geschuldet und stellt somit ein medienspezifisches Phänomen dar, das die außerordentliche Beharrlichkeit des Motivs mitzuerklären vermag. Gleichwohl ist der Hermaphrodit in seiner Zeichenhaftigkeit keineswegs der totalen semantischen Ambiguität preisgegeben, insofern er wie viele alchemische Bilder einen allegorischen Charakter besitzt, der von der Tradition und Methodik der Allegorese definiert wird.

Frauenlobs androgyne *imaginatio* der Minne

Es lohnt sich deshalb, noch einmal einen Schritt vor die graphische Bildförmigkeit des Hermaphroditen zurückzugehen. Bevor in der alchemischen Überlieferung eine *imago* des Hermaphroditen sichtbar wurde, entwarf der 1318 gestorbene Dichter Heinrich von Meißen genannt Frauenlob in seinem *Minneleich* eine androgyne *imaginatio* der Minne. In der sogenannten Selvon-Vision wird eine der Länge nach geteilte Gestalt beschrieben, die halb Jungfrau, halb Mann ist. In ihren Händen trägt sie die vier Komplexionen, Elemente oder Primärqualitäten, auf der weiblichen Seite kalt und trocken, auf der männlichen Seite warm und feucht:

„(III, 9) Selvon, der sach ein dunstlich bilde,
halp maget, halp man, geteilet nach der lenge,
Daz truc die vier complexen wilde
in siner hant, ez vloz in twalmes henge.

(10) Kalt unde trucken truc ez in der vrouwen hant,
warm unde viuchte truc sin manlich ellen.
Ein sinnic man, der sinnet, waz ez tut bekannt.
spreche ich da von icht mere, ez were gevelle.

(11) Die forme, halp gecrönet
nach küniges recht
und halp ein meitlich borte,
Sie was so clar geschönet.
Selvon, der knecht,
ein got wart in ir worte.

[(III, 9) Selvon schaute ein nebelhaftes Bild,
der Länge nach geteilt: zur Hälfte Jungfrau, zu Hälfte Mann.
Es trug die vier ungezähmten Komplexionen
in seiner Hand; es war fließend wie ein Dunst, der in der Luft hängt.

(10) Kalt und Trocken trug es in der Frauenhand,
Warm und Feucht trug sein männlicher Arm.
Verständig der Mann, der darüber nachdenkt, was das Bild bedeutet.
Ich sage darüber nichts mehr, denn das wäre ein Unglück.

(11) Die Gestalt, zur Hälfte gekrönt
nach königlichem Recht
und zur Hälfte das Band einer Jungfrau
war auf diese Weise mit strahlender Schönheit geschmückt.
Selvon, der Diener,
wurde zu einem Gott in ihrem Wort.]“[31]

[31] FRAUENLOB (HEINRICH VON MEISSEN): Leichs, Sangsprüche, Lieder, hg. v. Karl STACKMANN / Karl BERTAU, Tl. 1: Einleitungen, Texte, Göttingen 1981 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, 119), S. 340–344; neuhochdeutsche Paraphrase von mir. Vgl. Christoph HUBER: Frauenlob, in: Killy Literaturlexikon 3 (2008), S. 550–553.

Eine erklärende Ausdeutung dieses Bildes wird als gefährlich zurückgewiesen, vielmehr wird der imaginierende Betrachter aufgefordert, sich selbst ein Verständnis davon zu bilden. In der weiteren Beschreibung des Äußeren wird die Bekrönung der Gestalt durch eine Königskrone bzw. ein Jungfrauendiadem mitgeteilt und die Wirkung, die von diesem Bild ausgeht, die rätselhafte Gottwerdung des Visionärs. Eine weitere Wirkung der Gestalt ist das Ineinanderwirken der Komplexionen. Am Ende der Vision folgt schließlich doch eine resümierende Erklärung, in der die Gestalt als die Kraft der Minne bezeichnet wird. Beglaubigt wird diese Einsicht mit der Berufung auf „tougen buchen", auf heimliche Bücher – was im Mittelhochdeutschen auch eine Bezeichnung der Apokalypse des Johannes sein kann:

„(13) Sus hup sich ganzer liebe vrevel,
die forme worchte sunder wevel
die vier complexen dicke in ein
Niur mit der ougen widerhaft.
die forme hiez der minnen kraft,
an tougen buchen daz erschein.

[(13) So fing der ganze Übermut der Liebe an;
die Gestalt wirkte ohne Faltenschlag
die vier Komplexionen völlig in eins
nur mit den Widerhaken der Augen.
Die Gestalt hieß der Minne Kraft;
in geheimen Büchern wird das offenbar.]"[32]

Frauenlobs dunkler Stil macht eine Deutung seiner Dichtung nicht leicht, und vieles bleibt auch nach den intensiven Forschungen der letzten Jahre noch unklar – etwa die Gestalt des Visionärs selbst. Doch wird man aufgrund der Elemente-Motivik in der Vision einer androgynen Gestalt grundsätzlich eine Allegorie für den Eros als kosmologisches Wirkprinzip erkennen dürfen. Dies allein schon legt den Kontext der hermetisch-kabbalistischen Tradition nahe. Und tatsächlich hat die jüngere Forschung herausgearbeitet, dass Frauenlobs Minne-Theorie auf naturphilosophischer Spekulation beruht, die sich aus der neuplatonischen Kosmologie der sogenannten „Schule von Chartres" speist, und hier besonders auf Wilhelm von Conches und Bernardus Silvestris.[33] Diese eindrucksvollen Forschungsergebnisse seien

[32] FRAUENLOB: Leichs (wie Anm.), S. 348.

[33] Vgl. Christoph HUBER: Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerklaere, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl, Zürich / München 1988 (Münchener Texte und Untersuchungen 89), S. 136–199; Ralf-Henning STEINMETZ: Liebe als universales Prinzip bei Frauenlob. Ein volkssprachlicher Weltentwurf in der europäischen Dichtung um 1300, Tübingen 1994 (Münchener Texte und Untersuchungen 106); vgl. auch Ruth FINCKH: Minor Mundus Homo. Studien zur

hier keineswegs grundsätzlich in Zweifel gezogen, wenn im Folgenden mögliche Lösungen für zwei Probleme der Selvon-Vision – die Rolle der Elemente und die Vergottung des Visionärs – vorgeschlagen werden.

In der Deutung der Selvon-Vision ist insbesondere die Frage umstritten, ob Frauenlob mit seiner androgynen Gestalt einen alchemischen Hermaphroditen beschreibt. Die strukturelle Verwandtschaft seiner Vision mit dem längshälftigen Typ des alchemischen Hermaphroditen, wie er im *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* begegnet, ist offenkundig. Die Überlieferung kennt aber keine graphische Gestaltung des alchemischen Hermaphroditen vor 1400, die dem um 1300 dichtenden Frauenlob als Vorbild gedient haben könnte. Es bleibt also die Frage der Beeinflussung: Hatte Frauenlob alchemische Quellen für den längshälftigen Hermaphroditen, die wir nicht kennen? Oder bildet Frauenlob sprachlich einen Bildentwurf ab, der von der alchemischen Bildkunst aufgegriffen wird? Während Thomas Bein die alchemische Deutung von Frauenlobs Androgyn verfochten hat, wies Ralf-Henning Steinmetz Frauenlobs Abhängigkeit von alchemischen Quellen zurück.[34] Angesichts der unstreitigen Parallelen zwischen Frauenlobs Dichtung und der alchemischen Bildlichkeit habe der Dichter aus den gleichen Quellen geschöpft wie später die Alchemisten. Für medizinische Quellen, die er hier für wahrscheinlich hält, vermag freilich auch er keine Belege beizubringen. Die differenziertere Sicht von Steinmetz dürfte richtig sein, obgleich sie am Ende vielleicht doch für eine alchemische Deutung der Frauenlob'schen Dichtung spricht.

Zunächst zur Elementen- und Komplexionenlehre, die im Mittelalter so allgemein verbreitet ist, dass es nachgerade unmöglich und unnötig erscheint, hierfür eine einzelne Quelle anzuführen. *Complexio* oder *temperamentum* meint das humoralpathologische Konzept der Dominanz eines der vier Körpersäfte im Mischungsverhältnis der *humores* eines Individuums.[35] Die Temperamentenlehre beruht wesentlich auf einer Analogisierung der Körpersäfte mit den vier empedokleischen Elementen, wonach die Körpersäfte durch die

---

Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 1999 (Palaestra 306), S. 386–393; Susanne FRITSCH-STAAR: Androgynie und Geschlechterdifferenz. Zu Frauenlobs Minneleich, in: Zeitschrift für Germanistik N.F. 9 (1999), S. 57–71.

[34] Vgl. Thomas BEIN: *Sus hup sich ganzer liebe vrevel.* Studien zu Frauenlobs Minneleich, Frankfurt a. M. 1988 (Europäische Hochschulschriften, Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur, 1062), S. 179–208; STEINMETZ: Liebe als universales Prinzip (wie Anm.), S. 79–81.

[35] Vgl. Erich SCHÖNER: Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie, Wiesbaden 1964 (Sudhoffs Archiv, Beihefte, 4); Noga ARIKHA: Passions and Tempers. A History of the Humours, New York 2007; Sven LIMBECK: Warum Maulwürfe melancholisch und Fische phlegmatisch sind. Zu Verfasser, Überlieferung und Inhalt der spätmittelalterlichen Komplexionenlehre des Erfurter Magisters Johannes Parisiensis, in: Pharmazie in Geschichte und Gegenwart. Festgabe für Wolf-Dieter Müller-Jahncke zum 65. Geburtstag, hg. v. Christoph FRIEDRICH / Joachim TELLE, Stuttgart 2009, S. 317–336.

Primärqualitäten (warm, kalt, feucht, trocken) des ihnen analogen Elementes charakterisiert sind. Jedes Element oder jede Komplexion ist charakterisiert durch eine Kombination von zwei Primärqualitäten. So auch der Geschlechtscharakter: Das männliche Geschlecht hat eine warme und trockene Qualität, das weibliche eine kalte und feuchte. In Selvons Vision sind diese Kombinationen vertauscht: Der männlichen Seite wird die ihr eigentümliche Wärme zugeordnet, allerdings mit der weiblichen Feuchtigkeit verbunden; und umgekehrt verfügt die weibliche Seite über die ihr zukommende Kälte in Kombination mit der männlichen Trockenheit („Kalt unde trucken truc ez in der vrouwen hant, warm unde viuchte truc sin manlich ellen"). Diese Qualitätenkombinationen potenzieren gleichsam die Androgynie der Gestalt und weiten sie zu einer kosmologischen Dimension aus.

Frauenlobs Rede von den Primärqualitäten ist mit den auffälligen Motiven von *dunst* und *twalm* (Dampf und Qualm) verbunden, die die bisherige Forschung mit der Pneuma-Theorie in Verbindung brachte,[36] in denen wahrscheinlich jedoch Motive der aristotelischen Kosmologie aufscheinen. Nach Aristoteles ist die Bildung der Materie auf die Ausdünstung oder Anathymiasis der Elemente zurückzuführen. Es gibt zwei Arten von Ausdünstungen: eine feuchte dampfartige und eine trockene rauchartige. Unterhalb der Erde bilden die Anathymiasen durch Pressung und Verfestigung die Mineralien und Metalle, und zwar die trockenen Ausdünstungen die Mineralien (Schwefel etc.) und die feuchten Ausdünstungen die Metalle (Eisen, Kupfer, Gold etc.).[37] Die lateinische Version der aristotelischen *Meteorologica* des Wilhelm von Moerbeke gibt die Unterscheidung der beiden Anathymiasen folgendermaßen wieder: „due quidem enim exalationes, hec quidem uaporosa, hec autem fumosa, ut dicimus, est" (*Meteorologica* III, 6).[38] Die Grundbegriffe *vapor* (Dunst) und *fumus* (Rauch) sind schon rein sprachlich sehr nahe an Frauenlobs Rede von *dunst* und *twalm.* Die Attribuierung der Elemente an die androgyne Gestalt der Vision ist auf die im lateinischen

[36] Vgl. Bernhard D. HAAGE: Selvons 'visio', in: Medizin in Geschichte, Philologie und Ethnologie. Festschrift für Gundolf Keil, hg. v. Dominik GROSS / Monika REININGER, Würzburg 2003, S. 245–255.
[37] ARISTOTELES: Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. Ernst GRUMACH, fortgeführt v. Hellmut FLASHAR, Bd. 12: Meteorologie. Über die Welt, übers. v. Hans STROHM, 3. Aufl., Berlin 1984, S. 89f.; vgl. Edmund Oskar von LIPPMANN: Chemisches und Alchemisches bei Aristoteles, in: Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik 2 (1910), S. 233–300, hier S. 259f.
[38] ARISTOTELES: Meteorologica. Translatio Guillelmi de Morbeka, hg. v. Gudrun VUILLEMIN-DIEM, Turnhout 2008 (Aristoteles Latinus X,2,2), S. 103.

Mittelalter präsente Meteorologie des Aristoteles zurückzuführen, die ihrerseits wiederum ein der wichtigsten theoretischen Grundlagen des alchemischen Denkens bildet.[39]

Bei der Gottwerdung des Visionärs im Vers „Selvon, der knecht, ein got wart in ir worte" haben alle Interpreten gestockt. Begreift man indessen die Vergottung des Menschen als genuin mystisches Thema, verliert die Stelle ein Stück weit ihre Rätselhaftigkeit. Obgleich das Thema in der Theologie des lateinischen Westens in vielfältigen Variationen auftaucht und diskutiert wird, ist für Frauenlob eine mittelbare Kenntnis der Vergottungslehre des griechischen Theologen Maximus des Bekenners anzunehmen, der über die Übersetzungen des Johannes Scottus Eriugena rezipiert wurde. Für Maximus ist die Vergottung des Menschen durch die Inkarnation Christi denkbar geworden. In Christus hat die menschliche Natur göttliches Wesen angenommen. Die menschliche Natur ist berufen, zu ihrem Ursprung in Gott zurückzukehren. Das ist die Erfüllung ihres Begehrens.[40] Die Teilhabe am Göttlichen beruht auf der Gleichgestaltung von Schauendem und Geschautem, die schließlich als Gnadengabe zur völligen Einheit („immutabilis societas", „inseparabilis unitas") hinreicht.[41] In dieser Identität findet die Vergottung („deificatio") des Schauenden statt. Bevor sie im Jenseits erreicht wird, ist ihre Vorwegnahme im Diesseits durch die Ekbasis („excessio", S. 54), die ekstatische Schau, möglich.[42] Maximus beschreibt die Vergottung als das Ziel einer Bewegung, deren Antrieb die Liebe ist, und nimmt dabei Bilder der Entrückung vorweg, die die hochmittelalterliche Mystik prägen werden: „Si autem intelligit, omnino amat quod intelligit. Si amat, patitur omnino ad ipsum ut amabile excessum" („Wenn einer erkennt, dann liebt er freilich auch, was er erkennt. Wenn einer liebt, dann widerfährt ihm, dass er zu ihm hingerissen wird wie zum Geliebten").[43]

Die Menschwerdung Christi und die Vergottung des Menschen sind demnach zwei Ausfaltungen desselben Mysteriums:

---

[39] Vgl. Guido JÜTTNER / Joachim TELLE: Alchemie, in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980), Sp. 329–342, hier Sp. 329; vgl. auch Jost WEYER: Elemente, in: Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft (wie Anm.), S. 124–127.

[40] MAXIMUS CONFESSOR: Quaestiones ad Thalassium II. Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita, hg. v. Carl LAGA / Carlos STEEL, Turnhout / Leuven 1990 (Corpus Christianorum, Series Graeca, 22), S. 52: „Ad proprium autem principium per finem credentium reditus est ipsa desiderii plenitudo." Vgl. hier und zum Folgenden Irénée-H. DALMAIS: Divinisation II. Patristique grecque, in: Dictionnaire de spiritualité, Bd. 3, Paris 1957, Sp. 1376–1389, hier Sp. 1387f.; Jean-Claude LARCHET: The Mode of Deification, in: The Oxford Handbook of Maximus the Confessor, hg. v. Pauline ALLEN / Bronwen NEIL, Oxford 2015, S. 341–359.

[41] MAXIMUS: Quaestiones (wie Anm.), ebd.

[42] MAXIMUS: Quaestiones (wie Anm.), S. 54.

[43] MAXIMUS CONFESSOR: Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem, hg. v. Édouard JEAUNEAU, Turnhout / Leuven 1988 (Corpus Christianorum, Series Graeca, 18), S. 25.

> „mutuo in hoc affectu ostendatur uirtus quae et hominem Deo per diuinum amorem deificat, et Deum homini per humanum amorem inhumanat, et facit per bonam conuersionem Deum quidem hominem per hominis deificationem, et hominem Deum per Dei inhumanationem“
>
> „In dieser gegenseitigen Liebe zeigt sich die Kraft, welche den Menschen durch die Liebe zu Gott auf Gott hin vergottet, und Gott durch die Liebe zum Menschen für den Menschen Mensch werden lässt, und durch diese schöne Umkehrung macht sie den Menschen freilich zu Gott durch die Vergottung des Menschen, und Gott zum Menschen durch die Menschwerdung Gottes“.[44]

Johannes Scottus Eriugena hat die Vergottungslehre des Maximus nicht nur übersetzt, sondern, in seinem Hauptwerk *Periphyseon,* auch in sein eigenes Denken integriert.[45] Obgleich umstritten, denn Vertreter von Vergottungsideen setzten sich dem Verdacht des Pantheismus aus, bilden die diversen Varianten der Vergottungslehre keineswegs einen abseitigen Weg der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit. Kein Geringerer als Bernhard von Clairvaux ist durch Eriugenas Vermittlung der Vergottungslehre des Maximus verpflichtet.[46]

Frauenlob beschreibt in der Selvon-Vision die ekstatische Schau, die in der androgynen Gestalt das Wesen der Liebe selbst erkennt. Sie ist die Wirkkraft, die Mann und Frau vereinigt und den Kosmos gestaltet. Gleichzeitig ist die androgyne Gestalt ein Abbild Gottes, der der Ursprung der Liebe ist und in dem die Gegensätze aufgehoben sind. Diese Erkenntnis führt im Sinne von Maximus und Eriugena zur Vergottung durch den Logos: Die starke Opposition von Knecht und Gott in dem Vers „Selvon, der knecht, ein got wart in ir worte“ wird im Wort aufgehoben. Das Verhältnis Selvons zu dem androgynen Bild, durch das er vergottet wird, ist eine inverse Spiegelung der Inkarnation, durch die der göttliche Logos zur Knechtsgestalt Christi wird.

Ist Frauenlobs androgyne Gestalt ein alchemischer Hermaphrodit? Sie ist zunächst ein Bild der Liebe, die Makro- und Mikrokosmos, Immanenz und Transzendenz, mineralische Welt und Heilsgeschichte zusammenbindet. Selvons Vision repräsentiert damit ein Weltbild, das

[44] MAXIMUS: Ambigua (wie Anm.), S. 31.
[45] Vgl. Kurt RUH: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 202–206; Bernard MCGINN: Die Mystik im Abendland, Bd. 2: Entfaltung, Freiburg i. Br. 1996, S. 171–188; Alois M. HAAS: Mystische Züge in Eriugenas Eschatologie, in: History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, hg. v. James MCEVOY / Michael DUNNE, Leuven 2002, S. 429–446; Catherine KAVANAGH: The Impact of Maximus the Confessor on John Scottus Eriugena, in: Oxford Handbook (wie Anm.), S. 480–499.
[46] Vgl. Vgl. Stefan GILSON: Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936, S. 53–58; M.-André FRACHEBOUD: Divinisation IV. Moyen Âge, in: Dictionnaire de spiritualité 3 (1957), Sp. 1399–1413, hier Sp. 1405–1407; Wilhelm HISS: Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux, Berlin 1964 (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 7), S. 78–83.

sich auf einen hermetischen, neuplatonischen und mystischen Denkstil gründet und das gleichzeitig die Grundlage des analogischen Denkstils der Alchemie darstellt. Das Bild aus Selvons Vision und die Bilder alchemischer Hermaphroditen sind unzweifelhaft miteinander verwandt, auf welcher textuellen oder visuellen Vermittlung diese Verwandtschaft auch beruhen mag. Gewiss sind die Hermaproditenbilder aus dem *Donum Dei* und aus dem *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* keine unmittelbare visuelle Übersetzung der Dichtung von Frauenlob. Ebenso wenig kann man bei Frauenlob von der Ekphrasis einer tatsächlichen graphischen Vorlage ausgehen. Nichtsdestotrotz haben die Bilder und der Text eine Reihe von Komponenten gemeinsam, die nicht zufällig sein kann: die Längshälftigkeit und Bekrönung des Hermaphroditen im *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* (Abb. 5) die Kombination des Liebesaktes, der vier Elemente und des Hermaphroditen im *Donum Dei* (Abb. 7).

In der Deutung von Frauenlobs Selvon-Vision liegt eine mögliche Antwort auf die Ausgangsfrage nach der allegorischen Determiniertheit des alchemischen Hermaphroditen, die bei aller semantischen Reattribuierung seine anhaltende mediale Attraktivität begründet. Das androgyne Bild der Vision ist das Paradigma eines analogischen Denkens, das nicht nur die Geschlechteropposition überwindet, sondern im Bild der Koinzidenz die Materialität des Kosmos mit der Spiritualität der Liebe überblendet. Alchemische Allegorien sind Symbole, die nicht beliebig oder stellvertretend, sondern realiter materielle und spirituelle Wirklichkeit in eins setzen. Sie sind wie die christlichen Sakramente als zeichenhafte Vermittlung der göttlichen Gnade zu verstehen. In den Sakramenten berühren sich materialiter immanente und transzendente Welt. Die Alchemisten haben in ihrer Bildsprache dieses sakramentale Symbolverständnis übernommen.[47] Deshalb sind alchemische Allegorien Medien der Erkenntnis der Natur als Gottes Schöpfung. Die alchemischen Bilder von Hermaphroditen sind deswegen nicht nur Sinnbilder für alchemische Stoffe, Prinzipien und Prozesse, sondern Abbild des alchemischen Denkens schlechthin.

[47] Vgl. Sven LIMBECK: Bild und Text in alchemischen Handschriften, in: Goldenes Wissen (wie Anm.), S. 239–245, hier S. 245.