

### 3. Tod und Geld als Strukturfaktoren sozialer Ordnung

#### Die Sozialkritik des Paracelsus (1530-1535)

---

Hie richt got noch dem rechten  
die heren ligen Bi den knechten  
nvn mercket hier Bi  
welger her oder knecht gewesen si  
–>*Kleinbasler Totentanz*« (Basel-Klingental)<sup>1</sup>

L'argent n'a point de maître.  
– *Französisches Sprichwort*

Wer ist der größere Gleichmacher: Das Geld oder der Tod?  
Wer ist der größere Ungleichmacher?

Der Tod als ultimativer Egalisierer ist aus der europäischen Kulturgeschichte nicht wegzudenken. Auch hier dienen die spätmittelalterlichen Totentänze als herausragendes Beispiel, versinnbildlicht doch gerade die Vereinigung aller Ständevertreter:innen in einem Reigentanz die Indifferenz, mit welcher der Tod alle und jede:n zu ereilen inbegriffen ist. Andererseits ist der Tod in dieser Lesart zugleich als soziale Hierarchien affirmierend zu begreifen: Denn wenn am Ende alle Ungleichheiten hinfällig sind, sind sie dann nicht tolerabel? Ist das Urteil nicht dem höchsten, jenseitigen Richter überlassen?

Auch das Geld ist ein großer Egalisierer: Denn es schert sich bekanntermaßen nicht darum, wer es benutzt, Kaiser, König, Kaufmann, Papst oder Bettelmönch. In der Tat ist das 15. und 16. Jahrhundert ein Zeitraum, in dem zwar gewiss nicht alles Ständische und Stehende verdampft, um mit Karl Marx und Friedrich Engels zu sprechen,<sup>2</sup> in der tradierte soziale Hierarchien und Machtverhältnisse aber sehr wohl merklich unter Druck geraten. Vor dem Geld sind alle gleich: Das bedeutet eine Verschiebung von Machtverhältnissen hin zu denjenigen, die über Geld verfügen, es

---

1 Zitiert aus: Wehrens, *Der Totentanz*, S. 74.

2 Vgl. Marx und Engels, *Werke*, Bd. 4, S. 465.

vergeben, sich seine Macht zu eigen machen. Das Geld wird zum Ungleichmacher, über den sich gesellschaftliche Hierarchien (neu) sortieren.

Wie im Folgenden gezeigt werden kann, werden Geld und Tod zu Beginn des 16. Jahrhunderts tatsächlich in eben dieser Weise kontrastiert, und zwar in den Schriften des Philippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim (1493–1541), besser bekannt als Paracelsus.

Der vor allem für seine medizin- und wissenschaftshistorisch bedeutsamen Schriften bekannte Arzt, Naturforscher, (Al-)Chemiker und Laientheologe aus Einsiedeln in der Schweiz verfasste in den 1530er Jahren auch zahlreiche und bis heute weit weniger beachtete, sozialkritische Texte. Er widmete sich in ihnen dem Entwurf eines *vita beata* – eines »seligen Lebens« –, der Verwirklichung christlicher Ideale unter irdischen Bedingungen. Die Ausführungen zum *vita beata* sind in ihrem Bezug zu biblischen Texten und in ihrem Antiklerikalismus von einem reformatorischen Gestus getragen und berühren sämtliche Lebensbereiche. In dem darin enthaltenen Gesellschaftsordnung entwirft Paracelsus Geld und Tod als konkurrierende Strukturfaktoren sozialer Ordnung und stellt sie in oben erläutertem Sinne gegenüber: Beide fungieren für ihn sowohl als Gleichmacher als auch als Ungleichmacher. Auf den Tod trifft dies zu, insofern er als Mahner fundamentaler sozialer Gleichheit und Solidarität dient (der aber zugleich in oben genannter Weise als notwendig erachtete Ungleichheiten rechtfertigt); auf das Geld, insofern es bestehende soziale Hierarchien auflöst und nachhaltig dynamisiert. Paracelsus nutzt, so soll argumentiert werden, Geld und Tod in ihrer Gegenüberstellung als Bezugspunkte konträrer Gesellschaftsentwürfe, um eine seinen Ideale entsprechende Sozialordnung begründen zugleich die bestehenden Verhältnisse und die seiner Ansicht nach verdammenswerten Irrwege der zeitgenössischen Gesellschaft aufzuzeigen und kritisieren.

Die Beziehung zwischen Geld und Tod in den Schriften des Paracelsus wurde bislang noch nicht untersucht, obwohl die ihn betreffende Forschungsliteratur bekanntermaßen umfangreich ist. Er ist Gegenstand zahlreicher Biographien und seine Schriften sind kritisch erfasst.<sup>3</sup> Eine Vielzahl von Einzelstudien beschäftigt sich seit jeher mit der medizin- und allgemein wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung

3 Zu Person und Leben des Paracelsus vgl. Charles Webster, *Paracelsus. Medicine, Magic and Mission at the End of Time*, New Haven CT/London 2008; vgl. Paul Letter, *Paracelsus. Leben und Werk*, Bad Königsförde 2000; Franz Rueb, *Mythos Paracelsus. Werk und Leben von Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim*, Berlin/München 1995; Pirmin Meier, *Paracelsus. Arzt und Prophet. Annäherungen an Theophrastus von Hohenheim*, Zürich 1993; Frank Geerk, *Paracelsus. Arzt unserer Zeit. Leben, Werk und Wirkungsgeschichte des Theophrastus von Hohenheim*, Zürich 1992.

Kritisch erfasst sind seine Werke in Paracelsus [Theophrastus Bombast von Hohenheim], *Neue Paracelsus-Edition*, hg. von Urs Leo Gantenbein unter Mitarbeit von Michael Baumann und Detlef Roth, 1 Bd., Berlin/New York 2008, auf die im Weiteren im Wesentlichen zurück-

seiner Überlegungen und der von ihm geforderten, empirisch orientierten Wissenschaftspraxis.<sup>4</sup> In jüngerer Zeit wurde vor allem auf den Zusammenhang seiner naturphilosophischen und theologischen Vorstellungen hingewiesen und die Herausbildung seiner epistemologischen Ansätze aus dem alchemischen Denken heraus betont.<sup>5</sup> Aus theologiegeschichtlicher Perspektive wurde Paracelsus' Rolle als radikaler kirchenkritischer Reformer des beginnenden 16. Jahrhunderts beleuchtet, der einen Aufruf zur Frömmigkeit mit einer vehementen Gesellschaftskritik verband.<sup>6</sup> In der Diskussion seiner im Vergleich weit weniger beachteten, aber umfangreichen sozialkritischen Schriften wurde deren Einbettung in seine theologische, biblisch fun-

gegriffen wird. Die dort versammelten Primärtexte werden im Fließtext mit Sigel (NP) und Seitenangabe zitiert.

Unter früheren Sammelausgaben sind v.a. hervorzuheben Paracelsus, [Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus]. *Sämtliche Werke in zwei Abteilungen*, hg. von Karl Sudhoff und Kurt Goldammer, München/Berlin/Wiesbaden sowie Paracelsus, [Theophrastus Paracelsus] *Werke*, hg. von Will-Erich Peuckert, 5 Bde., Basel/Stuttgart 1965–1968. Da von der Neuen Paracelsus -Edition bislang erst ein Band vorliegt finden jene nach wie vor Verwendung, auch wenn ihre Editionsprinzipien nicht immer transparent sind (vgl. Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 54–66). Zahlreiche Einzelausgaben liegen vor, wie z.B. Paracelsus [Paracelsus Theophrastus], *Licht der Natur. Philosophische Schriften*, hg. von Rolf Löther u.a., Leipzig 1973 und die ebenfalls im Folgenden hinzugezogene Ausgabe Paracelsus, *Sozialethische und sozial-politische Schriften*, hg. von Kurt Goldammer, aus dem theologisch-religionsphilosophischen Werk ausgewählt, eingeleitet und mit erklärenden Anmerkungen von dems., Tübingen 1952. Zur Editions- und Rezeptionsgeschichte der paracelsischen Werke vgl. Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 40–69; S. 86–108 sowie u.a.; Geerk, Arzt, S. 387–506.

- 4 Vgl. dazu Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 37f sowie etwa die entsprechenden Beiträge in Albrecht Classen (Hg.), *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen*, Berlin/New York 2010 und die Aufstellung in Letter, *Leben*, S. 102–108.
- 5 Vgl. Gerhard Reuther, »Kosmos der kleinen Dinge. Zur Rolle des Experimentierens zwischen Alchemie und Naturphilosophie«, in: *Spuren der Avantgarde: Theatrum alchemicum. Frühe Neuzeit und Moderne im Kulturvergleich*, hg. von Helmar Schramm u.a., Berlin 2017, S. 252–279; vgl. Michael Lorber, »Alchemie, ›Elias artista‹ und die Machbarkeit von Wissen in der Frühen Neuzeit«, in: *Natur-Religion-Medien. Transformationen frühneuzeitlichen Wissens*, hg. von Thorsten Burkard, Berlin 2013, S. 87–116; Bruce T. Moran, *Distilling Knowledge. Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, Cambridge MA/Ann Arbor MI 2005.
- 6 Vgl. etwa Andrew Weeks, »Das gute Leben in einstürzenden Welten: Paracelsus, Valentin Weigel und Jakob Böhme«, in: *Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte hinweg*, hg. von Albrecht Classen, Berlin 2012, S. 137–156; Urs Leo Gantenbein, »Paracelsus als Theologe«, in: *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen*, hg. von Albrecht Classen, Berlin u.a. 2010, S. 65–90; Hans-Jürgen Goertz, *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, München 1978; Wolfgang Beutin, »Zu den sozialpolitischen Schriften des Paracelsus«, in: *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen*, hg. von Albrecht Classen, Berlin u.a. 2010, S. 91–128.

diente Vorstellungswelt hervorgehoben, aber auch auf ihren erkennbaren Zusammenhang mit seinem naturphilosophischen Denken hingewiesen – Aspekte, auf die im Folgenden besonders einzugehen sein wird.

Bezüglich der paracelsischen Vorstellungen vom Tod wurde festgestellt, dass er sich diesem als Arzt, vorwiegend aber als Theologe widmete und dabei den Traditionen der zeitgenössischen christlichen Glaubenslehre verpflichtet blieb. Wie konstatiert wurde, betonte er den Tod als Vollendungsmoment des wahrhaft christlichen Lebens und wies ihm zentrale und kontinuierliche Bedeutung für die gesamte individuelle Lebensführung zu.<sup>7</sup> In diesem Sinne wird im Folgenden auch die Bedeutung des Todes für die ideale Sozialordnung als zentraler Bezugspunkt ihrer soziale und sozioökonomische Beziehungen herausgearbeitet werden.

Paracelsus' Äußerungen zu Geld waren noch nicht Gegenstand eigenständiger Untersuchungen. Aus theaterwissenschaftlicher Perspektive wurden sie aber bereits zu seinem epistemologischen Grundgestus der Suche nach wahrer Erkenntnis und der sich in seinen sozialkritischen Texten findenden Forderung nach Wahrhaftigkeit aller Lebensbereiche in Beziehung gesetzt. Geld wurde hier als ein die moralisch gebotenen sozialen Verhältnisse ›maskierendes‹ und auf sie zerstörerisch wirkendes Agens identifiziert.<sup>8</sup> Dieser Effekt wird zu reflektieren sein, wenn im Folgenden die Aussagen des Paracelsus zum Geld erstmalig als solche in Augenschein genommen werden. Sie werden darüber und über ihren Bezug zur traditionellen christlichen Reichtumsskepsis hinaus auf ihre geldtheoretischen Implikate hin zu befragen sein, die sich für die Kontrastierung des Geldes mit dem Tod als mit entscheidend erweisen werden.

Wenn im Folgenden die genannte Gegenüberstellung von Tod und Geld herausgearbeitet wird, so werden auch hier Verflechtungen unterschiedlicher Diskursfelder aufzuzeigen sein, welche disziplinär gebundeneren Herangehensweisen gegebenenfalls entgehen. Ein Vorhaben, für welches sich das paracelsische Denken, in dem sich Theologisches mit sozialkritischen und nicht zuletzt auch naturphilosophischen Überlegungen kreuzt, vielleicht besonders eignet.

Zunächst werden die oben genannten soziale Hierarchien kritisierende und affirmierende Dimensionen des Todes in der zeitgenössischen Vorstellungswelt detaillierter zu skizzieren sein. Das soll am Beispiel des Totentanzes von Basel (auch ›Großbasler Totentanz‹, ›Predigertotentanz‹, ›Tod von Basel‹<sup>9</sup> genannt) geschehen.

7 Vgl. Gantenbein, »Jenseits«; Alois M. Haas, »Sterben und Todesverständnis bei Paracelsus«, in: *Paracelsus heute – im Lichte der Natur*, hg. von Robert Jütte, Heidelberg 1994, S. 132–148.

8 Vgl. Helmar Schramm, *Karneval des Denkens. Theatralität im Spiegel philosophischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin 1996, S. 68–79; hier: S. 78f.

9 Vgl. Wehrens, *Der Totentanz*, S. 53. Die Bezeichnungen dienen zumeist der Abgrenzung vom etwas jüngeren und weit weniger berühmten Kleinbasler Totentanz von Basel-Klingental, der eine frühe Nachbildung des Großbasler Totentanzes ist. Vgl. die folgenden Ausführungen.

Im Anschluss wird zu zeigen sein, wie sich dieser sozialkritischen Ambivalenz gegenüber das Geld nicht minder durch einen egalisierenden, traditionelle ständische Distinktionen infrage stellenden Effekt auszeichnet, zugleich aber die Herausbildung neuer hierarchischer Muster bewirkt. Auch hier wird auf das Beispiel Basel rekurriert werden. Die Hervorhebung der Stadt am Oberrhein liegt nicht nur nahe, da der genannte Totentanz bereits damals über die Stadtgrenzen hinaus bekannt und Basel eine überregional bedeutende, von Kaufmannsvereinigungen dominierte Handelsmetropole war – Tatsachen, die ihr bei Historiker:innen sowohl den Beinamen ‚Totentanzstadt‘ als auch den der ‚Geldstadt‘ eingetragen haben.<sup>10</sup> Basel bietet sich als Bezugspunkt vor allem auch an, da Paracelsus hier 1527/1528 als Stadtarzt tätig war. Es liegt also eine unmittelbare geobiographische Nähe vor, die im Verlauf dieses Kapitels zu reflektieren sein wird, insbesondere auch weil Paracelsus‘ fluchtartiges Verlassen der Stadt im Februar 1528 einen Wendepunkt in seinem Leben darstellte, nach welchem er mit der Niederschrift seines sozialkritischen Schrifttums begann.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels soll gezeigt werden, wie Paracelsus im Zuge seiner Überlegungen zu einem wahrhaft christlichen, die gesamte Lebenswelt umgreifenden *vita beata* seine ideale Gesellschaftsordnung entwirft. Wie benannt stellt der Tod einen zentralen Strukturfaktor derselben dar, insofern sich in Bezug auf ihn die grundlegende Egalität jenes Gemeinwesens begründen lässt, zugleich aber auch die verbliebenen sozialen Ungleichheiten und Hierarchisierungen gerechtfertigt werden – in einer Weise, die mit der am Totentanz von Basel erläuterten vergleichbar erscheint. Geld stellt einen Störfaktor dieser Ordnung dar, der ganz andere gesellschaftliche Strukturen zeitigt und der aus dem ‚seligen Leben‘ vollends auszuschließen ist. Auch wenn diese Gegenüberstellung um einiges impliziter erscheint als bei Lydgate oder Copernicus, so soll doch ihre Rolle deutlich werden, die sie in Paracelsus‘ Schriften spielen: Sie sind die konzeptionellen Bezugspunkte, die es ihm ermöglichen, die ihn in dieser Lebensphase umtreibenden Fragen nach der gerechten Verfasstheit der Gesellschaft in seinem Sinne zu verhandeln.

---

gen. Allgemein zum Basler Totentanzgemälde vgl. ebd., S. 50–56; S. 72–78; S. 199f; sowie Warada, *Memento mori*, S. 227ff; Franz Egger, *Basler Totentanz*, Basel 1990, S. 19–79.

<sup>10</sup> Vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 194; vgl. Lionel Gossmann, »Basel«, in: *Geneva, Zurich, Basel. History, Culture & National Identity*, hg. von Nicolas Bouvier, Gordon A. Craig und Lionel Gossman, Princeton NJ 1994, S. 63–98; hier: S. 69ff sowie Heinz Polivka, *Basel und seine Wirtschaft. Eine Zeitreise durch 2000 Jahre*, Lenzburg 2016, S. 83.

### 3.1 Tod und Geld als soziale (Un-)Gleichmacher

#### 3.1.1 Die (Un-)Gleichheit vor dem Tod – Der Totentanz von Basel (ca. 1440)

Die zeitlose Erkenntnis, dass ausnahmslos alle Menschen dem Tode unterworfen sind und ihr Dasein begrenzt ist, ist zentrale Botschaft jedes *memento mori* – so auch im Totentanz von Basel, das neben der Lübecker/Revaler Variante mutmaßlich berühmteste, einen Totentanz darstellende Wandgemälde im deutschen Sprachraum. Wie diese umfasste er die geläufige, einem Tanzreigen oder einer Prozession nachempfundene Abfolge von Todesbegegnungen – einzelne Szenen, unterlegt mit Dialogtexten, in welchen Vertreter verschiedener gesellschaftlicher Stände vom Tode zum Tanz geführt werden.

Der Basler Totentanz wurde um 1440, zur Zeit des Basler Konzils gefertigt. Er war wohl das erste Wandgemälde dieser Art im ganzen das heutige Elsass, die Nordwestschweiz und den Oberrhein einschließenden Gebiet und stellte den Auftakt dar für eine Vielzahl von Varianten des Motivs in Wort und Bild. Bald war er über die Stadtgrenzen hinaus bekannt.<sup>11</sup> Zwischen 1460 und 1480 wurde in direkter Nachbildung ein weiterer Totentanz in Basel-Klingental (›Kleinbasler Totentanz‹) gefertigt. Zugleich wurden in der Stadt am Oberrhein, als zeitgenössisch bedeutendem Druckort, eine Vielzahl von ›Buchtotentänzen‹ publiziert, die von dem Wandgemälde inspiriert gewesen sein dürften. Dies betrifft nicht zuletzt die enorm erfolgreichen und rasch überregional Verbreitung findenden *Imagines mortis* Hans Holbein des Jüngeren. Sie wurden zwar erst 1538 in Lyon publiziert, entstanden aber bereits 1526, als Holbein in Basel und offenbar in unmittelbarer Nähe zum Großbasler Totentanzgemälde lebte. Auch der Totentanz von Basel selbst wurde schon früh mehrfach für den Druck adaptiert. Zu den berühmtesten Publikationen zählen jene mit den 1616 angefertigten Kupferstichen Matthias Merian d. Ä. (1593–1650).<sup>12</sup> Es

<sup>11</sup> Vgl. hierzu wie zum Folgenden: Wehrens, *Der Totentanz*, S. 24; S. 50–56; S. 72–78. Darüber hinaus waren freilich auch zahlreiche andere Genres der Todesmeditation in diesem Raum verbreitet, wie Bußpredigten, die Legende von den drei Lebenden und den drei Toten, die *Ars moriendi* u. a. (vgl. ebd., S. 13ff; S. 24–48). Mit dem Totentanz von Basel allerdings scheint die Reflexion des Todes einen neuen Höhepunkt erreicht zu haben, wie die rasche Verbreitung des Motivs in den genannten Gebieten nahelegt: Wehrens zählt (nicht abschließend) allein bis 1550 18 entsprechende Gemälde und Druckwerke für die genannten Gebiete auf (vgl. ebd., S. 5f). Darüber hinaus ist freilich auf die im oberrheinischen Raum nicht minder verbreiteten Fastnachtsspiele, Bußpredigten und anderweitigen literarischen Zeugnissen hinzuweisen. Diese sind offenkundig in engem Zusammenhang mit der großen, räumlich koinzidierenden Verbreitung der Totentänze zu sehen.

<sup>12</sup> Merians Adaption wurde zwischen 1621 und 1649 viermal aufgelegt. Nach seinem Tod folgten weitere Ausgaben (vgl. ebd., S. 199f). Die Dialoge der Figuren waren zuvor ohne Übernahme der Bilder 1581 von Huldrich Fröhlich publiziert worden (vgl. Huldrich Fröhlich, *Lobspruch an die Hochlöblich vnnd Weitberümpte Statt Basel: Inhaltende mancherley nañhaffte vnnd fürneme Sa-*

ist diese Vielzahl von Publikationen und vom Totentanz von Basel (bis heute) inspirierten Werken, die Basel eben jene Bezeichnung der Totentanzstadt eingetragen haben.

Der Totentanz von Basel selbst befand sich auf der Mauerinnenseite des zum städtischen Dominikanerkloster gehörenden Laienfriedhofs. Er umfasste ursprünglich wohl 37 Figurenpaare von anderthalb Metern Höhe und wies eine Gesamtlänge von etwa 58 Metern auf. Mehrfach restauriert und an sich ändernde religiöse wie künstlerische Vorstellungen angepasst, ist seine ursprüngliche Bildgestalt ebenso wie der mutmaßlich vorhandene Begleittext zwar verloren – Merians Druck gibt seine Gestalt fast 80 Jahre nach seiner Entstehung wieder –, allerdings aufgrund der zahlreichen frühen Reproduktionen und Adaptionen rekonstruierbar.<sup>13</sup>

Vor allem lässt der von Basel-Klingental, der bis zu seinem Abriss im 19. Jahrhundert zwar zunehmend verfallene, sonst aber allem Anschein nach weitgehend unverändert erhaltene Totentanz Rückschlüsse auf die einstmalige Gestalt und die Textfolge seines ›großen Bruders‹ zu. Darüber hinaus gilt die Adaption Merians als verlässliche Wiedergabe, wenn auch im Zustand nach den Restaurierungen und Überarbeitungen der Jahre 1568 und 1616.<sup>14</sup> Den Erfordernissen des Mediums folgend wurde die Tanzfolge hier in eine Sequenz einzelner, wenn auch miteinander verbunden anmutender Todesbegegnungen aufgelöst. Verloren ging dabei allerdings eine der ursprünglichen bildlichen Darstellungsform implizite Gleichsetzung der abgebildeten Ständevertreter:innen. Denn gerade die Reihung der am Reigen Teilnehmenden auf einer einzigen, horizontalen Ebene suggeriert, wie angedeutet,

---

chen/so darinn zù sehen: Auch die Ursachen/Warumb gemelter Statt Schlagglcken bey einer Stund andern vorlauffen. Hiernen werden auch die Reumen/so am Todtentantz bey jedem Stande verzeichnet/der Ordnung nach/weil sie maenglichem zù lesen anmuetig/eingeleibet, Basel 1581. Vgl. Wehrens, *Der Totentanz*, S. 54f; vgl. Warda, *Memento mori*, S. 240ff.

13 Vgl. ebd., S. 227. Zur genaueren Situierung des Totentanzgemäldes vgl. Egger, *Basler Totentanz*, S. 18f; Wehrens, *Der Totentanz*, S. 50. Die erste Restaurierung erfolgte bereits 1568, wo im Sinne der in Basel erfolgten Reformation insbesondere die ›Eröffnungsszenen‹ verändert wurde, die nunmehr nicht einen Dominikanermönch, sondern den Basler Reformator Oekolampad als Prediger zeigte. Darüber hinaus wurde etwa die Kleidung dem Zeitgeschmack angepasst und im Begleittext der altkirchliche Ablasshandel kritisiert (vgl. Egger, *Basler Totentanz*, S. 28f). Weitere Renovationen fanden 1614–1616, 1657/1658 und 1703 statt (vgl. ebd., S. 32–36). Die eigene Vergänglichkeit erreichte den ›Tod von Basel‹ im Jahre 1805, als er, seit der letzten Sanierung 1703 zunehmend verfallend, einer von den Anwohner:innen geforderten Umgestaltung des Friedhofs zu einem Park weichen musste (vgl. ebd., S. 36ff). Der ehemalige Friedhofsplatz trägt auf dem Basler Stadtplan bis heute den Namen ›Totentanz. Erhalten geblieben sind 19 Porträtfragmente der Ständevertreter:innen, die heute im Historischen Museum Basel ausgestellt sind.

14 Vgl. ebd., S. 26f; vgl. Wehrens, *Der Totentanz*, S. 73; S. 199.

ihre Gleichwertigkeit: Sie sind im und durch den Totenreigen miteinander verbunden und bilden im Tanz eine Gemeinschaft von Gleichen. Ein Aspekt, der in den in Merians Fassung nicht erhaltenen, aber im Totentanz von Basel-Klingental überlieferten und zu Beginn dieses Kapitel zitierten Worten betont wird: Wer kann an den Gebeinen schon unterscheiden, wer Herr und wer Knecht gewesen ist?

Auf dieser in Wort und Bild in vielerlei Totentänzen ähnlich zum Ausdruck kommenden Feststellung der allgemeinen Todesverfallenheit beruht das vielbeachtete sozialkritische Moment.<sup>15</sup> Angesichts der Gleichheit der Menschen vor dem Tode erscheint eine auf hierarchischen Unterscheidungen beruhende Gesellschaftsordnung, wie sie die Totentänze prominent widerspiegeln, zumindest als der Anfrage würdig. Ganz konsequent gedacht aber mag der Tod nicht nur als Anlass erscheinen, die vorliegende gesellschaftliche Ordnung zu hinterfragen, sondern geradezu als Mahner allgemein menschlicher Gleichwertigkeit, ja als *sozialer Gleichmacher*. Was sollen gesellschaftliche Hierarchien, wo am Ende doch alle sterben werden und die diesseitige Ordnung damit hinfällig wird?

Aus der Perspektive der christlich fundierten *contemptus mundi* erscheint alles Diesseitige in diesem Sinne als bloß vorläufig, wenn nicht scheinhaft bzw. als ›Vorspiel zu der als eigentlich aufgefassten jenseitig-göttlichen Realität. Der Tod fungiert als Mahner der Scheinhaftigkeit der Welt und zugleich als eigentlicher Auflöser der un-wirklichen Wirklichkeit. Er ist es, an dem sich der ›Ewigkeitswert‹ der diesseitigen Wirklichkeit misst, der alle sozialen Unterscheidungen und Ungleichheiten in Frage stellt und zuletzt einebnet.<sup>16</sup>

15 Vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 36f.

16 Das Spiel um Schein und Sein der sozialen Realitäten, welches die Totentänze im theatralen Setting des Tanzes bzw. einer Tanzvorführung artikulieren, steht damit in bemerkenswerter Beziehung zur Vorstellung vom Weltgeschehen als einem Schauspiel. Dieses originär antike Interpretationsmuster wurde bereits von den christlichen Autoren der Spätantike umgedeutet und wird geläufiger Weise als in den Dramen und Aufführungen des Barocktheaters als auf die Spitze getrieben betrachtet (Vgl. Christian Weber, »Theatrum Mundi. Zur Konjunktur der Theatrum-Metapher im 16. und 17. Jahrhundert als Ort der Wissenskomplilation und zu ihrer literarischen Umsetzung im ›Großen Welttheater‹«, in: *metaphorik.de* 14 (2008), S. 333–360; hier: S. 343; S. 356f sowie immer noch Richard Alewyn, *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste in Dokument und Deutung*, München 1959, v.a. S. 60–71; S. 82–90).

Die Beziehung der Totentänze in all ihren Variationen zur Herausbildung und Dominanz der barocken Weltdeutung unter theatralen Vorzeichen ist im Detail offenbar immer noch unerforscht und wird in diesem Zusammenhang oftmals vernachlässigt (vgl. z.B. »Theatrum Mundi«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, 13 Bde., Darmstadt 1971–2007). Neben den offensichtlichen Gemeinsamkeiten mit den entsprechenden Dramen des Barocks, etwa das menschliche Leben im Transitionsraum eines Bühnengeschehens zu verorten und der Integration desselben in die zeitgenössischen heilsgeschichtlichen Vorstellungen, gibt es freilich bedeutende Differenzen. Im Einzelnen ist auf diese an dieser Stelle nicht einzugehen; hervorzuheben ist allerdings die in der Tat höhere Ambiguität bzw. der Deutungsspielraum, der den Totentänzen oftmals innewohnt. In Calderóns exemplarischem

Als Kommentar zu den sozialen Verhältnissen gelesen, sind allerdings gerade die Totentänze von einer eigentümlichen und nicht immer ausreichend gewürdigten Ambivalenz. Konstatiert man einerseits ihr sozialkritisches, ja, subversives Potential, so nimmt andererseits die strenge Reihenfolge des Auftretens, die den Totenreigen prägt, die real bestehenden Hierarchien auf und schreibt sie in ihrer bildlichen wie literarischen Darstellung fort. So zu sehen am Papst, der in der Regel den Tanzreigen anführt und dem die übrigen Stände in streng hierarchischer Reihung folgen: Einerseits kann es als eine Demütigung verstanden werden, als erster (oder überhaupt) abtreten zu müssen; andererseits wird damit seine herausgehobene gesellschaftliche Stellung nur noch betont. Wenn im Text zum Totentanz von Basel-Klingental etwa der Tod zum Papst spricht »Her Bopst Merck vff der pfiffen ton / Ir Sullent dar noch Springen gar schon. / Es hilft dar fvr kein Dispensieren / Der Tod will vch zo dem tantz furen«<sup>17</sup> wird zwar verdeutlicht, dass weder Würden noch eine behauptete, vermeintlich von Gott verliehene Amtsgewalt vor dem Tod einen Unterschied bedeuten. Zugleich aber wird die einzigartige diesseitige Machtposition des Papstes noch einmal konstatiert, wie dessen Antwort verdeutlicht: »Ich was ein hilger vatter genant. *Die will ich lebt Ich gebot in Alle lant.* Mich fürt der todt gewaltecklich. Nie mant mag dem todt Entwichen. [Herv.: PL]«<sup>18</sup>

Dieses Oszillieren zwischen potentieller Sozialkritik und Fortschreiben der bestehenden Ordnung wird auch besonders deutlich an der Predigtszene, welche dem Basler Tanzreigen vorangestellt war (Abb. 3).

---

*Theatro del mundo* (ca. 1630) etwa beinhaltet das Drama eine eindeutige soziale Vorherbestimmung sowie Beurteilung des menschlichen Lebens durch den *autor*, d.h. Gott, verbunden mit einer die bestehenden Verhältnisse bekräftigenden Aussage (vgl. Weber, »Theatrum Mundi«, S. 355). Die Totentänze hingegen sind, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, auch dahingehend von größerer Offenheit.

<sup>17</sup> Wehrens, *Der Totentanz*, S. 74. In den Überlieferungen des Großbasler Totentanzes ab 1581 ist nicht von »Dispensieren«, sondern von Ablass bzw. Ablasshandel die Rede. Ebendies scheint eine kritischere Überarbeitung im reformatorischen Sinne zu sein (vgl. Frölich, *Lobspruch*, Fol. C4).

<sup>18</sup> Wehrens, *Der Totentanz*, S. 74.

Abb. 3: Matthäus Merian d. Ä., *Predigerszene des Todten-Tanzes*, 1621.

Matthäus Merian d. Ä., *Todten-Tanz. Wie derselbe in der Weitberümbten Statt Basel als ein Spiegel Menschlicher beschaffenheit ganz Künstlich mit Lebendigen Farben Gemahlet, nicht ohne nutzliche Verwunderung zu sehen ist*, Basel 1621, Fol.

A1.

Ein von einer Kanzel herab sprechender Prediger (in der ursprünglichen Fassung wohl ein Dominikanermönch, später übermalt mit den Zügen des Basler Reformators Oekolampad<sup>19</sup>) zählt zu seinen Zuhörern eine Gruppe von neun Personen, von denen offenbar jeweils drei zum Adel und zur Geistlichkeit gehören. Die letzte Dreiergruppe, am weitesten vom Prediger entfernt, umfasst eine männliche

19 Vgl. Ebd., S. 53f. Wie oben erwähnt, ist sind Predigt- oder Predigerszenen vor Beginn des eigentlichen (Toten-)Tanzgeschehens geläufig. Der Totentanz von Basel-Klingental bildet hier zwar eine Ausnahme (vgl. ebd., S. 72f), aber es ist davon auszugehen, dass die Großbasler Variante diese Darstellung beinhaltete. Sie findet sich jedenfalls auch in einer späteren, um Originaltreue bemühten Aquarellkopie des Wandgemäldes, angefertigt im Auftrag der Stadt vom Basler Topographen Emanuel Büchels, 1773 (vgl. hierzu Egger, *Basler Totentanz*, S. 30). Zur Person der Oekolampad und seiner Bedeutung für die Basler Reformation vgl. Amy N. Burnett, »The Reformation in Basel«, in: *A Companion to the Swiss Reformation*, hg. von ders. und Emidio Campi, Leiden u.a. 2016, S. 171–215; hier: S. 181–187.

und eine weibliche Figur – die offenbar zum bürgerlichen Stand gehören, ohne berufsständisch näher gekennzeichnet zu sein – sowie, ganz am rechten Rand eine gekrümmte Gestalt mit Sack und Hacke, bei der es sich offenkundig um einen Bauern handelt. Will man diese Szene als Kritik der bestehenden sozialen Ordnung lesen, so ließe sich festhalten, dass der Prediger seine mahnenden Worte an alle Stände gleichermaßen richtet. Während aber die Vertreter der Geistlichkeit (Papst, Kardinal, Bischof) eher untereinander ins Gespräch vertieft erscheinen, als im eigentlichen Sinne zuzuhören, und auch die Adligen und Bürger:in ihre Blicke vom Sprecher abwenden, scheint der hier buchstäblich an den Rand gedrängte Bauer derjenige zu sein, der dem Gesagten aufmerksam, ja gespannt folgt. Der Prediger scheint im Gegenzug mit dem Bauern Blickkontakt zu halten. Seine weit ausladende Geste mit der zum Friedensgruß erhobenen linken Hand wirkt wie zu ihm hin ausgerichtet. Die Botschaft des Predigers (in der rechten hält er ein aufgeschlagenes Buch, anzunehmenderweise die Bibel) erscheint somit vor allem als an den als marginalisiert dargestellten Bauern adressiert, während die mit sich selbst beschäftigten höheren Stände die Ansprache weitgehend ignorieren.<sup>20</sup>

Der Bauer in seiner einfachen Kleidung, ärmster der hier Dargestellten, mag daher als eigentlicher Adressat des gesamten Totentanzes gelesen werden. Ihm wird nicht nur die offenkundige Fehlbarkeit der höheren Stände, sondern – eingedenk der immer wieder betonten Hinfälligkeit alles Diesseitigen – auch seine fundamentale Gleichrangigkeit im Tode bewusstgemacht. All dies sind Anreize, die bestehenden Verhältnisse mit ihren hier thematisierten Ungleichheiten der Kritik zu unterziehen.

Allerdings finden sich weder auf literarischer noch auf bildlicher Ebene dieses Totentanzes Anzeichen für eine tatsächliche Forderung nach Veränderung bestehender sozialer Hierarchien. Zudem ist freilich auch der Totentanz von Basel vor dem Deutungshorizont der *contemptus mundi* zu interpretieren, welche die irdischen Verhältnisse als buchstäblich temporär begreift. Jede Kritik an den gesellschaftlichen Hierarchien mag müßig erscheinen, da ihre wie auch immer geartete Veränderung ebenso nichtig wäre. Im Tode (und nur im Tode) werden die Verhältnisse aufgehoben und, im Sinne des zeitgenössischen christlich-heilsgeschichtlichen Verständnisses, Verfehlungen und Wohlverhalten des Individuums in der Ewigkeit mit Belohnungen und Strafen vergolten.

Darüber hinaus ist zu bedenken, dass Totentanzdarstellungen, insbesondere in ihrer ›monumentalen‹ Ausführung, nicht nur offenbar mit Billigung, sondern auch im Auftrag kirchlicher Institutionen (maßgeblich als Ausstattung von Kapellen und insbesondere Friedhöfen) angefertigt wurden und so keineswegs auf eine Fundamentalkritik der bestehenden Gesellschaftsordnung mit ihrer privilegierten Stel-

<sup>20</sup> Diese Deutung gilt freilich unter dem Vorbehalt, dass es sich bei Gestik und Mimik der Figuren nicht auch um eine nachträgliche Bearbeitung im Zuge der Restauration handelt.

lung für Kirche und Geistlichkeit zielten. Im Falle Basels wurde der Totentanz offenbar von den dort ansässigen Dominikanermönchen in Auftrag gegeben, deren Verhältnis zu weltlichen wie kirchlichen Hierarchien durchaus als komplex verstanden werden kann. So handelte es sich beim Basler Dominikanerkloster um ein Reformkonvent, das Privatbesitz seiner Mitglieder verbot, Weltverachtung im obigen Sinne predigte und sich zugleich aus Immobilienbesitz und Kapitalerträgen finanzierte. Die Klostergemeinschaft war im Kern demokratisch verfasst und verteidigte doch gleichzeitig die päpstliche Vorrangstellung vor der Bischofsversammlung. In jedem Falle kann davon ausgegangen werden, dass der Totentanz den »seelsorgerischen Absichten«<sup>21</sup> der Dominikaner entsprach – der Verbreitung und Vertiefung christlicher Lehren – aber weder kirchenpolitisch noch sozial ›umstürzlerische‹ Überzeugungen propagieren sollte.

Die Totentänze – nimmt man den ›Tod von Basel‹ als Exemplum – erscheinen so als von einer eigentümlichen Dialektik gezeichnet, die sich »für soziale Projektionen konservativer wie kritischer Art«<sup>22</sup> eignet: Missbilligung irdischer (inklusive kirchlicher) Verhältnisse wird offensichtlich zugelassen, ja, sogar herausgefordert. In der immer wieder betonten Aufhebung aller sozialen Distinktionen im Tode jedoch wird ihr die letzte Spur genommen und die hierarchische Ordnung nachgerade legitimiert. Auch wenn dieser Aspekt in der Forschung bekannt ist, so ist er theoretisch doch weitgehend unreflektiert. Untermauern ließe sich diese Doppelgesichtigkeit der Totentänze etwa in Rückgriff auf Ansätze der *Cultural Studies*. Geht man etwa mit den von Stuart Hall geprägten *cultural studies* davon aus, dass soziale Hegemonie, das heißt die Herrschaft bestimmter sozialer Gruppen über andere, nur mit impliziter Zustimmung der jeweils Subordinierten stabil gehalten werden kann (etwa

21 Egger, *Basler Totentanz*, S. 25. Die Erstellung des Totentanzgemäldes hat keine Spuren in den Archiven und Bibliotheken des Basler Dominikanerklosters hinterlassen, weswegen die genauen Entstehungsumstände unklar sind (vgl. ebd., S. 25f). Das Kloster war 1429 einer Reform unterzogen worden, die auf Rückbesinnung der Ordensideale zielte, insbesondere auf das Armutsideal. Privatbesitz der in Gütergemeinschaft lebenden Ordensmitglieder wurde verboten, während die Klostergemeinschaft weiterhin Einkünfte aus verschiedenen Quellen beziehen sollte (eben u.a. Immobilienbesitz und Kapitalzinsen). Die Weltverachtung (*contemptus mundi*), so berichtet ein zeitgenössischer Chronist des Basler Klosters, gehörte zu den besonderen Tugenden der Ordensangehörigen (vgl. ebd., S. 14). Könnte dies im Sinne einer Skepsis gegenüber kirchlichen und weltlichen Hierarchien gewertet werden, so ist zugleich zu bedenken, dass der Orden zu eben dieser Zeit eine dezidiert propäpstliche Haltung in der Frage nach der Oberhoheit in der katholischen Kirche (Papst vs. Konzil) einnahm. Diese wurde eben auf dem Konzil von Basel (1431–1449), während dem der Totentanz mutmaßlich vollendet wurde, kontrovers diskutiert. In der Versammlung, welche in den ersten Jahren (bis 1433) in den Räumen des Dominikanerklosters und unter bedeutender Mitwirkung der Basler Ordensleitung tagte, sprach sich das Kloster für eine im herkömmlichen Sinne klare Hierarchie in der Kirchenführung aus (vgl. ebd., S. 13–15).

22 Kiening, »Ambivalenzen«; hier: S. 43; vgl. auch Kiening, *Das andere Selbst*, S. 56.

durch teilweise Berücksichtigung ihrer Interessen), so müssen mediale Äußerungen (Texte), welche die bestehenden Herrschaftsverhältnisse stabilisieren sollen, im Prinzip auch für die Marginalisierten vor deren konkreter, sozial bedingter Lebenssituation zustimmungsfähig sein.<sup>23</sup> Dem auf Halls Ansatz aufbauenden John Fiske zufolge gelingt das über eine gewisse Offenheit in der Deutung (Polysemie) medialer Texte. Eben weil sich deren Deutung erst im konkreten, sozial bedingten Interpretationsrahmen ergibt, kann allein ein gewisser Interpretationsspielraum umfassende Resonanz bei möglichst vielen Individuen und sozialen Gruppierungen ermöglichen – ein Interpretationsspielraum, welcher zwangsläufig auch widerstrebende Positionen umfasst: Polysemie wird so zum »textual equivalent of social difference and diversity«<sup>24</sup>. Jeder auf ›hegemonielle Zustimmung‹ abzielende mediale Text ist daher notwendigerweise geprägt von der Spannung zwischen einer ›dominanten Lesart‹ und einer gewissen Offenheit. Die Bedeutungsfindung bleibt dabei zwangsläufig unbestimmt, entzieht sich jeder letztlichen Kontrolle und stellt einen kontinuierlichen, niemals abgeschlossenen Aushandlungsprozess dar.<sup>25</sup>

Es mag vermessern erscheinen, den Totentanz von Basel mit diesen an ›Fernsehtexten‹ der 1970er und -80er Jahre entwickelten Ansätzen in Verbindung zu bringen. Allerdings zielte er auf vergleichbare Resonanz, insofern er sich an alle Schichten, insbesondere auch die unteren richtete: Gerade der Basler Totentanz zeichnete sich durch eine differenzierte Fülle rangniederer Ständevertreter:innen aus, welche Adel und Geistlichkeit an Zahl übertrafen; eine Tatsache, welche die Identifikation mit den Figuren für die nicht oder kaum Privilegierten erleichtert haben mag. Er war darüber hinaus auf dem Laienfriedhof des Klosters angebracht, grundsätzlich frei zugänglich und seine Deutungsangebote waren zumindest im Medium des Bildes für alle rezipierbar: »Darauf scheint ihr mir bei diesem Denkmal abgezielt zu haben«, schreibt etwa Petrus Ramus in seiner Beschreibung der Stadt Basel von 1571,

23 Vgl. Stuart Hall, »Encoding/Decoding«, in: *Culture, Media, Language*, hg. von Stuart Hall, London 1980, S. 123–138. Zugrunde liegt hier natürlich Antonio Gramscis Hegemoniekonzept, vgl. Antonio Gramsci, *Gefängnishefte*, 10 Bde., Berlin/Hamburg 1991.

24 John Fiske, *Television Culture*, London 1987, S. 16. Fiske verdeutlicht dies an der Analyse populärer ›Fernsehtexte‹: »Central to this theory is the notion that all television texts must, in order to be popular, contain within them unresolved contradictions that the viewer can exploit in order to find within them structural similarities to his or her own social relations and identity«; John Fiske, »Television: Polysemy and Popularity«, in: *Critical Studies in Mass Communication* 3/4 (1986), S. 391–408; hier: S. 392.

25 Vgl. ebd., S. 84. Im Gegensatz zu Hall geht Fiske nicht von einer einzelnen, nahegelegten ›dominanten‹ Lesart aus, sondern von einer Vielzahl möglicher präferierter Bedeutungen. Der ›Text‹ ist laut Fiske eine »structured polysemy, [...] a potential of unequal meanings, some of which are preferred over, or proffered more strongly than, others, and which can only be activated by socially situated viewers in a process of negotiation between that text and their social situation«; ebd., S. 65.

»dass nicht nur die Gelehrten, sondern auch die Knaben und Weiber, die Lastträger und Ruderknechte und der grosse Haufen der noch so Ungebildeten, durch jene Malerei ermahnt«<sup>26</sup> würden. Zuletzt war der Basler Totentanz im Rahmen dessen, was zu dieser Zeit als (lesende) Öffentlichkeit gelten konnte, höchst populär, was nicht nur die erwähnten Druckadaptionen zeigen, sondern auch seine Bedeutung für das, was man frühen Basler Tourismus nennen könnte. So berichtet Merian in der 1649er Neuauflage seines Drucks, das Wandgemälde würde »noch heutigs Tags von allerhandt Nationen und Standes durchreysenden Personen mit sonderbahrem Lust und Begierde/zu Basel an seinem Orth angesehen/unnd beystehende Rythmi gelesen«<sup>27</sup>.

Ob das sozialkritische Potential oder eher eine, um mit Hall zu sprechen, »dominant hegemonic position«<sup>28</sup> in der Rezeption dieses Wandgemäldes durchschlugen, war fraglos abhängig von Disposition und Interpretation der Rezipierenden, über die im Einzelnen nur Spekulationen angestellt werden können. Man darf allerdings vermuten, dass gerade die Pluralität von Deutungsmöglichkeiten entscheidend zur Popularität von Totentänzen beigetragen haben mag, da sie auch für ganz entgegenstehende Positionen zustimmungswürdige Interpretationsangebote bereithielten<sup>29</sup>. Jedenfalls ist grundsätzlich die von den genannten theoretischen Positionen gestützte Ambivalenz des Basler Totentanzes hinsichtlich seines möglichen Urteils über die gesellschaftliche Ordnung festzuhalten. Der Tod erscheint in Bezug zur sozialhierarchischen Ordnung der zeitgenössischen Gesellschaft sowohl als subversiv als auch als affirmativ, als sozialer Gleichmacher und Ungleichmacher zugleich.

- 
- 26 Ramus, Petrus, *Basilea ad senatum populumque Basiliensem*, [o. O.] 1571; zitiert aus: Egger, *Basler Totentanz*, S. 30f. Zur Zugänglichkeit des Totentanzes vgl. Wehrens, *Der Totentanz*, S. 24. Im Gegensatz dazu lag etwa der länger erhaltene Totentanz von Basel-Klingental im Klausurberreich des dortigen Nonnenklosters. Vgl. ebd., S. 72.
- 27 Matthäus d. Ä. Merian, *Todten-Tanz/Wie derselbe in der läblichen und weitberühmten Statt Basel/Als ein Spiegel Menschlicher Beschaffenheit/gantz künstlich gemahlet zu sehen ist. Mit beygefügten/auß H. Schrift vnd denen Alten Kirchenlehrern gezogenen/Erinnerungen vom Todt/ Aufferstehung/Jüngsten Gericht/Verdammnuß der Gottlosen/vnd dem Ewigen Leben. Nach dem Original in Kupffer gebracht/vnd herauß gegeben/Durch Matthaeum Merian den Eltern*, Frankfurt a.M. 1649, S. 11.
- 28 Hall, »Encoding/Decoding«, S. 136. Für Hall stellt der Normalfall freilich eine »negotiated position« (ebd.) dar, d.h. im Grundsatz die Übernahme der intendierten Lesart, welche zur Anpassung an die individuelle (soziale) Situation mit oppositionellen Elementen verbunden wird (vgl. ebd.).
- 29 Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Kapitel 2 zu ›materialistischen‹ Deutungen der Totentanzmotivik.

### 3.1.2 Die (Un-)Gleichheit vor dem Geld – Basel als ›Geldstadt‹

Aus theoretischer Perspektive betrachtet ist Geld nicht nur der ›große Vergleicher‹, indem es als Wertmesser und Tauschmedium einen komparativen Bezugspunkt für Dinge und Dienstleistungen ganz unterschiedlicher Art bietet. Er schafft es darüber hinaus, wie vermerkt worden ist, auch eine Art Gleichwertigkeit der beteiligten Handelspartner:innen. Dies gilt im Gegensatz etwa zur Gabenökonomie, bei der für beide Seiten vollkommen gleichwertige Transaktionen nahezu unmöglich sind: Die qualitativ nicht gegebene oder quantitativ nicht eindeutig festzustellende Gleichheit der Gaben lässt stets eine:n der Beteiligten als in der Schuld stehend zurück. Die Gabe fordert stets die Gegengabe heraus, wodurch dauerhafte personale Beziehungen gestiftet und am Laufen gehalten werden.<sup>30</sup> Die Leistung des Geldes als Rechen- und Zahlungsmittel, Verschiedenartiges auf quantifizierbare und eindeutig vergleichbare ›Werte‹ zu reduzieren, beschränkt die Beziehung von Kaufenden und Verkaufenden dagegen allein auf den Moment der Transaktion. Sie tauschen, wenn nicht Gleiches, so doch Gleichwertiges.<sup>31</sup> Die Tauschaktion macht sie zu Vertragspartner:innen, welche sich über den Moment der Transaktion hinaus nichts schulden und lässt sie als Gleichwertige wieder auseinandergehen, unabhängig von ihrer sonstigen sozialen Stellung. Vor dem Geld sind alle gleich. Es reduziert »alle interindividuellen Unterschiede auf einen einzigen: Geldbesitzer zu sein.«<sup>32</sup> Kauf und Verkauf errichten unabhängig von anderweitigen sozialen Distinktionen eine

30 Vgl. hierzu wie zum Begriff der Gabenökonomie Paul, »Legitimität des Geldes«; v.a. S. 112 sowie die grundlegenden Überlegungen Marcel Mauss' (Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1968). Zu Recht ist die Kontrastierung von Gaben- und Geldökonomie in der Vergangenheit als zu starr kritisiert worden, stellen sie doch zwei idealisierte und in der Realität kaum je in Reinform realisierte Typen des Austauschs dar (vgl. Andrej Rus, »Gift vs. Comodity: Debate Revisited«, in: *Anthropological Notebooks* 14/1 (2008), S. 81–102). Zur folgenden Explikation (un-)gleichmacherischer Effekte des Geldes aber erscheint sie gerechtfertigt.

31 Diese Gleichwertigkeit ist freilich insofern fiktiv, als dass jede:r Transaktionspartner:in beim Tausch subjektiv gewinnt (vgl. Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 387–389; vgl. Paul, »Legitimität des Geldes«, S. 113f); der monetär gemessene Wert ist freilich eher das Produkt denn die Grundlage des Tauschprozesses, letztlich also Ergebnis der Transaktion.

32 Rolf Haubl, »Money Madness. Eine psychodynamische Skizze«, in: *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, hg. von Christoph Deutschmann, Wiesbaden 2002, S. 203–225; hier: S. 212. Vgl. auch Graeber, *Schulden*, S. 144–118. Der hier und im Folgenden erläuterte (un-)gleichmacherische Effekt des Geldwirtschaftens wurde eingehend in Georg Simmels Klassiker soziologischer Geldtheorie, der o.g. *Philosophie des Geldes*, beschrieben. Mit zentrales Ergebnis seiner Analyse von Geld und Geldwirtschaft ist die tendenzielle »Vergleichsgültigkeit« (Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 653) sozialer Beziehungen, welche allerdings auch eine psychosoziale Gleichgültigkeit zeitige (vgl. ebd., S. 591–655). Simmels Ansätze haben später verstärkt Beachtung gefunden (vgl. die Beiträge in Christoph Deutschmann (Hg.), *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, Wiesbaden 2002 sowie Jeff Kintzelé und Peter Schneider (Hg.), *Georg Simmel*

›neue Gleichheit‹ der Beteiligten und relativieren bestehende personale Abhängigkeitsverhältnisse: Geld ermöglicht den Erwerb benötigter oder erwünschter Güter von einer Vielzahl potentieller Handelspartner:innen und nicht allein von einzelnen Inhaber:innen sozialer und wirtschaftlicher Funktionen oder Privilegien.

Wie leicht ersichtlich, kann dieser Effekt geldwirtschaftlicher Transaktionen für die in dieser Arbeit untersuchten Zeiträume vorausgesetzt werden. In der Tat wurde immer wieder die bestehende soziale Distinktionen erodierende und in diesem Sinne gleichmacherische Tendenz der Geldwirtschaft bzw. des Geldes für das ausgehende Mittelalter konstatiert. Bei aller Vielgestaltigkeit und Zersplitterung der zeitgenössischen Geldwirtschaft mit ihren verschiedenen Münzsorten und Abgabesystemen verbindet Geld doch länderübergreifend alle Stände und Bevölkerungsschichten zu einem, wenn gewiss auch uneinheitlichen, sozioökonomischen Gefüge und trägt entscheidend dazu bei, tradierte soziale Hierarchien, insbesondere die zwischen Adel und Nicht-Adel, zu nivellieren. Denn Geld – wie schon weiter oben anhand der Ausführungen Lydgates erläutert – bedeutet zunehmend Macht. Es wirkt in dieser Hinsicht emanzipierend und in der Tendenz geradezu ›demokratisierend‹.<sup>33</sup>

Mit dieser Gleichheit vor dem Gelde sind freilich neue Ungleichheiten verbunden. Wer es hat, hat *Vermögen*, wer nicht, nicht. Das gilt auch im 15. und 16. Jahrhundert freilich noch eingeschränkt, weil soziale Stellung, Recht und Privilegien immer noch stark ständisch sortiert sind. Je mehr aber das Wirtschaften mit Geld zunimmt, es mehr und mehr allgemein und universal einsetzbar wird und den Alltag immer weiterer Bevölkerungsschichten mitbestimmt, desto stärker treten im Großen wie im Kleinen neue Abhängigkeiten auf. Und obwohl die hergebrachten ständischen Strukturen keineswegs hinfällig werden, so ist doch etwa eine deutliche Abhängigkeit Adliger von bürgerlichem Geldverleih zu konstatieren, deren offensichtlichstes Beispiel zur Zeit des Paracelsus das Handelshaus der Fugger darstellen mag. Bei diesem war nicht nur Kaiser Maximilian I (1459–1493) hoch verschuldet, es finanzierte auch seinem Enkel Karl V. (1500–1558) 1519/1520 die Wahl zum Kaiser des Heiligen Römischen Reiches.<sup>34</sup> Überhaupt tritt im Lichte der Frage des Geldverleihs – immerhin die im Mittelalter wohl am prominentesten diskutierten Geldfrage –,

---

mels ›Philosophie des Geldes‹, Frankfurt a.M. 1993) und werden auch im Verlauf dieses Kapitels aufgenommen werden.

33 Vgl. Schnaas, *Kleine Kulturgeschichte*, S. 71–79. Als prominentes Beispiel aus der Literatur kann der 1509 in Augsburg erschienene und ungeheuer erfolgreiche *Fortunatus* (!) gelten, dessen Protagonist durch sein Geschick im Umgang mit Geld vergleichsweise problemlos Standesgrenzen zu überwinden imstande ist (vgl. ebd., S. 74–79 sowie allgemein dazu Haubl, »Money Madness«, S. 211f; vgl. auch Christoph Deutschmann, »Einführung«, in: *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, hg. von dems., Wiesbaden 2002, S. 7–20; hier: S. 9).

34 Mark Häberlein, »Jakob Fugger und die Kaiserwahl Karls V. 1519«, in: *Die Fugger und das Reich. Eine neue Forschungsperspektive zum 500jährigen Jubiläum der ersten Fuggerherrschaft Kirchberg*

die der Geldwirtschaft inhärente Spannung von Gleichheit und Ungleichheit besonders deutlich hervor. Denn Schuldner:in und Gläubiger:in treten als im Grundsatz Ebenbürtige voreinander, als Käufer:in und Verkäufer:in (von Geld über die Zeit). Ein tatsächlich ins Gewicht fallendes, machtpolitisches Ungleichgewicht zwischen beiden würde die Aufnahme eines zurückzuzahlenden Darlehens entweder unmöglich oder unnötig machen. Es handelte sich dann vielmehr um Raub, um Tributzahlungen, um Almosen, Gaben oder Abgaben im Rahmen einer als feudal skizzierbaren Gesellschaftsordnung.

Zugleich aber impliziert das Verhältnis von Schuldner:innen und Gläubiger:innen eine Asymmetrie, denn freilich sind erstere letzteren von nun an – zumindest finanziell – verpflichtet. In einem Schuldenverhältnis, so David Graeber in seinem monumentalen *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, vereinbaren »zwei Gleichgestellte [...], nicht mehr gleich zu sein, bis sie zu einem bestimmten Zeitpunkt wieder gleich sein werden«<sup>35</sup>, zum Zeitpunkt der Tilgung der geschuldeten Summe nämlich. Schulden zwischen Angehörigen verschiedenen gesellschaftlichen Standes gefährden hierarchische Differenzierung, eben weil sie einerseits eine grundsätzliche Gleichheit implizieren, andererseits in der Etablierung von Abhängigkeitsverhältnissen soziale Rangfolgen zu unterlaufen oder gar umzukehren drohen.<sup>36</sup>

In der Folge mögen Verkehrungen und Verwirrung der Verhältnisse auftreten, in welcher sich Machtkonstellationen jenseits der ständischen Ordnung auf ungeahnte oder empörende Weise verschieben – wie im Falle der Fugger mit ihrer Erhebung in den Adelsstand durch Kaiser Maximilian I. im Jahre 1511.<sup>37</sup> Tradierte Autorität mag sich unter der zunehmenden ›Herrschaft des Geldes‹ als nur eingeschränkt gültig erweisen, was nicht minder als die Totentänze und ihre verwandten Genres die Frage nach der Scheinhaftigkeit sozialer Verhältnisse herausfordert.

Was Fragen des Standes und soziopolitischer Machtstrukturen angeht, so sei an dieser Stelle beispielhaft noch einmal die Stadt Basel näher betrachtet, kann sie doch zur Zeit des Paracelsus ebenso als ›Stadt des Geldes‹<sup>38</sup> wie als ›Totentanzstadt‹

Weißhorn, hg. von Johannes Burkhardt, Augsburg 2008, S. 65–81; Mark Häberlein, *Die Fugger. Geschichte einer Augsburger Familie (1367–1650)*, Stuttgart 2006.

35 Graeber, *Schulden*, S. 319.

36 Vgl. ebd. Nicht zu Unrecht ist (v.a. die staatliche) Verschuldung im Zuge der Finanzkrisen seit 2008 immer wieder als Herrschaftsinstrument kritisiert worden, vgl. ebd., S. 343–368.

37 Peter Geffcken, »Jakob Fugger der Reiche (1459–1525): Königsmacher, Strateg und Organisator«, in: *Damals* 36/7 (2004), S. 14–24.

38 Vgl. Gossmann, »Basel«, S. 69ff; vgl. Polivka, *Basel*, S. 83. Allgemein zur Geschichte der Stadt vgl. Rudolf Wackernagel, *Geschichte der Stadt Basel*, 3 Bde., Basel 1907–1924.

Zum folgenden vgl. Gossmann, »Basel«, S. 66. Zur relevanten Wirtschaftsgeschichte Basels vgl. auch Polivka, *Basel*, S. 81–130; Franz Ehrensperger, *Basels Stellung im internationalen Handelsverkehr des Spätmittelalters*, Basel 1972; Niklaus Röthlin, »Geldgeschäfte und Bankwesen vom späten Mittelalter bis ans Ende des 18. Jahrhunderts«, in: *Basel, Geschichte einer städtischen Gesellschaft*, hg. von Georg Kreis und Beat v. Wartburg, Basel 2000, S. 334–338. Zur Be-

bezeichnet werden. Schon Ende des 14. Jahrhunderts hatte der von Handwerks- und Handelszünften bestimmte Rat der Stadt dem offiziell regierenden Fürstbischof die Herrschaft über die Stadt faktisch abgekauft. An einem wirtschaftlich bedeutenden Knotenpunkt gelegen, an dem sich ost-westliche und transalpine Handelsrouten schnitten, war die Stadt internationaler Warenumschlagsplatz, der inmitten der Wirren des frühen 16. Jahrhunderts sein ›goldenes Zeitalter‹ erlebte. Nach einer Phase bemerkenswerter Koexistenz dogmentheologisch divergierender Fraktionen kam es 1529 zum Bildersturm auf das Basler Münster, die Reformation wurde unter dem oben genannten Prediger Oekolampad offiziell durchgesetzt und die bischöfliche Verwaltung wanderte ins benachbarte Freiburg ab. In Verhandlungen erwarb die Bürgerschaft wenig später auch formell die Herrschaft über die Stadt und die umliegenden Besitzungen. Dominiert wurde der regierende Stadtrat von einer Art Kaufmannspatriziat, das den bürgerlichen Führungen Londons und der preußischen Hansestädte an Selbstbewusstsein und Autonomiestreben in nichts nachstand.<sup>39</sup> Basel war eine »commercial republic of merchants and tradespeople, with no aristocracy and no high church hierarchy. [...] Yet it was completely dominated by an elite of wealthy merchant families closely connected to each other by an intricate web of marriages.«<sup>40</sup> Hervorgehoben wurde, dass es sich trotz der durch Heirat bestehenden Verbindungen dieser »Geldoligarchie«<sup>41</sup> um ein bemerkenswert ›offenes‹ Patriziat gehandelt habe, dessen Mitgliedschaft

---

deutung der geographischen Lage für die wirtschaftliche Entwicklung vgl. Ehrenperger, *Basels Stellung*, S. 341f, 361ff. In der Tat war die Bedeutung des Transithandels so groß, dass er einen sogenannten *lock in*-Effekt zur Folge hatte: Er war schlicht so profitabel, dass sich neben Papiermacherei und Buchdruck kein nennenswertes Exportgewerbe herausbildete (vgl. Beat Fumasoli, *Wirtschaftserfolg zwischen Zufall und Innovativität. Oberdeutsche Städte und ihre Exportwirtschaft im Vergleich (1350–1550)*, Stuttgart 2017, S. 71f; S. 259f).

39 In der Tat zeigten die diese Städte dominierenden Handelsvereinigungen keine vergleichbaren Unabhängigkeitsbestrebungen wie die Stadt am Rhein, sondern waren, allerdings nachdrücklich, um Autonomie und Privilegien innerhalb größerer Territorialherrschaften bemüht (wie oben erwähnt, hatten die westpreußischen Städte sich gegen die Ordensherrschaft aufgelehnt, weil sie sich von der königlich-polnischen Oberhoheit Vorteile, wie eben das Recht auf eigene Münzprägung, versprachen).

Vgl. allgemein zu Rat und Regierung Basels Alfred Müller, »Die Ratsverfassung der Stadt Basel von 1521 bis 1798«, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 53 (1954), S. 5–98; Hans Füglistler, *Handwerksregiment. Untersuchungen und Materialien zur sozialen und politischen Struktur der Stadt Basel in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Basel/Frankfurt a.M. 1981, S. 137–185. Zur politischen Bedeutung der Handelsvereinigungen vgl. ferner Hans-Rudolf Hagemann, »Basler Handelsgesellschaften im Spätmittelalter«, in: *Festschrift für Frank Vischer zum 60. Geburtstag*, hg. von Peter Böckli, Zürich 1983, S. 557–566.

Vgl. Zur Reformation in Basel allgemein: Burnett, »Reformation in Basel«, S. 171–215. Zu den oben genannten Entwicklungen vgl. ebd., S. 171–175.

40 Gossmann, »Basel«, S. 71.

41 Polivka, *Basel*, S. 83.

sich vor allem der finanziellen Situation verdankte: »Money could and did open all doors in Basel.«<sup>42</sup> In der Tat waren im Zuge der reformatorischen Auseinandersetzungen zahlreiche Geflüchtete aus Norditalien, den Spanischen Niederlanden, Frankreich und den benachbarten deutschsprachigen Landen nach Basel gelangt, denen ausschließlich gegen bedeutende Geldzahlungen Asyl und Bürgerrecht gewährt wurde. Auch wenn letzteres zeitgenössisch keineswegs ungewöhnlich war – Paracelsus etwa erwarb 1526 auf diese Weise das Bürgerrecht in Straßburg –, so ist doch bemerkenswert, dass viele der zugewanderten Familien schon bald Teil der herrschenden Eliten wurden.<sup>43</sup> Geld selbst war ein bedeutender Wirtschaftsfaktor und Basel früh ein bedeutendes Bankenzentrum – wobei es mit den auf Geldgeschäfte spezialisierten italienischen Bankhäusern vergleichbare Institutionen im oberdeutschen Raum nicht gab. Vielmehr fungierten die Handelsvereinigungen zugleich als Finanzdienstleister, was Basel immerhin zu einem der dortig bedeutendsten Finanzplätze machte. Der Rat der Stadt selbst betrieb einen bedeutenden Rentenhandel, der wiederum die Darlehensvergabe an auswärtigen Adel, an Geistlichkeit und andere Städte ermöglichte. Aber auch stadtintern existierte ein bedeutender Markt für Mittel- und Kleinkredite, der auf eine große Verbreitung und Gebrauch von Kreditinstrumenten im städtischen Milieu schließen lässt.<sup>44</sup> Zuletzt war die Stadt wichtiges Mitglied des Rappenmünzbundes, der führenden Währungsgemeinschaft im südwestdeutschen Raum, und stand als solches mit im Zentrum geldpolitischer Turbulenzen, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Schon dieser kurze Blick lässt Stadt Basel als Exemplum einer zeitgenössischen Sozietät erscheinen, in der sich Rangstellung, Einfluss und Bedeutung im Wesentlichen vom Geldbesitz ableitet. In der Tat sahen die städtischen Regularien vor, dass die urbanen Leitungspositionen nicht vergütet wurden und so nur von sehr Wohlhabenden übernommen werden konnten.<sup>45</sup>

42 Gossmann, »Basel«, S. 71.

43 Vgl. ebd., S. 67f. Paracelsus hatte offenbar die dauerhafte Niederlassung vor. Nach (auch hier) andauernden Streitigkeiten mit der etablierten Ärzteschaft verließ er die Stadt nach seiner Berufung nach Basel (vgl. Geerk, Arzt, S. 66ff).

44 Vgl. ferner Gabriela Signori, *Schuldenwirtschaft. Konsumenten- und Hypothekarkredite im spätmittelalterlichen Basel*, Konstanz/München 2015, S. 137–141. Vgl. allgemein zur schichtübergreifenden Kredit- und Schuldwesen Peter Schuster, »Soziale und kulturelle Aspekte des Schuldenmachens im ausgehenden Mittelalter«, in: *Prekäre Ökonomien. Schulden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Gabriela Signori, Konstanz u.a. 2014, S. 17–34. Vgl. Fumasoni, *Wirtschaftserfolg*, S. 301–204; vgl. Ehrensperger, *Basels Stellung*, S. 343–353; Füglister, *Handwerksregiment*, S. 92–128. Zum ›Fehlen‹ spezialisierter Bankhäuser vgl. Hans-Jörg Gilomen, *Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters*, München 2014, S. 92f, 111–114. Vgl. auch »Basel, III. Die Stadt des späten Mittelalters«, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. von Robert-Henri Bautier, 10 Bde., Stuttgart u.a. 1977–1999; vgl. Gossmann, »Basel«, S. 68.

45 Vgl. ebd., S. 71.

So betrachtet scheinen Geld und Tod als soziale (Un-)Gleichmacher auch in bemerkenswerter räumlicher Koinzidenz aufzutreten. Ob sich beides, die geldwirtschaftliche Strukturierung gerade der städtischen Gesellschaft, in der das Bürgertum Adel und Geistlichkeit den Führungsanspruch streitig machen konnte, und die Reflexion sozialer Hierarchien in den lokalen Totentänzen wechselseitig befördert hat? Das ist unmöglich zu beantworten, wenn auch nicht gänzlich von der Hand zu weisen, sind doch gerade monumentale Totentänze im urbanen Raum immer wieder als Ausdruck stadtbürglerlichen Selbstbewusstseins gedeutet worden.<sup>46</sup> Umgekehrt mögen die die geldwirtschaftlich strukturierte Gesellschaft heimsuchenden Verunsicherungen – Geldwertschwankungen, Münzmanipulationen, die Dynamisierung soziopolitischer Hierarchien – die Hinwendung zum Tod als ultimativem Gleichmacher befördert haben. In jedem Falle zeigt das Beispiel Basels, dass beide, der Tod, als einer, der Fragen sozialer Gleichheit aufwirft, und das Geld als entscheidender Indikator sozialer Rangstellung, auf engstem Raum nebeneinander reflektiert werden konnten. Im Folgenden ist zu adressieren, inwiefern beide als Bezugspunkte sozialer Differenzierung und Hierarchisierung reflektiert und tatsächlich zueinander in Beziehung gesetzt wurden – eben in den sozialkritischen Schriften des 1527/1528 in Basel ansässigen Paracelsus.

### 3.2 Die Sozialordnung des Paracelsus

#### 3.2.1 Paracelsus in Basel und die Schriften des *vita beata*

Bevor Paracelsus zum Stadtarzt von Basel berufen wird, hat er bereits lange Jahre der Wanderschaft hinter sich. Nachdem er das Metier des Arztes vom Vater übernommen hat, bereist er deutsch- und französischsprachige Regionen, bevor er, eigenen Angaben zufolge, um 1516 in Ferrara die Doktorwürde erwirbt. Anschließend lernt er, als Militärarzt tätig, weite Teile Europas kennen. Er verweilt kurz in Salzburg (1524/1525) und Straßburg (1526), bevor er in die Stadt am Oberrhein gerufen wird. Das im Zuge seiner Reisen erworbene Wissen, das er oftmals akademisch Ungebildeten verdankt, stellt er der etablierten, auf antiken Überlieferungen basierenden Medizin radikal kritisch gegenüber. Er fordert vielmehr, etwa in seinem *Paragranum* (ca. 1530) Kenntnisse aus eigener »Erfahrungheit«<sup>47</sup>, also jene in der Forschung vielbeachtete Orientierung am Erfahrungswissen. Dabei geht es ihm um das Auffinden und rechte Lesen ›natürlicher Zeichen‹. Allein in diesen ›Zeichen der Natur‹ findet der Arzt die wahren Hinweise für Diagnose und Therapie. In der Tat ist Paracelsus auch als *Lutherus medicorum*, ›Luther der Medizin‹ tituliert worden, weil er die

46 Vgl. für die Stadt London Appleford, »Dance of Death«.

47 Vgl. Paracelsus, *Werke*, Bd. 5, S. 499–583; hier: S. 499; sowie Geerk, *Arzt*, S. 21–67.

Abkehr von traditionellen Autoritäten ebenso fordert wie von der lateinischen Fach- und Unterrichtssprache. Konflikte mit der etablierten Ärzteschaft seiner Zeit sind programmiert, denn Paracelsus zeichnet sich allen Quellen zufolge durch eine geradezu anmaßende, ans Herrische grenzende Selbstgewissheit und Kompromisslosigkeit aus, die sich in der geläufigen Interpretation seiner Namenswahl widerspiegelt: *para* – gleich dem bzw. größer als – *Celsus*.<sup>48</sup> Er ist alles andere als konfliktscheu und beschimpft seine Fachkollegen unter anderem als »conterfeite Ölgötzen«, »Schaumärzte«, »Phantasten«, als »Vielfraße«, »Bauchpharisäer und Hypocriten«, er spricht vom »Wolfsarzt«, vom »Spekulierarzt« und allgemein von der »Erzbachanterei« der »gloriodoctores«<sup>49</sup>.

Die Stellung als Basler Stadtarzt verdankt er der Fürsprache des in Humanistenkreisen gut vernetzten Basler Unternehmers und »König der Buchdrucker«<sup>50</sup> Johannes Froben (1460–1527), dem er auf wundersam erscheinende Weise Linderung eines Beinleidens verschafft hatte. Es wird die erste (und einzige) ›Festanstellung‹ sein, die der Hohenheimer in seinem Leben innehat und die er nicht zuletzt deswegen aufgeben muss, weil die Auseinandersetzungen mit seinen Universitätskollegen – die Stellung als Stadtarzt verpflichtet zur Lehre an der Hochschule – über Methoden und Würde der ärztlichen Zunft eskalieren. In der Johannisnacht 1527 hatte er die klassischen medizinischen Lehrbücher vor aller Augen ins Feuer geworfen, wie er selbst berichtet. Nachdem er sich nicht nur die städtische Ärzteschaft und die Apotheker, die er für mutmaßliche Betrügereien und Gewinnsucht kritisierte, sondern auch Studenten und die städtische Obrigkeit gegen sich aufgebracht hatte, musste er, nach dem Tod seines Fürsprechers Froben und einer empfindlichen gerichtlichen Niederlage anlässlich von Honorarstreitigkeiten, die Stadt nach weniger als einem Jahr fluchtartig verlassen.<sup>51</sup>

48 Diese Deutung bezieht sich auf den römischen Arzt Aulus Cornelius Celsus (ca. 25 v.–50 n. Chr.). Es könnte sich aber auch um eine verballhornende Latinisierung des Namens ›Hohenheim‹ handeln (*para*: bei; *celsus*: hoch, erhaben, vgl. W. Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel u.a. 1982, S. 5f). Dies ist vielleicht naheliegender, obwohl erstere Interpretation der Selbstüberzeugung und dem Sendungsbewusstsein des Arztes, Alchemikers und Theologen voll entspricht. Vgl. zum aufbrausenden Charakter auch Geerk, *Arzt*, S. 80–83.

49 Paracelsus, *Werke*, Bd. 5, S. 499–583; hier: S. 500; S. 503, S. 505; S. 515; S. 520; S. 566; S. 506; S. 515, S. 521.

50 Geerk, *Arzt*, S. 69. Vgl. ebd., S. 72ff.

51 Vgl. ebd., S. 226ff; S. 80–83. In einem bekannten Schmähgedicht bezeichneten Studenten ihn als wahnsinnigen und unfähigen ›Cacophrastus‹ und riefen ihn zum Suizid auf (vgl. ebd., S. 82f). Paracelsus verließ die Stadt recht genau ein Jahr vor der Durchsetzung der Reformation im Februar 1529. Das ist insofern bemerkenswert, als dass neben ›fachlichen‹ Differenzen auch religionspolitische Gründe in die Auseinandersetzung mit der Ärzteschaft hineingespielt haben mögen: Paracelsus war ein vom reformorientierten Stadtrat eingesetzter Stadtarzt, das Universitätskollegium weitgehend romorientiert (vgl. Meier, *Paracelsus*,

Mit seiner Flucht aus Basel wird er vom hochgeehrten, mit den Berühmtheiten seiner Zeit korrespondierenden und hochdotierten<sup>52</sup> Reformmediziner zum als Scharlatan verschrienen Landfahrer: Ohne vergleichbare berufliche Perspektiven in nur wechselnden und unsicheren Verhältnissen beschäftigt, befindet er sich in der Folge dauerhaft auf Wanderschaft im süddeutschen Sprachraum. Dieser war wenige Jahre zuvor, 1524/1525, Zentrum der sogenannten Deutschen Bauernkriege geworden, die gleichermaßen religiöse, politische wie wirtschaftliche Ursachen hatten. Mit ihren Ausläufern war Paracelsus damals in Salzburg in Berührung gekommen und hatte die Anliegen der Aufständischen wohlwollend kommentiert, ohne sich ihnen jedoch anzuschließen.<sup>53</sup> Nunmehr selbst in der Rolle des wirtschaftlich und politisch Marginalisierten, lernt er auch die Notlagen der ländlichen Bevölkerung, wie zuvor die Geheimnisse der Natur, noch einmal aus eigener ›Erfahrung‹ kennen. Denn deren Nöte sind mitnichten beendet: Auch wenn die Aufstände letztlich nicht unbedeutende Reformen zeitigten, so blieben die untere Bevölkerungsschichten benachteiligende Strukturen doch erhalten. Darüber hinaus litten gerade die zu Abgaben verpflichteten Landpächter unter bedeutenden Geldwertschwankungen.<sup>54</sup> Im oberrheinischen Gebiet, den Gegenden zwischen Basel und Bingen, die Paracelsus bereist, handelte es sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts um vergleichsweise dicht besiedelte Landstriche mit einer frühen Tendenz zum monokulturellen Anbau von zum Export bestimmten Gütern (z.B. Wein und Obst). Die Folge war eine relative Lohn- und Marktabhängigkeit vergleichsweise großer Bevölkerungsschichten. Die wiederkehrende

S. 226ff; vgl. Robert-Henri Blaser, *Neue Erkenntnisse zur Basler Zeit des Paracelsus*, Einsiedeln 1953, S. 28). Ein Jahr später wäre, zumindest was diesen Aspekt der von Paracelsus in Basel geführten Auseinandersetzungen angeht, seine Situation vielleicht eine bessere gewesen. Die tatsächlichen Details der Vernichtung der klassischen Lehrbücher sind unbekannt (vgl. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 1. Abt., Bd. 8, S. 58; vgl. Meier, *Paracelsus*, S. 230–231).

52 Paracelsus stand in Basel ein stattliches, vierteljährliches Honorar von 18 Pfund, 15 Schillingen bzw. 75 Pfund jährlich zu. Nur der Ratschreiber wurde höher vergütet (vgl. ebd., S. 226). An dieser Stelle kann nochmals auf die Eigentümlichkeiten des zeitgenössischen Geldwesens hingewiesen werden, handelte es sich doch auch im Falle Basels bei Pfund, Schillingen und Pfennigen um reine Rechnungseinheiten: Die heimischen Münzen waren der Gulden zu 12 Batzen bzw. 60 Kreuzern. Da der Gulden  $1 \frac{1}{4}$  Pfund entsprach bekam Paracelsus also – in welcher Form auch immer – quartalsmäßig 15 bzw. jährlich 60 Gulden ausbezahlt (vgl. Robert-Henri Blaser, »Amplio Stipendio«, in: *Paracelsus in Basel. Festschrift für Professor Dr. Robert-Henri Blaser zum 60. Geburtstag*, hg. von der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft, Basel 1979, S. 103–114; hier: S. 109ff).

53 Vgl. Letter, *Leben*, S. 71–75.

54 Hierzu wie zum Folgenden vgl. Franz Irsigler, »Zu den wirtschaftlichen Ursachen des Bauernkriegs von 1525/26«, in: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Vorträge zur Ausstellung im German. Nationalmuseum Nürnberg 1983*, hg. von Kurt Löcher, München 1988, S. 95–120; hier: S. 104–109; S. 111; vgl. Rössner, *Deflation-Devaluation-Rebellion*, v.a. S. 485–632.

Edelmetall-, bzw. Silberknappheit führte zu einer Wertdeflation, unter der die ländliche, zu Pachtzahlungen verpflichtete Bevölkerung besonders litt: Sie erzielte für ihre Erträge nun weniger Erlös, während ihre Verpflichtungen nominell gleich blieben. Umgekehrt schlugen aber die auch im südwestdeutschen Raum verbreiteten Münzabwertungen bzw. -manipulationen in wirtschaftliche Nachteile um – so im Falle des Rappenmünzbundes, zu deren bedeutendsten Mitgliedern eben die Stadt Basel zählte. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts begannen innerschweizer Städte, den Batzen des Bundes, eine im überregionalen Handelsverkehr bedeutende Silbermünze, mit geringerem Edelmetallgehalt nachzuprägen. Unweigerlich tat auch hier das von Copernicus erfasste greshamsche Gesetz seine Wirkung – nach sukzessivem Wertverlust musste der Batzen 1520 vollkommen verrufen werden. Eine Neuauflage 1533 wurde abgebrochen und der Mangel an einer wertstabilen Handelsprägung stellte ein bedeutendes wirtschaftliches Hindernis dar.<sup>55</sup>

Es liegt nahe, dass es sich bei den sukzessiven Münzabwertungen teilweise um eine Reaktion auf die erwähnte Wertdeflation handelte, was die Lage für die Bauern aber nicht besser machte. Denn den Abwertungen der ihm geschuldeten Zahlungen suchte der Landadel nun durch eine Erhöhung der Abgabenlasten entgegenzuwirken. Geldwertschwankungen dieser Art zählten nach heutiger Erkenntnis mit zu den entscheidenden Auslösern der Bauernkriege. Sie waren mit diesen aber keinesfalls beendet, sondern blieben bis ins zweite Drittel des 16. Jahrhunderts hinein problematisch.<sup>56</sup>

Diese Nöte vor Augen und am Tiefpunkt seiner persönlichen und beruflichen Ambitionen, ja, in der »Periode seines größten Elends«<sup>57</sup>, entwickelt Paracelsus

55 Vgl. Julius Cahn, *Der Rappenmünzbund. Eine Studie zur Münz- und Geldgeschichte des oberen Rheintales*, Heidelberg 1901, S. 126–151; vgl. Polivka, *Basel*, S. 85f. Nach Jahren der für den Handel desaströsen Knappheit des Geldmaterials Silber erwies sich die Neueinführung selbst als minderwertig im Vergleich mit anderen Währungseinheiten. Nach anschließenden Beschwerden auswärtiger Städte, deren Handelsbilanzen darunter litten, und der Androhung von Sanktionen durch König Ferdinand I. von Österreich (1503–1564) verzichtete der Rappenmünzbund schließlich auf den Batzen. Der Bund selbst wurde 1584 aufgelöst (vgl. ebd., S. 86; Cahn, *Der Rappenmünzbund*, S. 129–151).

56 Zu den Auslösern der Bauernkriege insgesamt (zu denen auch Missernten und natürlich schwelende religiöse Konflikte zählten) und ihre Persistenz vgl. Irsigler, »Bauernkrieg«, S. 104–116; Rössner, *Deflation-Devaluation-Rebellion*, S. 97ff; Dieter Göpfert, *Bauernkrieg am Bodensee und Oberrhein 1524/1525, mit einer Wiedergabe der Bodmaner Chronik, 24 Abbildungen und 2 Kartenskizzen*, Freiburg 1980, S. 13–15; S. 20–24.

Es ist an dieser Stelle zu betonen, dass es sich bei den in Kapitel 2 besprochenen Münzmanipulationen in Preußen nicht um o.g. deflationsbedingte Maßnahmen handelte: Erstens dienten diese offensichtlich zur Kriegsfinanzierung, zweitens wurde Preußen (auch schon zur Zeit der *bullion famine* im 15. Jahrhundert) über Ungarn, Livland und Russland vergleichsweise gut mit Silber versorgt (vgl. Volckart, *Münzpolitik*, S. 63f; S. 95ff; S. 278–284).

57 Paracelsus, Sozialethische Schriften, S. 17 [i. O. gesp., PL].

sein sozialkritisches Schrifttum. In zahlreichen, um 1530 entstandenen Einzelschriften erörtert er die sozial und religiös konstituierten Probleme seiner Zeit. Diese Schriften stellen Teile eines von Paracelsus wohl geplanten, aber nie vollendeten, zusammenhängenden Werkes dar, des *Liber de vita beata*.<sup>58</sup> In der Tat schließen die einzelnen Schriften thematisch und argumentativ aneinander an und zielen, wie vermerkt, auf die Verwirklichung christlicher Idealen in allen Bereichen des Lebens. Die Überlegungen des Paracelsus stehen also ganz selbstverständlich in einem christlichen Deutungsrahmen und zentrale Quelle und normativer Bezugspunkt sind zuvorderst die biblischen Schriften. Darin gleicht er vielen reformatorisch gesinnten Zeitgenossen, allen voran wiederum Luther. Trotz seiner nicht weniger radikalen Kritik an der römischen Kirche hat sich der Hohenheimer Arzt jedoch zeitlebens nicht von ihr losgesagt.

Der zentrale Entwurf einer Sozialordnung findet sich in seiner Schrift *Liber de ordine doni* (›Über die Ordnung der Gaben‹, bzw. ›Berufe‹ oder ›Berufsfelder‹), die im Folgenden näher vorzustellen und einzuordnen ist. Im Anschluss wird die Bedeutung von Tod und Vergänglichkeit für diese Konzeption maßgeblich in Bezug auf die übrigen das *vita beata* betreffenden Schriften herauszustellen sein, um zuletzt mit Paracelsus' Überlegungen zum Geld zu kontrastiert zu werden.

### 3.2.2 *De ordine doni* (ca. 1532) – Von der Ordnung der Gaben

Die Schrift ›Von der Ordnung der Gaben‹ entstand zwischen 1531 und 1534. Ihr genauer Entstehungskontext ist ungewiss, ihre Authentizität allerdings unbestritten. Überliefert ist sie in verschiedenen Abschriften aus dem 16. Jahrhundert, wurde aber erst 1952 erstmalig gedruckt. Grund dafür mag – neben der frühen Fokussierung auf Paracelsus' medizinische und naturphilosophische Äußerungen – der sozial- und religionspolitische »Zündstoff«<sup>59</sup> der Schrift sein, den er mit den

58 Vgl. Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 5; S. 18; S. 78. Die hierzu zählenden Titel umfassen laut der neuen Edition 20 kürzere, traktathafte Texte (vgl. ebd., S. VI). Unter anderem reflektiert Paracelsus dort das Verständnis von Ehe und Familienleben, Arbeit und Besitzverhältnissen, von Kirche, Sakramentenlehre und Heiligenverehrung. Für die weiteren Ausführungen sind insbesondere von Bedeutung das *Liber de ordine doni* (Von der Ordnung der Gaben, ca. 1532–1534), das *Liber de virtute humana* (Von der menschlichen Tugend, ca. 1530) das *Liber de honestis utrisque divitiis* (Von den zwei ehrbaren Reichtümern, ca. 1532–1534); der Text *Ex libro de tempore laboris et requiei* (Über die Zeit der Arbeit und Muße, ca. 1531–1535. Allgemein zu diesen Texten wie zum Folgenden vgl. ebd., Bd. 1, S. 86–107; vgl. Beutin, »Sozialpolitische Schriften«; v.a., S. 96ff. Zur Datierung vgl. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 2, S. XXXIf; S. XXXV; S. XXXVII; S. XL.

59 Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 39; vgl. hierzu wie zum Folgenden ebd., S. 38f sowie Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 2, S. XXXIf; Paracelsus, *Sozialethische Schriften*, S. 94.

anderen, zum *vita beata* gehörenden Texten teilt. Im Allgemeinen wurden diese vorwiegend in sogenannten schwärmerischen Zirkeln rezipiert. Die Wahrnehmung des Textes war jedenfalls zwangsläufig gering und geschah in einigen wenigen, geringe Abweichungen aufweisenden Variationen.<sup>60</sup>

Wie die meisten anderen Schriften zum *vita beata* hat *De ordine doni* die Form eines recht kurzen Traktats. Es wurde auch als an »ein Fragment oder Excerpt eines ursprünglichen größeren Ganzen«<sup>61</sup> erinnernd beschrieben, was aber eher auf den grundlegenden Zusammenhang jener Schriften als Teil des nie vollendeten *Liber de vita beata* hinzuweist als auf mutmaßlich verlorene Textteile, auf die es sonst keinerlei Hinweise gibt. Geschrieben ist es im Stile einer mit großer Dringlichkeit vorgetragenen, erbaulichen Ermahnung, wobei der zuweilen ins Polemische abgleitende Sprachduktus der direkten wörtlichen Rede gleicht. Sein Aufbau mutet eher schlicht an: Nach einer Art Präambel folgt ein utopisch anmutender Entwurf einer in einem System aufeinander bezogener und nach Funktionen unterschiedener Stände bestehenden Gesellschaft. Nacheinander werden diese Stände in ihren Aufgaben und ihrer Verfasstheit allgemein vorgestellt. Es folgt eine Beschreibung von außerhalb dieser Gruppierungen stehenden Berufen und ihrer möglichen Eingliederung in die entworfene Ordnung bzw. ihre Aburteilung als dem Gesellschaftsentwurf zuwiderlaufend.

Insgesamt sieht die in *De ordine doni* entworfene Gesellschaft vier als *monarchia* bezeichnete Stände vor. Diesen ordnet Paracelsus die ›Gaben‹ der Landwirtschaft, des Handwerks, der Freien Künste (was die Gelehrten sowie die Geistlichkeit umfasst) sowie der Obrigkeit zu.<sup>62</sup> Den ersten von ihm erläuterten Stand unterteilt er in »die, welliche das feld besitzen, und die, so es bauen« (NP 249). Damit übernimmt er die traditionelle Unterteilung in Grundbesitzer und Bauern und behält eine entsprechende hierarchische Strukturierung auch bei der Schilderung der anderen *monarchia* bei.<sup>63</sup> Während sich Untergebene im Handwerk etwa der »gemeinen arbeit« (NP 250) widmen, werden die »meister« (NP 250) davon befreit, um sich verantwortlicheren Tätigkeiten zu widmen: insbesondere dem Führen der Aufsicht sowie der Entwicklung von »subtiligkeiten« (NP 251), das heißt handwerklichen Verbesserungen. Auch Gelehrsamkeit und Obrigkeit sind von dieser hierarchischen Struktur ge-

60 Zum Text vgl. NP 248–259. In Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 91 werden sechs Abschriften gezählt (vgl. auch Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt, Bd. 2, S. XXXIf). Größte und einzige bedeutende Abweichung unter den überlieferten Versionen betrifft den abschließenden, besonders polemischen Teil wider die Kaufleute. Dieser fehlt in zweien der Manuskripte, ist dafür aber auch als eigenständige Abschrift überliefert. Vom ursprünglichen Zusammenhang wird ausgegangen (vgl. ebd.).

61 Ebd., S. XXXII.

62 Paracelsus spricht von »feldpau«, »handwerk«, freien künst«, »obrigkeit« (alle NP 249); vgl. hierzu wie zum folgenden Abschnitt auch Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 112f.

63 Vgl. ebd., S. 111.

prägt, auch wenn sie im Detail seltsam unterbelichtet bleiben. In der Tat führt Paracelsus ihre Aufgaben in *De ordine doni* an kaum einer Stelle näher aus. Er bemerkt nur, dass die Obrigkeit dafür sorgen solle, »dass die lieb des nächsten einwurze und nit ein jedlicher tue, was er woll, lieb oder nicht« (NP 253).<sup>64</sup> Die Aufgabe von Gelehrsamkeit und Geistlichkeit besteht schlicht in der Unterweisung der anderen. Die aus den ›polizeilichen‹ bzw. ideologischen Dominanzpositionen resultierende Spannungen zwischen den *monarchia* scheint Paracelsus offenkundig nicht zu sehen, worauf im Folgenden noch zurückzukommen sein wird.

Jedenfalls gibt es »deren monarchia keine, die ohne knecht und herren sei« (NP 250): Paracelsus hinterfragt also keinesfalls die hierarchische Unterteilung der Gesellschaft, sondern erachtet sie im Gegenteil als durchaus nützlich. Schließlich fördert die Trennung von einfacheren und anspruchsvolleren Tätigkeiten die Spezialisierung. Das schließt die Entwicklung der oben angedeuteten handwerklichen und auch wissenschaftlichen Verbesserungen ein, was ganz auf der Linie seiner oben angesprochenen Forderung nach Überprüfung und Verbesserung medizinischer Kenntnisse auf Grundlage des Erfahrungswissens liegt.

Bei dieser Hierarchisierung fordert Paracelsus allerdings auch eine radikal anmutende Solidarität innerhalb wie zwischen den *monarchia*. In der Landwirtschaft etwa gelte, dass Ernteausfälle durch Witterungsschäden ausgeglichen werden sollten, so dass der, den »der hagel geschlagen hat, sei als den er nit geschlagen hab« (NP 252). Unterschiedliche Ernteerträge sollen durch gleichteilige Gewinnausschüttung kompensiert werden. Ebenso solidarisch hätten die übrigen *monarchia* zu verfahren, denn es schlägt »der hagel bei euch sowohl ein als im feld: Jetzt ist der gewinn beim arzt, jetzt beim theologo und econtra beim andern der schaden, jetzt bei den pfaffen, jetzt bei den astronomi. Also halt euch ein jeder zu seiner bruderschaft und alle in gemein miteinander ein bruderschaft zusammen und nachmals die monarchei auch alle miteinander sammentlich« (NP 255).

Paracelsus entwirft die vier Stände daher als sich wechselseitig bedingend sowie einander stützend und unterstützend. Sie »alle erhalten sich gegeneinander und ein jeder teil nutzet und erhält die andern drei teil et econtra. Und also seind diese vier ineinander verknüpft, also dass gar kein teil den andern verschmähen kann und von ihm ausschließen« (NP 249).

64 Die hierarchische Stufung der Obrigkeit begründet Paracelsus in einem Vergleich mit dem Verhältnis von Christus zu den Aposteln: »Christus hat nit alle ding allein tun wollen oder geton, [...] sonder hat auch apostel gebraucht. [...] Denn der durch sant Peter ist gesund worden, ist sowohl gesund, dann der von Christo gesund ist gemacht worden.« (ebd., S. 251). In der heilsgeschichtlich angehauchten, undatierten Schrift *De generatione et destructione regnum* (ca. 1532-1534) schreibt er in ähnlichem Sinne: »Die obrigkeit, so [sie] gut ist, ist darumb geordnet, damit wir durch unser arbeit behalten [d.h. erhalten] mügen werden und ohne irrsal, ohn eigensinnigkeit« (beide Zitate aus Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 2, S. 143–149; hier: S. 147). Zur Aufgabe der Geistlichkeit vgl. auch NP 255.

Mit diesem Entwurf einer nach gesellschaftlichen Funktionen differenzierten, aufeinander bezogenen Ständegesellschaft steht Paracelsus' Schrift freilich im Kontext traditioneller gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen. Offensichtlich ist die Nähe zu der so wirkmächtigen funktionalen Dreiteilung in *oratores* (Klerus), *pugnatores* (Adel/Ritter), *agricultores* (Bauern), welche im europäischen Mittelalter seit dem 11. Jahrhundert Verbreitung findet.<sup>65</sup> Sie löst die bis dahin diskursiv vorherrschende Zweiteilung der Gesellschaft in Klerus und Laien nach und nach ab und erfährt im 15. und 16. Jahrhundert einen Höhepunkt in Literatur und Bildender Kunst. Dass sie in so vielen Variationen mit versuchtem Einbezug sich verändernder sozialer Gegebenheiten weiter ausgestaltet wird, eben auch von Reformern wie Paracelsus, ist eine bemerkenswerte Karriere für ein weder originär christlich noch spezifisch mittelalterliches Deutungsschema.<sup>66</sup>

Die Unterteilung der Gesellschaft in wechselseitig aufeinander bezogene und letztlich voneinander abhängig entworfene Stände impliziert deren harmonisches, den inneren Frieden garantierendes Zusammenwirken. Daraus begründet sich zugleich das Verbot der ›Einmischung‹ in die Pflichten anderer Personen oder Gruppen, was sowohl einer Kompetenzüberschreitung als auch einer Vernachlässigung der eigentlichen Pflichten gleichkäme. Vielmehr werden die einzelnen Gruppierungen – wie die Bezeichnung ›Stände‹ impliziert – eben als *statische* entworfen und die Möglichkeit sozialer Mobilität prinzipiell prohibiert. Das Wohl der Gesamtgesellschaft verlangt von den Einzelnen ein sich Fügen in die bestehenden und meist qua Geburt vorbestimmten Funktionen. Diese Vorherbestimmung verweist dabei auf einen metaphysischen Bezugsrahmen als weiteres und, dem Mediävisten Otto Gerhard Oexle zufolge, zentrales Merkmal dieser Gesellschaftsentwürfe. Die Wirklichkeit selbst wird hier als ein wohlgeordnetes Ganzes begriffen, als ein Kosmos (Ordnung), in welchem der menschlichen Gesellschaft ebenso wie jedem ihre Mit-

65 Vgl. Otto G. Oexle, »Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters«, in: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, hg. von Winfried Schulze, München 1988, S. 19–52; v.a. S. 36; allgemein dazu vgl. auch Otto G. Oexle, »Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens«, in: *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, hg. von František Graus, Sigmaringen 1987, S. 65–117; hier: S. 66. Vgl. Wolfgang Heinemann, *Zur Ständedidaxe in der deutschen Literatur des 13. bis 15. Jahrhunderts*, Halle a. S. 1967; vgl. Oexle, »Funktionale Dreiteilung«, S. 33ff.

66 Die funktionale Dreiteilung ist als allgemein-indoeuropäisches Phänomen bezeichnet worden (vgl. Georges Dumézil, *Mythe et épopee. L'idéologie des trois fonctions dans les épopeées des peuples indo-européens*, Paris 1968). Zum Folgenden vgl. auch Oexle, »Deutungsschemata« sowie »Stand, Klasse« in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, 8 Bde., Stuttgart 1972–1997.

glieder ein wohlbestimmter Platz zukommt. Insgesamt impliziert jegliche Stände-reflexion,

daß die Welt ein von Gott in glücklicher Weise geordnetes Ganzes ist, dessen einzelne Teile in ihrem wechselseitigen Verhältnis untereinander sich nach Stufungen unterscheiden, also ungleich sind und doch zugleich oder besser: gerade dadurch in Eintracht und Harmonie zu einem Ganzen sich fügen. Das Prinzip der Welt (mitsamt der in ihr beschlossenen sozialen Ordnung) ist also das der Harmonie durch Ungleichheit.<sup>67</sup>

Entscheidend für diese die Harmonie des Gemeinwesens betonenden zeitgenössischen Gesellschaftsmodelle kann das maßgeblich von Augustinus geprägte *ordo*-Denken gelten.<sup>68</sup> Insofern nach christlicher Lehre die Welt als ›gute‹ Schöpfung Gottes als wohlgeordnetes Ganzes zu betrachten ist, sind Schöpfung und *ordo* identisch. *Ordo* aber ist die Anordnung gleicher und ungleicher Dinge, in welcher allem der ihm entsprechende Platz zukommt (›parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio‹<sup>69</sup>). Die Verwirklichung dieser Ordnung bedeutet Frieden und Harmonie (›pax omnium rerum tranquillitas ordinis‹), insofern sich die einzelnen Teile in die vorbestimmte harmonische Ordnung einfügen. Weil aber die menschliche Gesellschaft Teil der geschaffenen Welt ist, kommt es ihr einem göttlichen Imperativ gleich, der übergeordneten Schöpfungswirklichkeit zu entsprechen: Eine ›gute‹ Gesellschaft ist eine im Sinne des göttlichen *ordo* wohlgeordnete Gesellschaft, in

---

67 Oexle, »Deutungsschemata«, S. 79. In der Betonung des harmonischen Ganzen besteht ein bedeutender Anknüpfungspunkt für die historisch nicht weniger bedeutsame *Körpermetapher* zur Beschreibung des Sozialgefüges. Auch diese hat – wie der oben erwähnte Bezug auf dieselbe im Münztraktat des Oresmius belegt – in staats- und gesellschaftstheoretisch bedeutsamen Schriften des Mittelalters grundsätzlich Konjunktur. Bemerkenswerterweise aber nimmt der Arzt Paracelsus in seinen Überlegungen genauso wenig darauf Bezug wie vor ihm sein Fachkollege Copernicus.

Zur Verknüpfung beider der Metapher mit dem Ständemodell vgl. Wolfgang Stürner, »Die Gesellschaftsstruktur und ihre Begründung bei Johannes von Salisbury, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua«, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. 1. Halbband*, hg. von Albert Zimmermann, Berlin u.a. 1979, S. 162–178; hier: S. 162–171. Im 15. Jahrhundert wird die Metapher von Jean Gerson wirkmächtig entwickelt, v.a. um die bestimmende Position des ›Hauptes‹ (des Königs) zu legitimieren. Vgl. hierzu auch Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton NJ 1957, v.a. S. 218f.

68 Vgl. Oexle, »Deutungsschemata«, S. 80; vgl. Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 1982, S. 48.

69 Dieses und das nachfolgende Zitat: Aurelius Augustinus [Augustus Episcopus Hipponeensis], *De civitate dei*, hg. von Bernhardt Dombart und Alfons Kalb, Turnhout 2014, Lib. XIX,13.

welcher durchaus hierarchischer Art unterschiedene Teile zum Wohle des Ganzen harmonisch zusammenwirken.<sup>70</sup>

Aus der Einsicht in dieses metaphysisch begründete, wirklichkeitsbestimmende Prinzip wiederum folgen soziale Handlungsnormen. Diese beinhalten zuallererst das »Sichbescheiden«<sup>71</sup> bzw. Fügen der Individuen und der Stände untereinander in ihre jeweilige Funktion, sowie die Pflicht zum einträglichen Zusammenwirken aller Individuen und Gruppierungen, bei Einhaltung der Standesgrenzen. Die aus der konsequenten Einhaltung der ständischen Ordnung folgende Befriedung, oder, kritischer betrachtet, Ruhigstellung innerer Konflikte, fungiert dabei gleichsam als Bestätigung der in der Metaphysik gründenden Gesellschaftsordnung. Jegliche Vermischung der Stände oder ihrer Funktionen verstieße daher auch nicht nur gegen die soziale, sondern auch die übergeordnete metaphysische Weltordnung. Soziale Mobilität wäre also gleichermaßen widernatürlich und blasphemisch und käme einem Verstoß gegen die Schöpfungsordnung gleich.

Gerade angesichts dieses ›Mobilitätsverbots‹ ist immer wieder die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des Ständeschemas gestellt worden und dieses vielfach als inhaltsleeres Ideal oder herrschaftslegitimierende Ideologie bezeichnet worden. Denn freilich kennen die ständischen Gesellschaften des europäischen Mittelalters wie der beginnenden Neuzeit (wie weiter oben schon angesprochen) ebenso horizontale wie vertikale Mobilität.<sup>72</sup> Eine solche Reduktion greift jedoch zu kurz, impliziert das ständische Deutungsschema doch eine doppelte Perspektive: Einerseits bildet es bestehende Verhältnisse ab, insofern es als legitime (wenn auch verkürzt dargestellte) Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit gelesen werden kann. Andererseits aber entwirft es kontrastierend zu realen Gegebenheiten eine davon notwendigerweise abweichende Norm als Ideal- oder eben nur

70 Vgl. auch Rief, *Ordobegriff*, S. 348–355. Zur scholastischen Rezeption und Modifikation vgl. etwa Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen 1977 [1922], S. 352ff. Es ist dabei das fundamentale Geordnetsein der Welt selbst, welches erst die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntnis darstellt: »Die Welt ist als ‚ordo‘ geschaffen, und weil ‚Ordnung‘ der Wesenszug der Wirklichkeit ist, ist in dieser Ordnung zugleich die Möglichkeit ihrer Intelligibilität begründet.« (Oexle, »Funktionale Dreiteilung«, S. 23).

71 Ebd. Vgl. zum folgenden: Ebd.

72 Vgl. zu dem hier relevanten Zeitraum Winfried Schulze, »Die ständische Gesellschaft des 16./17. Jahrhunderts als Problem von Statik und Dynamik«, in: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, hg. von dems., München 1988, S. 1–17. Bezeichnenderweise findet diese gerade im 16. Jahrhundert in einem Ausmaß statt, »daß man [eigentlich] nicht mehr von einer ständischen Gesellschaft sprechen dürfte.« (ebd., S. 5). Vgl. Oexle, »Deutungsschemata«, S. 68. Das Ständeschema ist auch nicht mit den auf sie gleichwohl Bezug nehmenden und wohl im 15. Jahrhundert erstmalig formulierten politischen Ständen zu verwechseln (vgl. ebd.).

behaupteten Normalzustand. Solcherart als Gesellschaftsmodell<sup>73</sup> verstanden, kann das ständische Deutungsschema, je nach Verwendungszweck, ganz unterschiedlichen Zielen dienen; zur Sicherung bestehender Herrschaftsstrukturen angesichts als riskant erachteter sozialer Dynamiken ebenso wie zum Infragestellen des Status quo oder etwa als Zielpunkt für gewünschte oder als erforderlich angesehene gesellschaftliche Veränderungen.

Wie steht es bei Paracelsus? Zweifelsohne geht es ihm nicht um eine Abbildung der von ihm vorgefundenen Verhältnisse, sondern darum, der bestehenden Gesellschaft ein positives und durchaus ideales Kontrastbild entgegenzusetzen, welches seinem Verständnis des christlichen *vita beata* entspricht. Wie sich abzeichnet, entspricht seine funktional differenzierte Ständeordnung im Großen und Ganzen den Charakteristika des obigen Schemas. Allerdings sind einige Besonderheiten festzustellen.

Die geradezu als Präambel lesbaren, einleitenden Worte dieser Schrift etwa verbinden bereits den metaphysischen Bezugsrahmen mit der wechselseitigen Aufeinanderbezogenheit sowohl der Stände als auch der Einzelpersonen: »Gott hat uns gaben geben auf erden und kräft derselbigen, die ein jeglicher gebrauchen mag und soll, nicht ihm selber, sonder[n] dem andern als sich selbst. Darum ist sich wohl zu bedenken, wie ein jegliche gab zu gebrauchen sei gegen dem nächsten, damit auf das gebott gottes vollkommen erfüllt werde« (NP 248). So »folgt also ein ordnung der gaben eines jeglichen gegen dem nächsten. Dann der den nächsten liebet, der liebet auch gott et econtra« (NP 248).

Gott als selbstverständlicher Bezugspunkt ist nicht nur der Garant der vorgestellten Ordnung und derjenige, welchem die ›Gaben‹ und damit die gesellschaftlichen Positionen zu verdanken sind. In der Identifizierung von Gottes- und Nächstenliebe wird der Gehorsam gegenüber dieser Ordnung mit der sozialen Verantwortung für den Mitmenschen, denjenigen mit anderer ›Gabe‹, gleichgesetzt. Aus der Verknüpfung der metaphysischen mit der ›sozialen‹ Dimension der Ordnung entspringt so zugleich ihre ethische Grundausrichtung, welche wechselseitige Verpflichtung und Solidarität betont.

---

73 Es handelt sich hier um eine in der Modelltheorie formulierte doppelte Referenzfunktion: Ein Modell ist immer zugleich *Modell von* als auch *Modell für* etwas, wobei bestimmte Merkmale von ersterem auf letzteres übertragen werden und sich Handlungsmöglichkeiten oder -anweisungen für die Modellanwendung ableiten lassen. Vgl. Bernd Mahr, »Ein Modell des Modellseins. Ein Beitrag zur Aufklärung des Modellbegriffs«, in: *Modelle*, hg. von Ulrich Dirks und Eberhard Knobloch, Frankfurt a.M. 2008, S. 187–218. Ganz ähnlich begreift Oexle ständische Deutungen einerseits als »Schemata der Erfahrung«, welche Wissen über die Gesellschaft (unvollständig) abbilden und zugleich als »Schemata der Deutung«, welche diese Wirklichkeit als sinnvoll kennzeichnen und darauf bezogene Handlungsmöglichkeiten aufzeigen (beide Zitate: Oexle, »Deutungsschemata«, S. 71).

Die radikal entworfene und etwa in den oben aufgeführten, konkreten Solidaritätsverpflichtungen ebenso radikal umgesetzte Behauptung menschlicher Gleichwertigkeit steht dabei in offensichtlichem Spannungsverhältnis zu den mit der funktionalen Unterteilung einhergehenden Hierarchisierungen. Dies betrifft die innerständische Unterscheidung von ›Herren‹ und ›Knechten‹ ebenso wie das grundsätzliche Verhältnis zur Obrigkeit. Denn diese hat offenbar durchaus die Befugnis, die Menschen zu ihrem Glück – der Einhaltung der Ordnung – zu zwingen. Bezeichnenderweise rechtfertigt Paracelsus dies theologisch: »So sagt die geschrift: ›Zwing ihn herein zu gehen‹ (NP 253).<sup>74</sup> Die Obrigkeit hat also sowohl selbstverständlich bestimmende politische (bzw. ›polizeiliche‹) Funktion als auch, anzunehmenderweise, die Mittel, die (gerechte) Ordnung aufrechtzuerhalten.

Die Spannung zwischen fundamentaler Gleichheit und letztlich gottgewollter Distinktion jedenfalls kann als Grundzug sämtlicher Gesellschaftsentwürfe des christlichen Mittelalters gelten, welche sich der funktionalen Unterteilung bedienen.<sup>75</sup> Allerdings scheint das betonte Solidaritätsgebot hier radikaler gedacht als anderswo. Paracelsus' Entwurf wurde daher auch als an »genossenschaftliche und kollektivistische Ideen« bzw. geradezu an »eine Art kommunistischer Produktions- und Gütergemeinschaft«<sup>76</sup> erinnernd bezeichnet.

Der Gedanke wechselseitiger Solidarität prägt die paracelsische Gesellschaftsordnung in solchem Maß, dass der Autor bestimmte Berufe bzw. Berufsgruppen, welche dem nur unvollkommen zu entsprechen scheinen, daraus auszuschließen bestrebt ist. So die von ihm im Folgenden konkret benannten Fischer und Jäger (die, welche »vöglen, fischen und wilde tiere jagen«, NP 256). Diese siedelt er in *De ordine doni* »außerhalb der vier monarchia« (NP 256) an, was ungewöhnlich erscheint angesichts der Tatsache, dass in Ständeschemata sämtliche dem ›Broterwerb‹ zuzuordnenden Berufe gewöhnlich in einem »Nährstand«<sup>77</sup> zusammengefasst werden. Zwar gibt er biblische bzw. hagiografische Gründe für diese Diskriminierung an – wenn Christus den Fischer Petrus zu anderen Diensten beruft, kann Fischer dann ein gottgefälliger oder nützlicher Beruf sein? Gab der heilige Eustachius nicht erst die Jagd auf, bevor er zum Heiligen wurde?<sup>78</sup> Allerdings ergibt sich diese Ablehnung

74 Der Verweis bezieht sich auf das Gleichnis Jesu von dem Hausherren, der zum Abendmahl lädt (Lk 14, 16–24), zu dem die geladenen Gäste jedoch nicht erscheinen. In der Folge werden die Ausgestoßenen der Gesellschaft geladen, woraufhin aber immer noch Platz ist. In der Folge spricht der Hausherr zu seinem Knecht: »Gehe aus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie herein zu kommen, auf das mein Haus voll werde« (Lk 14,23. Herv.: PL).

75 Vgl. Oexle, »Deutungsschemata«, S. 112.

76 Dieses und das vorige Zitat: Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 2, S. XXXI.

77 Schulze, »Die ständische Gesellschaft«, S. 8.

78 »Sankt Eustachius und andere waren jäger. Wollten sie gott gefällig sein, so mussten sie davon lassen« (NP 256). Vgl. auch Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 113.

auch aus der fundamentalen Solidarität der Stände und Standesmitglieder untereinander. Denn beim Jagen und Fischen handelt es sich zuvorderst um von Einzelnen oder kleinen Gruppen ausführbare Tätigkeiten. Es sind gleichsam ›individualistische‹ Berufe, welche relativ unabhängig von einer dazugehörigen Gemeinschaft und dem von ihr direkt kontrollierten Raum (See, Wildnis) gewissermaßen isoliert ausgeübt werden können. Diese Unabhängigkeit von Nachbarn, Helfern, Meistern oder auch obrigkeitlichen Kontrollgruppen, welche mit einem gewissen Grad an ›Eigenständigkeit‹ einhergehen mag – man denke an den sich potentiell selbst versorgenden Jäger –, markiert die genannten Berufe als buchstäblich a-sozial, als außerhalb der sozialen Ordnung stehend. Sie erscheinen damit zugleich als grundsätzlich gesellschaftsgefährdend, da sie mit der Entkopplung aus den aufeinander bezogenen und ›ineinander verknüpften‹ *monarchia* die inter- wie gegebenenfalls auch innerständische Solidarität suspendieren und folgerichtig das harmonische Zusammenwirken und den gesellschaftlichen Frieden gefährden. Folgerichtig lautet Paracelsus' Ratschlag an Fischer und Jäger, ihre Erträge Bedürftigen zukommen zu lassen, und sich darüber hinaus zu einer »landschaft« (NP 256) zusammenzuschließen. Durch die Vereinigung in dieser ebenfalls solidarisch gedachten Gemeinschaft solle der Überhandnahme eigennütziger und unsolidarischer Betätigung entgegengewirkt werden.<sup>79</sup> Diese Forderung verdeutlicht, wie sehr für Paracelsus die Verwirklichung gesellschaftlicher Harmonie von der Einhaltung der ständischen Ordnung abhängt, welche, ganz den traditionellen Deutungen entsprechend, den inneren Frieden garantiert: Mit der Verwirklichung dieser Ordnung »gibt uns gott fried, rue, gesundheit, speis in viel und mannicherlei weis und weg, mit viel freuden in allen geschlechten von nachbauern und eheleuten, von ältern und kinderen, von fremden und anheimischen« (NP 256). Umgekehrt folgen aus dem Verstoß gegen sie sowohl menschlich verursachte als auch ›natürliche‹ Plagen, was die Identität von gesellschaftlicher und metaphysischer Weltordnung noch einmal verdeutlicht. Denn »so wir aber nit also handeln, so seind unter uns pestilenz, teurung, hunger, krieg, zank, hader und je eins wider das ander. und weder sonn noch mon[d] seind uns günstig, und keins dem anderen, das viech auf der gassen hasset uns. Dann des teufels regiment ist nichts anders« (NP 256f).

Angesichts solch drastischer Konsequenzen scheint es nur zu verständlich, wenn Paracelsus beim Entwurf seiner Ordnung, ganz dem Deutungsschema entsprechend, eben auch auf strenge Einhaltung der Standesgrenzen beharrt: »[E]in jeglicher bleib, warzu er von gott berufen ist« (NP 250) Allerdings muss bemerkt werden, dass seine Wortwahl in der Bezeichnung der gesellschaftlichen Funktionen (›Gaben‹) eine gewisse Ambiguität aufweist, welche darin nur unzureichend reflektiert erscheint. Denn ›Gaben‹ kann sich zum einen auf von Gott etwa qua Geburt

79 Vgl. NP 256; vgl. Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 113. Ob Paracelsus an bestehende Vorurteile über die genannten Berufe anknüpft, wird an dieser Stelle nicht ersichtlich.

bestimmte berufsständische Positionen oder Besitzverhältnisse beziehen (wie sie etwa die innerständische Ordnung des Feldbaus kennzeichnen). Zum anderen aber kann es freilich auch schon damals Befähigungen oder Talente bezeichnen, die etwa für die Funktion eines »meisters« im Stand der Handwerker bedeutsam sind. Insbesondere dort erscheint die persönliche ›Begabung‹ auch für Paracelsus als entscheidend für eine erfolgreiche Erfüllung der vorhergesehenen Funktion (vgl. NP 250). Auch im *Liber de honestis utrisque divitiae* (ca. 1532–1534) bezeichnet Paracelsus die Tätigkeit, mit der der Lebensunterhalt verdient wird, als »gab und kunst« (NP 205), also als – freilich von Gott verliehene – Begabung und Fähigkeit. Diese Ambiguität könnte gleichsam als Schlupfloch sozialer Mobilität innerhalb oder auch zwischen den Ständen fungieren und sie im Einzelfalle legitimieren. In der Tat entspräche die Praxis einer zwar als statisch entworfenen, zugleich aber – unter bestimmten Umständen und in Maßen – soziale Dynamiken tolerierenden Gesellschaft eher den historischen Gegebenheiten. Von Paracelsus wird aber weder die dem Begriff der Gaben implizite Ambiguität noch die Sinnhaftigkeit einer maßvollen sozialen Mobilität diskutiert. Vielmehr konzipiert er die vier *monarchia* als vollkommen statisch und setzt die Standesgrenzen geradezu absolut.<sup>80</sup>

Soweit vorgestellt, entspricht Paracelsus' Sozialordnung durchaus den Charakteristika des funktionalen Deutungsschemas: Seine ideale Gesellschaft besteht aus funktional differenzierten und aufeinander bezogenen Ständen, welche, wenn auch hierarchisch konzipiert, aufeinander verwiesen und angewiesen sind. Dabei wird diese Ständeordnung gedacht als direkt auf eine übergeordnete metaphysische Wirklichkeit ausgerichtet, und als entsprechend statisch bestimmt. Jegliche soziale Mobilität verbietet sich als gefährliche Abweichung, welche das harmonische Zusammenleben und den aus der Ordnung der Gesellschaft folgenden sozialen Frieden gefährdet. Dass Paracelsus vier Stände identifiziert anstatt derer drei, wie im geläufigen Modell üblich, erscheint wenig von Belang. Es scheint sich um eine Anpassung an die gegebenen sozialen Verhältnisse zu handeln und ist angesichts der Variationen, welche das Deutungsschema der funktionalen Unterteilung schon seit dem 12. Jahrhundert erfährt, keinesfalls ungewöhnlich.<sup>81</sup> Als bedeutende Differenz erscheint vielmehr die vergleichsweise radikale Betonung von Gleichheit und Solidarität innerhalb des paracelsischen Gesellschaftsentwurfs, welche hier, in der

---

80 Auch damit liegt er freilich in der Tradition des Ständedenkens, welche die soziale Mobilität trotz ihrer Realität negierte; vgl. Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 110; vgl. Schulze, »Die ständische Gesellschaft«, S. 15f.

81 Bereits im 12. Jahrhundert kommt es im Zuge der Urbanisierung zu einer Ausdifferenzierung ständischer, vor allem stadtbürgischer Berufsgruppen (Handwerker, Kaufleute), welche zu Versuchen der Transformation des Deutungmodells im Sinne einer funktionalen Verteilung (Oexle, »Deutungsschemata«, S. 107) führt, allerdings nicht nachhaltig rezipiert wird.

Identität von Gottes- und Nächstenliebe, in direktem Bezug auf die metaphysische Ordnung begründet werden.

### 3.2.3 Der Tod als Strukturfaktor sozialer Ordnung

Inwiefern ist der Tod nun als wesentlicher Bezugspunkt dieser Ordnung anzusehen? Und inwiefern kommt ihm dabei eine Funktion als Gleichmacher oder Ungleichmacher zu? Dies ergibt sich, wenn man Paracelsus' Äußerungen zum Tod selbst in Be tracht zieht und mit anderweitigen Schriften zum *vita beata* in Beziehung setzt, in denen er die obige Makroebene gesellschaftlicher Ordnung mit Überlegungen aus individualethischer und -ökonomischer Perspektive ergänzt.

#### Das Ziel zum Tod

Offenbar verfasste Paracelsus zwei Schriften direkt zu Tod und Sterben, das *libro de morte* und einen *de morte et vita* betitelten Text, die der Nachwelt aber nicht erhalten sind.<sup>82</sup> Allerdings enthalten seine übrigen Werke zahlreiche, verstreute und nicht direkt zusammenhängende Äußerungen dazu. Seine Überlegungen sind als weitgehend konventionell identifiziert worden in dem Sinne, dass er den Tod des Menschen zuvorderst theologisch als Konsequenz des Sündenfalls, als Übergang ins Jenseits sowie als Moment des göttlichen Gerichts begreift, in dem sich das postmortale Schicksal des Individuums entscheidet. Ferner betont Paracelsus die Unvorhersehbarkeit des Todes, die er als Arzt ebenso wie als Theologe reflektiert; eine Doppelperspektive, die ihn womöglich auch die Ambivalenz des Todes als Schrecken und Erlöser besonders hervorheben lässt. Im Ganzen betrachtet Paracelsus den Tod aus den Perspektiven des Theologen, Arztes und Naturforschers, indem er ihn als Auflösungsprozess des Körpers begreift, dessen Bestandteile sich zu Neuem zusammenfügen, während Geist und Seele davon geschieden werden.<sup>83</sup>

Dem Tod kommt für Paracelsus' Vorstellung vom »seligen Leben« allerdings eine besondere Rolle zu. Ihm zufolge hat der Mensch nämlich, wie er bezeichnenderweise im *Liber prologi in vitam beatam*, schreibt, im Tod ein Ziel (vgl. NP 154). Dies bezieht sich freilich nicht auf die bloße Begrenztheit des menschlichen Lebens allgemein, sondern impliziert, wie bemerkt worden ist, eine teleologische Ausrichtung des individuellen Lebensprozesses auf diesen Moment hin. Paracelsus verwendet in diesem Zusammenhang das Bild vom Tod als Schnitter, welcher die Ernte einholt: Der

82 Paracelsus nimmt darauf Bezug, im *Volumen medicinae paramirum* und in *Das sibent buch in der arznei*, (vgl. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 1, S. 230; ebd., Bd. 2, S. 430; zitiert aus: Gantenbein, »Jenseits«, S. 159).

83 Vgl. hierzu ebd., v.a. S. 172f. Als Arzt und Naturforscher ist er insbesondere daran interessiert, tödliche Krankheiten als solche erkennen zu können und ihr Fortschreiten richtig einzuschätzen (vgl. ebd., S. 173f).

Mensch »hat ein ziel zum tod, und der tod ist der schnitter der ern des menschen, ist sein weinbaur im weingarten, der sein obs abklaubet« (NP 154). Paracelsus bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf die biblischen Gleichnisse vom Baum, der gute (oder faule) Früchte trägt (Mt 7,17; 12,33), vom von der Spreu zu scheidenden Weizen (Mt 3,12) und vom Unkraut auf dem Acker (Mt 13,24-40);<sup>84</sup> Gleichnisse, in denen allesamt pflanzliches Wachstum mit gottgefälligem Lebensvollzug verglichen wird. Der Mensch habe, seines stets drohenden Todes eingedenk und in Erwartung des Übergangs in die Ewigkeit, sein Leben entsprechend ›fruchtbringend‹ auszurichten. Denn, wie er anderswo schreibt, »wir seind [in] einer ungewissen stund, warten, wann uns der tod fresse. Uf dass wir wohl gefunden werden und sterben in dem herrn, sollen wir allzeit ohn unterlass das höchst gut in uns hon, uf dass es uf uns gang und wirk« (NP 180).

Obwohl Paracelsus also an der Todesstunde als dem Moment des Individualgerichts festhält, betont er doch zugleich die Prozessualität jener ›Reifung‹. Es gebe niemanden, »der nach seim tod selig müge sein, er sei dann uf erden geseliget und darzu erwählt und *gezogen werden* [...] *dass er uferden das werde*, wie er nach seim tod sein will. [Herv.: PL]« (NP 145). Wie die wiederholt vorgebrachte Rede vom Frucht bringen, von Herbst, Ernte und Reifezeit, so implizieren auch das diesseitige ›Gezogen werden‹ und ›Werden‹ des Menschen einen andauernden Prozess. Es geht zuletzt um einen in lebenslanger Vorbereitung auf die Todesstunde zu erlangenden Zustand der Reife im Sinne wahrhaft christlichen, gottgefälligen, ›seligen‹ Lebens. Der Tod ist, so schreibt Paracelsus anderswo sei, »gewisslich nichts anderes als ein ende des tagwerks«<sup>85</sup>. Der Tod erscheint in diesem Lichte als wesentlicher Bezugs- wie auch als Kulminationspunkt eines das menschliche Leben umspannenden, andauernden spirituellen Reifeprozesses. Der Übergang in die göttliche Wirklichkeit ist dann idealerweise ein stufenloser: Der Mensch ›erfährt im seligen Leben einen Zustand des fortwährenden inneren Wachstums‹, so dass der ›Eintritt des Todes einen nahtlosen Übergang zur Seligkeit erlaubt.‹<sup>86</sup>

Das ganze Leben des Menschen steht damit unter dem Zeichen des Todes. Sich des Todes recht bewusst sein, heißt hier, das Leben auf das Gottgefällige zu konzentrieren, ein Leben bar jedes sündhaften Verhaltens. Das aber hat freilich Folgen auf der Ebene sozialer und sozioökonomischer Beziehungen, wie Paracelsus' arbeitsethische Überlegungen zeigen.

### Reichtum und ›notdurft‹

»Wir seindt anfenglich zur arbeit nit beschaffen,« so schreibt Paracelsus in *Ex libro de tempore laboris et requiei* (ca. 1530–1535) mit Bezug auf die Erzählung vom Sündenfall,

84 Vgl. ebd., S. 169.

85 Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 11, S. 333f.

86 Dieses und das vorige Zitat: Gantenbein, »Jenseits«, S. 169.

»aber durch den fluch (außerhalb des paradeis) zur arbeit verordnet. und gott hats uns aufgelegt durch den engel, der da sagt: ›im schweiß deines angesichts wirstu essen dein brot‹ etc., das ist gewinnen, das ist: für und für der arbeit dich erhalten mit täglichem jammer und elend« (NP 260). Konform mit traditionellen Deutungen begreift Paracelsus hier das menschliche Los, für den eigenen Erhalt mühselig zu arbeiten, als Konsequenz der adamitischen Ursünde des Ungehorsams (Gen 3,19). Die Arbeit ist für ihn allerdings nicht Teil dieses ›Fluchs‹. Vielmehr wird sie, wie im oben bereits genannten *Liber De honestis utrisque divitiae* erläutert, eben als Teil des ›seligen Lebens‹ verstanden und erscheint demgemäß als Erfüllung des göttlichen Gebotes, sich von seiner Hände Arbeit zu ernähren (Ps 128,2).<sup>87</sup> In dieser Deutung als ›Arbeitsgebot‹ verpflichtet die Geneserzählung den Menschen zum ›eigenhändigen‹ Bestreiten des Lebensunterhalts. Allein dies ist im »seligen leben die ehrsam ufrecht nahrung« (NP 199). Denn »nit in rue, nit in wollust, nit in reichtumb, nit im maul, nit im bauch steht die seligkeit. Sonder in arbeit und im schweiß ein jeglicher sein gab verbring, die ihm gott uf erden geben hat, es sei der baur uf dem felt, es sei der in der schmitten [d.h. Schmiede], es sei der im bergwerk, es sei der auf dem wasser, es sei der in der arznei, es sei der im wort gottes verkünden« (NP 209).

Alle sind also dazu bestimmt, ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen, was durchaus als gesellschaftliche Hierarchien einebnender Gestus gelesen werden kann und insbesondere auch als antiklerikale Kritik verstanden worden ist.<sup>88</sup> Immerhin sind auch die Gebildeten und gerade auch die Geistlichkeit zur ›eigenhändigen‹ Deckung des Lebensunterhalts aufgerufen. Denn »du bist ein arzt; die kunst ist dein hand, damit sollt [sic!] du dich ernähren [...]. Der aber dem altar dient, der soll vom altar erhalten werden. das ist: der altar ist dein hand« (NP 200). Eine Gleichstellung der verschiedenen Berufe und Berufsgruppen, die Paracelsus in *De ordine doni* vor allem aus der Nächsten- und Gottesliebe begründet, ergibt sich hier gleichsam aus einem allgemeinen ›Arbeitsgebot‹. Denn ganz offenbar handelt es sich bei diesem um eine den Menschen als Geschöpf betreffende Weisung: Arbeit ›im Schweiße des Angesichts‹ wird zum anthropologischen Grundmerkmal, das Paracelsus offenbar radikal in der Ausübung aller gesellschaftlichen Funktionen vollzogen sehen will. Zwei Verstöße stehen diesem Gebot gegenüber. Erstens ist dies der Müßiggang (›müßiggehñ‹, NP 199), welchen Paracelsus zunächst aber nicht näher, etwa in einem traditionellen Sinne der Untugend und auch Todsünde der körperlichen und geistigen Trägheit (*acedia*), erläutert. Er fokussiert vielmehr allein den zweiten Verstoß, den Reichtum, worunter er jeglichen Besitz über das zum Leben Notwendige hinaus versteht.<sup>89</sup> Denn das göttliche ›Arbeitsgebot‹ be-

87 Vgl. Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 108f.

88 Vgl. etwa ebd., S. 107f.

89 Paracelsus scheint den Müßiggang eher unter den Reichtum zu subsumieren, insofern dieser von der Notwendigkeit zu arbeiten entbindet und ein Müßiggehen erst ermöglicht. Al-

zieht sich ihm zufolge allein auf die »notdurft«, d.h. das zum Leben Notwendige, »die nahrung, darinnen kein reichtum ist« (NP 200).

Warum aber ist Reichtum so verwerflich? Er entbindet zum einen von der Notwendigkeit zu arbeiten, was einem Verstoß gegen die Bestimmung des Menschen gleichkommt. Paracelsus geht tatsächlich so weit zu sagen, dass »dem, so nit arbeite, dem soll auch genommen werden, das er hat, uf dass er arbeite« (NP 209) – der Anschluss an Paulus »Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen« (2 Thes 3,10) ist offensichtlich. Zum anderen wird der Reichtum von Paracelsus pauschal nicht nur zur Ursache des Diebstahls erklärt – denn »stehlen ist von wegen der reichtum, ohn arbeit sich [zu] ernähren« (NP 204) –, sondern wird mit diesem sogar gleichgesetzt. Denn wo kommt der Reichtum her? »Ohn schweiß ernähren muss sich diebisch ernähren« (NP 206).<sup>90</sup> Dabei ist nicht nur das säumelige Leben von vorhandenen Reichtümern (Müßiggang!) gemeint, sondern auch deren durchaus mit Arbeit verbundener Erwerb.

Paracelsus expliziert diesen Gedanken am Beispiel des Kaufmannsberufs, dessen Praxis, billig zu kaufen und teuer zu verkaufen, er grundsätzlich verurteilt. Vielmehr fordert er eine radikale Tauschgerechtigkeit, wie sie erstmals Aristoteles entworfen hatte und der zufolge ein Handel eben nur dann gerecht ist, wenn die getauschten Güter in ihrem Wert vollkommen äquivalent sind. In der späteren Rezeption wurde dieses Konzept dahingehend modifiziert, dass der Lebensunterhalt auch vermittelnder Kaufleute gewährleistet sein müsse – ein Fall, den Aristoteles in seiner Vorstellung handelnder, quasi-autarker *oikoi* nicht vorsieht.<sup>91</sup> Paracelsus aber fordert einen ebensolchen »billichen kauf« (NP 201), in welchem dem Kaufmann allein seine eigene »notdurft« zu befriedigen erlaubt ist und er darüber hinaus keinen Profit machen solle. »Sollen wir nun eines andern schweiß nit essen, das ist, nit seiner händ arbeit essen, sonder unser händ arbeit, so geben wir gleichs umb gleichs« (NP 206). Ein Gewinn über das Lebensnotwendige hinaus wäre im Sinne der Tauschgerechtigkeit unlautere, anstrengungsfreie Aneignung dessen, was andere erarbeitet haben: Es wäre Diebstahl. »Was ist stehlen anderst, dann ein nahrung ohn arbeit sich zu ernähren« (NP 206)? Ganz diesen Überlegungen entsprechend sind für Paracelsus daher sämtliche Tätigkeiten ohne Absicht oder Aussicht auf einen über

---

lerdings bezieht sich, wie im Folgenden erläutert wird, seine Reichtumskritik auch auf das durchaus umtriebige Gewinnstreben, was der geläufigen Vorstellung von »Müßiggang« kaum entspricht. Paracelsus ist hier offenbar nicht um Differenzierung bemüht.

- 90 D.h., Diebstahl geschieht um des Reichtums willen, sich ohne Arbeit zu ernähren (vgl. hierzu auch ebd., S. 104f. Paracelsus lehnt Privateigentum als solches nicht ab, sondern sieht dieses biblisch aus dem siebten Gebot (»Du sollst nicht stehlen«) begründet).
- 91 Aristoteles schenkt dem deswegen keine Beachtung, weil es in seiner Ökonomie, im rechten Sinne verstanden, ja um die wechselseitige, mit Geld erleichterte Befriedigung natürlicher Bedürfnisse zwischen den *oikoi* geht (vgl. auch Christian Hecker, *Lohn- und Preisgerechtigkeit*, Marburg 2008, S. 56f.).

die Deckung des Lebensbedarfs hinausgehenden Gewinn zu vollführen. Keinerlei Aktivität, und sei sie noch so nützlich oder moralisch bewundernswert, ist davon ausgeschlossen, wie am Beispiel der Wundertaten Heiliger, wie Krankenheilungen oder gar Totenerweckungen, erläutert wird: Gott »gibt gwalt den heiligen, gesund zu machen die kranken, gesund zu machen die blinden, erwecken vom tod die toten. Das aber nit darum, dass auch solchem gwalt und gab ein reichtum wird [...]. Also geschieht das mit den heiligen, so mag es auch geschehen im zimmermann, im hafner etc., in kaufleuten, in kramern [...], in metzgern« (NP 210).<sup>92</sup> Grundsätzlich gilt: »sorg tragen zum gewinnen, zum verdienen [...] ist alles wider die arbeit deiner händ und wider das gebott gottes: ›du sollst nit stelen« (NP 208). Jegliches Erwerbsstreben über das Lebensnotwendige hinaus stellt einen Verstoß sowohl gegen das göttliche ›Arbeitsgebot‹ dar als auch (als Diebstahl) gegen das siebte Gebot des Dekalogs. Das auf den Tod ausgerichtete ›selige Leben‹ verlangt damit eine radikale Reduktion aller ökonomischen Aktivitäten auf das Notwendige. Alles andere wäre sündhaft.

In gewissem Sinne ist diese der Reduktion auf den Lebensbedarf auch direkt an die menschliche Vergänglichkeit gebunden. Denn wenn ausschließlich das zum persönlichen und, so könnte man erweitern, gesellschaftlichen Erhalt Notwendige erarbeitet werden darf, so definieren die Grenzen des (diesseitigen) menschlichen Daseins – Tod und Sterben – zugleich die eigentlichen Grenzen jeglichen Erwerbsstrebens. Zwar glorifiziert Paracelsus an keiner Stelle ein Leben im Elend oder ein Leben im Sinne bloßen Überlebens. Gleichwohl scheint es ihm um eine auf das Wesentliche reduzierte – allerdings radikal reduzierte – Lebensführung zu gehen, deren asketischer Grundzug sich eben in der Bezeichnung der ›notdurft‹ für den Lebensbedarf widerspiegelt.

Aber auch anderweitig erscheint diese Kritik an Reichtum und Gewinnstreben als an die menschliche bzw. die allgemein-diesseitige Vergänglichkeit zurückgebunden. So führt Paracelsus gegen das seiner Ansicht nach ungebührliche Erwerbsstreben weiter aus:

Ob du schon gleich ein kunst kannst uf ein tunnen golt, gedenken, daß du die tunnen nit verzehren magst, und ist dir zuviel. Dann der tod mag dich morgen überwinden, so bist nichts mehr, und aber dein tun [d.h. deine Tonne Gold] ist noch do. Was ist dann, dass du aus deiner hand [...] viel gewinnest und machest dich reich [...]. Brauch deine glieder, dass du mit ihnen gewinnest dein notdurft, darinnen dich dann gott nit verlasst. Weiter was darfestu mehr, dieweil hie kein bleiben ist?« (NP 200)

92 Auch hierin zeigt sich freilich die fundamentale Gleichheit der Berufe und sozialen Stellungen; vgl. Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 104.

Man könnte paraphrasieren: »Auch wenn dein Können dich reich macht, was bedeutet Reichtum angesichts eines jederzeit möglichen Todes? Strenge dich an, um das zum Leben Notwendige zu erarbeiten, dann kannst du Gottes Beistand gewiss sein. Was brauchst du mehr, wo du am Ende doch sterben musst?« Gewinnstreben als solches, und gerade auch hier ›eigenhändig› erarbeiteter Reichtum, steht also gerade deswegen in der Kritik, insofern er angesichts der menschlichen Sterblichkeit als am Ende vollkommen sinnlos erscheint.

Diese Äußerungen sind freilich ebenso unter konventionell christlicher Reichtumsskepsis zu verorten wie die weiter oben besprochenen John Lydgate. Im vorliegenden Zusammenhang aber ist bemerkenswert, dass sich in Hinblick auf die Vergänglichkeit der (diesseitigen) Welt die ›arbeitsethischen‹ Vorstellungen des Paracelsus nicht nur mit der Beschränkung auf das Lebensnotwendige, sondern auch mit den Forderungen solidarischer, wechselseitiger Hilfeleistung verbinden. Denn an anderer Stelle schreibt er: »Alls das, so auf erdenn, ist denn mennschen zu guttenn. das soll er als dermassen brauchenn, das Jm nichts vber bleib, dann do ist nichts auf erdenn, das nitt [zu] seiner zeit w提醒, Rostig werdt, dann also hatz Gott verordnett, das Jm geschopff der dott [d.h. der Tod] ist. Rost ist der metall dott, Schaben der gewanndts dott, wurmen der Speiß dott.«<sup>93</sup>

Alles ist also dem Tode unterworfen und so zu gebrauchen, dass nichts übrig bleibt, kein Überschuss entsteht; denn dies wäre offensichtlich nicht im Einklang mit der göttlichen Verordnung. Diese Erkenntnis wiederum hat für Paracelsus direkte Konsequenzen das Gemeinwesen betreffend. So fährt er im Anschluss an die zuvor zitierte Passage fort: »Bist du ein baur und hast viel äcker, viel güter, und geneust ihr viel, was ist der genieß [d.h. der Nutzen]? Du isssets nit als! Gib dein helfern die nahrung, den andern teil den dürftigen. Sammeln kein schatz, die die maden und mucken und schaben fressen« (NP 200f).<sup>94</sup>

Es ist also nicht nur die Vergänglichkeit des Menschen, die vor dem angesichts des Todes sinnlosen und hier zweifellos als eigennützig markierten Gewinnstreben mahnt, sondern die dem Verfall unterworfenen Produkte des menschlichen Arbeitens selbst sind es, welche zur unmittelbaren Solidarität mit den ›durftigen‹ geradezu nötigen. Denn wenn sie nicht zur Quelle des verdammenswerten Reichtums dienen, sind sie, ebenso wie die dafür geleistete Arbeit (immerhin göttliches Gebot!)

93 Paracelsus, *Erster Matthäuskommentar*, Kommentar zu Mt 6,19-20. UB Heidelberg, Cod. Pal. Germ. 26, Bl. 78r; zitiert aus: Gantenbein, »Jenseits«, S. 161, FN 10.

94 Mit diesen Äußerungen rekurriert Paracelsus freilich auf Mt 6,19-21: »Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen und da die Diebe nachgraben und stehlen. Sammelt euch aber Schätze im Himmel, da sie weder Motten noch Rost fressen und da die Diebe nicht nachgraben noch stehlen. Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.«

schlicht verschwendet. Es handelt sich gewissermaßen um eine, freilich vor theologischem Deutungshintergrund zu verstehende, ‚naturalistische‘ Begründung gegenseitiger Hilfsbereitschaft: Die Vergänglichkeit der weltlichen Dinge – ihr Tod, um mit Paracelsus zu sprechen – ist es selbst, welche bzw. welcher die Versorgung von Hilfsbedürftigen geradezu aufdrängt.

In diesem Sinne folgt aus der fundamentalen Vergänglichkeit aller Dinge also nicht nur die Verwerfung des Gewinnstrebens, sondern zugleich das Gebot des solidarischen Zusammenwirkens. Es ist, wie zusammenfasst wird,

die selig nahrung bei gott, angesehen gegen uns menschen, dass wir nichts sollen zu reichtum brauchen, sonder alles gegen dem nächsten. und ein jeglicher hat ein gab, dodurch er mag seinem nächsten erschießen [d.h. nützlich bzw. förderlich sein], und sein nächster ihm auch dergleichen: andern häuser bauen, nit dir allein; andern korn säen, nit deinem maul allein [...]. Die erden ist der menschen keins mehr dann des andern. (NP 211)

Diese Passage steht offensichtlich mit derjenigen aus *De ordine doni* in Zusammenhang, wo von der gemeinschaftlich-solidarischen Kompensation für Ernteausfälle und Witterungsschäden die Rede ist. Darüber hinaus ergibt sich ein unmittelbarer Zusammenhang auch durch die hier zu findende Rede von den solidarisch aufeinander bezogenen Gaben, die in der von Paracelsus insgesamt entworfenen Gesellschaftsordnung offensichtlich immer auch *Gaben an die Nächsten* bzw. die jeweils anderen Stände und Standesmitglieder sind.

Im Unterschied zu *De ordine doni* aber stehen hier nicht die solidarischen Verhaltensweisen der Berufsgruppen, sondern die wechselseitigen Verpflichtungen Einzelner im Vordergrund. Diese ist im Nächstenliebegebot, auf das *De ordine doni* rekurriert, zwar auch angelegt, in den hier zitierten Texten jedoch detaillierter entwickelt. Und während Solidarität und Gleichheit als fundamentale Prinzipien der paracelsischen Sozialordnung sich in der Schrift *De ordine doni* gewissermaßen implizit aus der funktionalen Differenzierung des Sozialwesens<sup>95</sup> und ihrer grundsätzlichen Bezogenheit auf die übergeordnete christlich-metaphysische Welt- und Schöpfungsordnung ergeben, so gewinnt hier die Bezogenheit auf die Vergänglichkeit von Welt und Mensch zentrale Bedeutung.

Nicht nur resultieren die hier entwickelten ökonomieethischen Gebote aus der Ausrichtung des Menschen auf sein Ziel im Tod. Tod und Vergänglichkeit markieren auch die Grenzen des eigenen Erwerbs und mahnen darüber hinaus direkt zur Solidarität mit den Nächsten. Aus individualistischer Perspektive erweisen sich Tod

95 Diese Bezeichnung ist offensichtlich nicht mit dem systemtheoretischen Konzept der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft im Sinne Luhmanns zu verwechseln (vgl. Niklas Luhmann, *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Wiesbaden 2005, S. 34–37).

und Vergänglichkeit damit als wesentliche Bezugspunkte sozialer bzw. sozioökonomischer Beziehungen, wie sie die auf radikale Gleichheit und Solidarität ausgerichteten Sozialordnung von *De ordine doni* vorsieht.

### Hoffart

Aber auch darüber hinaus dient der Tod als Bezugspunkt sozialer Gleichheit und Gleichwertigkeit. So schreibt Paracelsus in dem kleinen, aber ebenfalls in den Gesamtzusammenhang der *vita beata* Schriften gehörenden Text *Von fasten und casteien* (ca. 1532–1534) in geradezu klassischer, an die sozialkritischen Potentiale der Totentänze gemahnenden Weise:

[W]as bistu, edelman? was bistu, burger? was bistu, kaufman? stinkt dein dreck nit so übel als des pauren dreck? [...] was machstu dann aus dir selber, so du doch gleich des geblüets, gebeins und fleisch bist als der paur, und gleich so wol den würmern und zu staub und aschen und wieder zur erden werden mußt? wer will dann dich im beinhaus neben dem pauren oder petlern erkennen oder deine gebein edler schätzen? niemandts! darumb gehe in dich selber, tu nit wie der reich purpurmann. der kleidet sich in leinwat und köstlich gewand, [d]er zieret sich mit silber und gold. (NP 426)

Der Tod fungiert hier als Mahner der in der Todesverfallenheit offensichtlichen Gleichheit aller, wobei die Kritik hier insbesondere prunkvoller persönlicher Aufmachung gilt, die deutlich über die oben beschriebene ›notdurft‹ hinausgeht. Paracelsus kritisiert diese auch an anderer Stelle, im *Liber de virtute humana* (ca. 1530): »Ein hut tragen mit zwo spitzen, drei kronen [d.h. eine Triara] tragen, ein kron bedeut das, die ander das etc. Was ist das nutz, dass sie's bedeuten? Es bedeut nichts denn hoffart, die weder hie noch dort vergeben wird« (NP 219).<sup>96</sup>

Dass es sich hierbei nicht bloß um eine naheliegende reformatorische Kritik an der bisherigen kirchlichen Obrigkeit handelt wird deutlich an der Gegenüberstellung mit demjenigen, was Paracelsus zufolge nützliche Tätigkeiten anzeigt: Denn »das seind die zeichen im seligen leben: schwitzen der arbeiter gleich, rußig sein dem kohler gleich, gesund machen dem arzet gleich etc« (NP 219). Paracelsus wendet sich hier vielmehr gegen jedwede Repräsentationsfunktion jedweden Kleidungsstücks, also jegliche persönliche Ausstattung, welche nicht zweckmäßig auf die persönliche und gesellschaftliche Bedarfssicherung ausgerichtet ist oder aus diesen direkt hervorgeht. Dass soziale Repräsentation in diesem Sinne durchaus eine gewisse Funktion innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges innehaben könnte, steht für

96 Beutin weist auf die Bedeutung der Kopfbedeckungen hin: »der zweispitzige Hut kennzeichnet die Kardinäle; das [mit einer Tiara bezeichnete] Papstamt ist unnütz« (Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 108).

Paracelsus also nicht zur Diskussion. Vielmehr wird jegliche Repräsentation der sozialen bzw. beruflichen Stellung radikal an die ›eigentliche Arbeitsfunktion‹ zurückgebunden und die direkte Entsprechung äußerer Erscheinung und gesellschaftlicher Position und Aufgabe gefordert.

Nebenbei bemerkt zeigt sich in dieser ›Zeichen-‹Kritik der Zusammenhang der paracelsischen Gedankenwelt besonders deutlich. Denn es geht ihm ja auch in seiner naturphilosophischen Suche nach Erkenntnis ebenso wie in seiner ärztlichen Diagnosepraxis um das Auffinden und rechte Lesen ›natürlicher Zeichen‹. Und die diesem Programm entsprechende ärztliche Ethik beinhaltet nicht zufällig die Abkehr von mit diesen ›Zeichen der Natur‹ inkompatiblen Lehrsätzen, der lateinischen Fachsprache sowie einem allzu prunkhaften Auftreten der Ärzteschaft, den ›gloriductores‹. ›Gesund machen‹ soll das ›Zeichen‹ des Arztes sein, wie oben zitiert, nichts weiter. Jede Abweichung des von Paracelsus als funktional angemessenen Angesehenen und in diesem Sinne *Natürlichen* nimmt hier die Form der Hoffart an.<sup>97</sup>

Der Begriff der Hoffart ist als solcher bemerkenswert, weil er der traditionellen sündentheologischen Kategorie des Hochmuts bzw. des Stolzes (*superbia*) entspricht, der Sünde der Überheblichkeit. Sie wird zeitgenössisch oftmals (zusammen mit der Habgier) als erste der Todsünden oder Ursünde begriffen. Paracelsus ist da keine Ausnahme, denn »aus der hoffart ward diabolus geboren« (NP 216), der sich gegen Gott auflehnende Luzifer.<sup>98</sup>

Es macht jedenfalls durchaus Sinn, Nutzloses auf diese Weise einzuordnen. Denn es fällt bei Paracelsus außerhalb der auf die funktionalen Bedürfnisse ausgerichteten Sozialordnung, weswegen es dem übergeordneten metaphysischen Ordnungsrahmen entgegensteht, ebenso wie es (etwa als Reichtum) außerhalb des auf ›notdurft‹ beschränkten Erwerbsstrebens des Individuums fällt. Insbesondere

97 Grundsätzlich ist von theaterwissenschaftlicher Seite in Bezug auf diese genannte Kritik ›unnützer‹ sozialer Repräsentation und die o.g. epistemologische Orientierung auf ›natürliche Zeichen‹ ein antitheatraler Gestus des paracelsischen Denkens identifiziert worden. Paracelsus ginge es, gerade auch in seinen Gesellschaftsvorstellungen, um ein »*Theater ohne Masken* [Herv. i. O., PL]« (Schramm, *Karneval*, S. 78, vgl. ebd., S. 78f). Dem ist zweifellos zuzustimmen, allerdings ist diese Feststellung dahingehend zu ergänzen, dass der zentrale Bezugspunkt dieses Denkens im Tode zu verorten ist. Denn dieser fungiert, wie im Folgenden erläutert wird, als der ultimative Entlarver aller gesellschaftlichen ›Maskeraden‹, d.h. aller hoffärtigen (unnützen, unnatürlichen, sündhaften, ›falschen‹, nicht auf die ›notdurft‹ bezogener) sozialen Differenzierung und Hierarchisierung.

98 Zuletzt ist jegliche Sünde im christlichen Verständnis als hochmütig zu betrachten, da sie das Wollen des Menschen über die Gebote Gottes stellt. Vgl. ›Sünde‹, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von Walter Kaspar mit Konrad Baumgartner u.a., 11 Bde., Freiburg u.a. 1993–2001.

auch die soziale Ambition fällt somit unter Hoffart. Denn »was ist nun die hoffart, als mehr sein wollen als ein anderer« (NP 217), ein ›Überheben‹ des Selbst?<sup>99</sup>

Das Unwesentliche, Uneigentliche, Nutzlose und Sündhafte fallen so im Begriff der Hoffart in eins – ebenso wie das Vergängliche. Denn freilich ist ›Hoffart‹ zugleich mit Eitelkeit zu übersetzen. ›Eitelkeit‹ betont die auch im Hochmut beinhalteten Aspekte der Selbstdäuschung und Selbstverliebtheit, und zwar nicht nur im heutigen Bedeutungsspektrum, wie Paracelsus Verurteilung prunkvoller Aufmachung deutlich macht. Darüber hinaus ist das Eitel zeitgenössisch aber auch immer das Vergängliche; die Bezeichnung betont die Hinfälligkeit und damit die Uneigentlichkeit jeder Selbstdäuschung und Selbstüberhöhung.

Freilich ist alles Diesseitige in diesem Sinne eitel. Bei Paracelsus jedoch bezeichnet ›Hoffart‹ offensichtlich dasjenige, was dem ›seligen Leben‹ unwesentlich und äußerlich ist, oder, anders gesagt, dem in seiner Ausrichtung auf das ›Ziel zum Tod‹ auf die ›notdurft‹ beschränkten Dasein widerspricht. Der Tod fungiert, wie das obige Zitat zeigt (›was bistu, edelman? was bistu, burger?‹, NP 426), als der Moment, an dem dieses Hoffärtig-Überhebliche als solches hervortritt; es ist dasjenige, was der eben am Tode sichtbar werdenden fundamentalen Gleichheit der Menschen widerspricht. Der Tod wird hier – in bemerkenswerter Nähe zu den oben herausgearbeiteten sozialkritischen Potentialen der Totentänze – zum Mahner der Uneigentlichkeit sozialer Differenzierung und zum Proponenten und Begründer sozialer Gleichheit.

Allerdings kennt natürlich auch die paracelsische Sozialordnung Ungleichheiten: die funktional begründeten sozialen Differenzierungen inklusive der in *De ordine doni* benannten Hierarchisierungen. Diese Ungleichheiten erscheinen gerechtfertigt, ja, notwendig, insofern sie den Bedürfnissen der ›notdurft‹ entspringen. Insofern sich die ›notdurft‹ im obigen Sinne selbst aus den Grenzen des Lebens(-bedarfs) ableitet und die Reduktion auf dieselbe einer auf den Übergang in Jenseits ausgerichteten Lebensführung entspringt, sind auch die sozialen Differenzierungen und Hierarchisierungen als auf den Tod bezogen zu denken. Mehr aber noch sind sie daraus begründet, dass auch sie im Tode zuletzt hinfällig werden.

Es ist hilfreich, sich in Erinnerung zu rufen, dass es sich bei der in *De ordine doni* geschilderten Gesellschaft um eine diesseitige handelt und nicht um eine Art jenseitiges himmlisches Jerusalem, also eine jenseitige Nach-Welt. Sie ist Teil des diesseitigen ›seligen Lebens‹, der Verwirklichung christlicher Ideale unter irdischen Bedingungen. Bei aller Idealität ist sie in ihrer Verfasstheit auf diesseitige Gegebenheiten

99 Vgl. auch: »Was ist's, dass wir unter uns soviel ämpter oder orden [d.h. soziale Gruppierungen] etc. haben, einer mehr als der ander sein will? Ist das nicht ein hoffart, dass der [eine] orden besser, höher etc. sein soll als der ander? Sollen wir nit gleich sein, einer als der ander? Also mit dem adel und andern ständen zu verstehn [...]. Setz nit in orden in kleidung, in amt etc« (NP 219).

und die Befriedigung der entsprechenden Bedürfnisse ausgerichtet: Ein Bedürfnis nach Ernährung, Seelsorge, Handwerk und menschlicher obrigkeitlicher Führung ist weit von jeglichen Vorstellungen des jenseitigen Himmelreiches entfernt, auch von denen des Paracelsus. Ist das Himmelreich ihm zufolge doch eine »ewige welt, do kein tod ist, sonder ein ewigs leben, kein krankheit, sonder ewig gesundheit, alle freud und fried und kein leid noch uneinigkeit« (NP 423).

Im Tode aber, dem der Mensch zustrebt, werden diese Bedürfnisse ebenso wie alles andere Diesseitige offenkundig aufgehoben sein. Gerechtfertigt erscheinen diese Ungleichheiten daher in einer Weise, die ebenfalls mit derjenigen vergleichbar erscheint, die an den Totentänzen festzumachen ist; nämlich hinsichtlich ihres Bezugs auf den Übergang in die jenseitige Wirklichkeit, dem gegenüber sie als vorläufig – wenn im Falle des Paracelsus auch nicht als hoffärtig – erscheinen.

Zusammenfassend erscheint der Tod als Mahner und Maßstab dessen, was ein »seliges Leben« ausmacht, ihm entspricht und in ihm erlaubt ist. Auf individueller Ebene liefert der Tod damit die Begründung für die Gleichheit der von Paracelsus entworfenen Gesellschaft ebenso wie für ihre Ungleichheiten. Er ist der Bezugs-punkt, auf den hin sich das gesellschaftliche Gefüge im obigen Sinne begründet und stellt damit einen wesentlichen Strukturfaktor eben jener idealen, auf Solidarität und Egalität basierenden Ordnung dar.

Zuletzt ist hinzuzufügen, dass in der Abkehr von allem Hoffärtigen die teleologische Ausrichtung des menschlichen Lebens auf den Tod, nicht nur als ein Reife-, sondern zugleich als eine Art Reinigungsprozess erscheint. Das »selige Leben« impliziert ein *Absterben* des Unwesentlichen, Uneigentlichen, das im Tod des sterblichen Körpers kulminierte, sich aber während des gesamten menschlichen Lebens vollzieht. Der Tod ist damit zugleich als ein Scheideprozess zu verstehen, in dem nicht nur Seele, Geist und Körper sowie, der christlichen Eschatologie zufolge, die zu Errettenden von den Verdammenswerten getrennt werden, sondern auch der Mensch von allem seiner Seligkeit Hinderlichen, bis er »am jüngsten tag in einem neuen himmlischen und clasifizierten [sic!] fleisch zum andern mal geboren«<sup>100</sup> wird.

Es ist festgestellt worden, dass Paracelsus' thanatologische Vorstellungen von der Vollendung des Menschen in bemerkenswerter Weise seinem Alchemieverständnis entsprechen. Denn Paracelsus begreift Alchemie ganz allgemein als eine bewusste Vervollkommnung der vorfindlichen Natur durch den Menschen: Denn, so schreibt er im oben genannten *Paragranum* »die Natur ist so subtil und so scharf in ihren Dingen, daß sie ohne große Kunst nicht kann gebraucht werden, denn sie gibt nichts an den Tag, das auf seine Art vollendet sei, sondern der Mensch muß es

<sup>100</sup> Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 11, S. 333f; zitiert aus: Haas, »Sterben und Todesverständnis«, S. 143f.

vollenden. Diese Vollendung heißt *alchimia*.<sup>101</sup> Diese Übereinstimmung kann angesichts des Obigen bestätigt werden und belegt noch einmal den grundsätzlichen Zusammenhang des paracelsischen Denkens, insbesondere der in der Rezeption traditionell getrennten Bereiche der Naturphilosophie und Theologie. In Bezug auf den Tod als Vollendungsmoment des menschlichen Lebens übertragen bedeutet das, dass der Mensch gewissermaßen zum Alchemisten seiner selbst berufen ist (wobei die letzliche Vervollkommenung freilich in Gottes Hand liegt). Der Tod verkörpert damit geradezu einen Schlüsselmoment im paracelsischen Denken: Denjenigen der vollkommenen Transmutation zur Vollendung und Perfektion des Bestehenden – eine Perfektion, die auf Ebene der sozialen Beziehungen die weitmögliche und zuletzt vollkommene Gleichheit aller Menschen bedeutet.

Diese vollzieht sich mit dem Tod der Einzelnen. Aber auch die ideale Gesellschaft, die Paracelsus in *De ordine doni* zeichnet, ist in seinem christlichen Bezugsrahmen ja auf letzliche Vervollkommenung harrend gedacht, nicht weniger als das im ›seligen Leben‹ stehende Individuum. Die letzliche Vollendung der Gesellschaft, das ist die Apokalypse, der Tod der (Menschheits-)Gesellschaft, wenn man so will; das Ereignis, in dem sie ihr Ende findet. Dieser Übergang vom diesseitigen ›seligen‹ ins jenseitige ›ewige‹ Leben aber wäre angesichts ihrer Idealität und ganz in Entsprechung zu Leben und Tod der Einzelnen, ebenfalls ein nahtloser Übergang. Und wie das Individuum im Tode seines Körpers von allem verbleibenden Uneigentlichen und nunmehr vollends Nutzlosen und Hinfälligen gereinigt wird, so werden mit der Wiederkunft Christi am Ende der Zeit auch alle verbliebenen, weil diesseitig notwendigen, sozialen Ungleichheiten und Hierarchien hinfällig werden. Dies letzlich ist die vollkommene Gesellschaft, in der die volle Gleichheit – im Tode nämlich – verwirklicht ist.

### 3.2.4 Der monetäre Störfaktor

Es ist nun offensichtlich, dass Paracelsus jede Störung seiner dem *vita beata* entsprechenden Sozialordnung kategorisch auszuschließen bestrebt ist, die als ›hoffärtig‹ ihre solidarische Funktionalität unterlaufen muss. An dieser Stelle ist auf *De ordine doni* zurückzukommen, wo er sich nach der Verfasstheit der oben erläuterten *monarchia* Geld, Handelspraxis und Kaufmannsstand widmet und welchen er allesamt mit bemerkenswertem Misstrauen begegnet.

Zunächst wendet sich Paracelsus dem Geld im Abschluss seiner ausgesprochen kurzen Äußerungen zur Rolle der Obrigkeit zu. Er sieht sie offenbar als besonders gefährdet an, was den Umgang mit Geld angeht. So rät er den Angehörigen dieses Standes:

<sup>101</sup> Paracelsus, *Werke*, Bd. 5, S. 544. Vgl. Gantenbein, »Jenseits«, S. 162. Zur wissenschaftlichen Bedeutung dieses Alchemieverständnisses vgl. Lorber, »Alchemie«, v.a. S. 89f.

[S]eid euch selbst vor schaden an der seel, weiset auch nit mit gelt euch abzufer-  
tigen, sonder mit dem, das mit geld bezahlt muss werden, als mit korn, fleisch,  
salz, holz etc. und nit mit geld. Wieviel sänfter und seliger mögen ihr regieren, so  
ihr des gelds entledigt werden. Dann wo geld ist, da ist auch sorg. Das ursacht die  
mörder: brot, fleisch etc. Tuts nit! Vom gelt werden ihr geizig, spielerisch, saufe-  
risch, hurisch, und erscheußt [d.h. nützen, zugutekommen] euer geld niemandt.  
Ihr gebts nit dem land, sonder nur den huren und gleißnern, und gibt in summa  
nur bösen mut, schand, args und übels. reichtum, tanzen, turniren, bankettirn.  
(NP 256)

Es handelt sich ganz offensichtlich um eine fundamentale Geldkritik. Geld ist hier nicht, wie in der auf Aristoteles zurückgehenden geldtheoretischen Tradition, zum Funktionieren des Sozialwesens notwendiges Tauschmedium, das zur Verteilung ungleichmäßig distribuierter ›natürlicher‹ Reichtümer dient. Es ist noch weniger ein Gerechtigkeit im sozioökonomischen Gefüge erst herstellender Wertmesser, der nur missbräuchlich und entgegen seiner Natur verwendet zu verurteilen ist.<sup>102</sup> Der Ausspruch »dann wo gelt ist, da ist auch sorg« entbehrt jeder Abwägung. Vielmehr scheint Paracelsus Transaktionen mit Geld rundum abzulehnen zugunsten einer Art naturalienwirtschaftlichen Abgabenökonomie.

Erhellend ist hierfür ein Blick in die – der hier benutzten Transkription zugrunde liegende – textkritische Fassung. Dort heißt es: »Dann wo gelt ist, da ist auch sorg. Das vrsacht die Mörder, Brodt, Fleysch etc. thuts nitt« (NP 632). Wie ersichtlich scheint die oben eingefügte Interpunktions den Sinn des letzten Satzes zu verstellen. Sinnvoller scheint die Wiedergabe in der früheren, von Goldammer bzw. Sudhoff herausgegebenen Edition zu sein: »dás ursacht die mörder; brot, fleisch etc. tuts nit.«<sup>103</sup> Nicht Brot und Fleisch verführt zum Morden, sondern Geld! Diese Deutung ist weitaus sinnreicher, da die obige Passage ja auf eine Kritik des Geldes zielt und auf nichts sonst. Wenn aber Gütern wie Brot und Fleisch, gleichermaßen als Bezahlung oder Abgabe erhaltenen, das destruktive Potential des Geldes abgesprochen wird, so lässt das darauf schließen, dass es die spezifischen Eigenschaften desselben sind, welche seine Ablehnung begründen. Und tatsächlich lassen sich, auch wenn Paracelsus sich an keiner Stelle über die ›Natur‹ des Geldes äußerst oder sich am Entwurf eines entsprechenden Begriffs versucht, seine Vorbehalte bei genauerer Betrachtung den klassischen Geldfunktionen des Tauschmittels, Wertspeichers und Wertmessers zuordnen.

102 Der Missbrauch des Geldes besteht für Aristoteles darin, wenn es nicht i. o. Sinne als Mittel Befriedigung natürlicher Bedürfnisse dient – was seiner ›Natur‹ entspricht –, sondern zur Anhäufung von Reichtum verwendet wird, also als Zweck und nicht als Mittel ökonomischer Transaktionen. Es ist das darauf ausgerichtete Erwerbsstreben, das Aristoteles unter dem Namen *chrēmatistikē* kritisiert (vgl. Aristoteles, *Staatstheorie*, I, 9, 1257a-1258a).

103 Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 2, S. 49–69; hier: S. 63.

### Geldtheoretische Implikate

Als allgemeines und universal akzeptiertes *Tauschmedium* verspricht Geld eben auch damals schon Zugang zu einer übergroßen Vielzahl von Gütern und Dienstleistungen. Dieser Punkt ist der paracelsischen Kritik zweifellos implizit (und wird auch von der weiter oben aufgezeigten Geldkritik im in etwa zeitgenössischen literarischen Diskurs Englands nahelegt). Mit diesem seinem, modern gesprochen, unmittelbaren Gratifikationsversprechen scheint sich das Geld in alles im Tausch Verfügbare gleichsam verwandeln zu können.<sup>104</sup> Gerade darin aber verleitet es für Paracelsus offenbar weitaus mehr als die genannten Naturalien zur Gier, zur gewaltbegleiteten oder gewalttätigen Inbesitznahme bis hin zum Mord. Ferner bezieht sich das Versprechen auf Verfügbarkeit jedweder Ware oder Dienstleistung auch auf das moralisch Verwerfliche, mit dem es hier vornehmlich in Verbindung gebracht wird.

Dieser Punkt kann noch zugespitzt werden. Denn in seiner Austauschbarkeit scheint das Geld über ›natürliche‹ Reichtümer erhaben. Als Versprechen auf die Verfügbarkeit jedweder (anderen) Ware oder Dienstleistung ist es gleichsam mehr als deren bloßes Äquivalent. Damit aber rückt Geld in die Nähe der ›Hoffart‹, dem ›mehr-sein-Wollen‹ als es dem eigenen Stande entspricht. Ja, es erscheint selbst als ›hoffärtig‹, da es nicht auf die vorherbestimmte Funktion ›natürlicher‹ Reichtümer (Holz, Fleisch etc.) beschränkt ist, sondern diese in seiner allgemeinen Tauschfunktion allesamt – zumindest potentiell – zu inkorporieren verspricht: Es scheint mehr zu sein, als es ist. In den bereits weiter oben zitierten Worten Arthur Schopenhauers begegnet Geld »nicht bloß einem Bedürfnis in concreto [...] sondern dem Bedürfnis überhaupt, in abstracto«<sup>105</sup>. Als reines, unbestimmtes Vermögen etwas zu tun bzw. zu erlangen, als etwas, das seinen Wert allein in seiner zukünftigen ›Verwandelbarkeit‹ in ein (tendenziell) beliebiges Anderes hat, droht es aber nicht nur – wie geldtheoretisch seit Aristoteles reflektiert wird – zum Endzweck allen wirtschaftlichen Handelns zu werden. Sondern es drängt auch immer »wie von sich aus fortwährend zum Verwendetwerden«<sup>106</sup>. Auch weil es seinen Zweck zuletzt nicht in sich selbst hat, nicht haben kann, zugleich aber allen Zwecken dienlich ist, vermag es die Wünsche seines Besitzers besonders anzustacheln. Und gerade, wenn die Grundbedürfnisse – in Paracelsus' Worten die Erfordernisse der ›notdurft‹ – erfüllt sind, mag es die Begehrlichkeiten seines Besitzers auf diesem sonst fernliegende, gegebenenfalls moralisch zweifelhafte, im Lichte der obigen Ausführungen aber auf jeden Fall ›hoffärtige‹ Zwecke lenken.

104 Vgl. Haubl, »Money Madness«, S. 206; Paul, »Legitimität des Geldes«, 113f.

105 Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, S. 414f; vgl. auch Haubl, »Money Madness«, S. 206, der sich ebenfalls auf Schopenhauer bezieht.

106 Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 267; vgl. ebd., S. 134; vgl. auch Aristoteles, *Staatstheorie*, I, 9, 1257a-1258av.

Paracelsus Überlegungen weisen hier eine große Nähe zu Vorstellungen auf, wie sie zuvor in der Scholastik prominent formuliert worden sind. Thomas von Aquin etwa schreibt, »dass der Mensch [gerade] durch Reichtum [*divitias*] die Mittel erlangt, jedwede Sünde zu begehen; und sein Verlangen nach jeder Sünde zu befriedigen, da Geld dem Menschen behilflich ist, jedwede Art weltlichen Guts zu erwerben, wie es im Buch Kohelet 10[19] heißt: All Dinge gehorchen dem Geld [*pecuniae*].«<sup>107</sup> Paracelsus schließt an dieser Stelle offensichtlich an diese Argumentation an. Während solches Handeln bei Thomas in guter aristotelischer Tradition jedoch bloß ein Missbrauch des an sich moralisch neutralen Tauschmediums Geld darstellt,<sup>108</sup> so reicht Paracelsus' Geldskepsis tiefer.

Denn Monetäre erscheint hier als ein Unruhestifter, dessen Versprechen auf die Verfügbarkeit jedweder Art von Gütern oder Dienstleistung gleichsam quer steht zu den in ihrer funktionalen Differenzierung als voneinander abhängig gedachten Ständen und dem Grundzug des ›Sichbescheidens‹ in eine vorbestimmte, feststehende Ordnung. Zumindest lässt sich die Spannung nicht leugnen zwischen der auf die ›notdurft‹ bezogenen Arbeitsvorstellung und dem auf reine Funktionalität ausgelegten Ständesystem einerseits und dem jederzeit gegen alles Verfügbare austauschbare Geld andererseits. Dieses verführt nicht nur zu sündhaftem Fehlverhalten, sondern hat in der ›Ordnung der Gaben‹ keinen Platz, insofern es gar nicht benötigt wird, wenn, wie Paracelsus schreibt, eine naturalwirtschaftliche Abgabenökonomie ebenso zweckmäßig wäre. Als außerhalb der soziökonomischen Ordnung stehend aber stellt Geld auch in diesem Sinne eine ›hoffärtige‹ Ausschweifung über deren Ordnungsrahmen hinaus dar. Darüber hinaus hat das Tauschversprechen des Geldes freilich nur Gültigkeit, insofern dieses tatsächlich als *Wertspeicher* fungiert. Als solcher ist Geld, wie oben ausführlich besprochen, zeitgenössisch vornehmlich abhängig von seiner materialen Existenz, insbesondere aus ›Edelmetall‹ geprägten Münzen. Diese haben jenen offensichtlichen Vorteil, dass der ihnen zugeschriebene Wert direkt an ihre Materialität gebunden ist und vergleichsweise unabhängig von wertgarantierenden Institutionen erhalten bleibt und übertragen werden kann. Dieser Aspekt ist bedeutsam hinsichtlich der weiter oben besprochenen Begründung wechselseitiger Solidarität aus der Vergänglichkeit der Dinge. Dort wird das Eintauschen von Überschüssen in nicht (oder kaum) materialen Verfallprozessen unterworfen Geldobjekte oder ähnliche Sicherungsmöglichkeiten gar nicht erst in Erwägung gezogen. Paracelsus unterlässt dies

<sup>107</sup> Vgl. Man sehe »quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adimplendi desiderium cuiuscumque peccati, eo quod ad habenda quaecumque temporalia bona, potest homo per pecuniam iuvari; secundum quod dicitur Eccle. X, [19,] *pecuniae obediunt omnia* [Herv. i. O, PL]« (Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q84.1).

<sup>108</sup> Vgl. Langholm, *Economics*, S. 207f.

ungeachtet der offensichtlichen Tatsache, dass ein Aufteilen des Erlöses von Überschüssen gewiss vollkommen unproblematisch wäre. Aber offensichtlich verführte Geld in seiner Wertspeicherfunktion, als der Vergänglichkeit idealerweise enthobenes, *todloses* Wertaufbewahrungsmittel zur Akkumulation von Reichtümern. Es stünde damit den gesellschaftsstrukturierenden Prinzipien der Gleichheit und Solidarität entgegen, die sich aus der Vergänglichkeit der Dinge und der Beschränkung des Erwerbslebens auf die Erfordernisse der ›notdurft‹ ergeben.<sup>109</sup>

Auch in seiner Funktion als Wertmesser bzw. Werteinheit steht das Geld in seinen Überlegungen in der Kritik. So ergänzt Paracelsus im Folgenden seinen Ratsschlag an die Obrigkeit, auf Geld zu verzichten, um die Begründung der Teuerung, welche zulasten der Bauern ginge: »Dann müeßt ihr korn, fleisch, salz etc. zahlen, so mügen ihrs einziehen, wie man einziehen muss geld [...] Denn] »aufsätze« [d.h. Aufschläge, Steuern] »bringen teurung uf [Ge]treid und auf brot, dass oft ein gülden oder vier kaum klecken [d.h. genügen] mügen, da ihr saget von eim pfenning« (NP 255).

Dieser nicht ganz leicht zu verstehende Passus kritisiert offenbar die Praxis von Gutsbesitzern, den ihnen verpflichteten Bauern willkürlich anmutende Abgaben erhöhungen zuzumuten. Ein nominell den Wert eines Pfennigs betragender Aufschlag würde, so der Vorwurf, leicht ein Vielfaches dieser Summe erreichen.<sup>110</sup> Beklagt wird also die Differenz zwischen nomineller, vermeintlich angemessener und wohl traditionell so bestimmter, in der Tat aber weit überzogener Abgabenlast. Geld als vermeintlich stabile Werteinheit gerät hier als relative und für willkürliche und ungerechte Manipulation anfällige Einheit zur Berechnung ökonomischer Werte in den Blick. Eine Erfahrung, die in einer von Geldwertschwankungen geprägten Zeit gerade auch im südwestdeutschen Raum, den Paracelsus zur Zeit der Verfassung seiner *vita beata*-Schriften intensiv bereiste, vertraut gewesen sein muss: Das Geld ist nicht das, was es (dem Namen nach) wert zu sein scheint.

Dass für Paracelsus dieses Problem bei den in irgendeiner Weise ja ebenfalls in Maßeinheiten berechneten Naturalabgaben offenbar nicht vorhanden ist, legt eine solche Lesart sogar nahe. Die Stabilität der Werteinheit erweist sich hier als bloß vorgeblich, in jedem Fall unstet, wenn nicht gar uneigentlich, täuschend und ›hoffärtig‹. Im geschilderten Zusammenhang gereicht es gerade den einfacheren Bevölkerungsschichten zum Nachteil, wird zum Auslöser für Unruhen und Unfrieden

109 Die ideale ›Todlosigkeit‹ des Geldes kann in Anbetracht der vorherigen Kapitel dahingehend relativiert werden, dass weltliche (Geld-)Schätze, wie Lydgate betont, als wesentlich unbeständig angesehen werden können und Copernicus, wie gezeigt, die ›körperliche‹ Hinfälligkeits des Münzgeldes in den Fokus nimmt. Das sind freilich Aspekte, die Paracelsus in seinen Überlegungen nicht in Erwägung zieht.

110 Vgl. zu dieser Deutung auch Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Abt. 2, Bd. 2, S. 63, FN i.

und zeigt sich so als schädlich für eine im Sinne des Paracelsus stabile und gerechte Ordnung.

Zuletzt ist Geld der Sozialordnung des Paracelsus äußerlich, ja, sogar schädlich, da in der funktional differenzierten Gesellschaft die wechselseitige Versorgung (etwa den ›Tausch‹ von Schutz gegen Nahrung) grundsätzlich nicht quantifiziert ist. Vielmehr sind die wechselseitigen Verpflichtungen *per se* als gleichwertig zu begreifen. Dieser Punkt ist dem funktionalen Deutungsschema grundsätzlich implizit,<sup>111</sup> in *De ordine doni* mit der Betonung der ›Gaben für die Nächsten‹ jedoch hervorgehoben: Es handelt sich bei Paracelsus Sozialordnung, wie hier noch einmal deutlich wird, um eine Gaben-Ökonomie auch in ganz buchstäblich wirtschaftstheoretischer Hinsicht. Da Geld aber wertäquivalente Tauschprozesse impliziert, neigt es dazu, im weiter oben erläuterten Sinne (sozio-)ökonomische Beziehungen zwischen Tauschpartner:innen auf den Moment der Transaktion zu reduzieren, was das konstitutive Beziehungsgeflecht wechselseitiger Verpflichtungen und Abhängigkeiten einer Gabenökonomie torpediert.

Zusammenfassend verführt Geld als Tauschmedium in seiner allseitigen Austauschbarkeit nicht nur zu sündhaftem Verhalten; sondern es stellt in dieser Eigenschaft selbst einen Fremdkörper und damit einen Störfaktor der auf Funktionalität ausgerichteten Gesellschaftsordnung des Paracelsus dar, der es zuletzt äußerlich und unwesentlich bleiben muss. Darüber hinaus scheint es den oben erläuterten, fundamentalen Strukturprinzipien von Gleichheit und wechselseitiger Solidarität auf ganz basaler Weise entgegengesetzt, insofern es zur Akkumulation von Reichtümern verführt, ja, dies als ›todloser‹ Wertspeicher erst möglich zu machen verspricht. In der tatsächlichen Relativität seines Wertes erweist sich das Monetäre zuletzt selbst als ›hoffärtiger‹ Unruhestifter eines wohl geordneten sozioökonomischen Gefüges. Aus diesen Gründen ist es vollkommen nachvollziehbar, wenn Paracelsus das Geld aus seiner Sozialordnung ausschließt. Auch wenn er selbst seine Kritik nicht in dieser Form theoretisch entwickelt, so wird in Hinblick auf die klassischen Geldfunktionen doch ersichtlich, wie sehr das Geld den Grundsätzen der von ihm entworfenen Ordnung widerspricht. Es stellte für die seiner Sozialordnung zugrundliegenden Prinzipien der wechselseitigen Verbundenheit und Solidarität ein zu vermeidendes und letztlich auch sinnloses Gefahrenpotential dar.

### Kritik der Geldberufe

Angesichts dessen ist es auch kaum verwunderlich, dass Paracelsus sämtlichen professionell mit Geld umgehenden Berufsgruppen einen Platz in seiner Ordnung verweigert und er sie auch nicht (wie die vorgenannten Jäger und Fischer) als unter Bedingungen integrierbar versteht. Der Abschluss von *De ordine doni* besteht daher

<sup>111</sup> Vgl. Georges Duby, *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, Chicago 1980, S. 118. Vgl. Graeber, *Schulden*, S. 119.

aus in einer Aburteilung der ›Geldberufe‹ und ihrer verwerfenswerten Berufspraktiken: »Außerhalb dieser monarchien«, so schreibt Paracelsus,

seind etlich rotten mit eingewurzelt, die außerhalb der vier ihre besondere nahrung haben, aber im weg der unseligkeit: als [da sind] die kaufleut, tuchleut, zinsmacher, geldleihen, fürkäufer [d.h. Spekulanten], grümpeler, merzler [d.h. Trödler] und dergleichen viel andere mehr, die sich alle, weder [als] herren noch als knecht, aus den andern vierern ernähren. Und nöhren sich ungöttlich einer frembden nahrung (NP 257).

Diese Schelte kaufmännischer Berufe ist im Kontext christlicher Sozialethik freilich nicht ungewöhnlich. Sie ist schon in den patristischen Schriften verankert, und schon 250 Jahre vor Paracelsus macht etwa Berthold von Regensburg gegen die trügerischen Praktiken der Kaufleute nachdrücklich mobil. Auch Paracelsus' Zeitgenosse Sebastian Brant kritisiert im *Narrenschiff* publikumswirksam die selbstverständlich als unlauter vorausgesetzte kaufmännische Praxis.<sup>112</sup>

So wie die obige Geldkritik zielt aber auch diese Missbilligung der Kaufleute tiefer. Sie gründet nicht bloß in der (von Paracelsus offenbar als Norm angesehenen) Möglichkeit kaufmännischen Betrugs, etwa wenn mit Tuch handelnde »dem armen mann ein tuch aus rosshaaren für lündisch oder scharlach geben« (NP 259).<sup>113</sup> Die pauschale Verurteilung der genannten Berufe erscheint vielmehr grundsätzlicher, nämlich in der Praxis des profitorientierten Handelns selbst begründet. Das

112 Vgl. zur Kaufmannskritik in der Patristik Christoph Strosetzki, »Der Kaufmann von der Patristik zum honnête homme bei Savary«, in: *Zwischen Bescheidenheit und Risiko. Der Ehrbare Kaufmann im Fokus der Kulturen*, hg. von Christoph Lütge und Christoph Strosetzki, Wiesbaden 2017, S. 5–20; zu Berthold von Regensburg vgl. Jörg Oberste, »Geld und Gewissen. Soziale Mobilität von Kaufleuten und normativer Wandel in den Predigten Bertholds von Regensburg«, in: *Die bewegte Stadt. Migration, soziale Mobilität und Innovation in vormodernen Großstädten*, hg. von dems. und Susanne Ehrich, Regensburg 2015, S. 113–149; v.a. S. 133–149; vgl. auch die das *Narrenschiff* Sebastian Brants zitierende Passage in *Reynke de Vos*, wo über den trügerischen Charakter der Zeit geklagt, in der man »Musdreck [...] vnder pfeffer myst« (Gottsched, *Ausgewählte Werke*, Bd. 4, S. 222).

Auch wenn diese Kritiken an Stand und Praktiken der Kaufleute nicht unkritisch übernommen werden sollten, so scheinen sie doch eine grundlegende Berechtigung gehabt zu haben, wie Studien zu Kölner Handelsakten des 16. Jahrhunderts nahelegen; vgl. Ermentrude von Ranke, »Von kaufmännischer Unmoral im 16. Jahrhundert«, in: *Hansische Geschichtsblätter* 50 (1925), S. 242–250; hier: S. 244f); vgl. Mark Häberlein, »Die Tag und Nacht auff Fürkauff trachten. Augsburger Großkaufleute des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts in der Beurteilung ihrer Zeitgenossen und Mitbürger«, in: *Augsburger Handelshäuser im Wandel des historischen Urteils*, hg. von Johannes Burkhardt, Berlin u.a. 1996, S. 46–68.

113 ›Lündisch tuch‹ bezeichnet das besonders feine Londoner, also englische Tuch (vgl. *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 259, FN 114), das nach wie vor herausragende Exportprodukt der englischen Wirtschaft. ›Scharlach‹ meint rot gefärbten Stoff (ebd., FN 115).

verwundert nicht, bedenkt man die paracelsische Kritik am Gewinnstreben und seine radikal anmutende Vorstellung von Tauschgerechtigkeit, die keine über die Deckung des Lebensbedarfs hinausgehenden Gewinne erlaubt. Die genannten Berufsgruppen ernähren sich, wie Paracelsus eben auch hier betont, »ungöttlich einer frembden nahrung« (NP 257), insofern sie, in der Aussicht auf Gewinn, gleichsam parasitär von anderer Hände Arbeit leben und im Sinne des ›Arbeitsgebots‹ Diebstahl an den Nächsten begehen: »Ihr nahrung sollt mit härter arbeit sein und nicht mit solicher bescheißerei [...]. Von wannen kommt ihnen ihr gut her? Anderst nit, dann dass sie mit liegen und triegen und unbillichem abnehmen gewonnen haben« (NP 258f). Dass Paracelsus vom Stand der Handels- und Kaufleute »nur eine sehr geringe Meinung«<sup>114</sup> habe, wie angemerkt wurde, scheint daher weit untertrieben. Die in *De ordine doni* getroffene Verurteilung jedweder kaufmännischer Tätigkeit ist grundsätzlich: Wie kann »doch auf den nächsten menschen ein größerer betrug sein, denn der von kaufleuten? All ihr Leben ist teufelisch« (NP 258) Betont kehrt Paracelsus zudem die vermeintliche Nutzlosigkeit der Kaufleute heraus: »Seind sie pfefferkrämer und handlen mit gewürz. Zu was ist es gut [...]? Wem ist es nutz? Welcher dreck ist der best, vom gewürz oder von bohnen? Lebt nit der baur im rübenacker so wohl als einer der gewürz isset« (NP 258)? Der Handel, und insbesondere der zeitgenössisch nach wie vor im Aufschwung begriffene Fernhandel, scheint für ihn ausschließlich im Dienste der ›Hoffart‹ zu stehen, wie er in der Kritik am Seidenhandel deutlich macht: »Wazu ist nun die seiden gut? Zu nichts anders, dann dass durch sie alle hoffart aufkommt und alle hurnarbeit, nähen, stricken. Und kommt darzue, daß die frommen frauen und jungfrauen wie die hurn herein gehen, also, dass die hurn und frommen nicht auseinander zu erkennen seind« (NP 259).<sup>115</sup>

Nicht nur begünstigt er die Suspendierung eindeutiger Markierung einer ›ordentlichen‹, in der Sozialordnung wohl positionierten Tätigkeit, sondern offensichtlich auch eine besonders schändliche Form hoffärtiger Maskierung, in der

<sup>114</sup> Paracelsus, *Sozialethische Schriften*, S. 47. Die Kritik spitzt sich dabei im geläufigen Negativbild des Wucherers (und Spekulantentums) zu: »Geld ausleihen, zins nehmen: zerstört den gemeinen nutz. Fürkaufung macht große teurung, ist vom teufel und seiner obrigkeit« (NP 257). Paracelsus steht hier ganz in der Tradition der mittelalterlichen Kritik der Zinspraxis, welche zu diesem Zeitpunkt allerdings zunehmend als theologisch gerechtfertigt gilt (vgl. Schnaas, *Kleine Kulturgeschichte*, S. 89–118; vgl. Andreas Pawlas, *Luther zu Geld und Zins*, Uppsala 2013). Den Vorurteilen seiner und unglücklicherweise auch späterer Zeit entsprechend, bezeichnet er Wucher bzw. Zinsnahme abwertend auch als »judenbrauch« (NP 257).

<sup>115</sup> Wo, so könnte gefragt werden, kommen in einer profitorientiert arbeitende Kaufleute ausschließenden Sozialordnung auswärtige, womöglich dringend benötigte Güter her? Die Antwort lässt an planwirtschaftliche Verhältnisse denken. Bedarf man »eines andern und fremden guts aus fremden landen«, so Paracelsus, »beschickt's aus dem säckel, setznet einen landsdiener, der euch das um sein lohn in andere fremde länder fertige« (NP 257).

Achbare und Ehrlose ununterscheidbar werden. Kaufmännische Berufe werden daher auf mancherlei Weise als schädlich betrachtet und müssen die von Paracelsus entworfene ›gute‹ Ordnung grundsätzlich stören.

Hintergrund dieser Kritik am Kaufmannsstand könnten durchaus eigene Erlebnisse gewesen sein. Sie könnten sich etwa aus Paracelsus' Erfahrung mit den Apothekern der Stadt Basel speisen, deren Kontrolle ihm als Stadtarzt oblag und die er allem Anschein nach gewissenhaft wahrnahm. Neben irrigem Fachwissen beklagte er insbesondere die ihm zufolge verbreitete Praxis der Kumpanei von habgierigen Ärzten und Apothekern (bzw. deren Personalunion). Sie würden sich mithilfe unnötig komplex zusammenzustellender Rezepte, die aus teuren, importierten Ingredienzien bestünden, an ihren Patienten in unlauterer Weise bereichern.<sup>116</sup> In seiner ersten medizinischen Schrift, *Vom Holtz Guiaco gründlicher Heylung* aus den Jahren 1529/1530 – also nach seiner Flucht aus Basel, aber vor der Niederschrift der meisten zum *vita beata* gehörenden Texte – verurteilte er in diesem Sinne den therapeutischen Gebrauch des aus Westindien importierten Guajakholzes. Dessen Wirkungen insbesondere zur Behandlung der Syphilis, so Paracelsus, könnten ebenso gut von weitaus billiger zu habenden, einheimischen Hölzern erbracht werden. Seine Verwendung sei Unkenntnis und Gewinnsucht der Kaufleute geschuldet.<sup>117</sup> Es ist nahegelegt worden, dass er damit den Unmut der Handels- und Bankiershäuser der Fugger und Welser auf sich zog, welche von diesem äußerst lukrativen Handel enorm profitierten. In der Tat wurde ein die paracelsischen Ausführungen missbilligendes Gutachten von Heinrich Stromer, Dekan der medizinischen Fakultät der Universität Leipzig, verfasst, der den Fuggern freundschaftlich verbunden war. Ob das Handelshaus tatsächlich dahinter stand, ist letztlich nicht zu belegen. Das Gutachten aber genügte dem Nürnberger Senat, der Schrift die Druckerlaubnis zu verweigern. Diese Maßnahme galt nach einer seit 1524 gültigen Reichsverordnung für das gesamte Gebiet des Heiligen Römischen Reiches und musste ein weiterer schwerer Schlag für Paracelsus' Ambitionen gewesen sein.<sup>118</sup>

Angesichts der obigen Ausführungen zum Geld liegt aber noch eine weitere Quelle der paracelsischen Empörung auf der Hand. Denn insbesondere die genannten Wahrungs- bzw. Geldwertschwankungen schmälerten das Ansehen von Kaufleuten, welche die Asymmetrien verschiedenwertiger Prägungen in der in Kapitel 2 erläuterten Weise für sich nutzen konnten: ›Findige‹ Kaufleute konnten für den Ankauf von Waren vom Material her unterwertige Münzen verwenden. Im Verkauf allerdings konnten sie, so es ihre Marktposition zuließ, hochwertigere

<sup>116</sup> Vgl. zur Kritik Paracelsus' u.a. Meier, *Paracelsus*, S. 234.

<sup>117</sup> Vgl. dazu auch die entsprechenden Passagen im *Paragranum* (vgl. Paracelsus, *Werke*, Bd. 5, S. 499–583).

<sup>118</sup> Vgl. Geerk, *Arzt*, S. 92f.

Prägungen verlangen, was ihren Gewinn enorm steigern konnte. Diese Praxis war bekannt und zum Teil als Wucher verschrien. Einer der bekanntesten Fälle war bezeichnenderweise der sogenannte Basler Münzprozess von 1474/1475: Geschäftslеute der Stadt hatten 18.000 ‚gute‘ (d.h. vom Metallgehalt her hochwertige) Gulden in die ‚minderwertigeren‘ Kreuzer getauscht und dafür Waren gekauft. Beim Wiederverkauf hatte sie allerdings die Annahme ‚schlechten Geldes‘ verweigert.<sup>119</sup> Da vor allem kleinere Denominationen von solchen Spekulationen betroffen waren, das einzige Geld, das der ‚gemeine Mann‘ jemals in die Hände bekam, waren auch hier wiederum besonders die einfacheren Bevölkerungsschichten betroffen. Die oben erwähnten Wertverschlechterungen des Rappenmünzbundes machten solche ‚Geschäfte‘ im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts besonders attraktiv. Klagen über diese Praxis lassen sich jedenfalls im Zusammenhang mit »allen oberdeutschen und schweizerischen Baueraufständen des Spätmittelalters (1458–1526)«<sup>120</sup> finden. Differierende Münzwerte hatten zwar auch für Kaufleute negative Auswirkungen. Diese hatten allerdings auch eher die Möglichkeit, Verluste auf abhängige Handelsparteien abzuwälzen oder auf andere Währungen, Münzsorten oder Geldformen auszuweichen. Es ist offenkundig, dass diese Art der Geschäftspraxis für Paracelsus als zutiefst unehrlich, ja, hoffärtig, weil falsch und heuchlerisch erscheinen musste. Auch wenn er sich in den hier genannten Schriften nicht direkt dazu äußert, so ist doch anzunehmen, dass diese Erfahrungen dem weit gereisten und eben vor allem im südwestdeutschen Raum umtriebigen Landfahrer vertraut waren und sein Urteil über Geld und Kaufleute entschieden beeinflusste.

Zu bemerken ist nun, dass Paracelsus bei der Beschreibung der in ihrem Profitstreben wesenhaft betrügerischen Kaufleute den Boden seiner idealen Sozialordnung verlässt und sich an einer wenn auch sehr vagen und oberflächlichen Kritik der von ihm als verwerflich, ja, ‚teuflisch‘ angesehenen tatsächlichen sozialen und ökonomischen Zustände seiner Zeit versucht. Diese erscheinen geradezu als Verkehrung der ‚eigentlichen‘, der metaphysischen Ordnung entsprechenden und in Bezug auf den Tod gerechtfertigten Verhältnisse, in denen, wie er in Anlehnung an Mt 23, 6–12 im *Liber de virtute humana* auch schreibt, der »mehrer der minder« (NP 217) sein soll. Alleine das Geld-Vermögen im doppelten Sinne, also die Fähigkeit im Umgang mit Geld und sein Besitz, scheinen ausschlaggebend für die gesellschaftliche Position. Denn die nach Profit strebenden Kaufleute verführen, so heißt es in *De*

<sup>119</sup> Vgl. Felix Burckhardt, »Der Basler Münzprozeß von 1474/75«, in: *Schweizerische Numismatische Rundschau/Revue Suisse de Numismatique* 38 (1957), S. 21–46; hier: S. 24. Vgl. auch: Rössner, *Deflation-Devaluation-Rebellion*, S. 47ff. Ebenfalls war den Beteiligten Kaufleuten und Geldwechsler vorgeworfen worden, Darlehen in vom Material her minderwertigen Münzen zu vergeben, jedoch in hochwertigen zurückzufordern (vgl. Burckhardt, »Der Basler Münzprozeß«, S. 32).

<sup>120</sup> Rössner, *Deflation-Devaluation-Rebellion*, S. 47; vgl. zum Folgenden ebd., S. 42ff; vgl. auch Polivka, *Basel*, S 124.

*ordine doni* weiter, nicht nur »alle ständ und sollen [angeblich] sein die besten, und seind den fürsten die allerliebsten« (NP 258), sie haben auch »allen gewalt in städten und ländern und haben's darzu gebracht. Wellicher nit gut [d.h. Vermögen] hat, der hat auch kein ehr [...]. Also wird nun der arm mann betrogen [...] und fällt auch auf ihr meinung [d.h. schließt sich ihrer Meinung an] und lernet auch also betriegen, damit er auch ein ansehen hab« (NP 259). Den Kaufleuten kommt damit nicht nur eine herausgehobene Position zu, welche die beschriebene ideale Ordnung verkehrt – sie »besitzen den obristen stuhl und den obristen sitz am tisch und werden vor aller welt ›herr‹ geheißen« (NP 257) –, sondern sie treten gleichsam als Agenten eines sozio-ökonomischen Wandels auf, insofern andere verführt oder genötigt erscheinen, es ihnen in ihrem Streben gleichzutun. Zugleich wird Besitz als entscheidendes Merkmal sozialer Stellung (und auch politischer Macht) identifiziert, der unabhängig von bestehenden ständischen Positionen zugänglich ist. Angesichts der anzunehmenden Vertrautheit des Hohenheimers mit dem gesellschaftspolitischen Einfluss von Kaufleuten und Bankiers – etwa des Handelshauses der Fugger auf internationaler Ebene oder eben den wesentlich von der finanziellen Stellung diktierten politischen Hierarchien der Stadt Basel – ist anzunehmen, dass er auch hier an (mehr oder weniger) persönliche Erfahrungen anschließt.

Dass auch hier Geld im Zentrum der Kritik steht, wird klar nicht nur angesichts der historischen Tatsache, dass es eben das Mittel war, dem einzelne Kaufleute und ihre Zusammenschlüsse Einfluss und Stellung verdankten. Sondern auch aus dem Grunde, dass die Kaufleute nach Paracelsus' Auskunft eben von unbändigem Gewinnstreben motiviert sind – Verhaltensweisen, die er, nach dem Obigen zu schließen, implizit aus den wesentlichen Funktionen des Geldes ableitet.

Geld wird hier auch in seinem Effekt als ›hoffärtig‹ deklariert. Es wird zum Mittel der Selbstüberschätzung, welches die Fähigkeiten eines Menschen, Dinge zu tun, über seine ihm ansonsten gegebenen Möglichkeiten erhebt. Es wird zum hoffärtigen ›Maskierer‹<sup>121</sup> ebenso wie zerstörerischen Verkehrer der eigentlich gebotenen gesellschaftlichen Verhältnisse, indem es den Menschen in eine Machtposition versetzt, welche anderweitig begründete Hierarchien unterläuft und ihn, somit – ›wie ein Herr‹ – über seinen gesellschaftlichen Stand erhebt.

Zwar entfaltete die »geradezu ›abartige‹ Indifferenz«<sup>122</sup> des Geldes, jedwedem gleich welcher Stellung gleichermaßen zu Diensten zu sein, zur Zeit des Paracel-

<sup>121</sup> Vgl. nochmals die theaterwissenschaftliche Analyse des paracelsischen Denkens in Schramm, Karneval, S. 68–79; hier: S. 79.

<sup>122</sup> Jochen Hörisch, *Kopfoder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Frankfurt a.M. 1996, S. 66. Zum Folgenden vgl., dass offenbar noch im 17. Jahrhundert das Eintreiben von Schulden Adliger durch bürgerliche Gläubiger als undenkbar galt: vgl. Volker Press, »Soziale Folgen des Dreißigjährigen Krieges«, in: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, hg. von Winfried Schulze, München 1988, S. 239–332; hier: S. 248.

sus keineswegs den Effekt völliger Nivellierung der tradierten Standesgrenzen. Aber seine »emanzipatorischen« Implikationen mussten die ständische Gesellschaftsordnung doch herausfordern, insofern sich bereits hier die bestehenden sozialen Dis- tinktionen zugunsten eines allgemeinen, unsteten »Sozialstandards« relativierten. Ein Effekt, der sich, wie benannt, für das beginnende 16. Jahrhundert gut belegen lässt und der insbesondere für das zeitgenössische, von einem weitgehend »offenen« Geldpatriziat dominierte Basel als der Tendenz nach gegeben angenommen werden kann. Das Monetäre wird von Paracelsus ganz offensichtlich als dynamisierender Strukturfaktor sozioökonomischer Verhältnisse begriffen, welcher der Standesordnung nicht bloß entgegensteht, sondern vielmehr die Verkehrung *jeglicher* verlässlichen Ordnung darstellt. Diese Un-Ordnung muss aus paracelsischer Sicht allein schon auf konzeptioneller Ebene als »teuflisch«, weil der göttlich-metaphysisch be- gründeten Sozialordnung widersinnig erscheinen. Darüber hinaus können ihr, ge- wissermaßen als Beweis, auch die widrigen zeitgenössischen Zustände ursächlich zugeschrieben werden, nämlich wirtschaftliche Not und bürgerkriegsähnliche Auf- stände der benachteiligten Bevölkerungsschichten.

### 3.3 Die soziale Ordnung zwischen Tod und Geld

Angesichts der von ihm buchstäblich verteufelten sozioökonomischen Zustände, deren Nöte Paracelsus aus eigener Anschauung und »Erfahrung« kennt, greift er in seinen Überlegungen zum sozialen Gefüge offenbar auf das Schema der funktio- nalen Unterteilung als ein Modell zurück, welches er hinsichtlich seiner biblisch- theologischen Vorstellung eines diesseitigen »seligen Lebens« rekonfiguriert. Seine Überlegungen implizieren dabei offenbar zwei sich im Effekt entgegenstehende Strukturfaktoren gesellschaftlicher Ordnung, nämlich den Tod und das Geld.

Der Tod als Bezugspunkt ergibt sich aus der Einbettung seines sozialkritischen Denkens in seinen christlich-theologischen Deutungsrahmen. Paracelsus benutzt den Tod auf individual-ethischer Ebene als Bezugspunkt, um die allgemeine soziale Gleichheit zu begründen, die in Entsprechung steht mit der Gleichheit der Menschen vor Gott; eine Gleichheit, die im Tode ebenso offensichtlich wie zuletzt verwirklicht wird. Zugleich wird der Tod zum Mahner und Maßstab gottgefälliger, das heißt hoffartfreier, auf die Bedürfnisse der »notdurft« ausgerichteter, sozialer und sozioökonomischer Beziehungen. Vor diesen allein sind gesellschaftliche Differen- zierungen und Hierarchisierungen gerechtfertigt, bevor sie im Tode als Moment individueller (und auch gesamtgesellschaftlicher) Vollendung aufgehoben werden. Gleichheit wie Ungleichheiten sind somit sämtlich und gleichermaßen auf den Tod bezogen begründet.

Auch beim Geld handelt es sich um einen Gleichmacher, insofern es bei zuneh- mender sozioökonomischer Bedeutung anderweitige soziale Unterscheidungen

in der Tendenz nivelliert. Die Gleichheit vor dem Gelde impliziert, wie eingangs beschrieben, zugleich jedoch anderweitig Ungleichheit, insofern gesellschaftliche Positionen nun vornehmlich durch die Verfügbarkeit von Geld bzw. das Geschick im Umgang mit ihm bestimmt scheinen. Geld als gesellschaftsstrukturierender Faktor führt in der Konsequenz zu einer Erosion stabiler Standesordnungen und der mit ihnen verbundenen Hierarchien. Aus paracelsischer Perspektive ergibt sich, wie seine Ausführungen zum Kaufmannsstand nahelegen, in eben diesem Sinne die Un-Ordnung eines von unvorhersehbarer Mobilität geprägten, dynamischen Sozialgefüges, das als Kontrastfolie zu seiner oben entworfenen idealen Sozialordnung dient.

Aufeinander bezogen scheinen sowohl Tod als auch Geld die im jeweils anderen begründet liegende Sozialordnung zu negieren. Denn wie offensichtlich geworden ist, erweist sich aus der Perspektive des Paracelsus die Geld-Gesellschaft als ‚hoffärtige‘, d.h. uneigentliche, der metaphysischen Wirklichkeit nicht entsprechende Scheingesellschaft. Was diese als solche entlarvt aber ist der Blick auf den Tod. Das Geld selbst erscheint als ‚Verkehrer‘ der Verhältnisse bzw. Verursacher jener Verhältnisse, wobei es in seiner ihm eigenen Unstetigkeit als zu immer neuen Transaktionen herausfordernder, unzuverlässiger Wertstandard selbst als von Grund auf ‚hoffärtiges‘, sündhaft-täuschendes Strukturelement erscheinen muss.

Geld negiert umgekehrt freilich weder den Tod noch notwendigerweise die Existenz einer metaphysischen Wirklichkeit. Wohl aber wird in einem vom ‚Sozialstandard‘ Geld strukturierten Gesellschaftsgefüge die Entsprechung von sozialer und metaphysischer Wirklichkeit zumindest fragwürdig. Zwar sind Geldwirtschaft und Ständegesellschaft, wenn auch spannungsreich, durchaus miteinander vereinbar.<sup>123</sup> Aber in einer in Bezug auf Geld und Geldvermögen strukturierten Gesellschaft erscheinen anderweitig begründete soziale Differenzierungen und Hierarchisierungen in letzter Konsequenz doch als ebenso scheinhaft, wie es die monetär bedingten Strukturen vor dem Hintergrund einer als eigentlich angenommenen Entsprechung von ständischer Gesellschaftsordnung und metaphysischer Wirklichkeit sind.

Stehen sich Geld und Tod hier insofern gegenüber, als dass sie in ihrer jeweiligen ‚Funktion‘ als soziale Gleichmacher und Ungleichmacher entgegenstehende sozio-ökonomische Ordnungen begründen, so ist darüber hinaus bemerkenswert, dass

<sup>123</sup> Das zeigt sich etwa daran, dass Paracelsus' Zeitgenosse Martin Luther in seiner eigenen Neukonzeption des Drei-Stände-Schemas problemlos einen ebenso ständisch wie personal gedachten *ordo oeconomicus* entwerfen kann und darüber hinaus zu einer der ökonomischen Praxis entgegenkommenden, pragmatischeren Einschätzung der Geldwirtschaft kommt, freilich bei scharfer Verurteilung des Missbrauchs; vgl. Pawlas, *Luther*, S. 33–36; zu Luthers Rezeption der Ständelehre vgl. auch Wilhelm Maurer, *Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund*, München 1970, S. 18–44.

Geld eben auch – gleichsam wesensgemäß – den im Tode begründeten Prinzipien der obigen Ordnung widerspricht. Denn, wie erläutert, muss es als universal austauschbares Transaktionsmedium, als unsteter und unzuverlässiger Wertstandard im Sinne des Paracelsus selbst als ›hoffärtig‹, als uneigentlich und sündhaft erscheinen. Damit aber ist es seiner Vorstellung eines auf den Tod ausgerichteten ›seligen Lebens‹ in jedem Sinne äußerlich. In gewissem Sinne gründet Paracelsus' Ablehnung damit bereits in der zuerst von Aristoteles konstatierten ›Künstlichkeit‹ des Geldes: Als zuletzt jedem ihm eigentlichen Gebrauchswert entnommenes, künstliches (Wert-)Zeichen (!) läuft es zum auf Entdeckung und Wertschätzung ›natürlicher Zeichen‹ ausgerichteten Denken des Paracelsus vollkommen konträr. Die Künstlichkeit des Geldes äußert sich aber auch in dessen ›Todlosigkeit‹. Als prinzipiell unvergänglicher Wertspeicher verführt Geld zur bzw. ermöglicht erst eine dauerhafte, potentiell unlimitierte Wertakkumulation. Diese wiederum droht nicht nur, die im Tod aller weltlichen Dinge mitbegründete allgemeine Solidarität zu suspendieren. Sie provoziert zudem eine Abkehr von der von Paracelsus als fundamental erachteten Ausrichtung aller sozioökonomischen Aktivitäten auf die Bedürfnisse der ›notdurft‹, die allein einem auf die Vollendung im Tode angelegten Leben angemessen ist. Geld erscheint dem Tod also in mannigfacher und zugleich buchstäblich wesentlicher Weise entgegengestellt, nämlich in seinem die Sozialordnung strukturierenden Effekt – indem das Geld in seinen hier vorgestellten Funktionen den Prinzipien der auf den Tod bezogenen Sozialordnung entgegensteht; und insofern es selbst in seiner wesentlichen Funktion als Wertspeicher der fundamentalen Todesverfallenheit der Schöpfung zuwiderläuft. Es handelt sich dabei offensichtlich um eine weit-aus implizitere Korrelation von Geld und Tod als im Falle Lydgates und Copernicus', die erst in der interpretierenden Analyse sichtbar wird; gleichwohl liegt sie Paracelsus' Überlegungen zugrunde. Geld und Tod bilden von Anfang, als Gleichmacher und Ungleichmacher, die wesentlichen Bezugspunkte und Strukturfaktoren der von ihm verglichenen Gesellschaftsordnungen.

Wie gezeigt, spiegeln diese die Sozialordnung betreffenden Überlegungen des Paracelsus das zeitgenössische kulturelle Umfeld wider: Die Verhandlung sozialhierarchischer Fragen in der Todesmeditation und eine in soziopolitischer Hinsicht zunehmend durchschlagende Macht des Geldes. Beidem konnte er, wie argumentiert worden ist, in der und um die Stadt Basel im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts beobachteten.

Welche Rolle spielte die (sozio-)kulturelle Prägung der Stadt für die nach seiner Flucht von eben dort verfassten sozialkritischen Texte? Angesichts des Obigen scheint es nur plausibel, von einer gewichtigen Rolle auszugehen, bedenkt man, dass Paracelsus gerade in und um Basel den mit großem sozialkritischen Potential versehenen dortigen Totentanztraditionen – allen voran dem Totentanz von Basel – ansichtig werden konnte. In der Tat befand sich der Laienfriedhof des Dominikaner-

klosters nur einen dreiviertel Kilometer von seinem Wohnhaus entfernt, vermutlich in der heutigen Leonhardtstraße.<sup>124</sup> Darüber hinaus befand sich das Kloster selbst unweit der Universität, an der Paracelsus seinen Lehrtätigkeiten nachkam. Diese Hinweise mögen angesichts der Größe des damaligen Basels – um die 10.000 Einwohner:innen – kleinteilig erscheinen. Die verdeutlichen aber noch einmal, gerade angesichts der zentralen Lage des Wandgemäldes, wie selbstverständlich von einer Vertrautheit des Stadtarztes Paracelsus mit dem Wandgemälde ausgegangen werden kann. Zur selben Zeit und am selben Ort dürfte er auch mit der ›monetaristisch‹ orientierten Sozialhierarchie der Stadt vertraut geworden sein. Auch wenn von ihm keine die Führungseliten Basels direkt schmähenden Äußerungen von ihm überliefert sind, so ist doch naheliegend, dass ihm unter anderem die Stadt, deren betrügerisch-kaufmännisch agierende Ärzte- und Apothekerschaft er kritisierte, bekämpfte und beschimpfte, Anschauungsmaterial für seine vernichtende Kritik in seinen nach seiner Flucht aus der Stadt verfassten Schriften bot. Die dortigen Kaufleute hatten eben jene »gewalt in städten und ländern« (NP 259), für die er ihren Stand in *De ordine doni* schmäht.

›Basel‹ – als Ort und Erfahrungsraum – markierte so nicht nur einen Wendepunkt in seinem Leben, sondern auch einen Fokalpunkt in seinem sozialkritischen Denken, das Geld und Tod zu zentralen Bezugspunkte bei der Verhandlung der Frage nach einer gerechten, wahrhaft christlichen Gesellschaftsordnung macht.

---

124 Vgl. Geerk, Arzt, S. 81.

