



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Spiritual alchemy from the age of Jacob Boehme to Mary Anne Atwood, 1600–1900

Zuber, M.A.

Publication date

2017

Document Version

Other version

License

Other

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Zuber, M. A. (2017). *Spiritual alchemy from the age of Jacob Boehme to Mary Anne Atwood, 1600–1900*.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

SUMMARY

SPIRITUAL ALCHEMY FROM THE AGE OF JACOB BOEHME TO MARY ANNE ATWOOD, 1600–1900

‘Spiritual alchemy’ is a contested term that is often accompanied by far-reaching claims about the presumed essence of alchemy. During the past two centuries, alchemy was often viewed as essentially ‘religious’, ‘spiritual’, ‘psychological’ or ‘moral’. Through recent Anglophone scholarship, known as the New Historiography of Alchemy, this older understanding has been repudiated and alchemy could emphatically be positioned within the history of science. The New Historiography has shown that most alchemists worked primarily in laboratories and, in this manner, contributed to the scientific revolution of the early-modern era. However, the paradigm of the New Historiography appears to be influenced by implicitly essentialist presuppositions, as a consequence of which the spectrum of alchemy is not yet recognized nor researched in its full breadth and complexity. It appears particularly difficult for the New Historiography to convincingly integrate modern forms of alchemy, which frequently have less to do with laboratory work.

In this thesis, by following the methodology of the New Historiography to its logical conclusion, I historicize alchemy as a complex of historical phenomena that do not have a single religious or scientific essence. By expanding the field upon which the New Historiography can be brought to bear, I show that there is considerably more continuity between the early-modern and modern ages than previously assumed. It appears that a formerly marginal strand of early-modern alchemy exerted crucial influence on the first major presentation of modern alchemy.

Despite the troubled past of this term, I reclaim ‘spiritual alchemy’ as a precisely definable category for historical research. The term stands for the practical pursuit of inward but physically real transmutation, its goal being the reversal of the Fall as a preparation for the resurrection of the dead at the Last Judgment. As such, spiritual alchemy is closely connected to spiritual rebirth, an important idea in church history. This alchemical school developed around the turn of the seventeenth century, due to the confluence of two important currents: German mysticism and alchemical Paracelsianism. In underground networks of religious dissenters, mystical and spiritualist as well as alchemical and Paracelsian writings circulated side by side, for which reason they could influence one another. In some pseudepigraphic writings, attributed

to Valentin Weigel, a three-way analogy between the philosophers' stone, Christ's Incarnation and the spiritual rebirth of the believer was first posited around 1600. Through this, the reach of the widespread, traditional *lapis-Christus* analogy, already encountered in earlier alchemical literature, was expanded in a crucial manner. The Nuremberg alchemist Johann Siebmacher and the Torgau astrologer Paul Nagel were among the earliest readers of this pseudo-Weigelian alchemy. They further disseminated it in printed as well as manuscript works. In this context, spiritual alchemy eventually reached Jacob Boehme. Although he initially knew little about alchemy, Boehme – who would become a towering figure in intellectual history – developed his own spiritual alchemy in a number of works written between 1619 and 1622. According to Boehme's understanding, laboratory alchemy was but a lesser, grossly material reflection of spiritual alchemy.

All of the later key figures discussed throughout this thesis drew on Boehme's spiritual alchemy. They retained its core elements but also added their own individual emphases. Based on letters, manuscripts and printed works, I show that there was contact and exchange of ideas between Abraham von Franckenberg, Georg Lorenz Seidenbecher, Friedrich Breckling and Dionysius Andreas Freher in this regard. Geographically, spiritual alchemy thus travelled from Silesia to the Low Countries and thence to England. Subsequently, English Behmenists preserved Freher's manuscript works until the nineteenth century. In 1850, Mary Anne South (later known as Mrs Atwood) wrote her especially influential *Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery*. In the years leading up to this, she and her father, Thomas South, had engaged with Mesmerism and the writings of Freher, as documented by their correspondence with Christopher Walton, who amassed the world's largest collection of Freher manuscripts. My analysis of the *Suggestive Inquiry* differs from past interpretations by assessing Mesmerism as relatively unimportant, highlighting instead the crucial impact of the spiritual alchemy of rebirth, as developed by Boehme and Freher. In contrast to the suggestion of the New Historiography, we do not encounter a radical break with the alchemical past in the *Suggestive Inquiry* – to the contrary, the work directly derives from early-modern spiritual alchemy.

To the extent that the New Historiography remains based on an implicitly essentialist vision of alchemy as science, it does not leave any room for the phenomenon of spiritual alchemy described throughout this thesis. To arrive at a more accurate picture of how modern forms of alchemy are related to earlier texts and phenomena, historians have to abandon every kind of essentialism (whether implicit or explicit) and pay due attention to all relevant historical actors, even if they did not directly engage with laboratory alchemy. Only with such an expanded

perspective of the field does it become possible to understand and describe the historical and content-related connections between modern and earlier forms of alchemy.

SAMENVATTING

SPIRITUELE ALCHEMIE VAN DE TIJD VAN JACOB BOEHME TOT MARY ANNE ATWOOD, 1600–1900

“Spirituele alchemie” is een omstreden begrip dat vaak samengaat met verstrekkende beweringen over de veronderstelde essentie van de alchemie. Gedurende de afgelopen twee eeuwen werd alchemie vaak gezien als in wezen ‘religieus’, ‘spiritueel’, ‘psychologisch’ of ‘moreel’ van aard. Door recent engelstalig, wetenschappelijk onderzoek, bekend als de Nieuwe Historiografie van de Alchemie, is deze oudere opvatting verworpen en is de alchemie nadrukkelijk binnen de geschiedenis van de natuurwetenschappen gepositioneerd. De Nieuwe Historiografie heeft aangetoond dat de meeste alchemisten voornamelijk in laboratoria werkten en op deze manier bijdroegen aan de wetenschappelijke revolutie van de vroeg-moderne periode. Het paradigma van de Nieuwe Historiografie blijkt echter zelf te worden beïnvloed door impliciet essentialistische vooronderstellingen, en als gevolg daarvan wordt het spectrum van de alchemie nog niet in haar volle breedte en complexiteit onderkend en onderzocht. In het bijzonder blijkt het voor de Nieuwe Historiografie moeilijk om moderne versies van de alchemie – die vaak minder met laboratoriumwerk te maken hebben – overtuigend te integreren.

Door de methodologie van de Nieuwe Historiografie met volle consequentie te volgen, historiseer ik de alchemie in deze dissertatie als een complex van historische verschijnselen die geen gezamenlijke religieuze of natuurwetenschappelijke essentie gemeen hebben. Door het gebied waarop de Nieuwe Historiografie kan worden toegepast op deze manier uit te breiden, laat ik zien dat er tussen de vroeg-moderne en moderne perioden aanzienlijk meer continuïteit bestaat dan voorheen werd aangenomen. Zo wordt duidelijk dat een voorheen marginale vorm van vroeg-moderne alchemie aanzienlijk invloed uitoefende op de eerste belangrijke presentatie van moderne alchemie.

Ondanks het problematische verleden van dit begrip herpositioneer ik ‘spirituele alchemie’ als een exact definieerbare categorie voor historisch onderzoek. De term staat voor het praktische streven naar inwendige maar lichamelijk reële transmutatie, met als doel de omkering van de Zondeval als voorbereiding op de wederopstanding der doden tijdens het Laatste Oordeel. Als zodanig is de spirituele alchemie nauw verbonden met de binnen de kerkgeschiedenis belangrijke notie van spirituele wedergeboorte. Deze alchemistische school is rond het begin van de zeventiende eeuw in Duitsland ontstaan vanuit het contact tussen twee grote stromingen: de Duitse mystiek en het alchemo-paracelsisme. In ondergrondse netwerken van religieuze dissidenten circuleerden zowel mystieke en spiritualistische als alchemische en paracelsistische geschriften, die elkaar daardoor wederzijds konden beïnvloeden. In enkele pseudepigrafische teksten, toegeschreven aan Valentin Weigel, werd rond 1600 voor het eerst een drievoudige analogie geponeerd tussen de steen der wijzen, de menswording van Christus en de spirituele wedergeboorte van de gelovige. Hierdoor werd de reikwijdte van de wijdverbreide traditionele *lapis-Christus* analogie, die al eerder in de alchemistische literatuur was te vinden, op een cruciale manier uitgebreid. Onder de eerste lezers van deze pseudo-weigeliaanse alchemie bevonden zich de Neurenbergse alchemist Johann Siebmacher en de Torgause astroloog Paul Nagel. Zij verspreidden deze vervolgens verder in de vorm van zowel gedrukte als handgeschreven werken. In deze context kwam uiteindelijk ook Jacob Boehme er mee in aanraking. Hoewel hij in het begin weinig over alchemie wist, ontwikkelde Boehme – wiens gezag in de geschiedenis van de filosofie tot ongekende hoogte zou groeien – zijn eigen spirituele alchemie in een aantal tussen 1619 en 1622 geschreven werken. Volgens Boehmes opvatting was de laboratorium-alchemie een minderwaardige, grof-fysieke weerspiegeling van de spirituele alchemie.

Alle latere sleutelfiguren die in dit proefschrift worden behandeld refereerden aan Boehmes spirituele alchemie. Zij handhaafden daarvan de belangrijkste aspecten, maar voegden ook hun eigen individuele accenten toe. Aan de hand van brieven, handschriften en gedrukte werken laat ik zien dat er op dit terrein tijdens de zeventiende eeuw onderling contact en uitwisseling van ideeën bestond tussen Abraham von Franckenberg, Georg Lorenz Seidenbecher, Friedrich Breckling en Dionysius Andreas Freher. Geografisch reisde de spirituele alchemie dus van Silezië naar de Lage Landen en vandaar naar Engeland. Frehers handgeschreven werken werden vervolgens tot de negentiende eeuw bewaard door Engelse *Behmenists*. In 1850 schreef Mary Anne South (later bekend als Mrs. Atwood) haar bijzonder invloedrijke *Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery*. In de voorafgaande jaren had zij zich samen met haar vader Thomas South beziggehouden met Mesmerisme en de

geschriften van Freher, zoals is terug te zien in hun briefwisseling met Christopher Walton, die de grootste collectie van Freher-handschriften ter wereld verzamelde. Mijn analyse van de *Suggestive Inquiry* verschilt van voorgaande interpretaties in zoverre dat ik de rol van het Mesmerisme als tamelijk onbelangrijk inschat maar in plaats daarvan de cruciale rol benadruk van de spirituele alchemie van wedergeboorte, zoals ontwikkeld door Boehme en Freher. Anders dan wordt gesuggereerd door de Nieuwe Historiografie vinden we in de *Suggestive Inquiry* dus geen radicale breuk met het alchemistische verleden; integendeel, het werk komt regelrecht voort uit vroeg-moderne spirituele alchemie.

Voor zover de Nieuwe Historiografie gebaseerd blijft op een impliciet essentialistische visie van alchemie als natuurwetenschap laat ze geen ruimte voor het in deze dissertatie beschreven fenomeen van de spirituele alchemie. Om nauwkeuriger zicht te krijgen op de wijze waarop moderne vormen van alchemie gerelateerd zijn aan vroegere teksten en verschijnselen dienen historici (zowel impliciet als expliciet) afscheid te nemen van iedere vorm van essentialisme en nauwkeurig aandacht te besteden aan alle relevante historische acteurs, ook als die zich niet direct met laboratorium-alchemie bezighielden. Alleen met een op deze wijze verbreed perspectief op het vakgebied wordt het mogelijk de historische en inhoudelijke verbanden tussen moderne en vroegere vormen van alchemie te begrijpen en te beschrijven.

ZUSAMMENFASSUNG

SPIRITUELLE ALCHEMIE VON DER ZEIT JACOB BÖHMES BIS ZU MARY ANNE ATWOOD (1600–1900)

»Spirituelle Alchemie« ist ein umstrittener Begriff, der häufig mit weitreichenden Behauptungen zu einer unterstellten Essenz der Alchemie einhergeht. Während der zwei vergangenen Jahrhunderte wurde Alchemie oft als wesentlich ›religiös‹, ›spirituell‹, ›psychologisch‹ oder ›moralisch‹ angesehen. Durch die jüngere, anglophone wissenschaftliche Forschung, bekannt als Neue Historiographie der Alchemie, wurde diese ältere Auffassung widerlegt und die Alchemie mit Nachdruck innerhalb der Geschichte der Naturwissenschaften verortet. Die Neue Historiographie hat gezeigt, dass die meisten Alchemiker vornehmlich im Labor arbeiteten und auf diese Weise zur wissenschaftlichen Revolution der frühen Neuzeit beitrugen. Dennoch scheint

das Paradigma der Neuen Historiographie selbst auch durch implizit essentialistische Vorannahmen beeinflusst zu sein, weshalb das Spektrum der Alchemie noch nicht in der ganzen Breite und Komplexität erkannt und untersucht wird. Es scheint für die Neue Historiographie besonders schwierig, moderne Formen der Alchemie – die oftmals weniger mit Laborarbeit zu tun haben – überzeugend zu integrieren.

Indem ich der Methodologie der Neuen Historiographie bis zu ihrer logischen Konklusion folge, historisiere ich die Alchemie in dieser Dissertation als Komplex von verschiedenen historischen Erscheinungen, die keine gemeinsame religiöse oder naturwissenschaftliche Essenz haben. Indem das Gebiet, worauf die Neue Historiographie Anwendung findet, auf diese Weise ausgebreitet wird, zeige ich, dass es zwischen der frühen Neuzeit und der Moderne deutlich mehr Kontinuität gibt, als bisher angenommen. So wird deutlich, dass eine zuvor marginale Form frühneuzeitlicher Alchemie einen ansehnlichen Einfluss auf die erste wichtige Darlegung moderner Alchemie ausübte.

Trotz der problematischen Vergangenheit des Ausdrucks, repositioniere ich »spirituelle Alchemie« als eine exakt definierbare Kategorie für die historische Forschung. Der Begriff steht für das praktische Streben nach inwendiger, aber körperlich realer Transmutation, welche die Umkehrung des Sündenfalls zur Vorbereitung auf die Auferstehung der Toten während des Jüngsten Gerichts zum Ziel hat. Solcherart ist spirituelle Alchemie eng mit der für die Kirchengeschichte wichtigen Vorstellung geistlicher Wiedergeburt verbunden. Diese alchemische Schule entstand um den Anfang des 17. Jahrhunderts in Deutschland, und zwar durch den Kontakt zweier bedeutender Strömungen: die deutsche Mystik und der Alchemo-Paracelsismus. In den Untergrundnetzwerken religiöser Dissidenten zirkulierten sowohl mystische und spiritualistische als auch alchemische und paracelsistische Schriften, die sich daher wechselseitig beeinflussten. In einigen Valentin Weigel zugeschriebenen pseudepigraphischen Texten wurde um 1600 zum ersten Mal eine dreiteilige Analogie zwischen dem Stein der Weisen, der Menschwerdung Christi und der geistlichen Wiedergeburt des Gläubigen angenommen. Dadurch wurde die Reichweite der weitverbreiteten, traditionellen *lapis*-Christus-Analogie, die bereits früher in alchemischer Literatur zu finden war, auf eine entscheidende Weise ausgebreitet. Unter den ersten Lesern dieser pseudo-weigelianischen Alchemie waren der Nürnberger Alchemiker Johann Siebmacher und der Torgauer Astrologe Paul Nagel. Danach verbreiteten sie diese sowohl in gedruckten als auch handschriftlichen Werken weiter. In demselben Umfeld kam auch Jacob Böhme schließlich damit in Berührung. Obwohl er anfangs kaum etwas über Alchemie wusste, brachte Böhme – dessen Statur in der Geistesgeschichte zu ungekannter Größe anwachsen sollte – seine eigene spirituelle

Alchemie in einer Anzahl zwischen 1619 und 1622 verfassten Werken zum Ausdruck. Gemäß Böhmes Auffassung war die Alchemie des Labors eine minderwertige, grob physische Reflexion der spirituellen Alchemie.

Alle späteren Schlüsselfiguren, die in dieser Dissertation behandelt werden, bezogen sich auf Böhmes spirituelle Alchemie. Dabei bewahrten sie die wichtigsten Elemente, fügten aber auch ihre eigenen, individuellen Akzente hinzu. Anhand von Briefen, Manuskripten und gedruckten Werken zeige ich, dass in dieser Hinsicht während des 17. Jahrhunderts Kontakt und Ideenaustausch zwischen Abraham von Franckenberg, Georg Lorenz Seidenbecher, Friedrich Breckling und Dionysius Andreas Freher stattfand. Geographisch reiste die spirituelle Alchemie damit von Schlesien in die Niederlande und von dort nach England. Frehers handschriftliches *Œuvre* wurde danach bis ins 19. Jahrhundert von englischen Böhmisten aufbewahrt. 1850 verfasste Mary Anne South (später als Mrs. Atwood bekannt) ihre besonders einflussreiche *Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery*. In den vorhergehenden Jahren hatten sie und ihr Vater, Thomas South, sich mit Mesmerismus und Frehers Schriften beschäftigt, was sich dokumentieren lässt anhand ihrer Korrespondenz mit Christopher Walton, der die größte Sammlung von Freher-Manuskripten der Welt anhäuften. Meine Analyse der *Suggestive Inquiry* unterscheidet sich von früheren Interpretationen, insofern sie die Bedeutung des Mesmerismus als relativ unwichtig einschätzt und anstelle davon die entscheidende Rolle der spirituellen Alchemie der Wiedergeburt betont, wie sie durch Böhme und Freher beschrieben worden war. Anders als von der Neuen Historiographie angedeutet, finden wir in der *Suggestive Inquiry* keinen radikalen Bruch mit der alchemischen Vergangenheit; im Gegenteil, das Werk stammt direkt von der frühneuzeitlichen spirituellen Alchemie ab.

Sofern die Neue Historiographie auf einer implizit essentialistischen Vorstellung der Alchemie als Naturwissenschaft basiert bleibt, lässt sie keinen Raum für das in dieser Dissertation beschriebene Phänomen der spirituellen Alchemie. Um ein genaueres Verständnis davon zu erlangen, auf welche Weise moderne Formen der Alchemie mit früheren Texten und Erscheinungen verwandt sind, müssen Historiker (sowohl implizit als auch explizit) Abschied nehmen von jeglicher Form des Essentialismus und allen historischen Akteuren sorgfältige Aufmerksamkeit zu schenken, selbst wenn diese sich nicht direkt mit der Alchemie des Labors befassten. Nur mit einer dergestalt ausgebreiteten Perspektive auf das Fachgebiet wird es möglich, die historischen und inhaltlichen Verbindungen zwischen modernen und früheren Formen der Alchemie zu verstehen und zu beschreiben.