

NOVA ACTA



PARACELSICA

II. JAHRBUCH DER SCHWEIZERISCHEN
PARACELSUS-GESELLSCHAFT

1945

VERLAG BIRKHÄUSER
BASEL

NOVA ACTA
PARACELSICA

II. JAHRBUCH DER SCHWEIZERISCHEN
PARACELTUS-GESELLSCHAFT

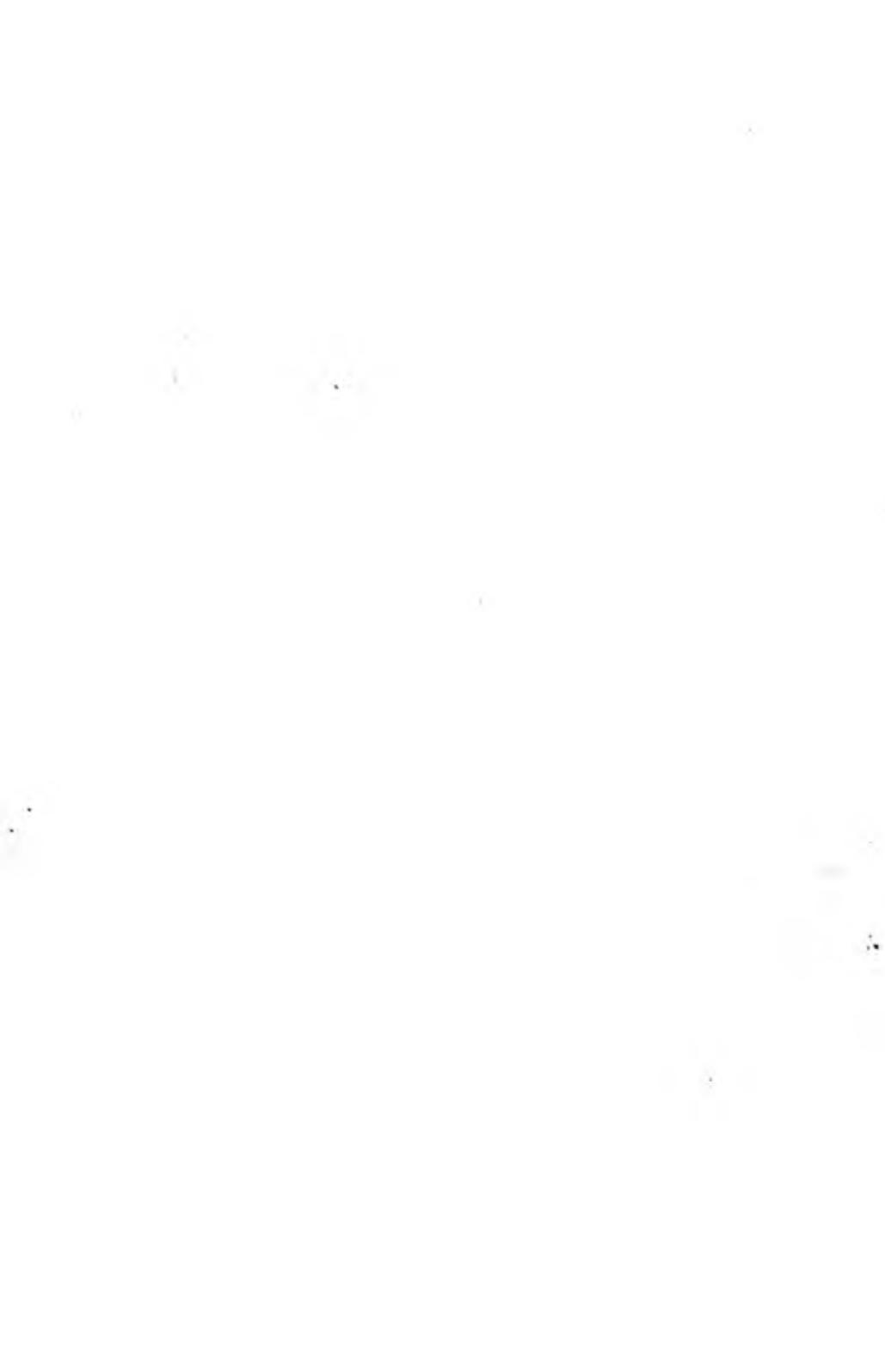
1945

VERLAG BIRKHÄUSER
BASEL

ALLE RECHTE VORBEHALTEN
DRUCK, AG. VORM. J. RÜEGG SÖHNE - ZÜRICH,
PRINTED IN SWITZERLAND

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
Prof. Dr. Alfred Vogt †	9
Dr. med. Walter Gustav Deucher †	13
Die Basler Lektur des Theophrast	15
Paracelsus auf den deutschen Hochschulen	33
Alte und neue Paracelsus-Medaillen	75
Paracelsus und Agrippa von Nettesheim	83
Die paracelsische Astrologie	111
La psychiatrie de Paracelse	121
Paracelsus und die Seele der modernen Technik	129
Prolegomena zum paracelsischen Buch über die Elementargeister	173
Zur Echtheitsfrage des «Liber de fundamento scientiarum sapientiaeque»	187



VORWORT

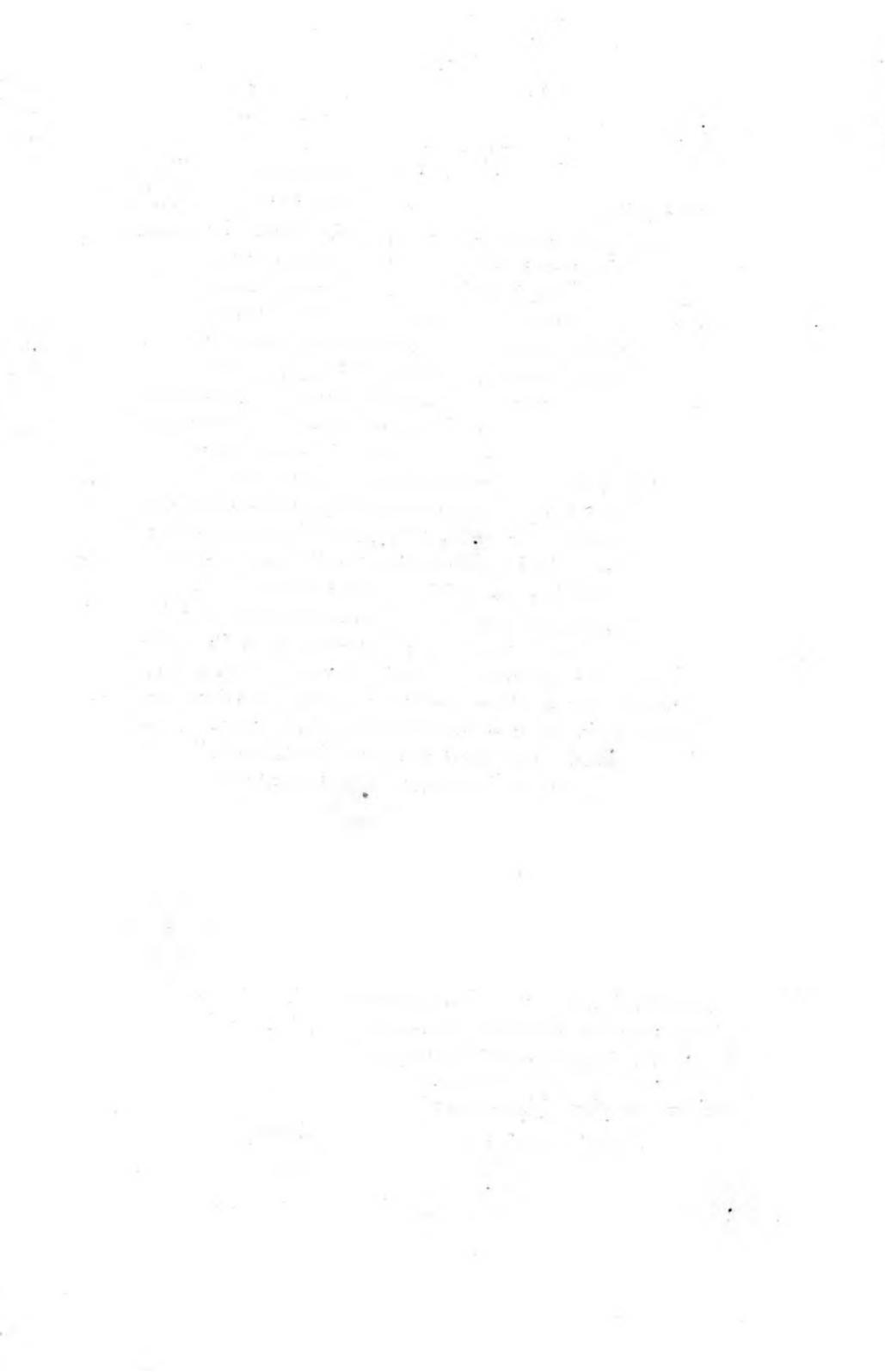
Kinder und Jahrbücher gedeihen im Allgemeinen wohl und wachsen fröhlich weiter, wenn sie die ersten vier Jahre überstanden haben. Die «Nova Acta Paracelsica» stehen nun im kritischen Alter ihrer Kindheit; hier präsentieren sie sich zum zweiten Male. Wie schon 1944 ist auch heuer das Erscheinen nur durch einen großmütigen und großzügigen finanziellen Zustupf ermöglicht worden. Diesmal war es ein bekannter und erprobter Schweizer Paracelsusforscher, der die «Nova Acta» aus der Taufe hob.

Nur mit Bangnis schaut der Präsident der Schweizerischen Paracelsusgesellschaft in die Zukunft. Soll es mit unserer Vereinigung und mit dem Jahrbuch gehen wie es der deutschen Gesellschaft erging, die nur einige Jahre Bestand hatte? Wenn es uns nicht gelingt, die Mitgliederzahl zu verdreifachen, ist unsere weitere Publikation gefährdet. Die beiden Bände, der von 1944 und der vorliegende, sind von einer Vielfalt und von einem innern Reichtum, der es unsern Freunden nicht allzu schwer machen sollte, je ein neues Mitglied oder auch deren zwei zu werben. Bis jetzt lebten wir von der Hand in den Mund. Paracelsus selber hat meist auch so gelebt, vom Tag in den Tag, wie die Vögel des Himmels. Aber für eine wissenschaftliche helvetische Sozietät, in der bürgerlichen Sicherheit unseres Landes, ist eine finanziell derart wackelige Situation doch allzu fragwürdig. Darum: Wir müssen werben!

Obwohl Paracelsus — sprachschöpferisch Luther ebenbürtig — deutsch schrieb, gehört sein ungeheures Lebenswerk der Welt. Mit dem wiedererlangten Frieden werden die internationalen Paracelsusstudien neu ansetzen. Da wollen wir Schweizer mit dem Schürfen im Labyrinth des Meisters vorangehen und es auch ausländischen Forschern ermöglichen, das, was sie gefördert haben, ans Licht zu heben. Der Name, den Erasmus für den Magus vom Etzel prägte, auf seine Waldheimat anspielend, «Helvetius Eremita», bedeutet eine hohe Verpflichtung.

Feldmeilen, an Allerheiligen 1945.

Linus Birchler.



PROF. DR. ALFRED VOGT

1879—1943

Am 10. Dezember 1943 starb im Alter von 64 Jahren in seinem Landhause in Oberägeri Prof. Alfred Vogt, nur 7 Monate nachdem er aus Gesundheitsrücksichten vom akademischen Lehramt und von der Leitung der Zürcher Universitätsaugenklinik zurückgetreten war. Alle, die ihn kannten, hätten ihm einen längeren und schöneren Lebensabend gewünscht. Aber schon sein vorzeitiger Rücktritt bedeutete wohl, daß sein unermüdlicher Arbeitswille, eine außergewöhnliche Hingabe an die Wissenschaft seine Kraft zu früh gebrochen hatte. Denn, wie intensiv Vogt gearbeitet hat, das haben nur die ganz erfassen können, welche das Glück hatten, kürzere oder längere Zeit mit ihm arbeiten zu dürfen. Der Chef war am Morgen früh der erste in seiner Klinik und abends spät der letzte. Wie oft hat er auf seine Mittagsruhe verzichtet, und über Mittag zwischen Klinikbetrieb und überfüllter Sprechstunde, in die seine Patienten aus allen Ländern kamen, an seinen wissenschaftlichen Werken gearbeitet, um am Abend, wenn andere ausruhten, in stillen, ungestörten Nachtstunden sich weiter darin zu vertiefen. Nur durch diese restlose Aufopferung an seine Forschungen konnten neben der ausgedehnten ärztlichen, vor allem operativen Tätigkeit Vogts wissenschaftliche Werke entstehen, die alle Zeiten überstrahlen.

Am 31. Oktober 1879 in Aarau geboren, besuchte Vogt dort die Volks- und Mittelschulen und zeigte schon als Gymnasiast Neigungen, die den späteren Forscher verrieten, wie das Sammeln und Züchten von Schmetterlingen. Nach Abschluß seiner medizinischen Studien war er Assistent von Prof. Mellinger in Basel; in dieser Zeit entstand seine erste wissenschaftliche Arbeit, über experimentelle Schädigungen des Auges durch Anilinfarben. Nach einer weiteren Ausbildungszeit in Turin eröffnete er eine eigene Praxis in Aarau; bald wählte man ihn zum Chefarzt der Augenabteilung des Kantonsspitals Aarau. 1917 wurde er, ohne vorher Privatdozent gewesen zu sein, als Ordinarius nach Basel berufen, 1923 nach Zürich, wo er 20 Jahre wirkte als Leiter der Universitätsaugenklinik und als Inhaber

des Lehrstuhles für Ophthalmologie. Kaum hatte er in Zürich seine große Tätigkeit entfaltet, bekam er einen Ruf nach München, an die größte Universitätsaugenklinik Europas. So verlockend das gewesen sein mag, Vogt entschloß sich, — ob die Bitte der Zürcher Regierung, die Petition seiner Studenten oder auch der Wunsch seiner eigenen Familie seinen Entschluß bestimmt haben, wissen wir nicht, — in Zürich zu bleiben, und somit wurde die Zürcher Klinik zum internationalen Zentrum seiner Augenpatienten. Fürsten, große Dichter und berühmte Staatsmänner suchten hier seine ärztliche Hilfe.

Zahlreich sind Vogts wissenschaftliche Arbeiten, viele akademische Auszeichnungen und Ehren wurden ihm zuteil.

Er wies als erster nach, daß das kurzwellige Ultrarot den Feuerstar der Glasbläser und Gießler verursacht; er führte das rotfreie Licht in die Ophthalmologie ein und untersuchte damit zum ersten Male die Macula centralis in vivo in gelber Farbe. Seine drei Atlanten der Spaltlampenmikroskopie sind allein eine Lebensarbeit; er ist der eigentliche Begründer der Spaltlampenmikroskopie; ohne ihn wäre die Spaltlampe des Physikers Gullstrand, dem er auch dieses Werk widmete, nicht zum selbstverständlichen Rüstzeug des Augenarztes geworden, wie es heute der Fall ist. Band I und II sind 1930 und 1931 erschienen, Band III trotz kriegsbedingter technischer Schwierigkeiten 1942, als letztes großes Werk Vogts. Der Netzhautablösung, deren Heilung Gonin zu verdanken ist, schenkte Vogt besondere Aufmerksamkeit. Er hat die Operationsmethoden verfeinert und für die Entstehung des Netzhautrisses die cystoide Degeneration der Netzhaut und die Destruction des Glaskörpers mit leichter Schleuderbarkeit verantwortlich gemacht. In seinem 1936 erschienenen Buche: «Die operative Therapie und die Pathogenese der Netzhautablösung» ist dies dargelegt.

Die letzten Jahre seiner Forschertätigkeit gehörten ausgedehnt der Vererbungslehre, die ihn von jeher stark interessiert hatte. Immer schon hatte er sich für die von Steiger dargelegte Vererbung der Myopie und der Refraktionsanomalien überhaupt eingesetzt. Zuletzt beschäftigte er sich mit der Vererbung der Altersmerkmale und erbrachte mit der Zwillingforschung den Nachweis, daß eine große Zahl von Altersmerkmalen bei

eineiigen Zwillingen gleichartig und im gleichen Zeitpunkt auftreten. Diese Arbeiten über eineiige Zwillinge sind nicht nur in medizinischen Kreisen, sondern von allen Naturwissenschaftlern sehr beachtet worden.

Vogt hat mehr als 200 wissenschaftliche Arbeiten verfaßt; ebenso viele sind aus seiner Schule hervorgegangen. Ein Verzeichnis aller dieser Arbeiten findet sich in der Festschrift zu Vogts 60. Geburtstag, die ihm seine Schüler und Freunde überreichten. Hundert Autoren widmeten ihm darin ihre wissenschaftlichen Arbeiten.

Eine schönste Lebensbeschreibung war die inhaltsreiche, geistvolle und sehr persönliche Rede, die der Jubilar selbst an der Feier seines 60. Geburtstages hielt.

Ein außergewöhnliches Leben ist abgeschlossen. Ein großer wissenschaftlicher Forscher ist nicht mehr. Ein überaus gütiger Mensch fehlt uns. In seinem großen Helferwillen als Arzt, in seinem Streben nach Wahrheit in der Wissenschaft und im persönlichen Verkehr, die hinter einem scheinbar wortkargen Menschen nicht von jedem sofort entdeckt werden konnten, liegt der tiefste Grund, die nimmermüde Triebfeder, die leidenschaftliche Hingabe, die ihn so Hervorragendes leisten ließen. Wir schauen voller Dankbarkeit zurück und werden ihn nie vergessen. Sein Werk bleibt unser geistiges Erbe.

Marguerite Kaelin-Sulzer.

DR. MED. WALTER GUSTAV DEUCHER

1896—1944

Am 22. März 1944 starb im Alter von nur 48 Jahren in Zürich Walter Gustav Deucher. Ein Leiden, dem er seit Jahren allzuwenig Beachtung geschenkt hatte, verschlimmerte sich lebensbedrohend und führte allzufrüh zum Tode. Ein Arzt, dessen Leben nur Hilfe für andere war, ließ sich zu spät davon überzeugen, einmal sich selber helfen zu lassen.

Walter Deucher wurde am 27. Februar 1896 in Cleveland (Ohio, USA.) geboren. Sein Vater, ein Schweizerarzt aus Steckborn (Thurgau), der dort praktizierte, starb anderthalb Jahre später in Zürich auf einer Studienreise. Die Familie kehrte in die Schweiz zurück und Walter Deucher verbrachte die Schul- und Studienzeit bis zum medizinischen Staatsexamen 1920 in Zürich mit Ausnahme eines Studienjahrs in Berlin. Als Assistent von Prof. Walthard 1920 — 1922 an der Universitätsfrauenklinik in Zürich, von Prof. Clairmont 1923 — 1924 an der chirurgischen Universitätsklinik in Zürich, wurde er zum chirurgisch gut geschulten Frauenarzt ausgebildet. Ein Jahr als Austauschassistent an der ersten Universitätsfrauenklinik in Wien bei Prof. Peham und am Jubiläumsspital bei Primarius Kroiss gehörte zu seiner weiteren Ausbildung. Später arbeitete er am Hôpital Necker in Paris bei Prof. Legeu und von 1926 — 1927 war er Sekundärarzt an der geburtshilflich-gynäkologischen Abteilung des Kantonsspitals St. Gallen von Dr. Jung. In dieser Zeit publizierte er wissenschaftliche Arbeiten, wozu ihm später seine große berufliche Tätigkeit keine Zeit mehr ließ.

Im März 1927 eröffnete Dr. Deucher eine eigene Praxis als Spezialarzt für Geburtshilfe und Frauenkrankheiten in Zürich. Die Zahl seiner Patientinnen war so groß, daß er sein ganzes Leben diesen Leidenden gewidmet hat. Er übernahm 1928 die ärztliche Leitung des Mutter- und Säuglingsheimes «Zum Inselhof» und entwickelte dasselbe zu einem vielbesuchten Frauen-spital. Dr. Deucher war auch noch an der Schwesternschule im Bethanienheim als Lehrer tätig. Zur weiteren klinischen Ausbildung besuchte er Kurse und Kongresse in Berlin, Paris und Wien. Oft bedauerte er in den letzten Jahren, des Krieges we-

gen diese großen Zentren der Wissenschaft nicht mehr aufsuchen zu können.

Nur wer Dr. Deucher wirken sah, weiß, mit welcher Hingabe, mit welchem Verstehen er seine Patienten behandelte. Auch wenn er soviel Arbeit hatte, daß sie kaum zu bewältigen war, verlor er nie die Geduld, sondern war jedem leidenden Menschen seelischer Berater und Freund. Groß ist die Zahl derer, denen er Helfer in jeder Not war. Nur an sich selbst hat er zuletzt und zu spät gedacht, und ist so viel zu früh aus seinem großen Wirkungskreise herausgerissen worden, ohne vielleicht in der Einsamkeit seiner letzten Schmerztage zu ahnen, wie vielen er unersetzlich und unvergeßlich bleiben werde.

Marguerite Käelin-Sulzer.

DIE BASLER LEKTUR DES THEOPHRAST

Als «Theophrastus von Hohenheim, der Artzney Doctor», am 5. Dezember 1520 das Bürgerrecht zu *Straßburg* erwarb, geschah dies zweifellos in der Absicht, sich hier, nach seiner Durchquerung ganz Europas als fahrender Arzt, zu längerer Tätigkeit niederzulassen. Seine Straßburger ärztliche Praxis ging im weiten Umkreis, so auch nach Basel, wo er den Buchdrucker Johannes Froben von den Folgen eines Schlaganfalls in kurzem zu heilen verstand. Während dieser Zeit hatte ihn auch Desiderius Erasmus konsultiert¹, wovon sowohl das schriftliche Consilium (3 : 379) erhalten ist, wie auch der Dankbrief an den «in der Heilkunde erfahrensten Doctor Theophrastus». Mit dem ausgesprochenen Wunsch am Schluß: «wenn das Glück Dich doch in Basel zurückhalten möchte» (L : 24).

Als bald ergab sich für Hohenheim die ehrenvolle Berufung durch den Rat der Stadt *Basel* zum Stadtarzt und zugleich als Lehrer der medizinischen Wissenschaft. Diese ereignisreiche Basler Epoche ist im Leben Hohenheims wohl als die entscheidendste zu betrachten und bedarf um so mehr einer gründlicheren Aufhellung, weil sie mangels zuverlässiger «Überlieferungen»² ganz besonders der Legendenbildung anheimgefallen ist. Die offenen Fragen lassen sich nur durch ein Zurückgehen auf urkundliche Quellen beantworten.

Klarzustellen ist vorweg die *Aufenthaltsdauer in Basel*. Früher nahm man an Hand eines falsch datierten Briefes an Clauer nach Zürich (4 : 644) an, daß Hohenheim sich schon im November 1526 als «Physikus und Ordinarius von Basel» bezeich-

¹ Bei dessen Aufenthalt in Konstanz 1522 wurde viel über die Steinkrankheit gesprochen, an welcher Erasmus litt (Erasmii op. III. 1, 756. Der dort genannte «Joannes medicus» ist Joh. Jac. Menlishofer, ein Konstanzer Arzt.

² Über den historischen Wahrheitsgehalt der Paracelsus-Biographie siehe meine Abhandlung im I. Band dieses Jahrbuches «Die Kindheit Theophrasts in Einsiedeln» (1944 : 37–44), sowie die dort gegebenen Literaturhinweise. — Sämtliche Zitate hier nach Sudhoffs Gesamtausgabe (Band , Seite), sowie dessen Biographie «Paracelsus, ein deutsches Lebensbild» (mit L zitiert), Leipzig, 1936.

net hätte. Aber dieses Schreiben ist zweifellos erst ein Jahr später zu datieren, worüber völlige Klarheit besteht, seitdem es gelang, die Faszikel der Basler Fronfastenrechnungen wieder lesbar zu machen³, aus welchen hervorgeht, daß Hohenheim aus der Stadtkasse dreimal Honorar empfangen hat. Für die Zeit vom 16. März bis 15. Juni 1527 heißt es dort unter den allgemeinen städtischen Ausgaben: «Item 18 ω 15 β doctori Theophrasto dem arzet von der lectur dise fronfasten» abgeholt durch «Ulrich Giger, sin diener». Die beiden nächsten Einträge stehen unter der Ausgabenrubrik «so ist uber die schuol gangen» vom 16. Juni bis 21. September für Theophrasto medico 18 ω 15 β » durch Hanns Ber, und vom 22. September bis 20. Dezember 1527 derselbe Betrag durch Claus Weckli in Empfang genommen.

Jenes erstgenannte Datum Mitte März 1527 dürfte ziemlich genau sowohl der Beginn seines ständigen Basler Aufenthaltes sein, wie auch die Aufnahme seiner Stadtarztstätigkeit und der dort sogenannten Lektur. Schwieriger ist das Ende seiner Basler Zeit zu bestimmen, welche bekanntlich mit seiner Flucht vor drohender Verhaftung auslief. Man hat wohl mit Recht dafür Mitte Februar 1528 angenommen, da der bekannte Fluchtbrief aus Kolmar an Bonifazius Amerbach in Basel das Datum des 28. Februar 1528 trägt und alsbald nach seiner Ankunft dort geschrieben sein dürfte. Daß in der städtischen Rechnungsführung ab letztes Dezemberdrittel keine Auszahlung mehr vermerkt ist, versteht sich durch die Flucht von selbst, da die Gehälter postnumerando gezahlt worden sind. Somit hat die inhaltreiche und für sein Leben so folgenschwere Basler Station keinesfalls länger als 11 Monate gedauert.

Sammeln und sichten wir nun die spärlichen Spuren, welche sich im Zusammenhang mit dieser Basler Zeit auffinden lassen. Von Straßburg mag er im Februar 1527 mit Hab und Gut und seinem Famulus Ulrich Giger (aus Pforzheim) abgezogen sein,

* Siehe die ausgezeichnete Quellenarbeit von Albrecht Burckhardt «Wie lange und in welcher amtlichen Stellung war Paracelsus in Basel?» (Corresp. bl. f. Schweizer Ärzte, 1914 : 356—368), sowie dessen materialreiche «Geschichte der Med. Fakultät zu Basel», Basel, 1917.

da uns dieser bereits in der Straßburger Zeit im Zusammenhang mit der Behandlung des dortigen Seilers Vix Claus im November 1526 begegnet ist⁴. Wahrscheinlich blieb er auf dem Wege den Rhein entlang einige Tage in Neuenburg zur Hochzeit des Bonifazius Amerbach (28. Februar 1527) mit der Tochter des dortigen Bürgermeisters, wie das in einem Brief des Bruders von Amerbach bekundet wird. Im März nahm er dann sein Amt als Stadtarzt auf. In einer Gerichtsverhandlung zu Basel vom 21. Mai 1527, in welcher auch Giger vernommen wurde, wird er als der «hochgelehrte Herr Teofrastes von Hohenheim, der Arznei Doctor, Stadtarzt zu Basel» bezeichnet, welcher «bei dem Eid, den er an sein Doctorat der loblichen Hohen Schul zu Ferraria getan» seinen Schwur leistete.

Neben seiner Stadtarztztätigkeit begann Hohenheim — nunmehr 32 Jahre alt — seine *Lektur*. Wir haben in diese seine Vorlesungstätigkeit einen erfreulich deutlichen Einblick, da eine ganze Anzahl von Kollegheften und Nachschriften seiner Schüler, neben eigenen Aufzeichnungen, erhalten geblieben sind. Im ersten Semester, Mitte März 1527 beginnend, las er zwei Kollegs. Von «De Gradibus et Compositionibus Medicamentorum simplicium» sind mehrere Aufzeichnungen erhalten, darunter eine von Basilius Amerbach. Doctor Theophrastus — wie er genannt wurde — las dieses spezielle Thema in lateinischer Sprache, sich darin fachlich in überaus kenntnisreicher und überlegener Weise mit dem bisherigen Stand der Medizin auseinandersetzend. Daß er, obwohl dies viel bezweifelt worden ist, mit dem medizinischen Wissen seiner Zeit voll vertraut war und sich konkret mit unzähligen Autoren auseinandersetzte, ist aus jedem Kapitel ersichtlich. Ein paar Sätze übermitteln uns aufs lebendigste den Geist und die Art, wie er seine eigene neue Lehre vortrug. So schrieb einer seiner Hörer über die Komplexionen nach: «Der Irrtum der alten Ärzte und ihr Weg zwischen dem Dornestrüpp ist sehr lang. — Wobei der Hörer

⁴ Dieser Famulus Giger ist vermutlich der spätere Straßburger Arzt Ulrich Geiger, den Toxites in der Widmung einer paracelsischen Schrift vom Jahr 1578 anspricht (B : 311). Über die Straßburger Zeit vor Basel sowie über die Zeit unmittelbar nach Basel, siehe meine Studie «Die Elsässer Zeit des Paracelsus» (Elsaß-Lothringisches Jahrbuch, Frankfurt a. M., 1943 : 157—186).

am Rande bemerkte: eine Anspielung auf Raimundus ‚Lilium inter spinas‘. — Wenn die Alten näher geforscht und wenn sie der Natur in ihren Kräften tiefer nachgespürt hätten, wären sie unsren nunmehr folgenden medizinischen und philosophischen Beweisen näher gekommen» (4 : 91). Anerkennung und Widerspruch wechseln miteinander: Bis zu uns reichen die Irrtümer der alten Ärzte, davon handelt auch der Hochmut des Galenus, schlecht schrieb auch Albertus Magnus, mit ihm Thomas Aquinas, auch Avicenna war der gleichen Meinung, wegen dieser Irrtümer sind auch die Verordnungen des Mesua, Syllanus und des guten Vaters Drusianus falsch, usw. Andererseits: das ist auch die Meinung des göttlichen Raimundus, ist auch die neue Anschauung des hochgelehrten Arnoldus de Villa, darüber ist die erfahrenste Ansicht bei dem hervorragenden Albucasis, und dies ist auch unsere Meinung. Über allen aber, als Meister: *unser Hippokrates* im Gegensatz zu Galenus (4 : 92). Oder: ich glaube, daß man hier zur vollkommenen Kenntnis der Krankheiten und Grade nicht nur die Medizin beachten muß, vor allem die des Hippokrates, sondern noch stärker als die Medizin, die Astronomie und die spagyrischen Künste. Ein andermal heißt es: dies ist nicht gegen den Sinn des großen Hippokrates aus Kos. Mit Recht sagen wir also, daß Serapion, Dioscorides und alle Autoren der alten Schriften sich sowohl über die Lehre des Hippokrates, wie die des Lichts der Natur geirrt haben (4 : 95). Ein andermal: Ich sage, daß die Natur die Natur heilt; Hippokrates sagt, daß die Tugend die Krankheit heilt. Was haltet ihr von diesen Aussagen: Nehmt sowohl dies von uns, als jenes von Hippokrates, damit ihr die Kranken heilet und die Darniederliegenden gesund werden! Hören wir aus dieser Vorlesung auch noch eine echt paracelsische Lehre, wie sie uns später noch oftmals begegnet, die sich unser unbekannter Hörer so in sein Heft geschrieben hat: «Quare lege et relege omnes artes experimentatorum et medicorum»; lese, belausche, sammle wieder und wieder alle Künste der Erfahrenen und der Ärzte und erwerbe schließlich die vollkommene Erfahrung in allem, was über die Dinge der Natur überliefert worden ist. Nicht meinen, sondern wissen! Denn nur darin ist ein wahrer und zuverlässiger Physikus oder Arzt verborgen (4 : 100).

Die in diesem ersten Semester, wohl parallel dazu, gehaltene zweite Vorlesung über «Geschwüre, offene Wunden und andere Gewächse am Leib, woher ihr Ursprung, was ihr Wesen, ihre Form, Zeichen und Endung, samt wahrhafter Kur derselben» (4 : 151) hielt Hohenheim in *deutscher Sprache*, mit der gelehrten Tradition, lateinisch zu dozieren, brechend. Einmal wohl, weil ein Teil seiner Hörer aus dem Bader- und Chirurgenstand des Lateins nicht mächtig war, wohl aber auch taktisch im Sinne der Reformation⁶, vor allem aber grundsätzlich aus sozialer Gesinnung, um *Jedermann* praktisch medizinisches Wissen zu übermitteln. So schreibt er selbst einmal: «mein fürnemen ist hie, zu erklären, was ein arzet sein sol, und das auf teutsch, damit das in die gemain gebracht werde.» Jedermann zu unterrichten! Das brach das Monopol der Gelehrten und man warf ihm vor, daß «der ganze ungebildete Haufe der Bader und Alchimisten» in sein Kolleg dränge. Hier zu erwähnen ist auch die viel bestrittene Tatsache, daß Hohenheim in jenen Jahren keineswegs seinen Namen latinisiert hatte, erst später entstand in Nürnberg «Paracelsus», zunächst nur als Pseudonym für sein prognostisches Schrifttum. Diese deutsche Vorlesung ist die Geburtsstunde der Volksheilkunde. Drei Kollegnachschriften sind von der 63 Kapitel umfassenden denkwürdigen Vorlesung erhalten, welche von seiner anschaulichen Vortragsweise eine lebendige Vorstellung vermitteln und von seiner außerordentlichen praktischen Erfahrung in der Wundbehandlung Zeugnis geben. Geltung hatte bei ihm nur, was er selbst praktisch ausprobiert hatte, wo dies selten einmal nicht der Fall war, sagte er ehrlich: «es seind noch andere apostemata bei dem Petro Argenlato, aber dieweil ich diser zeit selbiger kein experienz, wil ich iren nit gedenken» (4 : 367). Es sind durchweg seine eigenen, von der bisherigen Praxis oft weit abweichenden neuen Erfahrungen und die Hörer werden seine jeweiligen Anfangssätze «So sag ich Theophrastus», oder «ich sag» wohl richtig notiert haben, womit er selbstbewußt fast jedes Kapitel eingeleitet hat.

Noch während dieses Semesters, am 5. Juni 1527, erließ Hohenheim eine programmatische Kundgebung in aller Öffentlichkeit

⁶ Im August 1526 ließ Okulampadius in der St. Martinskirche erstmals Psalmen in deutscher statt in lateinischer Sprache singen.

keit, ein gedruckt erschienenes Blatt, welches zum Besuch seiner Vorlesungen aufforderte. Diese *Intimatio* beginnt: «Theophrastus Bombast ex Hohenheim, Eremita (aus Einsiedeln), utriusque medicinae Doctor ac Professor», der beiden Arzneien Doctor und Professor — also der inneren Medizin und der Chirurgie — grüßt die Studierenden der Medizin. Er verspricht darin, die Heilkunde von den schwersten Irrtümern zu reinigen, nicht den Regeln der Alten zugetan, sondern ausschließlich denjenigen, «welche wir aus der Natur der Dinge und eigenen Erwägungen gewonnen und in langer Übung und Erfahrung bewährt gefunden haben . . . Um in meine eigene Lehrmethode einzuführen, werde ich — durch ausgiebige Honorierung der Herrn von Basel dazu in Stand gesetzt — täglich in zwei Stunden praktischer und theoretischer Heilkunde, sowohl der inneren Medicin, wie der Chirurgie, Lehrbücher, deren Verfasser ich selbst bin, mit höchstem Fleiß und zum hohen Nutzen der Hörer öffentlich behandeln.» Wen diese Geheimnisse der Apollinischen Kunst locken, «möge sich sofort zu uns nach Basel auf den Weg machen . . . Ein Urteil fällen dürft Ihr erst, nachdem Ihr Theophrastus gehört habt. Lebt wohl und nehmt unseren Erneuerungsversuch der Heilkunde günstig auf» (4 : 1). Diese Ankündigung einer theophrastischen Reform der Heilkunst war nicht nur eine grundsätzliche Kampfansage an den alten Geist und die bisherige Methode auf den Hochschulen, sie richtete sich auch ganz speziell gegen die medizinische Fakultät der Universität Basel, mit welcher der revolutionäre Feuergeist alsbald naturnotwendig in offenen Konflikt geraten ist. Unüberbrückbar, nachdem Hohenheim in die Flammen des Johannisfeuers am 24. Juni 1527 als symbolische Handlung ein altes Medizinlehrbuch geschleudert hatte. «Ich habe die summa der bücher in sanct Johannis fuer geworfen, auf das alles unglück mit dem Rauch in Luft gang und also ist gereinigt worden die monarchei» (8 : 58).

Jeder Neuerer stößt mit der Unruhe, die er bringt, auf den Widerstand jener, deren alte Ordnung und Ruhe er stört. Nach solchem öffentlichen Skandal dieses «Luthers der Medizin», wie ihn die Altgläubigen befehdeten, stand Theophrast im *offenen Kampf*. Die Fakultät suchte seine Vorlesungen zu hintertreiben,

verbot ihm den Hörsaal, sprach ihm das Recht seine Schüler zu promovieren ab, ihn auch mit dem Vorwurf mangelnder wissenschaftlicher Qualifikation beleidigend. Über diesen Konflikt ist eine temperamentvolle Beschwerde Hohenheims vom Sommer des Jahres an den Rat der Stadt, sowohl im Entwurf, als auch im gemäßigteren Original erhalten (4 : 141), woraus sich aufschlußreiche Einzelheiten erhellen. Die Fakultät verhindere ihn im Collegium — das Universitätsgebäude am Rheinsprung — zu lesen, weil er dieses «ohne ihr Vorwissen und Bewilligung» tue, schmähe ihn, «man wisse nicht, woher oder ob ich Doktor sei, oder nit», verlangte auch, daß er sich ihr erst zur Disputation stelle. Hohenheim hat sich also, als er nach Basel kam, nicht formell in die Fakultät aufnehmen lassen, wie es für Vorlesungen an der Universität notwendig gewesen wäre; offenbar ist er vom Rat der Stadt, als dieser ihn zum Stadtarzt berief, mit einer *freien Lektur* — «arzet von der lectur» heißt es in den städtischen Ausgaben — beauftragt worden, außerhalb der Konstitution der Universität. Er las allerdings im Kollegiumsgebäude, aber dieses war städtisches Eigentum. Die Fakultät wird zunächst den Gang der Dinge abgewartet haben, setzte aber dann infolge des kämpferischen Auftretens von Hohenheim ihre Mittel in Bewegung, um den unbequemen Außenseiter zu Fall zu bringen. Jedoch nicht durch direkte Vorstellungen bei dem Rat, sondern «hinterwärts in Klöstern und auf den Gassen schänden, lästern und schmähen sie mich, berühren sich auch, sie seien die Fakultät und Dekane und deshalb ich unbillig solchen Stand versehe, der mir durch Euer ersame Weisheit als einem Unbekannten gegeben worden sei». So beginnt Hohenheims Beschwerdeschrift, seine Forderungen sogleich anfügend: «Dieweil ich von Euer streng ehrsam Weisheit als verordneter Ordinarius und Physikus bestellt wurde, bin ich ohngezweifelter Hoffnung mir soll nit mehr zugesagt sein, denn geleistet werden mög, also daß *Ihr meine oberen Herren, Dekane und Fakultät seid, und nit diejenigen.*» Er bittet, der Rat wolle «mir meines Standes Freiheit anzeigen» und das auch denen eröffnen, die dawider reden, damit «ich bei meiner vorgenommenen Lektion bleiben und als ein Ordinarius und Stadtarzt ganz unverhindert bleiben möge». Der Ausgang der Sache

ist nicht überliefert, jedenfalls aber hat der Rat seine Lehrfreiheit geschützt, denn Hohenheim setzte seine Vorlesungen fort.

Mit dieser selbsteigenen Darstellung des Streitfalles erweist sich die bisherige Überlieferung, wonach Hohenheim «als ordentlicher Professor an der Universität Basel» gewirkt und gelehrt habe, offenbar als falsch. Ich habe deshalb dahingehend korrigiert, daß Hohenheim zu Basel auf einem unabhängigen Lehrstuhl, *außerhalb der Universitätsfakultät*, vom Rat der Stadt beauftragt und besoldet, seine Reform der Medizin verkündet hat⁶. Der Vorgang dürfte etwa so gewesen sein, daß gibt, daß doctor und apbotecker pact und geding miteinander machen, der apbotecker dem doctor pens von seinen recepten gibt» (4 : 144) und ähnliche Gebräuche zum Schaden der Kranken mehr. Somit hatte der Kampf der Ärzteschaft gegen den Reformator auch einen sehr realen wirtschaftlichen Hintergrund.

Mittlerweile ging der Vorlesungsbetrieb Hohenheims auf hohen Touren weiter. Er las auch in den Sommerferien, vom 17. August 1527 ab, über Harn- und Pulsdiagnostik, in lateinischer Sprache «De Urinarum ac Pulsum Iudicii», sowie «De Physiognomia», wovon zahlreiche Hörernachschriften erhalten sind (4 : 547). Vor Beginn des Wintersemesters unternahm er dann eine kurze Reise nach Zürich. Von diesem Aufenthalt hat sich das früheste, eigentlich das einzige direkte persönliche Zeugnis eines Zeitgenossen erhalten, das uns eine unmittelbare Anschauung vermittelt, wie Hohenheim auf seine Mitmenschen gewirkt hat. Es stammt von dem späteren Nachfolger Zwinglis, Heinrich Bullinger⁷. «Wiederholt habe ich mit Paracelsus über religiöse und theologische Fragen gesprochen, von Rechtgläubigkeit war in keinem dieser Gespräche etwas zu spüren, dagegen sehr von einer selbsterdachten Magie. Wenn ihr ihn gesehen

⁶ Bittel: Las Paracelsus an der Universität Basel oder auf einem freien Lehrstuhl? (Mediz. Welt, Berlin 1943 : 13). Allerdings schreibt Hohenheim einmal «als ich ordinarius der hohen schul zu Basel gewesen» (3 : 319), was jedoch eine einfache Redewendung gewesen sein kann.

⁷ Er schrieb dies an seinen Freund Professor Thomas Erastus in Heidelberg, der es später in seinem «Disputationum de nova Phil. Paracelsi medicina» (Basel 1671, I : 239) veröffentlicht hat.

hättet, keinen Arzt würdet ihr in ihm vermutet haben, eher einen *Fuhrknecht*. Mit solchen Leuten zu verkehren, gefiel ihm auch besonders. Als er hier in der Herberge zum Storch weilt, paßte er immer auf die Ankunft von Fuhrleuten. Mit diesen aß und trank der schmutzige Mann. Wenn er zuweilen vom Wein eindöste, blieb er auf der nächsten besten Bank liegen und schlief seinen garstigen Rausch aus. Kurz, er war ein überaus schmutziger, unsauberer Mensch. In fromme Versammlungen ging er selten, auch sonst schien er sich wenig um Gott und göttliche Dinge zu kümmern.» Wenn diese wirklich bösen Worte alles sind, was Bullinger über seine Begegnung mit Hohenheim zu melden wußte, zeugt es wahrscheinlich von schlechter Menschenkenntnis. Denn über Hohenheims geistiges und sittliches Format ist gar kein Zweifel möglich, auch wenn er in allen Fragen «andersgläubig» gewesen ist. Es ist allgemein bezeugt, daß Paracelsus sich äußerlich wenig pflegte und seine grundsätzliche Verwerfung alles bürgerlichen und gelehrten Nimbus in Aussehen, Kleidung, Form, Sprache und Umgang ist bekannt, über seine grobe ungeschlachte Art hat er selbst gesprochen und seines Umganges mit dem Volk hat er sich oft gerühmt*. Jedoch Hohenheim von dem reformationsfreudigen Rat der Stadt — es heißt Oecolampadius sei die treibende Kraft dabei gewesen — zu einer selbständigen medizinischen Lektur berufen worden war, neben seiner Stadtarztstelle. Nicht unwahrscheinlich, daß eine solche freie Dozentur der ausdrückliche Wunsch Hohenheims gewesen ist, der dabei voraussetzte, was wohl auch so vereinbart worden war, daß seine Professorentätigkeit einem akademischen Ordinariat vollwertig sei, einschließlich des Pro-

* Daß diese grobe ungeschlachte Kämpfernatur, ein Leben lang auf den Landstraßen in aller Welt verbracht, unmöglich während seiner Basler Zeit so ausgesehen haben kann, wie ihn der anmutige zarte «Jüngling mit Schlapphut» von Hans Holbein dem Jüngeren vorstellt, ist selbstverständlich. Diese «sensationelle Entdeckung» von Sudhoff und Ganz im Jahre 1922/23 war zweifellos ein Mißgriff! Vergleiche mein Referat «Echte und unechte Paracelsusbildnisse (Stuttgart 1942). Wenn der aufgewühlte, streitbare 32-jährige Paracelsus, der mit Gott und dem Teufel gerungen hat, so liebreizend ausgesehen haben könnte, wäre alle Physiognomik am Ende.

motionsrechtes für seine Kandidaten. Der Fall, daß außerhalb der Universität während der gärenden Reformationszeit gelesen wurde, ist nicht außergewöhnlich. So wissen wir von jungen Humanisten, daß sie selbständig unterrichteten — «nicht an der Universität, wo die Dunkelmänner regieren» —, denn die von Pius II. gestiftete Universität war damals noch ein Hort gegen die Reformation, bis 1529 die Altgläubigen abgezogen sind, und der Universitätsbetrieb völlig eingestellt wurde.

Um Hohenheims Lage und Kämpfe zu verstehen, muß man die ganzen Umstände übersehen. Das politische und geistige Leben dieser Zeit war gespalten ins «für oder gegen die Reformation», wobei die Basler Bürgerschaft und ihr Rat auf Vorposten der Reformation gestanden sind. Hohenheims Vorgänger als Stadtarzt und Ordinarius Wonecker hatte beispielsweise mit «frechen Worten die Angehörigen der neuen Lehre zur Disputation herausgefordert» und war auch sonst «leidenschaftlich und läppisch gegen die Reformation aufgetreten», worauf ihm der Rat prompt die Besoldung entzogen hatte; gleichzeitig waren auch zwei Theologen abgesetzt worden und die dafür neu Ernannten standen außerhalb der Universität. (Vischer, 1860). So war Hohenheims Basler Lehrtätigkeit also mitten in die Hochspannung des heftig tobenden Religionskampfes gestellt und die «*faculta medica*, wie sie nach b päpstlichen freiheiten geweiht ist» (6 : 316), bekämpfte ihn nicht nur als Umstürzler in der Wissenschaft, sondern auch als Parteigänger und Schützing der Männer der neuen evangelischen Lehre.

Bemerkenswert sind auch noch zwei weitere Punkte des Kampfes der Arztkollegen gegen Hohenheim, die wir gleichfalls seiner Eingabe an den Rat entnehmen können. Wörtlich sagt er dort: «lassen sie auch vermerken, daß mein lesen und offenbarung meiner Kunst und der arznei nie in gebrauch gewesen, also *jedermann zu unterrichten*, zu besorgen es möchte inen hienach an ihrer narung und leibs underhaltung großen nachteil und abbruch bringen» (4 : 143). Der freie Lehrstuhl, das Lesen nicht nur für immatrikulierte Studenten, — die öffentliche Einladung dazu sogar in einem *gedruckten* Blatt, also nicht nur zum Anschlag am schwarzen Brett bestimmt —, teilweise in deutscher Sprache, für jedermann verständlich, um das Heilwesen volks-

tümlich zu machen, das war nicht nur grundsätzlich unerhört, sondern auch wegen der wirtschaftlichen Folge für jene von pekuniärem Nachteil. Überhaupt war in dieser Hinsicht der neue Stadtarzt mit seinem hohen Ethos in ärztlichen und moralischen Dingen aufs höchste unbequem, insbesondere auch den Apothekern. Schrieb Hohenheim doch dem Rat — als Stadtarzt unterstand ihm die Visitation der Apotheken —, daß deren «tax» aufs genaueste kontrolliert werden müßten. «Dan es sich vil bedank solcher Kolportage über seine Liederlichkeit und Trunksucht, wie sie sich auch in dem bekannten Schmähbrieff von Oporin findet, sind diese Gehässigkeiten in das geschichtliche Bild Hohenheims getragen worden und haben es jahrhundertlang mit jenem Übergewicht belastet, das der Verleumdung stets beizuliegen pfllegt.

Nach Basel zurückgekehrt, schrieb Hohenheim einen Brief an *Christoph Cluser*, Stadtarzt zu Zürich, offenbar ein Studiengenosse aus Ferrara, wo sie beide doktoriert hatten. Inwieweit und welcher Art sie jetzt in Zürich Fühlung miteinander gehabt, ist nicht feststellbar. Jedenfalls spricht ihn Hohenheim in diesem Brief vom 10. November 1527 mit größter Hochachtung an — «auch Du, Christoph, bester aller waadtländischen Ärzte» — um anschließend sein eigenes hohes Selbstbewußtsein als deutscher Arzt vorzutragen: «Meine ärztliche Kraft ist allein aus meinem Vaterlande erwachsen. So, wie die Araber ihren Avicenna hatten, die Perser Galen, der bedeutendste italienische Arzt Marsilius gewesen ist, so hat mich das glückliche Germanien zu seinem Arzt bestimmt... Wer aus der Notwendigkeit seines Vaterlandes zum Arzt wird, der wird zu dessen vollkommenstem Arzt werden, gleich jenem einzigen Hippokrates, Avicenna und Lullius» (4:71). Gleichzeitig übersandte er «mein Büchlein, damit Du es drucken lassest» und versprach später einige Rezepturen, auch ein verbessertes Krebsheilmittel zu schicken: «gebrauche es gut und bemühe Dich stets meiner in Freundschaft zu gedenken.»

Inwieweit man hieraus, wie es allgemein geschieht, auf eine Freundschaft der beiden benachbarten Stadtärzte schließen darf, ist schwer zu beurteilen, denn ausgerechnet Cluser ist es, der eines der frühesten absprechenden Urteile über Hohenheim in

einer Druckschrift in die Öffentlichkeit gebracht hat. In seinem nur 20 Blätter umfassenden Schriftchen «Daß die betrachtung des menschlichen harns on andern bericht unnützlich» (Zürich 1531 bei Froschauer) schrieb er: «Derselbig Thessalus von Hohenheim, den jr billicher ein trüben, dann lutheren nennen söltind, ist mir nit unbekant, ob er aber der natur erkantnus hab, weyß ich nit. Er kan etliche stückerle, namlich in der Chyrurgy, doch er weyßt mehr in der Sophistry der Alchimy. Ich hab in ouch gesähen, das er zu Basel getan hat, war ein große toubsucht un unwüssenheyt.» Jedenfalls hat Clouser auch die ihm übersandte Schrift Hohenheims «De Gradibus» — die zum Druck überarbeitete erste Basler Vorlesung — nicht erscheinen lassen. Im Gegenteil, sein Freund und Nachfolger Conrad Geßner⁹ behauptet, daß Clouser die Randbemerkung dazu gemacht habe «erdichtet und erlogen». Dieser Verkehrston beweist jedenfalls wenig Sympathie.

Hier ist noch ein Zitat aus «De Gradibus» zu vermerken, welches darauf schließen läßt, daß damals bereits eine Schrift gegen ihn gerichtet gewesen war und welches seine Einstellung auf gegnerische Angriffe gewesen ist. Am Ende des Manuskriptes spricht er von einem gegen ihn gerichteten Pamphlet, betitelt «Laudanum sanctum» (4 : 67; F 11 : 37), worauf er entgegnet: «Dieselbigen so wider mich geschrieben haben — des ich billicher lach denn grein — vermeinent sie haben mir mein libell (welches?) und fundament der medicin groß geschmät und geschändt und mich gar undertruckt. Haben nicht betracht, daß sie und die sie gelehrt haben und darauf sie gründen und landen,

⁹ Geßner gab 1545 ein umfangreiches Schriftstellerlexikon «Biblio theca universalis» heraus, worin im Alphabet auch eine biographische Notiz über Hohenheim steht, in entsprechender Abfälligkeit gehalten: «In Basel lehrte er meist in deutscher Sprache, vermutlich wegen seiner mangelhaften Übung in der lateinischen Sprache. Er hat sich aber, wie ich höre, in nichts besonders ausgezeichnet und soll viel eher ein Betrüger gewesen sein... Unserem Clouser widmete er eine Schrift: Ausdrucksweise und Gedanken derselben sind unklar, barbarisch, gekünstelt, untauglich.» Später hat sich Geßner um eine gerechtere Beurteilung bemüht. (Vergleiche die ausgezeichnete Arbeit von Bernhard Milt «Paracelsus und Zürich», Vierteljahrsheft der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich, 86, 1941 : 321.)

von mir überwunden seind worden. Nachfolgend aber ist ihre höchste prob gewesen wider mich und vorbringen: die alten, die alten habens also geschrieben, auf welches alter ich nichts halt, sonder auf den grunt und geschrift, wie sie an ir selbst seind ...» (4 : 88).

Von der Züricher Reise nach Basel zurückgekehrt, wurde Hohenheim von der Nachricht bestürzt, daß der Buchdrucker *Froben* Ende Oktober an einem erneuten Schlaganfall gestorben war. In seinem bekannten Brief an die Züricher Studenten vom 11. November (4 : 75), in welchem er an das «so angenehme Zusammensein mit Euch, das ich kürzlich erlebte und woran ich mit viel Dankbarkeit zurückdenke» anknüpft, lesen wir seine Trauer: «habe ich *meinen treuesten Freund in Basel*, den ich im besten Wohlsein hier zurückgelassen hatte, als ich frohgemut zu Euch nach Zürich kam» verloren. «Seid wachsam gegenüber dem unvorhersehbaren Tod, beste Combibones... lebt wohl, liebste Freunde und habt Euren Theophrastus lieb», ruft er ihnen zu. Diese Kameradschaft mit der Jugend zeigt uns ein anderes Bild, als nur jenes Herumtreiben mit Fuhrleuten im «Storchen», wie es Bullinger glauben machen will.

In Basel nahm ihn der Vorlesungsbetrieb des *Wintersemesters* 1527/28 nun voll in Anspruch. Er dozierte in lateinischer Sprache «Vierzehn Paragraphen», über spezielle Pathologie und Therapie, seine neue Tartaruslehre, über Gelbsucht u. a., die in Kollegnachschriften vorliegen (5 : 1). Daneben lief wieder eine deutsche Vorlesung «Wunden und Wundheilung» (5 : 315), worüber uns zwei Kolleghefte von Amerbach und Oporin aufs anschaulichste unterrichten. Ob er in diesem Semester auch noch eine dritte Vorlesung über die Bereitung anorganischer und pflanzlicher Arzneistoff gehalten hat (3 : 309), worüber es mehrere Nachschriften gibt, die mitten im Text abbrechen, ist noch ungeklärt. Ich halte dafür, obwohl Sudhoff später (3 : XLIV) diese Lektion in Hohenheims frühere Dozententätigkeit nach Freiburg oder anderwärts verlegt hat; gerade der abrupte Schluß deutet vielleicht darauf, daß es sein letztes wissenschaftliches Wort in Basel gewesen ist, ehe er flüchtig ging.

Jedenfalls gibt uns diese Fülle theophrastischer Vorlesungen, in wenige Monate zusammengedrängt, eine Vorstellung von der

außerordentlichen Leistung, dem Ernst, Eifer, Wissen und Erfahrung, mit welchem er seinen angekündigten Erneuerungsversuch der Heilkunde in Szene gesetzt hat.

Doch der *Neid und Haß seiner Gegner* ließ ihn nicht ungestört: «Es ist not, Euch, meine gnädige Herrn, anzuzeigen, daß jemand am nächstvergangenen Sonntag gegen mich nachteilige Schmach- und Schandverse an die Turmkirchen zu St. Martin, zu St. Peter und an die neue Burse früh vor Tag angeschlagen hat.» Er könne diese Schmähungen nicht weiter dulden, denn dergleichen Schande sei ihm schon manchmal von «von etlichen minen auditoribus, die sich under ougen gegen mir fruntlich und zuruck findtlich (hinter dem Rücken feindlich) erzeigen». Bisher habe er dazu geschwiegen, aber nun zeige sich, «daß ich etliche auditores habe, die andere doctores der artzny wider mich ze schriben und ze schmähen anreizend, anstiftend und antastend». Es sieht im Hintergrund das Komplott der Ärzte und ihrer Fakultät gegen sich, verlangt strenges Einschreiten, insbesondere eine Untersuchung seitens des Rates, zur Ausfindigmachung dieser unflätigen Verse «aus der Unterwelt» gegen «*Cacophrastus*», um die Hintermänner erfassen zu können. In welcher Erregung sich Hohenheim über die ständigen Beleidigungen, Verleumdungen und «hundertfachen Belästigungen» befunden hat, zeigen seine Schlußsätze, daß er nicht dafür garantieren könne, wenn er «villicht us hitzigem gemüt etwas anfienge ungeschickts und hinfürter mer getratzet solte werden» (4 : 146). Leider wissen wir über den weiteren Gang der Dinge gar nichts, aber es läßt sich ahnen, daß es zu einem bösen Ende kommen würde.

Zweifellos wurden seine Praxis und seine Vorlesungen weiter gestört, ihm das Leben unerträglich gemacht. Als er schließlich gegen einen Domherrn auch noch eine Gerichtsklage wegen vorerhaltenen ärztlichen Honorars anstrengen mußte, und vor Gericht keine Unterstützung erhielt, ging es mit ihm durch. Diese Schlußtragödie ist von dem zeitgenössischen Wurstysen in seiner «Basler Chronik» so berichtet: Als der Domherr Cornelius von Liechtenstein «des Magenwehtumbs halb von andern medicis keine sondere hilff kriegen köndten, vor Doct. Theophrasto gesagt, er wölt einem 100 Guldin schenken, der ihn ku-

rieren könnte». Er habe dann «drei Pillulen, die er Laudani nennet» von Hohenheim bekommen, sei wohl auf geworden und habe ihm hiernach 6 Gulden geschickt. Der habe jedoch jene 100 Gulden verlangt, «die sach gezieht für die Richter», welche 6 Gulden für genügend erachteten. «Darob ward Theophrastus unwillig, warff böss Karten auss und bochte mit etlichen Worten wider die urteil, daß er vor der oberkeit beklagt ward.» Er soll gewettert haben, daß man ihn behandle «als wär es schumachen». Wie er dann erfahren, daß man ihn mit «gefangenschaft straffen wölte», sei er aus Basel geflüchtet. Das blieb als einziger Ausweg, denn auf «böse zeddel» das heißt schriftliche Schmähung (libel famos), stand harte Strafe. Es wird ihm zu Ohren gekommen sein, «daß sie mich in die insulen, Pilati Pontii genant, zu relegieren understanden» (8:52). Diesem drohenden Schicksal, verhaftet und auf den wildzerklüfteten Gebirgsstock des Pilatus verbannt zu werden, konnte er nur durch die Flucht ins nahe Elsaß entgehen. So floh er, etwa Mitte Februar 1528 aus der Stätte seiner bedeutendsten öffentlichen Wirksamkeit, wie weiland sein großer Namensbruder *Theophrastos* aus Athen, als jenem die Todesstrafe drohte, weil seine berühmte Philosophenschule nicht die Einwilligung des Senats gefunden hatte.

Daß die Anklage von der städtischen Obrigkeit gegen ihn betrieben wurde ist übrigens ein Beweis mehr für seine Nichtzugehörigkeit zur Universität, denn diese hatte weitgehend ihre eigene Gerichtsbarkeit, in welche wohl dieser Fall gehört hätte. Wenige Jahre später, nachdem sich die Reformation in Basel völlig durchgesetzt hatte, während die Universität der Hort des katholischen Widerstandes geblieben war, schloß der Rat kurzerhand am 1. Juni 1529 den gesamten Hochschulbetrieb, worauf die altgläubigen Professoren und Studenten Basel verließen. Erst drei Jahre später, im Oktober 1532, wurde die reformierte Universität wieder eröffnet, ohne allerdings Paracelsus zurückzuberufen.

Auf die oft gestellte Frage nach der *unmittelbaren Wirkung* des öffentlichen Auftretens von Theophrast in Basel und seiner Lehre überhaupt auf die zeitgenössische Welt, ist es sehr schwer, eine erschöpfende Antwort zu geben. Jedenfalls ist es ein völ-

liges Mißverständnis etwa zu sagen, daß in dem Dunkel und der Nacht der medizinischen Wissenschaft damals die paracelsische Reformation «wie ein Blitz» gezündet habe. In Basel selbst stieß dieser Neuerer lediglich auf den unisonen Widerstand der Fakultät, ohne daß es zu einer sachlichen Disputation gekommen zu sein scheint; über das besagte Pamphlet «Laudanum sanctum» war nichts näheres zu ermitteln. Aus dem bekannten Gedicht gegen «Cacophrastus» können wir auf den engen Horizont schließen, an dem das Wirken von Paracelsus abgeprallt ist¹⁰.

Auch über den gewiß nicht kleinen Kreis seiner Basler Schüler ist wenig zu sagen. Über deren Undank und «Ungeratensein» hat sich Hohenheim ja mehrfach ausgesprochen und bitter klingt sein Bekenntnis «je in summa keinen treuen mitgenossen hab ich nie gefunden!». Dem Namen nach kannte man bislang überhaupt nur drei Schüler: *Johannes Oporin* (1507—1568) in Basel, sein Famulus, der später den so viel Unheil anstiftenden Schmähbrief geschrieben hat, dessen Originaltext jedoch nicht bekannt ist. (Abgedruckt bei Francus 1616 und bei Sennert 1619, vergl. F. II : 79; die Rückübersetzung aus dem Holländischen bei Sudhoff L : 46 und 60 ist mangelhaft.) Von *Bonifatius Amerbach* (1495—1562) sind nur einige Kollegnachschriften bekannt, und der dritte Schüler, den Wurstissen genannt hat, (Chronik S. 550) ist *Albanus Torinus* (1489—1550). Dieser

¹⁰ Vergleiche meine Studie «Paracelsus im Spiegel seiner Zeit». Das tragische Geschick Hohenheims intra vitam lediglich zwei Syphilisschriften und den Doppelband der Wundarznei in Druck bringen zu können, so daß seine wesentlichen Werke der Mitwelt völlig unbekannt geblieben sind, ist wohl die Hauptursache dafür, daß er zeitlebens in der medizinischen Welt weder positiv noch negativ einen wesentlichen Widerhall gefunden hat. Zwar sagt Sudhoff, «wohl findet man da und dort ein bewunderndes Wort oder einen vereinzelt Widerspruch in der gedruckten Literatur», jedoch selbst dieses kann ich nicht einmal bestätigen. Sudhoff führt lediglich Lorenz Fries an, eine völlig unbedeutende Polemik, dazu kommt die abfällige Bemerkung des Züricher Clauser. Ich kann noch eine Bemerkung des bekannten Tübinger Professors Leonhard Fuchs zufügen, der ihn allerdings auch nur als «Morphrastus», also als albern nährischen Schwätzer, beschimpft. (*Paradoxorum Medicinae*, Basel 1535, Blatt 58.)

war mit Vesalius befreundet und übersetzte dessen Anatomey ins Deutsche, wo sie im gleichen Jahr wie die lateinische Originalausgabe bei Oporinus erschien (Basel 1543). Irgend eine Bemerkung über Paracelsus ließ sich in keiner seiner zahlreichen Schriften finden. Ich habe oben noch den Straßburger und Basler Famulus *Ulrich Geiger* genannt, jedoch bisher nichts weiter über ihn auffinden können.

Hier erwähnt sei auch der posthume Nachhall, den Paracelsus in Basel gefunden hat. Bekannt vor allem *Adam von Bodenstein* (1528 — 1577), Sohn des Theologen Karlstadt, welcher seit 1558 der medizinischen Fakultät angehörte und ein fanatischer Anhänger von Paracelsus gewesen ist. Er gab seit 1560 eine ganze Serie paracelsischer Schriften heraus, galt als «Paracelsistarum Ducis» und wurde deshalb aus der Fakultät ausgestoßen. In diesem Dekret vom 27. Januar 1564 heißt es, daß er «one wüssen bemelter facultet ettliche bücher so der rechten waren medicin und derselbige grundt zewider in truck oncensiert ussgon lossen und hiemit sich der theophrastischen falschen leer anhengig gemacht». Das genügte in den ersten Jahrzehnten nach Paracelsi Tod um auf den Lehrstühlen der Universitäten unmöglich zu sein. Zu nennen ist außerdem *Theodor Zwinger* (1533 — 88). Als Sohn der Schwester von Oporin und mit Basilius Amerbach befreundet, wird er frühzeitig über Paracelsus unterrichtet gewesen sein, weshalb sein Urteil «vir in suo genere maximus» (*Methodus apodemica*, Basel 1577: 120) besonderes Gewicht hat. Er ist kein unbedingter Anhänger, aber wie keiner zuvor hat er in seiner geistreichen «*Physiologia medica*», elegantissime ordine conscripta, rebusque scitu dignissima, Theophrasti item Paracelsi totius fere Medicinae dogmatibus illustrata» (Basel 1610, von seinem Sohn Jakob herausgegeben) dessen Lehre ausgezeichnet zur Darstellung gebracht (I: 56 und 79 — 90). Zwinger sieht den genialen Zug, der durch Paracelsi Werke geht, ohne ihn für einen Reformator der Medizin zu halten, spricht er ihm das historische Verdienst zu, alte medizinische Weisheit wieder in Praxis gebracht zu haben. Persönlich kritisiert er dessen «Hochmut und Zerfahrenheit», welche unerträglich seien, jedoch in einer Reihe von Briefen aus seinen letzten Lebensjahren ist auch sein persönliches Urteil gerechter. Biographisch

interessant über Paracelsus ist auch sein encyklopädisches «Theatrum Vitae Humanae» (Basel 1565, 4 Bände), welches bereits sein Stiefvater Lycosthenes begonnen hatte.

Basel, die reicherfüllte kurze Tätigkeit von 11 Monaten, war die erste und einzige Verkündung der paracelsischen Heilkunst von einem öffentlichen Lehrstuhl. Eine Zeit außerordentlich fruchtbaren Schaffens, jedoch von kleinen Gegnern gestört und für die Zeit zerstört. In der Nachschau eine Leistung von wahrhaft geschichtlicher Bedeutung für die medizinische Wissenschaft. Dieses Basel ist das Präludium zur *Lebenstragödie* Hohenheims gewesen, den sein Leben lang Streit und Haß seiner Widersacher um allen sichtbaren Erfolg seines Wirkens gebracht haben; zur gleichen Epoche, als die Humanisten ausriefen: «Es ist eine Lust zu leben.» Erst in ferner Zukunft, längst *nach seinem Tod*, ist Hohenheims Werk zu Ehre und Triumph gekommen.

Dr. Karl Bittel, Überlingen am Bodensee

PARACELSDS AUF DEN DEUTSCHEN HOCHSCHULEN

(*Erste Wanderung: Ende 1507 bis Ende 1512*)

I. Villach — Ausreise

In der Vorrede zu dem ersten Traktat der Großen Wundarznei schreibt Paracelsus:

«Hab also die Hohen Schulen erfahren lange Jar bei den Teutschen, bei den Italischen, bei den Frankreichischen und den Grund der Arznei gesucht . . .¹»

An seine Studienzeit schloß sich direkt seine Wanderzeit an, wie Paracelsus selbst sagt². Seine große ca. zwölfjährige Wanderung, welche damit gemeint war, begann um das Ende des Jahres 1512 mit seiner Ausreise, nach einer Abschiedsbesprechung mit seinem Vater in Villach, und führte ihn zuerst in die italienischen Universitäten, wo er «unter dem löblichen Gewölbe» der Hochschule zu Ferrara im Jahre 1515 den Doktorhut erlangt³. Die soeben erwähnte «Studienzeit» stellt also «die langen Jahre» dar, welche er insbesondere auf den deutschen Hochschulen verbracht hatte. Hier wird versucht, auf Grund der Originalschriften, wie von Professor Sudhoff herausgegeben⁴, diejenigen deutschen Universitäten festzustellen, an denen der junge Hohenheim seine Lehrjahre vermutlich durchgemacht hatte.

Das Schwere solcher Nachforschungen liegt wiederholt darin, daß die paracelsischen Schriften uns zwar die von ihm besuchten Universitätsstädte treu angeben, jedoch ohne irgendwelche

¹ Sudhoffs Ausgabe, X. 19.

² Sudhoffs «Paracelsus», S. 14.

³ Geschichte der Medizin. Von Th. Meyer-Steinig und Karl Sudhoff. Jena, 1928, S. 273.

⁴ Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus. Sämtliche Werke, herausgegeben von Karl Sudhoff. 1. Abt.: Medizinische, naturwissenschaftliche und naturphilosophische Schriften. München, Otto Wilh. Barth und R. Oldenburg, München-Berlin, 1922—1933. XIV. Bde.

zuverlässige Andeutung auf die chronologische Reihenfolge seiner Studien oder deren einigermaßen geordnete Beschreibung. Der Fall ist besonders schwer in bezug auf die deutschen Hochschulen, da hier so gut wie keine Hilfe und keine bestimmenden Wegweiser in den kriegerisch-politischen Ereignissen jener Zeitperiode, keine Orientierung dank großen Bewegungen auf den sich weiterstreckenden Land- und Wasserstraßen zu haben sind, so wie es sich bei seiner späteren «großen Wanderung» gewissermaßen als möglich erwiesen hat. Wir können nicht einmal annähernd den Anfang dieser ersten Wanderschaft bestimmen. Das Rätsel könnten ja schließlich mit Sicherheit nur die Archive der betreffenden Universitäten lösen! Doch ist es schon viel, daß wir die Namen der tatsächlich besuchten Städte ans Licht bringen und demnach mancher Fabel ein Ende machen können . . .

Die Reise — vielleicht mit Unterbrechungen — wird vermutlich etwa fünf Jahre gedauert haben⁵, und es ist natürlich nicht gesagt, daß der Jüngling die meiste Zeit davon an den Universitäten studiert hätte; erstens war er, wenn auch seit den frühesten Lebensjahren ein eifriger und schnell gereifter Schüler und Beobachter, dafür noch allzu jung⁶ und zweitens, wie wir es von ihm selbst wissen, fand sein Unterricht an den verschiedensten, zuweilen merkwürdigsten Lehrquellen statt; nichts wurde verschmäht, was nur Gelegenheit bot, neue Kenntnisse und Erfahrungen zu sammeln, seien es ehrwürdige Klosterkollegien und Domschulen, seien es offene Märkte, heitere Gasthöfe oder alte Weiber und Vagabunde an den finsternen Kreuzwegen.

Die hier unter Betrachtung kommende Periode wird demnach

⁵ In einigen Biographien, darunter Lochers, heißt es zwar, daß Theophrastus vor seinem 16. Lebensjahre die Klosterschulen besucht und dann schon früh im 16. Lebensjahr auf den Universitäten weiterstudiert hätte; doch weiß man in der Tat nichts bestimmtes davon. Vide z. B. Franz Spunda: «Paracelsus», S. 25. — Allerdings fehlen Universitätsmatrikel für Paracelsus, der wahrscheinlich an den meisten Hochschulen nur Auditor war, ausgenommen vermutlich Wien und Ferrara. — Über die Unwahrscheinlichkeit der Studien an der Basler Universität siehe u. a. Dr. Strebels «Dr. Hans Locher über Paracelsus», S. 142.

⁶ Nach der alten salernischen Medizinalordnung Friedrich II. traten jedoch die Studenten schon im Alter von etwa 14 Jahren in die artistische Fakultät (3 Vorbildungsjahre). — Paracelsus be-

als zwischen der zweiten Hälfte 1507 und Ende 1512 liegend, angenommen. Das Wichtige, wenn nicht vielleicht das Ausschlaggebende, für die Feststellung des ersten Datums, ist die Anwesenheit in Villach gerade im Jahre 1507, als Schulmeister oder Leiter der Villacher Latinschule, eines vornehmen und geistreichen Schweizers, «des Hochgelehrten Herrn Joachim von Wadt», genannt Vadianus, der spätere Bürgermeister, Arzt und Reformator «zu Sanct Gallen»⁷.

Vadian wurde im Jahre 1504 «Bakkalar» an der Wiener Universität, doch nach dem Ausbruch der Pest im Sommer 1506 verließ er Wien, studierte (nach einigen Angaben) an der Krakauer Universität, dann kam er nach Buda in Ungarn und im Jahre 1507 nach Villach. Wissenschaftliche Anregung und Umgang mit Gelehrten fehlten ihm in der kleinen Handelsstadt an der Drau. Er legte sein Villacher Amt noch in demselben Jahre nieder, reiste nach Venedig und über Triest nach Wien zurück, wo er dann den Dr. phil. erwarb. Später widmete Paracelsus dem einflußreichen und gelehrten Manne sein medizinisches Buch, das «Opus Paramirum»⁸.

Es ist wohl anzunehmen, daß Vadian derjenige war, welcher den Vater Hohenheim über die weitere Erziehung seines begabten Knaben beraten hatte und ihn u. a. auf die Wiener Hochschule aufmerksam machte, wo auch etwas später der junge Theophrast zum Studieren gelangte und, mit Vadians Hilfe, der für die schweizerischen Studenten besondere Sorge trug, vermutlich ein Bakkalaureus wurde. In jener Zeitperiode dauerte im allgemeinen das eigentliche Universitäts-Studium meist vier

zeugt selbst: «Solches (Lehr und Erfahrung) in den dingen der Artzney muß mit der Jugent aufstehen und einwachsen.» Das Buch Paragranum. Zetzners Ausgabe, Straßburg 1616, S. 228.

⁷ Joachim von Watt, 1484—1551; der große ostschweizerische Humanist, Zwinglis Freund. Vide darüber die Nachforschungen des St. Gallischen Schriftstellers Josef Denking (Autor des «Paracelsus in der Ostschweiz»). Neue Vadian-Forschungen ändern einige Daten, ohne jedoch anscheinend das Wesentliche zu berühren. Der Krakauer Besuch z. B. wird auf ein viel späteres Datum verlegt (Frühjahr 1519).

⁸ 1531; es handelt sich um die ersten drei Bücher: das Werk des Paracelsus fand scheinbar bei Vadian, einem überzeugten «Galeniker», keinen Anklang.

bis fünf Jahre, die gewöhnlich durch ein nach zwei bis drei Jahren abzulegendes Bakkalaureatsexamen unterbrochen wurden. Auf der Universität zu Ferrara ist Hohenheim aller Wahrscheinlichkeit nach ca. zweieinhalb Jahre geblieben⁹, bis er dann zum Doktor promovierte. Es fragt sich demnach, wo er die erste Hälfte seiner offiziellen Universitätsstudien mit der abschließenden Prüfung durchgemacht hatte. Eine definitive Antwort auf diese wichtige Frage liegt wohl in einer der ältesten deutschen Hochschulen verborgen, jedoch scheint alles auf Wien zu deuten, als den Platz, wo Hohenheim, mit seinen eigenen Worten, «zum halb-Doktor» wurde . . .

Als eine Basis für den nachfolgenden Umriss der vermeintlichen Lehrwege des Paracelsus wurde hauptsächlich der Flußverkehr genommen, so rege und wichtig im ganzen Mittelalter. Dieser Wasserverkehr, nicht nur auf den Flüssen selbst, sondern auch ihren Ufern und Tälern entlang, wurde in jenen Jahren ebenso von der schon laufenden Post oft benutzt, insbesondere Rhein und Main¹⁰. Hohenheim selbst, der sonst über die von ihm durchquerten Land- und Seewege gar nicht spricht, erwähnt mehrere Male die großen Ströme, besonders Rhein, Donau und Elbe¹¹; so erzählt er u. a. über die Reisenden, die sich «auf der Donau nach Wien» begeben¹², oder «mit Boot und Roß»¹³ munter wandern. Die Flußwege waren meistens bequemer und vor den ritterlichen oder sonstigen Räubern sicherer; so konnte zum Beispiel der junge Hohenheim auf diese Weise die entfernt gelegene kölnische Universität gut und schnell erreichen.

⁹ Vide des Verfassers «Wanderwege des Paracelsus von 1512—1525».

¹⁰ 1494 wurde Postregal für das Deutsche Reich an Franz von Taxis verliehen (später der Familie Thurn u. Taxis); daneben Landesposten.

¹¹ Vide z. B. Aschners Ausgabe; I. 603.

¹² Aschners Ausgabe; II. 538.

¹³ *Astronomia magna*; 1571 gedruckt zu Frankfurt am Mayn, bey Martin Lechler / in Verlegung Hieronymi Feyerabends. (Blatt 26 b.)

II. Rheinische Gebiete

Tübingen

(Universität seit 1477)

Als Ausgangspunkt für die Universitäts-Studien des jungen Theophrastus kann mit größerer Wahrscheinlichkeit *Tübingen*¹⁴ angenommen werden, wo auch der Vater, Wilhelm von Hohenheim, mit Erfolg studiert hatte, eine Stadt am oberen Lauf des malerischen Flusses Neckar, nicht weit vom alten Stammsitz der Hohenheimer. Jedenfalls unterliegt es keinem Zweifel, daß Theophrastus in Tübingen den Universitätsvorlesungen eine Zeitlang folgte; verschiedene Male werden in seinen Schriften die Tübinger Professoren und ihre Schüler erwähnt.

Die Tübinger Universität bestand seit dem Jahre 1477 und konnte sich schon damals einiger weitbekannter Professoren rühmen. Theophrastus behielt jedoch keine hohe Meinung von seines Vaters alma mater. So schreibt er z. B. in einem Entwurf zum Opus Paramirum, von den Tübinger Studenten sprechend: «Euch hat nicht Gott, sondern Tübingen beschaffen!»¹⁵

Die Tübinger Mediziner nannte er später «Holzdoktoren», nicht nur in bezug auf die unnütze Syphilis-Behandlung mit dem Guajak-Holz, sondern auch in bezug auf ihre gelehrten Köpfe. In dieser Hinsicht stellte er sogar Tübingen verschiedenen andern Universitäten voran¹⁶. Bei einer andern Gelegenheit erwähnt Paracelsus jedoch den berühmten Naclerus (Joh. Verge), Verfasser der lateinischen Chronik «von Anfang der Welt bis 1500», den spätern Rektor von Tübingen¹⁷.

Während seiner Streitigkeiten in Basel im Sommer 1527 sprach der erzürnte Paracelsus u. a. von den «vielen Tölpeln, die ihm dort aus Tübingen nachzogen»¹⁸. . . . Vermutlich saßen gerade diese «Tölpel», dem neu erworbenen Professorenruhmeh ihres früheren Kameraden folgend, fleißig und jeder Missetat

¹⁴ Sudhoffs Ausgabe: IV. 144; VIII. 49; IX. 229; XI. 7.¹⁵ Sudhoffs Ausgabe: IX. 229.¹⁶ Sudhoffs Ausgabe: VIII. 49 (Paragranum).¹⁷ 1510.¹⁸ Sudhoffs Ausgabe: IV. 144.

unschuldig, auf den Basler Auditoriumsbänken; doch daran dachte der hitzige junge Gelehrte nicht. Er schlug los nach rechts und links und schonte keinen! Theophrastus war eben «kein subtiler Geselle»!

Bevor wir uns von Tübingen verabschieden, noch eine Feststellung: der Neckarwein hat ihm beim ersten Besuch und beim nächsten Wiedersehen so vortrefflich gemundet, daß er voller Optimismus ausruft: «Trink den Neckarwein, da bist du vor jeder Krankheit gesichert¹⁹. . .»

Wir folgen jetzt weiter dem Neckarstrom, der, vom Schwarzwald kommend, den Odenwald bei Heidelberg durchbricht und bei der heutigen Stadt Mannheim²⁰ mündet.

Inzwischen liegt, von Rebbergen umsäumt, die alte Reichsstadt *Eßlingen*, an welche den jungen Studenten damals noch Familienbeziehungen knüpften²¹ und wo später der reifere Mann, aus Basel verstoßen, «viel Elend» zu erleben hatte.

Heidelberg

(Universität seit 1386)

Der nächste Universitätsort ist *Heidelberg*²², die romantische Stadt mit einem aus dem 13. Jahrhundert stammenden Schloß und dem «Heiligen Berg»; ihre berühmte Hochschule wurde 1386 gegründet.

Hohenheim scheint in Heidelberg nur eine kurze Zeit geblieben zu sein; die Referenzen sind spärlich. Von den Heidelberger Doktoren hatte er dieselbe Meinung wie von denen in Tübingen. Für die Reisefolge ist es von Interesse, daß Paracelsus in seinen Schriften Heidelberg an Tübingen direkt anschließend stellt; andere Universitäten — Wien, Leipzig, Ingolstadt — kommen nachher.

Bald ist der junge Student auf dem mächtigen Rheinstrom;

¹⁹ Sudhoffs Ausgabe: XI. 95. Damit meinte Theophrastus natürlich «die Steinkrankheiten».

²⁰ Gegründet 1606.

²¹ Sudhoffs «Paracelsus»: S. 67.

²² Sudhoffs Ausgabe: VIII. 49.

oft wird von ihm, in den verschiedensten Beziehungen, dieser verkehrsreichste europäische Großfluß erwähnt. Mehr als einmal, den rheinischen Ufern folgend, genoß er den edlen Wein und den «beneidenswerten» schönen Rheinsalm²³ . . .

Der nächste Meilenstein auf dieser Wanderung Hohenheims ist *Worms*²⁴, die uralte Bischofsresidenz mit dem prächtigen Dom aus dem 11. Jahrhundert.

Mainz

(Universität seit 1477)

Und dann die bedeutende Universitätsstadt *Mainz*²⁵, seit alten Zeiten der Mittelpunkt des rheinischen Weinhandels, Gutenbergs Heimat, schon früh als «Stadt der Buchdruckerkunst» bekannt, am Rhein wunderbar gelegen, der Mainmündung gegenüber. Der Mainzer Dom stammt aus dem 10. Jahrhundert; die Mainzer Erzbischöfe hatten seit dem Jahre 1000 das Recht der Königskrönung.

Die Mainzer Universität wurde 1477 gegründet²⁶; deren Doktoren wurden von Hohenheim wohl zu denjenigen rheinischen Gelehrten gezählt, denen er in bitterer Verachtung empfahl, anstatt in der Medizin zu leiten, besser ihm, dem Führer der Heilkunstmonarchie, nachzufolgen²⁷.

Die Eindrücke solcher Stätten wie Mainz, wenn auch bei einem vorübergehenden Aufenthalt, konnten kaum verfehlen, auf den jungen Studenten einen Einfluß auszuüben, was später in einem gewissen Stolz auf seine deutsche Herkunft, auf das deutsche Reich und den Kaiser, «das Haupt von Europa», zum Ausdruck kam²⁸. Finstere, verhängnisvolle Schlüsse kamen später! . . .

Der größte Nebenfluß des Rheins, der Main, war sodann der

²³ Sudhoffs Ausgabe: II. 278.

²⁴ Sudhoffs Ausgabe: XII. 569, 570.

²⁵ Sudhoffs Ausgabe: XI. 271.

²⁶ Bestand bis 1798.

²⁷ Sudhoffs Ausgabe: VIII. 56.

²⁸ Sudhoffs Ausgabe: VIII. 241. — Vide Will. Erich Peuckerts «Die Geheimnisse» (Leipzig 1941), S. 187.

nahe belebte Weg nach einer der wichtigsten und ältesten Handelsstädte Deutschlands, *Frankfurt a. M.*²⁹, mit der weltberühmten kosmopoliten Herbstmesse. Konnte man mit Recht Mainz als die Stadt der Buchdruckerkunst bezeichnen, so wurde ebenso mit Grund Frankfurt a. M. «die Stadt des deutschen Handwerks» genannt. Frankfurt bedeutete aber damals noch mehr als das: seit 1356 war es der Ort der deutschen Königswahl, 1562 wurde Frankfurt die Krönungsstadt der deutschen Kaiser³⁰. Der Bau der Frankfurter Kathedrale begann im neunten Jahrhundert.

Obwohl keine Universitätsstadt bis 1914, war sie in den Paracelsus-Zeiten, und blieb es bis zu unsern Tagen, nicht nur ein Handels-, sondern auch ein hervorragendes intellektuelles Zentrum, wo man nebst den bunten Mengen der Großmesse und des Handwerks, die weitgereisten Kaufleute und Gelehrten, die gewichtigen Hofleute und «subtile» Politiker nebeneinander treffen konnte. Ein großartiger Beobachtungs- und Lehrpunkt für den fahrenden Studenten: eine wahre Hochschule packt mit vielseitigen Erfahrungen des mannigfaltigen Treibens des mittelalterlichen Lebens!

So hat auch Paracelsus seinen Aufenthalt in Frankfurt a. M. bewertet, wo er Apotheken, Klöster und vor allen Dingen den Jahrmarkt besuchte, überall mit der größten Aufmerksamkeit «lernend». Auf demselbigen Jahrmarkt, noch während des Lebens des schnell zur Volkslegende werdenden Heilers, boten nachher Quackpfuscher und ihre Schreier «die wunderbaren, paracelsischen Medizintinkturen» an, ja sogar als Paracelsus selbst im lebendigen Körper und in prahlenden Doktorkleidern vor der staunenden Menge figurierend.

So hoch schätzte Paracelsus seine Erfahrungen in Frankfurt a. M., daß er diese Stadt als ein Lehrzentrum seiner großen Wanderungen auf der Linie zwischen Moskau und Santiago bezeichnete, indem er, sich an seine Verleumder wendend, in heftigen Ausdrücken schrieb: «Ihr versteht ja weder Gans noch Bock . . . Fahret einmal zur Frankfurter Messe; dann besichtigt den Sitz der Moskowiter, und erfahret, was es sich beim St. Ja-

²⁹ Sudhoffs Ausgabe: VI. 138, 350, 419.

³⁰ Goethe in Frankfurt 1749 geboren.

cob zum Finsteren Stern tut . . . Und wenn ihr das alles gesehen habt, so möget ihr sagen, ob oder nicht ich ein Arzt bin³¹.»

Er meinte ganz offen, daß man auf den Frankfurter und Antwerpener Märkten und in den dortigen Klöstern, was die ärztlichen Künste anbelangt, viel mehr lernte, als irgendwo anders³². . .

Eine kurze Reise auf dem Rhein — und Theophrastus ist an der Mündung der Lahn, die durch eine pittoreske Gegend nach dem *Emser Badeort* führt, dessen Kochsalzquellen der junge Reisende wohl schon dann besucht hatte und in späteren Jahren den genesenden Kranken warm empfahl: «da ihre Stärke wieder herzustellen³³.»

Der weitere Grenzstein auf der Studienreise Hohenheims wird «das deutsche Eck», *Koblenz*³⁴, an der Mündung der Mosel in den Rhein; seit den römischen Zeiten ein wichtiges Verbindungszentrum für den Wasser- und Landverkehr, verziert mit vielen Kirchengebäuden im romanischen und frühgotischen Stil.

Trier

(Universität seit 1473)

Die Mosel³⁵ bildete einen bequemen Weg nach der Universitätsstadt *Trier*³⁶, von den Römern als *Augusta Treverorum* gegründet; im 3. bis 5. Jahrhundert kaiserliche Residenz³⁷; im sechsten Jahrhundert ein Bistum, mit einem aus dieser Zeit stammenden römischen Dom. Der Erzbischof von Trier war einer der drei geistlichen Kurfürsten des alten Reiches; unter diesen geistlichen Herrschern wurde die Stadt während des Mittel-

³¹ Sudhoffs Ausgabe: VI. 350 (von Blättern etc.).

³² Sudhoffs Ausgabe: VI. 419. — Hinsichtlich der Jahrmärkte vide nachstehend Leipzig.

³³ Sudhoffs Ausgabe: IX. 538 (Bergsucht).

³⁴ Sudhoffs Ausgabe: I. 140; II. 258, 259.

³⁵ Sudhoffs Ausgabe: VII. 518.

³⁶ Sudhoffs Ausgabe; VII. 518; XI. 271, 275; II. 183.

³⁷ Eine Lieblingsresidenz des Kaisers Konstantin des Großen, welcher von Paracelsus in seinen Schriften besonders erwähnt wird (z. B. XII. 413).

alters zu einem bedeutenden Kulturzentrum. Die Hochschule bestand seit 1473³⁸.

Köln

(Universität seit 1388)

Zurück zum Rhein — eine Fahrt auf dem gewaltigen Strom und vor den Blicken des frischen Studenten öffnet sich das Panorama der blühenden Hansestadt *Köln*³⁹; eine bedeutende Römergründung des ersten Jahrhunderts unserer Aera, als Colonia Agrippinensis bekannt; Bistum im vierten Jahrhundert, Erzbistum 785; im dreizehnten Jahrhundert eine Freie Reichsstadt mit einer hochgeschätzten Universität seit 1388⁴⁰; auch für die großangelegten Messen und den regen Handelsverkehr weit im Deutschen Reiche und auf den hohen Seen bekannt.

Hohenheim scheint in Köln länger geblieben zu sein; in seinen Schriften nimmt er auf Köln mehrere Male Bezug.

Die Studien in der Kölnischen Hochschule waren, seiner Meinung nach, weder leicht noch oberflächlich. Von seinen Gegnern spricht er zuweilen als von denjenigen, «die weder Prüfungen (Verantworten) noch Vorlesungen in Köln mit Ehre halten könnten». Doch waren diese Studien einer versteiften, ausgesprochen scholastischen Natur, ähnlich im Wesen und Art der mittelalterlich-konservativsten Sorbonne-Fakultät⁴¹. Es ist also kein Wunder, wenn wir von ihm das folgende scharfe Urteil lesen:

«Eine große Schande ist es doch, daß die hohen Schulen solche Ärzte machen, die es nur dem Scheine nach sind; geben einem Kerl den roten Mantel, das rote Barret und der Welt einen viereckigen Narren, der bloß fähig ist, Kirchhöfe anzufüllen . . . Köln schickt die seinigen nach dem Westerreich⁴². . . da haben

³⁸ Bis 1797.

³⁹ Sudhoffs Ausgabe VI. 171, 177—178, 315, 316; VII. 510, 525, 527, 529; VIII. 56, 137; XI. 271; XIV. 162. Von einigen Forschern wird dieser Kölner Besuch auf ein späteres Datum verlegt.

⁴⁰ Aufgehoben 1794, wiedererrichtet 1919.

⁴¹ Vide Sudhoffs Ausgabe: VI. 316.

⁴² Gemeint ist Westerwald, Teil des Rheinischen Schiefergebirg-

sie ihren Kirchhof ausgeteilt und ausgebreitet; daheim wird es aber gesagt, unser Meister ist ein echter Doktor, er ist weit gewesen⁴³.»

Man muß nicht außer acht lassen, daß die meisten solcher oder ähnlicher Urteile schon von einem erfahrenern und etwas abgekühltem Manne geschrieben wurden; leicht kann man sich danach vorstellen, wie der schrofte und temperamentvolle Student in seiner ersten Jugend unter seinen Kameraden brauste und über die pedantischen Doktoren herzlich — damals noch nicht verbittert — mit seinem derben Humor spottete und lachte. Das konnte er ja auch, der dank seinem Vater früh einen Blick in die Geheimnisse der Philosophie der Adepten geworfen hatte, und von Kindheit an praktisch in der medizinischen Kunst behilflich war, der von seinem Klosterlatein schon längst müde wurde. Seine verständliche Enttäuschung trieb ihn nun von den Kölnischen Scholastikern weiter in die noch unerforschte Ferne; ihnen aber empfahl er nachträglich von *ihm* zu lernen und *ihm* nachzufolgen⁴⁴.

Mit Köln verbunden ist in der Philosophia Magna ein Bild verwahrt⁴⁵, das uns erlaubt, einen heimlichen Blick in das Leben dieses wandernden Studenten zu werfen und durch seine eigenen Worte zu erfahren, wie und wo Theophrastus abseits von dem akademischen Gewölbe praktischere Kenntnisse und Lebensweisheit suchte. Wir lassen ihn selbst erzählen:

«Da kommt einer von Granada und ist nach Köln angelangt, von da will er weiter nach Danzig reisen. Nun kommt ein anderer von London und will auch nach Danzig, hat sich unterwegs in Köln aufgehalten. In einem Wirtshaus treffen sich die beiden in Köln zusammen; da sitzt schon einer drinnen, und mit dem kommen sie ins Gespräch und einigen sich, der dritte soll auch mit nach Danzig. Nun ziehen alle drei zusammen weiter; die ersten zwei führen also den dritten mit, der sonst ans Köln

ges zwischen den Flüssen Lahn und Sieg, ein natürliches «Absatzgebiet» für die kölnischen «Practici».

⁴³ Entwürfe zur Bertheonea, Anfang 1528 (Sudhoffs Ausgabe: VI. 177—178).

⁴⁴ Sudhoffs Ausgabe: VIII. 56.

⁴⁵ Sudhoffs Ausgabe: XIV. 162.

gehörte und daraus nicht weg wollte; jetzt ist er aber in eine Gesellschaft geraten, welche ihn mitgezogen hat . . . und so wie die zwei, kommt er dann nach Danzig.»

Da sehen wir den fahrenden Theophrastus in einer mittelalterlichen dunklen Wirtschaft; da, «unter den Mitkrüglern», wird «der Wein mit Freude eingenommen», neue Bekanntschaften unter den Reisenden aus großen Fernen gemacht, Erfahrungen und Hinweise auf die unerforschten, zu andern Lehrstätten führenden Wege gesammelt; Mitpilger im Suchen nach Kunst und Kenntnis gefunden, neue Wanderpläne plötzlich geschmiedet. Lebt wohl, ihr kölnischen Doktoren! . . .

Was für Gespräche haben die drei Wirtschaftskameraden in dem Kölnischen Inn geführt? Es klingt wie eine Erinnerung, die aus dem Dunkeln der vergangenen Jugend plötzlich auftaucht, wenn uns dann Paracelsus eine Disputation über menschliche Schicksale darbringt: über Gott, über die Geister und die Natur; über «den Teufel, der in allen Dingen Betrug aufrichtet⁴⁶»; über die Unmöglichkeit, den künftigen Lebenslauf eines Menschen oder des Kindes Schicksal «aus seiner Nativität zu erkennen⁴⁷». Wie der ruhige Kölner, der auf einmal von seinen Tischgesellen nach Danzig mitgerissen wird, so kann in der gleichen Weise ein wachsender Mensch nach einem nicht vorgeahnten und nicht vorbestimmten Weg von plötzlich wirkenden geistigen Führern aus seinem Heim entrissen werden.

Doch kommen wohl zu Theophrastus auch Mahnungen gerade aus dem väterlichen Heim, er soll die Wiener Möglichkeiten nicht vergessen. Er muß mit seinen Studien ernstlich vorwärts, einen Universitätsgrad soll er ja schließlich nach Villach mitbringen . . . Vielleicht besuchte Theophrastus seinen Vater in Villach, wenn die Wege seiner Studienwanderung ihn vorüberführten, doch wer mag heute dies, wie so viel anderes in seinem Leben, zu erforschen!?

Verschiedene Umstände sprechen dafür, daß Hohenheim von Köln aus sich wieder seinen Heimatbergen zuwandte, dem Rheinstrom diesmal aufwärts folgend, bis nach Straßburg.

⁴⁶ Sudhoffs Ausgabe: XIV. 165. (Philosophia magna.)

⁴⁷ Sudhoffs Ausgabe: XIV. 162.

⁴⁸ Interessant ist seine Wahrsagung: «Cöln, Mainz, Trier: sie

Bemerkenswert ist, daß er die drei Städte Köln, Mainz und Trier⁴⁸ zusammengruppiert, als ob dies einen abgesonderten Reiseabschnitt darstelle; dann folgt ein anderes Kapitel oder eine andere Gruppe: Straßburg, Ulm und Augsburg, von den rheinischen in die Donauer Gebiete führend. Zudem sind auch Rhein und nachfolgend Donau in seinen Schriften deutlich verknüpft. Ein winziger Ariadne-Faden in der labyrinthischen Dunkelheit der ersten Wanderung des Theophrastus!

Für den scharfen Beobachter bot die Rheinstraße ein gewaltiges und wechselndes Panorama dar, lehrreich und zugleich ein Prachtbild des mächtigen Einflusses und Gebietes des Deutschen Reiches. Von dieser Zeit, von diesen frühen Eindrücken werden wohl die schon erwähnten stolzen Aussagen des Paracelsus über «Germania» stammen: von Deutschland als «das Haupt Europas⁴⁹», vom Deutschen Cäsar-Kaiser und seiner Monarchie⁵⁰; die finsternen, verhängnisvollen Visionen⁵¹ erschienen gewiß während seiner weitem Wanderschaft und anderen Erlebnissen. Doch war es kein träumender Student, der damals den «deutschen Strom» und seine Länder durchquerte. Theophrastus war, und blieb es bis zum Ende seiner Tage, ein Realist in allen seinen Naturbeobachtungen. Die Eigenschaften der rheinischen Gewässer interessierten ihn⁵²; die Zusammenstellung der Ufer-Felsen, Sand und Gesteine, «Korn und Früchte» des fruchtbaren Bodens, die Lüfte (das Klima) und Wetter-schäden einer «unordentlichen Winterkälte⁵³» — von all diesem berichtete er in spätern Tagen; auch von den vorbeiziehenden Ritterburgen, Reichsstädten, von den Doktoren und vom «gemeineren Volk» ... Ja, wie er einmal ausrief, der große Rheinstrom, der ihn noch als einen jungen Wanderer gesehen

werden ihre Herren verlassen, nachfolgend wieder mit ihnen sein» (Prognosticon; XI. 271).

⁴⁸ Sudhoffs Ausgabe: VIII. 241.

⁴⁹ Vergl. Peuckerts «Geheimnisse» S. 194, und «Paracelsus» S. 3.

⁵¹ Auffallend ist die als prophetisch klingende Vision «von den fremden Völkern, die über die rheinischen Gebiete einfallen werden» — nicht um zu «erobern», sondern um schreckliche «Schäden» auszurichten (XI. 270).

⁵² Sudhoffs Ausgabe: II. 262.

⁵³ Sudhoffs Ausgabe: XI. 245.

hatte, könnte am besten vor seinen Verleumdern die Antwort geben, ob er nichts anderes als ein umherstreifender Bettel-Student gewesen wäre⁵⁴...

Auf dieser Reise wahrscheinlich besuchte Hohenheim zum ersten Mal die dem Rhein naheliegenden Mineralquellen *Badens*⁵⁵, ein Badeort, den er schon in seinen ersten Arbeiten erwähnt. Sein früherwecktes Interesse für Heilbäder war vermutlich durch einen Aufenthalt mit seinem Vater im Bad Pfäfers entstanden — ein Besuch auf der Durchreise von Einsiedeln nach Villach im Jahre 1502⁵⁶.

Und nun kam *Straßburg*⁵⁷, im Mittelalter ein reges Zentrum der deutschen Kultur und des großeuropäischen Handels, wo nachher im Jahre 1526 der junge Doktor Paracelsus sich als praktischer Arzt und ehrbarer Stadtbürger niederlassen wollte!

Die Straßburger Universität wurde erst 1567 eröffnet. Indessen war Straßburg schon seit langem ein gewichtiger Ort, wo sich ein bedeutender Kreis einiger Gelehrter und Humanisten um das seit den fränkischen Zeiten einflußreiche Bistum scharte. In seinen Wander- und Reiseaufzeichnungen spricht auch Hohenheim von einigen Rezepten, die er «vom Straßburger Bischof» erhalten hätte⁵⁸.

Die Erfahrungen «zu Straßburg auf der *Meß*⁵⁹» sind ebenso notiert; mit Entrüstung schreibt er in seinem *Antimedicus*⁶⁰ über den Einfluß und Ruf «der Welschen» (in diesem Falle der Franzosen), der zu seiner Zeit in Straßburg herrschte:

«Dazu ist es gekommen, daß Germania von den Welschen mit Schmutz betrogen wird⁶¹, und wo diejenigen selbst nicht gerne gehen möchten, da schicken sie die deutschen Esel...; welche bei ihnen für 14 Ducaten aus einem Narren zu einem probierten

⁵⁴ Sudhoffs Ausgabe: XIV. 392.

⁵⁵ Sudhoffs Ausgabe: II. 29; V. 51.

⁵⁶ Josef Denkingers Annahme, die gut begründet erscheint. Vide seinen «Versuch einer Darstellung des Reiseweges der beiden Hohenheim vom Etzel nach Villach anno 1502».

⁵⁷ Sudhoffs Ausgabe: V. 472—473; VI. 46; XI. 271; XIII. 468.

⁵⁸ Sudhoffs Ausgabe: XIII. 468 (*Manuale chemicum etc.*).

⁵⁹ Sudhoffs Ausgabe: VI. 46 («*Bertheonei*»).

⁶⁰ Sudhoffs Ausgabe: V. 472—473.

⁶¹ Der Originalausdruck ist noch stärker!

Dummkopf gemacht werden, und so kommt «Dr. Füzli» wieder heim . . . gen Straßburg und scheint da, wie Dreck an einer Laterne.»

Seine Vorahnung für Straßburg lautete:

«Wird am meisten unter den (Rheinischen?) Städten leiden⁶².»

Man denke dabei an das schreckliche Bombardement, das diese unglückselige Stadt schon 1870 zu erleiden hatte, an die dort abgeworfenen Luftbomben des ersten Weltkrieges, wann so viele andere deutsche Orte verschont blieben, an die jetzigen, noch nicht zu Ende gekommenen Leiden der Straßburger Bewohner . . .

Wie es Josef Denkingers Forschungen zeigen, kamen zu den Schweizerstudenten in Wien, von Vadians Namen angezogen, viele Schüler auch aus Straßburg. Vielleicht war es eben diese Stadt, von welcher Theophrastus mit einigen Gefährten endlich die Wiener Richtung einschlug. Doch unterwegs gab es noch viel zu sehen und zu lernen!

Und erst *Kolmar* an der Lauch⁶³, wo er freundliche Beziehungen schon früh pflegte, die Bekanntschaften, die ihm in den schweren Stunden nach der Basler Flucht im Jahre 1528 Willkommen und, während eines kurzen Zeitabschnittes, Ruhe gewähren konnten. Kolmar beherbergte in jener Zeit das hochgepriese gelehrte Benediktiner-Kloster von Unterlinden, 1232 gegründet.

Eine gute Straße führte von Kolmar über den Rhein bei Breisach nach der berühmten Universitätsstadt Freiburg, dann weiter nach den Donauländern.

Den größeren Teil des Weges wird wohl Theophrastus gerit-

⁶² Sudhoffs Ausgabe: XI. 271.

⁶³ Sudhoffs Ausgabe: V. 34, 212, 215, 301, 303, 306. — Der Kolmarer Apotheker Melchior Dorß hat «lange Jahr so viel nutzbare notwendige Theophrastische Geschriften erhalten und vor Vernichtung bewahrt» (nach Adam von Bodenstein; Sudhoffs Einleitung zum Bande VI. S. 10). — Paracelsus spricht von seinen Beobachtungen im Elsaß («Erze, Weine» usw.) schon in seinen frühesten Schriften (vide z. B. «Elf Traktat von Ursprung, Ursachen, Zeichen und Kur einzelner Krankheiten» nach Sudhoff «ums Jahr 1520 verfaßt»; B. I. S. 136). — In der Großen Wundarznei empfiehlt Paracelsus unter anderem zur gewissen Medizinbereitung «den alten Elsaßer» nachdrücklich «als lang erbrobt».

ten haben. Von den «schnellen Rossen» spricht er gerne. Scharfer Beobachtungssinn, ein derber Humor und zuweilen — sei es dank väterlicher Fürsorge, oder seinen rasch gesammelten chirurgischen und medizinischen Kenntnissen zufolge — ein mit Gold gefüllter Beutel begleiteten den jungen Reiter. Das Hauptziel, das Suchen nach «der wahren Medizinkunst» und neuen Erfahrungshorizonten, wurde dabei unter jeglichen Umständen nie aus dem Auge gelassen. Um das Lebensbild des kühnen Studenten auf seiner ersten Wanderung besser zu vollenden, folgen nun einige Stellen aus Hohenheims Vorrede zu seinem «Spittalbuch⁶⁴».

«Manchmal wird einem fränkischen oder schwäbischen Roß», so erzählt Theophrastus, «von einem überstolzen Reiter der Schwanz abgehauen und das Pferdchen zu einem Mutzchen gemacht, so daß es ihm den starken hübschen hochfertigen Rücken zeigt, und sich der Reiter darauf in seiner Hoffahrt recht stattlich prangen tut. Nun kommt aber der Sommer, und da hat dieses Mutzchen nichts, womit es sich gegen die Fliegen wehren könne; so sind das Pferd und der hoffärtige Reiter beide elend und müssen für ihre Pracht teuer bezahlen. Das kommt von der Hochmütigkeit der stolzierenden Reiter . . . Ebenso ist es, wenn unserer einen (von Ärzten sprechend) dieselbe Hoffahrt und Prachtlust überfällt; kommen dann Krankheiten, wie Fliegen, nützt ihm sein Pater noster nicht mehr, und sind nun sein Goldring, Namen und Titel nicht anders, als der unnütze Stumpf, der dem schwäbischen Mutzchen an der hinteren Seite hängen bleibt . . .»

« . . . Genügend bezeugen es *der Rhein und die Donau*, und die guten Gesellen, daß Kleidung, Haus und Hof — als gut als einer von ihnen je gehabt — an mir often nicht mal einen Monat geklebt haben. Nun, was macht ihr daraus? Denn mein Hauptgut habe ich wohl behalten, und dies ist meine Kunst. Des Arztes Ruf, gut oder böse, kommt nicht davon, daß er sein Haben vertrinkt oder weil ihm sein Heim im Nu hingeht; und deswegen gesagt wird, es wäre ein verdorbener Mensch . . . Ich habe

⁶⁴ Für das nachfolgende vide «Spittal Buch. Gedruckt zu Mülhausen im oberen Elsaß durch Peter Schmid. Anno M. D. L. X. I. I.» (Luzerner Kantonsbibliothek).

meinen Hauptschatz verwahrt, das Geld aber verbummelt; nun was soll das sagen, wenn es auch einer ganzen Grafschaft wert wäre, so lange mir von meinem vornehmsten Gut (der Kunst) nichts im geringen abgegangen ist . . . »

Und so hat ein schwäbisches Roß mit einem buschigen Schwanz in diesem Falle, den großmütigen und heiteren Studenten an einem schönen Tage nach mancher Begegnung und vielen seltenen Erfahrungen zu den Toren einer andern Universitätsstadt gebracht, Freiburg im Schwarzwald.

Freiburg im Breisgau

(Universität seit 1457)

In Freiburg blieb er eine Zeitlang⁶⁶.

Die dortige Universität wurde im Jahre 1457 gegründet. Von ihren Professoren und Schülern hatte Theophrastus abermals keine gute Meinung. Darüber drückte er sich sogar sehr kräftig aus, so im ersten Buche des *Modus Pharmacandi*⁶⁶:

«Es ist ein leichtes Studieren, Wissen und Können, das in Freiburg aus einem solchen Kerl einen Doktor macht, in wem die ganze Arztneikunst zu Grunde geht . . . Denn wahrhaftig ist ihnen Himmel und Erde verborgen . . . Und da ihr entweder Himmel noch Erde kennt, wie auch dieselbigen im Menschen liegen, und wie die Concordanz des Äußeren und des Inneren steht, seid ihr ehrlich gesagt nicht mal dazu wert, daß ihr ein Dreckhaufen anfaßt, geschweige denn die menschliche Gesundheit und Leben . . . »

Und solche Doktoren, bemerkt er bitter an einer anderen Stelle⁶⁷, schickt Freiburg nach dem Schwarzwald, wo sie sich alsdann, gleich ihren ähnlichen Kollegen, mit der Kirchhoffüllung fleißig beschäftigen.

⁶⁶ Sudhoffs Ausgabe: IV. 72, 144, 349 («Mißgewächs zu Freiburg in Kalb gesehen» . . .), 454; VI. 177, 178.

⁶⁶ *Modus Pharmacandi*. Gedruckt zu Cöln bei Jaspar Gennep. Im Jahr unseres Herren M. D. L. X. I. I. (Kantonsbibliothek Luzern) Bl. XVII. (Vergl. Sudhoff: IV. 454).

⁶⁷ Sudhoffs Ausgabe: VI. 177–178.

Er geht so weit, daß er die ehrwürdige Freiburger Hochschule mit einem Hause der Unzüchtigkeit vergleicht!

Man soll nicht denken, daß Paracelsus in seiner üblichen Schroffheit oder in einer zufälligen Verärgerung seine Feststellung übertreibt. Er war durchaus ein wahrheitliebender obwohl scharfer Zeuge für seine Erlebnisse. Auf seine Bemerkungen kann sich ein Geschichtsforscher gründlich verlassen. Nicht immer haben wir jedoch die Unterlagen dazu so unzweideutig erhalten, wie im Falle Freiburg. Wir lesen also, gerade an die Geschichte der spät-mittelalterlichen Hochschule zu Freiburg anknüpfend, «vom unsittlichen Verkehr mit liederlichen Frauenzimmern, von der Trunksucht»; und noch weiter: «es bildeten sich in den Studentenbursen selbst unerlaubte Trinkgesellschaften mit eigenen Bräuchen, ja in Freiburg veranstalteten im 15. Jahrhundert besondere ‚Weinkönige‘ mit einem Hofstaat große Umzüge»; «roh und wild» waren die Universitäts sitten am Anfange des sechszehnten Jahrhunderts⁶⁸!

III. Donauländer

Von *Ulm*⁶⁹ an der Donau eilte er nach *Augsburg*⁷⁰; da werden ihn sicherlich bei den gewaltigen Banquiers Fuggers Nachrichten und Reisegeld vom sorgfältigen Vater aus Villach erwartet haben. Kein Wunder, daß er in der bewegten Großhandelsstadt bald einige «unzuverlässige Kerle» traf, die wahrscheinlich dann auch dem neu-gefüllten Beutel des freigebigen Reisenden einen tüchtigen Aderlaß nach allen Regeln der Kunst in passenden Innwinkeln ausrichteten.

⁶⁸ Professor Dr. Paul Ssymaneck. Von Studenten, Magistern und Professoren. Leipzig 1935. Seiten 24 und 34.

⁶⁹ Sudhoffs Ausgabe: XI. 271. Nach Ulm wird die Donau schiffbar.

⁷⁰ Sudhoffs Ausgabe: II. 278; V. 427; IX. 70; X. 11, 12, 14, 223, 537; XI. 121. («Oft ein Bürgermeister ehrlich gehalten . . . aber am letzten gehängt»; Tart. Krankheiten), 271; XII. 110, 481, 570. — Von Paracelsus zuweilen mit dem alten Namen «Augusta» bezeichnet.

Die ausgedehnte Macht des Fugger-Hauses, wie sie damals sich in dem prächtigen Ausburger «Fuggerhof», eine Stadt für sich selbst, abspiegelte, muß den jungen Studenten tief beeindruckt haben, hing ja gewissermaßen sein Vater ebenfalls von jener weitverzweigten Fugger-Tätigkeit ab! Über die Fugger-schen Methoden und Monopolen, die ihn nachher zu einem unerschrockenen Antagonisten der mächtigen Kaufleute machen sollten, wußte er noch nichts, und der überwältigende erste Eindruck blieb haften; sogar in der *Philosophia Sagax*, d. h. nach vielen Jahren, schrieb er⁷¹:

«Also auch bereitet das Gestirn ein besondere Kunst / oder ein besondere Geschicklichkeit in Kaufmannschaft. Und so sie kein gebornen Sohn hat / durch den sie es volende / so eligiert sie einen. Also ist Filius adoptivus zur Kunst gewesen Albertus Durer von Nürnberg. Zur Kaufmannschaft ist Filius adoptivus der Fucker von Augsburg.»

Zu den Zeiten des Paracelsus war Augsburg ein blühendes Kommerz- und Finanzzentrum. Der wichtige Verkehr zwischen Italien und dem Norden ging zum großen Teil durch Augsburg; Verbindungen bestanden mit den entferntesten Ländern, die Wege von Augsburg aus führten nach den verschiedensten Richtungen. Mit Fuggers Hilfe hätte Theophrastus einen Besuch an seinen Vater ohne besondere Schwierigkeiten abstaten können. Die Straße an dem Nebenfluß der Donau, Lech, würde ihn aber wieder zum großen Strom und auf den Weg zu dem noch fernen Ziel, dem Vadianischen Wien, zurückbringen.

Demnach wäre der nächste Meilenstein seiner Studienreise die Donau-Stadt *Neuburg*⁷².

Für alle Paracelsus-Freunde hat Neuburg an der Donau eine besondere Bedeutung. Da, in dem alten Wittelsbacher Schlosse, wurde sein größter handschriftlicher Nachlaß, eine unschätzbare Manuskriptenmasse, so treu durch fast zwei Jahrhunderte verwahrt⁷³. Eine lange Zeit standen die Folianten unter Sonderbetreuung Hans Kilians, eines Kenners der Alchemie, im Dienste der Pfalz-Neuburger Bayernherzöge. Der Pfalz-Neuburgische

⁷¹ *Astronomia magna*; Blatt 36 b.

⁷² Neuburg an der Donau, 1505 Hauptstadt von Pfalz-Neuburg.

⁷³ Vide Sudhoffs Ausgabe: B. X. S. VI. etc. (Einleitung).

Rentschreiber und Chemicus Hans Kilian war schon im Jahre 1542 in Neuburg als Rentmeister tätig, und als Bewahrer und Verwalter von einer großen Zahl der Paracelsus-Originalhandschriften im Testament des Pfalzgrafen Ottheinrich⁷⁴ bestimmt. Ein beträchtlicher Teil dieser Handschriftbände ist nach 1694 verschollen, «wohl zum Feuertode verurteilt⁷⁵» ...

Ingolstadt

(Universität seit 1472)

Die naheliegende Universitätsstadt an der Donau: *Ingolstadt*⁷⁶; die Hochschule wurde im Jahre 1472 gegründet⁷⁷.

Bemerkenswert ist es, daß Hohenheim in bezug auf Ingolstadt doch zum Schlusse kommt: «Bei allen alten Weibern, Mönchen und Nonnen sei (im Gegenteil zur Hochschule) kein scientia⁷⁸.» Hat er in dieser vom scholastischen Katholizismus durchdrungenen Universität immerhin Studien von größerem Wert als anderswo gemacht? Indessen hat er selbst die Ingolstädter Professoren als «alte scholastici» bezeichnet⁷⁹, und was ihre Schüler anbelangt, so meinte er abermals verächtlich: «Euch hat nicht Gott, sondern Ingolstadt beschaffen⁸⁰.»

Die nächste Stadt auf der Donauer Wanderung Hohenheims ist wahrscheinlich *Regensburg*⁸¹, Bistum seit 739, weitbekannt für ihre philosophisch-theologischen Gelehrten und Forscher;

⁷⁴ Später Kurfürst; 1502—1559.

⁷⁵ Siehe darüber Sudhoffs Ausgabe: B. I. S. XV. («Einleitendes zur neuen Gesamtausgabe der Werke Hohenheims»), und B. XIV. S. V. (Vorwort).

⁷⁶ Sudhoffs Ausgabe: I. 366; VI. 177; VIII. 49; IX. 229; X. 510.

⁷⁷ Bis 1800.

⁷⁸ Sudhoffs Ausgabe: I. 366 (Über das Podagra).

⁷⁹ Sudhoffs Ausgabe: X. 510.

⁸⁰ Sudhoffs Ausgabe: IX. 229 (Entwurf zum Opus Paramirum).

⁸¹ Sudhoffs Ausgabe: VIII. (Bezieht sich eigentlich auf spätere Beobachtungen in Regensburg [De Eclipsi Solis, Regensburg 29. März 1530], doch zeigt nichtsdestoweniger Hohenheims frühere Verbundenheit mit dieser Stadt [Astronomica et Astrologica; Cöln, 1567, S. 145]. Vergl. weiter in der «Astronomica et Astrologica» S. 229.) 225, 226, 233, 237, 260; XIII. 365 («Maria von Regensburg»).

Reichsstadt 1245; im sechszehnten Jahrhundert Ort der gewichtigen Reichstage über Glaubensfragen.

München

(Universität seit 1472)

Die Straße am rechten Nebenfluß der Donau, die Isar, oder ein anderer Weg in derselben Richtung, brachte Philipp nach der Wittelsbacher Hauptstadt *München*⁸², (Forum monachorum). Von der Münchner Hochschule, die 1472 gegründet wurde, spricht Theophrastus kaum, doch fehlen die üblichen Schimpfreden ganz. Liegt der Grund dafür in der Kürze seines damaligen Aufenthaltes in München oder war da eine andere Ursache? Wir können dies nicht mehr feststellen; jedoch ist es vielleicht hier am Platze, auf die spätere «pflögliche Verbundenheit Hohenheimischen Schrifttums an das bayerische Fürstenhaus» hinzuweisen⁸³. München wurde auch von Anfang an absichtlich von Professor Sudhoff als Erscheinungsort der neuen Ausgabe der Paracelsischen sämtlichen Werke gewählt.

Auf dem Wege nach oder von München wird wohl Theophrastus *Freising* an der Isar besucht haben, den Sitz der *Benediktinerabtei Weihenstephan*, berühmt für ihre philosophisch-theologische Gelehrsamkeit, wo, wie Theophrastus selbst bezeugt, er einen Teil seiner Knabenstudien gemacht hätte...

Jetzt müssen wir unsere Aufmerksamkeit kurz der Donau-Stadt *Passau* schenken⁸⁴.

Passau liegt an Donau, Inn und Ilz, ein altes Bistum, für ihre Gelehrten und Denker bekannt (jetzt der Sitz einer philosophisch-theologischen Hochschule), auch für die Kirchenorgel ihres Doms, «die größte der Erde».

In Verbindung mit Passau schreibt Theophrastus über die Hexen, deren Übeltaten da, an der Kreuzung der Wasser- und Landwege, «aller Winde aus vier Seiten kommend», bezeugt wären:

⁸² Sudhoffs Ausgabe: VI. 325.

⁸³ Sudhoffs Ausgabe: B. I. S. XVIII. («Einleitendes»).

⁸⁴ Sudhoffs Ausgabe: XIV. 649.

«Sie machen einen Bund mit den Geistern, so sie in ihrem Hexendienst angerufen und geliebt haben, daß er nach ihrem Tode die Mumiam von ihrem Leibe in die Kirchen trägt, unter die Schwellen vergräbt, das die Leute müssen darüber gehen, und von wegen mehren Neids vergiftet solcher Geist genannte Mumiam noch heftiger; wie dann zu Passau (und in anderen Städten) genug erfahren ist, das man in den Kirchen solche Dinge gefunden; auch von den Kindern und Geschwistern solcher Zauberin und der Hexengesellschaft erfahren hat⁸⁵. . .»

Ein mannigfaches Studienleben: scholastische Universitäten, theologische Klosterkollegien und Domschulen; an Kreuzwegen Hexen und Geisterverschwörer, und dazu heiteres Jahrmarktstreiben mit buntgewählten Wandergesellen aus «allen Winkeln» des Kontinents! . . .

Doch nun weiter: nach *Linz*, die «am Wasserstrom (der Donau) geordnete Stadt⁸⁶»; nicht ferne davon ist das langersehnte Ziel, die *Wiener Universität*.

Wien

(Universität seit 1365)

Dieses großangelegte Institut, zu den Zeiten der Studienreise Hohenheims schon vom Hauch des Humanismus und der frühen Renaissance umweht, bestand seit 1365. Wie die Habsburger Hauptstadt selbst für ihre Kultur, ihren ausgedehnten Handelsverkehr und ihr buntes Leben, so war auch ihre Hochschule für die hochgepflegten wissenschaftlichen und Kunst-Studien weit berühmt.

Es war keine geringe Ehre für den St. Galler Junker Joachim von Wadt (oder Watt), trotz seiner glänzenden Begabungen und Hochschultiteln, als ihm vom Wiener Kollegium *im Sommer 1509* nach St. Gallen, wo er zu Besuch weilte, die Einladung zuing, auf dem Lehrstuhl für Rede- und Dichtkunst der

⁸⁵ Band XIV. De. Pestilitate. Vergl. auch im selbigen Bande: «De mumiae arcanis fragmentum» (Philosophia magna, S. 305 etc.).

⁸⁶ Sudhoffs Ausgabe: XI. 14. In Linz wurde Vadian als P. Laureatus gekrönt. Unweit davon Eferding.

rühmlichen Universität zu Wien seinen erstmaligen Lehrer Cuspinianus, den späteren Kaiserlichen Diplomaten, zu vertreten. «So finden wir», schreibt Denkinger, «Vadian wieder in der Donaustadt als Professor der Rhetorik und Poesie. Sein Lehramt ging weit über bloße Vorlesungen und Vorträge am Redepult hinaus. Was er als Scholar an Unterstützung von Professoren erfahren, das gab er nun als *fürsorgender Magister* den hilfsbedürftigen Schülern zurück. Er wohnte nahe der alten Universität, am alten Fleischmarkt, und betreute im Hause eines Hieronymus stets eine Anzahl Studenten, mit Vorliebe Landsleute, also Schweizer.» Vadian lehrte in Wien bis 1518; während dieser Zeit besuchten 118 Schweizer die Wiener Hochschule, ein Drittel aller Schweizer, die während dieser Jahre ausländische Universitäten aufsuchten. Von 1500 bis 1507 waren es nur 23 Schweizerschüler! Vadians Name zog aber eine wachsende Schar von Landsleuten nach Wien.

Es ist höchstwahrscheinlich, daß unter diesen nach Wien zum «fürsorgenden» Schweizer-Magister wandernden «Landsleuten» sich auch Theophrastus befand: wohl auf seines Vaters Wunsch und Rat, abgesehen von der allgemeinen Anziehungskraft der hochverdienten Universität und des großen Rufes der Donauer Metropole.

Demnach wäre der Sommer 1509 die ungefähre Zeit seiner Ankunft nach Wien, und das Datum, wie wir gleich sehen werden, paßt vortrefflich. Es folgt nämlich ein anderes wichtiges Datum: im Sommer 1511 scheuchte, wie einst 1506, ein Pesteinbruch für viele Monate die ganze Wiener Schule auseinander⁸⁷; wie viele andere, wird wohl Theophrastus ebenfalls zu dieser Zeit die Habsburger Stadt verlassen haben, um sich zur Fortsetzung seiner Studien nach den Gebieten der oberen Elbe zu begeben und sodann im Jahre 1512 in Wittenberg auch Luthers theologische Vorlesungen vorübergehend zu hören.

Aus den genannten zwei Daten ergäbe sich nun die Dauer der Studien Hohenheims an der Wiener Universität als etwa 2 bis $2\frac{1}{2}$ Jahre, eine Periode, die im allgemeinen genügte, um ein

⁸⁷ Im Jahre 1511 war übrigens der mit Vadian befreundete Ulrich von Hutten in Wien zugekehrt, und dann, scheinbar nach demselbigen Pestaussbruch, zog er in italienische Kriegsdienste.

«Baccalareusexamen» abzulegen, zumal auch während einer Pestepidemie die gewöhnlichen Formalitäten nicht so genau wie sonst befolgt wurden; dazu stand ja noch wahrscheinlich Vadian seinem «Landsmann» mit Rat und dem großen Einfluß zur Seite.

Dieses Examen mußte Hohenheim jedenfalls gemacht haben, bevor er nach Ferrara kam; nur so wäre es ganz in Ordnung, nach den weiteren 2 bis 2 ½ Jahren Studien auf der Universitätsbank die Lizentiatprüfung und die nachfolgende Doktordisputation abzulegen. Sudhoff hat scheinbar auch diese Vorstellung von Hohenheims Studien gehabt, obwohl nicht tiefer in das Thema hineingegangen, denn er hebt deutlich nur zwei Hochschulen hervor als wichtige Wegweiser der Studienlaufbahn des Theophrastus, nämlich «Wien, wo Hohenheim vermutlich Student der Artes war», und Ferrara, wo «Hohenheim den Dokortut errang⁸⁸». Die Unterbrechung der Studien zwischen den beiden Prüfungen, wie wir es auch im Falle Vadians sehen, hinderte daran mitnichten, war doch die Wanderung von einer Universität zur andern in jenen Zeiten nichts Außergewöhnliches!

Vom Bakkalaureat spricht Paracelsus am Ende des siebenten Kapitels des ersten Teils der Großen Wundarznei⁸⁹: wenn einer in seiner Praxis gewisse schwierige Wundenart zu heilen nicht versteht, «so ist er eben kein Meister; er bleibt dann eben ein Baccalaureus, halb Doctor, nicht ganz Doctor⁹⁰». In demselben Werke befindet sich ebenfalls die sehr wichtige Stelle, welche die Dauer der Universitätsstudien klarer darlegt und unsere Vermutungen weiter bestätigt: er spricht nämlich von etwa drei oder gesamt fünf Studienjahren und von den Hochschulen, wo man demgemäß «einen jeglichen vor vier und zwanzig zum Doktoren macht⁹¹». Solche Studien hält er für einen Arzt als unge-

⁸⁸ Sudhoffs Paracelsus S. 14.

⁸⁹ Bl. 16 b und 17 a (Kantonsbibliothek Luzern).

⁹⁰ In dieser Beziehung ist es eine interessante Tatsache, daß seit 1506 die Wiener Fakultät ein Spital und seit 1511 ein Studentenkrankenhaus besaß. Hier und im Bezirk der Stadt Wien durfte ein Baccalaureus Medicinae unter Leitung eines Doktors sich schon in der ärztlichen Praxis üben.

⁹¹ «Der ander theil des dritten tractats des andern Theils der großen Wundartzney» Bl. 99 b (Kantonsbibliothek Luzern).

nügend: was man auf den «Hohen Schulen» lehrt, gäbe nicht zur Praxis die richtige Erfahrung; nach dem Doktorat muß einer erst eine Wanderung «als Parabolanus» oder «Landstreicher» durchmachen «das er die Welt erkunde». Hierin liegt beinahe das ganze curriculum des Theophrastus, von ihm selbst in großen Zügen umrissen:

- I. eine Zeitlang in *Wien* zwischen 1509—1511; Baccalaureatus;
- II. weitere Studien in *Ferrara* zwischen 1512—1515⁹²; Doktorat⁹³; Gesamt ca. fünf Jahre erforderlicher konsequenter Universitätsstudien;
- III. *große Wanderung* von *Ferrara* aus zwischen 1516—1524; Erfahrung gesammelt⁹⁴;
- IV. 1524/1525 *Praxis in Salzburg*.

Es ist also nicht nur «das löbliche Gewölbe» der Ferrarischen Universität, sondern, wie manches andeutet, auch die Hochschule der «subtilen Wiener⁹⁵» gemeint, wenn Paracelsus in seiner Vorrede zum Spitalbuch ausführt, er wäre, wie mancher andere, ebenso in gewissen Gärten mit zierlich «abgestümmelten» Bäumchen erzogen worden und selbst darin, also in «den hohen Schulen», «nicht eine kleine Zierde gewesen⁹⁶». Die Ausbildung auf der Hochschule, «das Wachsen in selbigen Gärten», so erzählt Paracelsus weiter, führte ihn gar «zur Hochart (Hochfart) und zur Pracht, zu den Namen und Titeln», mit anderen Worten, zum Bakkalaureat der artistischen Fakultät⁹⁷ (in *Wien*)

⁹² Daß man in *Ferrara* nach drei, ja sogar nach zwei Jahren («Experimenten») den Doktorhut erreichen konnte, bestätigt Paracelsus selbst (Sudhoffs Ausgabe: B. VI. 457 «von Blattern»).

⁹³ 22 Jahre alt; 24 Jahre war ja nach seiner Angabe die späteste Frist zum Doktorwerden, «für einen unausgetragenen (unzeitigen) Kalb», das will sagen für den unfähigsten, nichts gelernten Narren.

⁹⁴ Vide «Die Wanderwege des Paracelsus von 1512—1525». Vergl. auch: *Philosophia Magna*; *Cöln*, 1567. S. 33: «Einer wird Meister: Baccalarius, Doctor und Gelehrt.»

⁹⁵ Sudhoffs Ausgabe: VII. 425.

⁹⁶ Spitalbuch. Anno MDLXII. Bl. B. (Kantonsbibliothek Luzern).

⁹⁷ Für einige Universitäten, wie scheinbar *Ferrara*, genügte dies, um nach weiteren Studien Doc. med. zu werden; er betrachtete überhaupt die dortigen Verordnungen als leichtfertig (vide B. VI. 377, 457; B. VII. 425).

und zum Doktorhut und Talar (zu Ferrara)! . . . So weit ging es mit dieser Üppigkeit, daß «sein Archeites» (Archeus) daran Anstoß nahm und ihn zu einer Verpflanzung in andere Gärten veranlaßte: «das ist, in die Erfahrenheit des Wandeln.» So verließ Theophrastus «das Stümmelwerk», und in 1516 begann er in der Tat die Große Wanderschaft, welche Prof. Ferdinand Sauerbruch in seinem Paracelsus-Vortrag⁹⁸ trefflich als die nach den Studien an der medizinischen Fakultät zu Ferrara *weit fruchtbareren Wanderungen* charakterisiert hatte.

Die Wiener Universität wird in den Paracelsischen Schriften mit den ausländischen Hochschulen⁹⁹, die auf seinen langgestreckten Wegen lagen, oft verglichen. In ihren besseren Seiten, wenn Paracelsus zur Beobachtung der Wiener Autorität und der Montpellierischen Verordnungen mahnt¹⁰⁰, aber ebenso in ihrem versteiften Wesen und in dem leeren äußeren Prallen der rotbemantelten Doktoren, wie in demselben Montpellier und Paris, die nur gut genug dazu seien, «um damit Grönhörner und Narren zu überzeugen¹⁰¹». In ähnlicher Weise wird die Wiener Universität mit den deutschen Hochschulen zusammengestellt. So z. B. meint Paracelsus in seiner Arbeit «über das Podagra», es gäbe in der Welt gar solche nichtstaugende Narren, denen nicht einmal das Lernen «in Leipzig oder in Wien helfen kann¹⁰²» und demnach den Nutzen der Wiener Studien offenbar anerkennt. Doch wendet er sich indessen aufs schärfste gegen das Falsche des damaligen «von Gott und Natur» abgekehrten Hochschulsystems, — hier ist eine Probe dieser für unsere Ohren zuweilen rohklingenden Entrüstungsausbrüche:

«Was leuchtet Ihr, die Montpellierischen, und Ihr, die Wienerischen, und Ihr, die Leipziger? Genau so wie der Hauch über einem Dreckhaufen¹⁰³. . .»

Und er kommt zum vernichtenden Schlusse¹⁰⁴:

⁹⁸ Bern, Februar 1944.

⁹⁹ Besonders mit den «welschen», das will sagen mit den italienischen und französischen Fakultäten.

¹⁰⁰ Sudhoffs Ausgabe: VI. 350 (Von Blattern etc.; Kolmar 1528).

¹⁰¹ Sudhoffs Ausgabe: V. 135.

¹⁰² Sudhoffs Ausgabe: I. 371.

¹⁰³ Sudhoffs Ausgabe: VIII. 40.

¹⁰⁴ Sudhoffs Ausgabe: XIV. 637.

«Ihr von Paris, Padua und Montpellier, von Salern, Wien und Leipzig, Ihr seid nit professores veritatum.»

Diese letzte Feststellung ist besonders interessant. Die darin erwähnten Universitätsstädte scheinen mit Überlegenheit gewählt zu sein: Salerno, als der Sitz der ältesten Medizinerschule und des Apothekenwesens in Europa, obwohl schon mit einem verklungenen Ruf; Padua und Montpellier — Vertreter der allumfassenden Scholastik in der Medizin; Paris — die größte theologische und medizinische Autorität der mittelalterlichen Gelehrsamkeit zu jener Zeit; Leipzig — eine Entwicklung der vorersten deutschen Universität in Prag¹⁰⁶, gegründet, da die Deutschen im Hussitenkrieg 1409 Prag verließen; und Wien, für Paracelsus fast einem hochragenden Markzeichen gleich erscheinend! Diesen Eindruck gewinnt man auch beim Durchblättern der sonstigen Seiten aus den Paracelsischen Bänden, die sich auf Wien beziehen. Die Donaustadt erscheint darin wie ein Zentrum seiner vielen Erinnerungen, sei es in einem löblichen Vergleich, sei es in einer beißenden Kritik oder Polemik, letztlich als Abklang eines bedeutsamen, doch heiteren und leider rasch entschwundenen Lebensabschnittes.

Die Zahl der sich auf Wien und die Wiener Hochschule beziehenden Stellen in den Paracelsus-Schriften zeigt die Wichtigkeit, welche die Wiener Periode in seinen Gedanken und in seinem Herzen einnahm¹⁰⁷.

Es ist überdies beachtenswert, daß sich darin einige Bemerkungen befinden, welche zusammengenommen den sicheren Eindruck erwecken, Paracelsus anerkenne, in Wien an der Hochschule wäre tatsächlich etwas Gründlicheres zu erlernen, und daß er dort viel ernstere Studien gemacht hätte, als auf den anderen deutschen Universitäten. Er schreibt auch vom St. Stephans Dom, wo gewöhnlich die Universitätsgrade in feierlicher

¹⁰⁶ Die mehrmals hervortretende Verknüpfung «Wien—Leipzig» mag wohl die Andeutung seiner weitern Studienreise enthalten.

¹⁰⁸ Durch Karl IV. 1348.

¹⁰⁷ Sudhoffs Ausgabe: I. 371; IV. 72, 454; V. 135, 287, 429; VI. 177—178, 315, 350; VII. 425; VIII. 40, 49, 56, 137, 140; IX. 229, 620; X. 510; XI. 4, 288; XIV. 637. Und einige andere Stellen sind höchstwahrscheinlich noch in den großen Paracelsus-Bänden zu finden!

Weise verliehen wurden¹⁰⁸, und meint, seine Feinde hätten lieber ihn wo anders als in dieser Kirche gesehen; «ist er aber schon drin», d. h. im St. Stephans Dom, «verlassen sie (seine Feinde) die Kirche» und verschwinden, «gehen auf den hohen Markt», versuchen ihn aus der Ferne (wohl durch «Marktklatschereien») zu behindern — «erfreuen sich mich zu verletzen¹⁰⁹». Diese Stelle scheint insofern wichtig zu sein, als sich daraus mit größerer Wahrscheinlichkeit schließen läßt, Paracelsus hätte in seinen jungen Jahren im St. Stephans Dom den ersten Universitätsgrad tatsächlich bekommen, sei dabei aber von seinen feindseligen oder neidischen Kollegen schmähdlich behandelt worden. Vielleicht unterbrachen die rohen Burschen jene feierliche Zeremonie und verließen die Kirche in corpore — eine bittere Erinnerung, die der ältere Mann nicht leicht vergessen konnte! Doch blieb wohl St. Stephans Feierlichkeit und erhabenes Amt-Verfahren ebenfalls in seiner Erinnerung; denn er spricht vom Ansehen und von der Autorität der Wiener Hochschule und wirft seinen gegnerischen Kollegen vor, die von ihm so viele Beweise der Erfahrung und des Wissens verlangen: «Euch ist es ein Schand, daß Ihr eueren Sceptrum von Wien verachten, auch die wohlgesetzte Montpellierische Ordnung¹¹⁰.» Er selbst hätte demnach das in Wien Errungene nicht «mit Verachtung» von sich weggetan.

Und weiter. — Wenn einer nicht einmal in Wien etwas lernt, behauptete Paracelsus, da wird ihm nichts mehr helfen: «solche können selbst nichts¹¹¹.» Ob in dieser Beziehung die Bezeichnung «subtile Wiener» im Munde eines dermaßen aufrichtigen und die Offenheit liebenden Landsmannes aus der rauhen Schwytzer Gegend als ein Kompliment aufzufassen ist, bleibe dahingestellt. Jedoch ist es bestimmt ein Lob, wenn Theophrastus die Wiener Studienmöglichkeiten mit denen «zu Deventer und Zwolle» gleichstellt, von welchen Schulen er viel hielt, was

¹⁰⁸ Am 13. Oktober 1508 wurde im Stephans Dom Joachim von Watt zum Magister ernannt.

¹⁰⁹ Sudhoffs Ausgabe: XI. 4.

¹¹⁰ Sudhoffs Ausgabe: VI. 350 (Von Blättern etc.; Kolmar 1528).

¹¹¹ Sudhoffs Ausgabe: I. 371 (Über das Podagra; vor 1526 verfaßt).

«ein Erlernen von Menschen» anbelangt¹¹²: das andere und höhere besorgt ja die Natur und Gott, ein größerer Lehrer als Wien und Leipzig! Er bedauert auch die Unwissenheit derjenigen, die scheinbar «in Wien des Pfeffers zu wenig gegessen hätten¹¹³». Letztlich, wie wir schon gesehen haben, erhebt Paracelsus die Wiener Doktoren auf dieselbe autoritäre Stufe, die nur den ruhmvollsten und angesehensten Universitäten der damaligen Ära ziemte.

Dabei tadelt er oft und bitter die Donauer Hauptstadt und ihre Gelehrten, samt den Wiener Ärzten und deren Schülern. Zwar gehören die schroffsten Ausdrücke zu den Jahren nach seiner großen «kontinentalen» Wanderschaft, in welcher sich ja sein Urteil durch reifere Erfahrungen und breitere Vergleichsfelder zu einer andern Gestaltung entfaltet hatte als in seinen jugendlichen Studienjahren, dazu vielleicht verschärft durch den späteren Antagonismus desselben Vadians, als eines überzeugten «Galenikers», und überhaupt der ganzen Wiener medizinischen Körperschaft, die ihm am Hofe des Königs Ferdinand¹¹⁴ besonders schadete. Vielleicht aber dauerte immer noch eine beiderseitige Animosität seit jener unerquicklichen Begebenheit im St. Stephans Dom . . . Wie dem auch sei, reihen sich diese kritischen Anmerkungen von mildem Spott, so wenn Paracelsus von der Hochschule spricht, in welchen man «durch Poeten zu Artzet wird¹¹⁵», an die schärfsten Ausdrücke an, wie wir es beispielsweise im ersten Buche des *Modo pharmacandi* lesen¹¹⁶:

¹¹² Sudhoffs Ausgabe: VIII. 140. In Deventer ging Erasmus von Rotterdam zur Schule.

¹¹³ Sudhoffs Ausgabe: VI. 315.

¹¹⁴ König Ferdinand I. von Habsburg, 1503—1564; 1556 Nachfolger Karl V., Stifter des Augsburger Religionsfriedens. Zu Paracelsus wohlwollend geneigt.

¹¹⁵ Sudhoffs Ausgabe: VI. 350. — Diese Bemerkung entsprach eigentlich den Tatsachen: in Wien nämlich mußten dem medizinischen Studium längere sprachlich-philosophische Studien vorangehen; vielleicht war dies eine weitere Erklärung, warum Theophrastus seine Doktoratsstudien nicht in Wien vollendete, und ein Grund für seine Basler Feinde über die «Unregelmäßigkeit» seines Dokortitels zu sprechen, obwohl ohne wirkliche Berechtigung.

¹¹⁶ *Modus Pharmacandi*. Getrückt zu Cöllen bei Jaspar Gennep.

«In Wien machen sie aus einem solchen Schuft einen Doctoren, in dem die ganze Arznei verderbt worden ist. . . Denn fürwahr, ihnen sind Himmel und Erde verborgen. Und dieweil sie den Himmel und die Erde nicht erkennen, wie dieselbigen im Menschen liegen, und wie die Concordanz des äußeren und des inneren steht, dieweil sind sie, ehrlich gesagt, nicht würdig, daß sie mal den Menschendreck anrühren, geschweige schon die Gesundheit und das Menschenleben. . . Sophisticieren und Sophistrieren ist ja aller Welt möglich. Es solten sich noch vier Bahren darab verwundern, daß solche Leute Doctoren und Meister seind¹¹⁷.»

Oder in seinem «Antimedicus», wo er ungeniert über «das Krankenbescheißen zu Wien» schreibt¹¹⁸, auch von den Ärzten, die von Wien aus «nach Mähren, Steiermark und bis nach Ungarn geschickt werden», um «die dortigen Kirchhöfe zu speisen¹¹⁹».

«Euch», schließt er, wie schon einmal vorher, 1531, von den Wiener Doktoren und ihren Kollegen sprechend: «hat nicht Gott, sondern Wien beschaffen¹²⁰. . .»

Trotzdem blieb die Donauer Hauptstadt, wie es scheint, fest in seinem Andenken und warm in seinem Herzen gehegt. Mit Trauer bemerkt er in einer spätern Zeit, er hätte sich nicht vorstellen können, «wie so sich ein Krügler gegen den anderen wendet»: zu Wien hätten sie «mit seinem eigenen Eisen einen Spieß wider ihn gemacht». Was er da einigen Tischgenossen erzählt hat, wurde von ihnen, wie auch sein ganzes Vornehmen, «umgedreht»¹²¹.

Tragisch — wie «Du auch Brutus!» — klingt Hohenheims Im Jar unseres Herren MDLXII. (Luzerner Kantonsbibliothek). S. XVII—XVIII. Vergl. Sudhoffs Ausgabe: IV. 454 (De modo pharmacandi, 1527). Die Stelle schon vorher benutzt.

¹¹⁷ Bzw. in Freiburg und Erfurt.

¹¹⁸ Sudhoffs Ausgabe: V. 429.

¹¹⁹ Sudhoffs Ausgabe: VI. 177—178. (Entwürfe zur Bertheonea, Anfang 1528).

¹²⁰ Sudhoffs Ausgabe: IX. 229.

¹²¹ Sudhoffs Ausgabe: XI. 4 (Anno 1538). Damit wird möglicherweise u. a. derselbe Magister Vadian gemeint, der ja «mit seinen Schützlingen in Wien Ernst und Scherz», wie einer von seinen Biographen berichtet: «treu und munter erlebte».

Ausruf in seinen letzten Lebensjahren: «Nach dem mich dazu Wien verläßt und sich gegen mich wendet!¹²² . . .»

Und so verlassen wir jetzt Wien, um dem jungen Scholar in noch andere Universitätsstädte Deutschlands zu folgen.

Spät im Sommer 1511, nach dem schwarzen Pesteinbruch in die lustige Residenz der Habsburger, reist, wie wir es vermuten, Theophrastus ab und zwar, vielleicht gleich seinem dortigen Mentor Vadian bei ähnlicher Begebenheit, die Schritte erst gen Norden richtend¹²³.

Nur eine genauere Überprüfung der Wiener Universitätsurkunden könnte einen sicheren Aufschluß über den Verlauf des Aufenthaltes und der Studien Hohenheims — ja vielleicht über ein von ihm abgelegtes Examen — mit Bestimmtheit geben. Jedoch, was ist damals schon von den Wiener Universitätsarchiven verwahrt geblieben? Man gedenke: Pestausbrüche von 1511, 1513 und 1518, Tumulte und Unordnung; 1529 die türkische Belagerung . . . Und *was* wird von dem Bewahrten nach dem zweiten Weltkrieg unversehrt noch bleiben!?

Das Verhältnis zwischen Paracelsus, resp. Theophrastus und Joachim von Watt bezüglich Wien und ebenso Villach, dürfte wohl sicher auch noch restlos abgeklärt werden.

IV. An der Elbe und weiter

In seiner Vorrede zum zweiten Traktat des ersten Teils der Großen Wundarznei sagt Paracelsus: «Andere Scribenten haben da große Bücher gemacht und mögen den zehenden Theil nit bezeugen, daß sie eine Wahrheit geschrieben haben . . . Der Teufel ist der Vater solcher Betrüge, und dazu noch ein guter Rhetoricus . . . Darum einer der da schreiben will, befließ sich in der Wahrheit zu bleiben . . . Und wo man den Grund nicht weiß, soll man das Schreiben unterlassen, und dies nicht allein

¹²² Sudhoffs Ausgabe: XI. 288. («Nach dem und sich Wien gegen mir anleßt.»)

¹²³ Vadian in seinen jüngern Jahren scheint ebenfalls ein kühner und schneller Reisender gewesen zu sein.

in der Arznei, sondern auch in Chroniken, in historischen Schriften, in allen anderen Büchern.»

Wir wollen dieser vortrefflichen Empfehlung des großen Meisters bestmöglichst Folge leisten und davon Abstand nehmen, seine Reise «mit Boot oder auf einem Roß¹²⁴» nach dem Raum der oberen Elbe zu skizzieren, dazu fehlt uns eben «der Grund». Theophrastus wird wohl schon damals Böhmen durchstreift haben, wo seinen immerwachen praktischen Sinn und seine Aufmerksamkeit die großen Bodenschätze, die heute als «radium-enthaltend» geltenden Erze¹²⁵ und Quellen anzogen. Dann finden wir ihn an dem Oberlauf der anderen mächtigen Wasserstraße, der Elbe.

«In den hohen Bergen, unter den Felsen mit Schnee bedeckt, weit von den Leuten und dem Schleim der Erde, allein im Gestein und Sand, so ist die Elbe in ihrem Ursprung», schreibt Paracelsus¹²⁶. «Verschieden von andern Wässern in vielerley Weg¹²⁷.»

Diese begeisterte Beschreibung erinnert einen unwillkürlich an die Riesengebirge im frühen Winter, an die Schneekoppe, und es wird wohl der Frühwinter 1511/1512 gewesen sein, als Hohenheim zum ersten Male den verkehrsreichen Strom erblickte.

*Meißen*¹²⁸ an der obern Elbe, Bistum seit 968, mit den reichen, damals noch unbeachteten Tonlagern in der Umgebung,

¹²⁴ *Astronomica magna*. Blatt 26 b. Auch gelegentlich in einem Fuhrwerk. (Etliche tractaten S. 129.)

¹²⁵ Für solche Erze interessierten sich zwecks der Verwandlungsprozesse die Alchimisten. — Das Joachimstal im Erzgebirge kannte Theophrastus auch (vide III. 40; de Mineralibus, 1526/27), der Ort, von wo in unserer Epoche die erschütternden Entdeckungen Marie Curies stammten: die zu ihren Strahlungs-Untersuchungen bestimmten Uranpechblende-Erze bezog sie nämlich aus demselbigen Joachimstal. Vide ebenso VI. 177 («Ärzte in Annaberg» — Erzgebirge). — Von Böhmen aus möglicherweise eine Abstreifung nach Breslau in Schlesien (Sudhoff, VI. 46).

¹²⁶ Sudhoffs Ausgabe: XI. 100.

¹²⁷ Ebenso wie der Rheinstrom.

¹²⁸ Wirkungsort des unglückseligen Erfinders des Porzellans, Joh. Friedr. Böttgers (1682—1719); Geburtsort des Begründers der Homöopathie, Samuel Hahnemanns (1755—1843).

zog Hohenheims Aufmerksamkeit an¹²⁹. Er berichtete schon von den eigenartigen Erden oder Erzen, welche der «Himmel in Meißen gemacht hätte¹³⁰». Eine Hochschule von der Stadt Meißen ist in seiner Schrift «Über das Podagra» erwähnt und damit wahrscheinlich die sogenannte Meißner «Fürstenschule» gemeint. Somit wird manchmal unter der Angabe «Meißen» die ganze alt-Meißner Markgrafschaft einbegriffen¹³¹. Unter anderem spricht Theophrastus von der Art und Weise der «Lepra-Erkenntnis», wie in Meißen practiziert¹³².

*Torgau an der Elbe*¹³³ kommt nächst. Nicht weit davon liegt *Wittenberg* mit der damals «neuen», im Jahre 1502 von Friedrich dem Weisen errichteten Universität¹³⁴.

Wittenberg

(Universität seit 1502)

Der erste Rektor dieser Hochschule wurde der kurfürstliche¹³⁵ Leibarzt Martin Pollich, genannt Mellerstadt, für seine hervorragende humanistische Bildung weit gerühmt. Dieser war es übrigens, der hauptsächlich die Gründung der Universität Wittenberg angeregt und gefördert hatte.

Theophrastus scheint also Wittenberg, «die Lutherstadt», Anfang 1512 — ca. fünf Jahre vor dem Ausbruch der Lutherischen Reformation — für eine kürzere Zeit besucht zu haben¹³⁶. Gerade dann war Luther Professor der Theologie an der Wittenberger Universität und Hohenheims späterer Ausruf, Lu-

¹²⁹ Sudhoffs Ausgabe: I. 136, 369, 414; V. 15, 240; VII. 519, 529; VIII. 56, 156.

¹³⁰ Sudhoffs Ausgabe: I. 136 (Elf Traktat etc.; aus ganz früher, vielleicht Reise-Periode — um 1520/22 entworfen?).

¹³¹ Z. B. VIII. 56 («Also müsset ihr mir nach, ich nicht euch nach, ihr von Paris, ihr von Montpellier, ihr von Schwaben, ihr von Meißen» etc.).

¹³² Sudhoffs Ausgabe: V. 240 Paragraphen, 1527/28).

¹³³ Sudhoffs Ausgabe: IV. 74.

¹³⁴ 1817 mit Halle vereinigt und dorthin verlegt.

¹³⁵ Friedrich III. von Sachsen, der Weise; Kurfürst 1486, Beschützer Luthers; 1463—1525.

¹³⁶ Sudhoffs Ausgabe: I. 342; VIII. 137; XII. 570; XIV. 634.

ther hätte seine Sache zu tun und er, Paracelsus, eine andere, die seinige, mag von den Eindrücken dieses Wittenberger Besuches stammen. Zu jener Zeit hatte ja der ungeduldige junge Scholar und Forscher in der medizinischen Kunst für theologische Vorlesungen nichts übrig!

Wir wissen nicht, ob Theophrastus die Hoffnung gehegt hätte, in einer frisch-gegründeten Universität neuere Kenntnisse und bessere Erfahrungen zu sammeln. Jedenfalls wurden solche hohe Erwartungen, wenn anfänglich da, nicht erfüllt. Die Wittenberger Gelehrten zählt er mit zu den sonstigen scholastischen Doktoren¹³⁷...

Das weiter am Laufe der Elbe liegende uralte Erzbistum¹³⁸ *Magdeburg* ist von Paracelsus in seinen Schriften ebenfalls erwähnt¹³⁹.

¹³⁷ Sudhoffs Ausgabe: VIII. 137 (das Buch Paragranum 1530). — «Ich würde den Luther sein ding lassen verantworten, und ich werde das mein auch eben machen.» Zetzners Ausgabe, 1616; «Das Buch Paragranum», S. 202.

¹³⁸ Seit 968.

¹³⁹ Sudhoffs Ausgabe: VII. 519. — Ob Hohenheim von Magdeburg aus, (was er bequem tun konnte) den Dreieck Braunschweig, Hildesheim und Goßlar durchreist hatte, muß dahingestellt werden. Bemerkenswert ist es immerhin, was er darüber schrieb: «Einige Simplex, die in Sachsen, in den Städten Braunschweig, Hildesheim und Goßlar die Laien kennen, auch die Bauern auf den Dörfern machen, richten mehr aus als alle ihre Doktoren zusammengenommen.» (XIV. 629.) Braunschweig ist indessen noch einmal wegen eines besonderen Umstandes angegeben: «Es haben aber die Alten nicht so gemeint wie Ihr (Scholastische Doktoren) sie ausleget. Wenn Ihr den Galenum durch meine Anweisungen und Exempel recht erlernt habt, dann werdet Ihr finden, daß ich galenisch besser bewandert bin als Ihr alle. Denn Ihr werdet in der Stadt Braunau in und auf der böhmischen Grenze in einem Kloster ein Buch finden, wo die rechten ungefälschten Kommentare Galeni und Avicennae rechtschaffen innengeschrieben sind. Es ist ein Buch größer als sechs Spannen in der Länge, von dreien Spannen breit und anderthalb oder zweier großen Spannen dick, welches noch heute den Leuten gezeigt wird, obgleich wohl die erbärmlichen Mönche solches nicht verstehen... So ein köstlicher und großer Schatz elend da verborgen liegt... Deren eins hab ich auch in einem Kloster im Lande zu Sachsen gesehen, in der Stadt Braunschweig; ist aber (in späteren Jahren) durch unwissende Esel verbrannt worden.» (XIV. 623.)

Via *Halle*¹⁴⁰ dem großen Handelszentrum an der Saale, ging der Weg, ihrem Nebenfluß Elster folgend, der Universitätsstadt und Messestadt *Leipzig*¹⁴¹ zu.

Leipzig

(Universität seit 1409)

Schon am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts waren die Leipziger Messen bekannt. Die Behauptungen des Paracelsus, es seien an den deutschen Messen und auf den offenen Märkten für einen Mediziner viel zu sehen und zu lernen, waren nicht unbegründet. Unter den noch heutzutage üblichen Jahrmarktssehenswürdigkeiten und Belustigungen bestand zu seinen Zeiten eine uns glücklicherweise nicht mehr familiäre «Medizinabteilung». Da versammelten sich mehrfach die mittelalterlichen fahrenden Heilkünstler, darunter zuweilen sehr geschickte «Steinschneider, Okulisten und Zahnbrecher». Mancher Kranke, besonders wohl die an Zahnweh leidenden Patienten, erwartete mit Ungeduld ihre Ankunft. Für ihn stellte der Jahrmarkt den ärztlichen Konsultativ- und Operationsraum dar. Heilkräuter und Arzneimittel, die meisten «wundertätig» — «Theriak» aus gewissen Schlangenteilen genoß einen besondern Ruhm — wurden auch ausgestellt und laut gepriesen. Zigeuner, «alte Weiber» und «Teufelsbeschwörer» boten den Leidenden ihre Dienste und Zauberkünste ebenfalls an. Unterdessen wurden von den wandernden Okulisten sogar Staroperationen vorgenommen und Schielaugen behandelt, manchmal mit gutem Erfolg, doch befanden sich in der verwegenen Gesellschaft sehr viele «unerfahrene Eselsköpfe und ungehobelte Bachanten», darunter auch «einige Augenmörder», wie sie ein Zeitgenosse nannte. Bei Brüchen wurden nicht selten gefährliche und weitgehende Radikalooperationen ausgeführt, von welchen, wie es ein anderer Zeitgenosse bezeugt, «ein Mann oft nicht mehr als Mann zurück-

¹⁴⁰ Sudhoffs Ausgabe: IV. 319. — Die alte hallische Universität wurde von Friedrich I. von Preußen, also erst 1694 gegründet.

¹⁴¹ Sudhoffs Ausgabe: I. 342, 366, 371; VI. 177; VIII. 40, 49, 129, 130, 131, 140, 153, 217; IX. 229, 566; XIV. 637.

kehrte!»! Sehr verbreitet waren die Blasensteine, die durch den Steinschnitt von herumziehenden «Steinschneidern» zu Tage gefördert wurden. Die Größe derselben ist nach den überlieferten Abbildungen oft so bedeutend, daß sie «einen schwindelhaften Eindruck» machen und vermuten lassen, daß es mit diesen Steinen eine ähnliche Bewandnis hatte, wie mit jenen, welche «eine gewisse Sorte marktschreiender Steinschneider durch eine Kopfoperation aus dem Schädel Geisteskranker hervorholte¹⁴³». Die «Zahnbrecher» mahnte ein Zeitgenosse: «Es sollen diese Zahn-Ärzte gleichwohl gedenken, daß das Heulen und Zähn-Klappen ihnen (wenn nicht in dieser, gleich ihren Patienten, so bestimmt in der andern Welt) nicht ausbleiben wird.» Daß es tatsächlich «Zähklappen» gab, bestätigt Paracelsus: «Es ist auch oftmals beschehen, das heißer Mercurius eingegossen worden ist . . . so treffentlich Zittern der Glieder und so viel großer Zahnwehe sind auß demselbigen erwachsen, das diese Kunst nimmer zu gedulden wurde¹⁴³.»

Jedoch bezeugt derselbe Paracelsus, daß einige Zahnpatienten auch ohne zahnbrechende Operationen kuriert wurden. In seiner Vorrede zum ersten Traktat der Großen Wundarzney spricht er nämlich mit Spott von den gelehrten Doktoren, «die mit Gewißheit nicht mal ein Zahnweh heilen konnten.» Dem aufmerksamen Studenten boten also diese fahrenden Zahnkünstler ein nützlich Beobachtungsfeld. Noch mehr so die Okulisten, war doch Paracelsus der erste, welcher sich im modernen Sinne mit der Augenheilkunde und sogar mit der wirklichen Augenanatomie beschäftigte¹⁴⁴. Und schließlich muß man bedenken, daß gerade die Lehre «von den tartarischen oder Steinkrankheiten» und deren Heilung einen Eckpfeiler seines gesamten Medizinkunst-Aufbaus bildet. Es mag auch sein, daß Hohenheims Abneigung gegen das operative Messereingreifen, gegen «das Schneiden und Hauen», von der furchtbaren Tätigkeit einiger Jahr-

¹⁴³ Vide Hermann Peters «Der Arzt und die Heilkunst»; Jena 1924 (Text und Abbildungen 121, u. a.).

¹⁴³ Große Wundarzney. «Das Ander Buch», S. 3 a (Luzerner Kantonsbibliothek).

¹⁴⁴ Vide «Paracelsus und die Augenheilkunde» von Dr. J. Strebler, Luzern. (Klinische Monatsblätter für Augenheilkunde 1941, November. Stuttgart.)

markt-Chirurgen stammte, die er ja genug bezeugen konnte, ebenso seine stetige Mahnung an die Wundärzte «die Grobheiten» zu unterlassen und ihren Kranken «Schmerzen und Leiden» zu vermeiden¹⁴⁵...

Viel Schreckliches, aber dazu viel Beachtenswertes stellte ihm die Leipziger Messe dar, als eine Art offener Volksuniversität. Paracelsus meinte auch, es müßte ja ein ganz hilfloser Narr sein, in dessen Bildung Leipzig nicht helfen könnte¹⁴⁶!

Und abgesehen von dieser volkstümlichen Fakultät standen ihm die Türen der alten ehrwürdigen Leipziger Hochschule offen. Da war die «Scientia» zu finden, nicht die Unwissenheit wie bei «den alten Weibern» auf dem Markt und richtiger, als «bei den Mönchen und Nonnen». Die Studien in dieser Hochschule — 1409 errichtet, da die Deutschen im Hussitenkrieg Prag verließen — waren, wie es Theophrastus selbst erzählt, ernster Natur und nicht jedem Ankömmling zugänglich: «Nach den Experimenten, die ein jetlicher Bauer machen kann, darauf darfst du nicht zu Leipzig Doctor werden oder gar zu studieren¹⁴⁷.»

Was war aber das *Ende* aller dieser fleißigen Studien und der scholastischen Scientia? Da wurden trotzdem Narren zu Ärzten gemacht, die dann mit ihren prächtigen Doktorausstattungen und roten Mänteln prahlten, dabei aber «das Volk tot ins Grab schlugen, gleich wie ein Kriegsmann in den Schanzen». Es waren Leipziger Totengräber, die aus der dortigen Hochschule in die Erzgebirge «gegen St. Annaberg» gingen, wo sie schon die Kirchhöfe mit ihren Kollegen «ausgeteilt hätten¹⁴⁸». Der hitzige junge Scholar wird wohl nicht selten «in Mitte der freudigen Krügler» darüber in noch schärfern Tönen «jetliches fürgehalten». Die «Totengräber» haben sich auf Anstoß der mächtigen Fugger, in nachkommenden Jahren in einer passenden Weise gerächt und, wenn nicht Paracelsus in persona, so doch seine

¹⁴⁵ Vide beispielsweise «Das Ander Buch der großen Wundarznei», S. 3 a (Kantonsbibliothek Luzern).

¹⁴⁶ Sudhoffs Ausgabe: I. 371.

¹⁴⁷ Sudhoffs Ausgabe: I. 366 (Über das Podagra, vor 1526).

¹⁴⁸ Sudhoffs Ausgabe: I. 177—178 (Entwürfe zur Bertheonea, Anfang des Jahres 1528).

Schriften «begraben». Für ihn sind sie darnach — über den verärgerten Ausbruch darf man kaum staunen — schlimmer als Schmutz, «Dreckausdunstungen» geworden¹⁴⁹.

Unbändig wurde dann Hohenheims Abscheu und Verachtung gegen die Gelehrten Doktoren! Lassen wir zwei große Paracelsus-Forscher über diesen folgenschweren Vorfall und dessen tragisch klingendes Nachhallen erzählen.

Erst *Sudhoff*¹⁵⁰ im Jahre 1928:

«Der Publikationsversuch gelang ihm (Paracelsus) erst in Nürnberg 1529, wo ein Streitschriftchen gegen die Guajak-Kuren und die polemischen drei Bücher über die fehlerhafte Syphilisbehandlung seiner Tage und deren Verbesserung erschienen und sofort in Köln 1530 nachgedruckt wurden. Weitere Nürnberger Drucklegungen, so seines großen Werkes über Ursprung und Herkommen der Lustseuche und eines therapeutischen Leitfadens, genannt das Spitalbuch, verhinderte das Einschreiten der Leipziger Medizinischen Fakultät, dem der Rat von Nürnberg leider Folge gab¹⁵¹.»

Und *Dr. Strebel*, im Jahre 1941:

«Leipzig, dessen Medizinische Fakultät, vom Fuggerhaus bestochen wegen dem Guajak-Holz-Importmonopol, ihn (Paracelsus) nach dem Wegzug von Nürnberg mit dem Druckverbot seiner wertvollsten Schriften am härtesten traf, mußte noch in unserer Zeit durch einen angesehensten Vertreter dieser nämlichen Fakultät, Professor Sudhoff, nach karmischem Urgezet, nach dem der Urgeist die Sol justitiae ist, gutmachen. Freilich fand ihr Gutmacher keine Originalschriften mehr vor, da sie gerade durch Leipzig der Vernichtung anheimbefohlen wurden. Auch eine Strafe¹⁵². . . !

«Der Erschlagene siegt¹⁵³!»

¹⁴⁹ Sudhoffs Ausgabe: VIII. 40 (Paragranum, 1529/30).

¹⁵⁰ Karl Sudhoff (1853—1938), Begründer des ersten geschichtsmedizinischen Instituts (Leipzig).

¹⁵¹ Geschichte der Medizin. Meyer-Steinieg und Karl Sudhoff, (dritte Auflage: Fischer-Verlag, Jena 1528).

¹⁵² Paracelsus. Der Stein der Weisen; von Dr. med. J. Strebel, (verlegt bei Eugen Haag in Luzern, 1941).

¹⁵³ Die Geheimnisse (Will-Erich Peuckert; Leipzig, 1941), S. 402.

Erfurt

(Universität seit 1392)

Noch ein für diesmal letzter Universitätsbesuch: *Erfurt*¹⁵⁴. Die Hochschule dieser alten Kloster- und Hansestadt bestand seit 1392¹⁵⁵. Unter dem Universitätskollegium befanden sich einige Freunde und Wienerschüler Vadians. Es bildete sich da schon früh ein bedeutendes Zentrum des Humanismus, das unter anderem auch nach einer Erneuerung der Hohen Schulen strebte. So entstanden in Erfurt in den Jahren 1515/17 die sogenannten «Dunkelmännerbriefe» (*Epistolae obscurorum virorum*), welche mit großer Schärfe das veraltete scholastische Lehrsystem verurteilten und weitgehendes Aufsehen erregten. Doch beruhte schließlich ihr Streben hauptsächlich nur auf der Wiedererweckung des klassischen Altertums und «blieb der ganzen neuen Bewegung eine tiefere Einwirkung auf das spät-mittelalterliche Universitätswesen versagt¹⁵⁶». Hohenheims Meinung in bezug auf die Erfurter Doktoren war jedenfalls von seinem schonungslosen Urteil über die andern deutschen Hochschulen nicht verschieden. So schrieb er:

«Warum unterstehet sich ihr Arzt nichts zu kunden in Astro nomia, und nichts in Naturalibus? Darum daß ihm solches zu lernen zu viel ist. Sophisticieren und Sophisterieren ist aller Welt wohl möglich, so daß ein jeglicher von ihm selber lernet und syntisiert sich selbst, darnach heißt er gelehrt und erfahren aus der Weltklugheit; zum Humorischen Artzt sein braucht man leicht studieren, leicht wissen oder können . . .»

Dies ist sein Bild von Erfurt¹⁵⁷ und wahrscheinlich gut zutreffend. Lange scheint er da nicht geblieben zu sein.

¹⁵⁴ Es war Theophrastus beschieden, die nördlichen Hansestädte Deutschlands, darunter Rostock, den Sitz der ältesten norddeutschen Universität (seit 1419), erst mehrere Jahre nachher, während seiner großen Wanderung, kennen zu lernen (vide des Verfassers: «Wanderwege des Paracelsus 1512—1525»; für Rostock Sudhoffs Ausgabe: Band V., Seiten 435, 477).

¹⁵⁵ Bis 1816.

¹⁵⁶ Paul Szumanek: «Von Studenten, Magistern und Professoren.» S. 26.

¹⁵⁷ *Modus Pharmacandi*. Cöln, MDLXII. (Kantonsbibliothek Lu-

Bald ging es weiter «mit Roß und Boot», auch im ratternden Fuhrwerk, oder gar zu Fuß, «übers Berg und Tal wandernd¹⁵⁸», gen Villach, dem zweiten Heim des Vaters.

V. Rückkehr nach Villach

Um die Rückreise des jungen Hohenheim von seiner ersten Wanderung mit Gewißheit auch nur in Großlinien zu skizzieren, fehlt uns wieder ein festerer Grund. Vermutlich hat er auf dem Wege nach dem Süden *Thüringen*¹⁵⁹ und *Oberfranken*¹⁶⁰ durchstreift; *Nürnberg*¹⁶¹ erstmals kennen gelernt, dann weiter durch *Bayern*¹⁶² in die *Salzburger Gebiete*¹⁶³ und schließlich nach dem heimatlichen *Kärnten*¹⁶⁴, nach *Villach* gereist.

Ende 1512 stand nun der fahrende Scholar vor seinem Vater; der Kreis der ersten Wanderung war vollendet. Theophrastus hatte viel gesehen, sowohl Belustigendes als Erschreckendes, und viel gelernt, einiges von Nutzen und manches — das «Sophistisieren» besonders — «gar unnütz», auch «große Torheit, Unverstand und Grobheit¹⁶⁵» öfters getroffen . . .

zern), S. XVII. bis XVIII. Vergl. Sudhoffs Ausgabe IV. 454 (De modo pharmacandi, 1527).

¹⁵⁸ Große Wundarznei. «Der ander Theil. Vorred.» (Kantonsbibliothek Luzern.)

¹⁵⁹ Sudhoffs Ausgabe: VII. 130; IX. 452. Paracelsus spricht u. a. auch vom «Thüringer Walde» (Sudhoffs Ausgabe XIV. 228).

¹⁶⁰ So z. B. wird von Paracelsus Bamberg erwähnt (Bistum seit 1007). Vide Sudhoffs Ausgabe: XI. 12.

¹⁶¹ II. 278 u. v. a.

¹⁶² In seinem frühen Werke «Von den natürlichen Wassern» schreibt Hohenheim z. B. «Sieht an Bavaria, sein Reichthum (?) und das Reichthum der Alpen» (II. 279).

¹⁶³ «Salzburger Fürstentumb» (II. 256; vergl. Sechs köstliche Traktat; Mülhausen; durch Peter Schmid. 1562, «Von dem Bad Gastein»).

¹⁶⁴ «In Kernten . . . viel Teufelsbeschwörer . . . sie helfen mit den Crystallen . . . damit sie die Teufel austreiben» etc. (Elf Traktat von den frühesten Schriften oder Notizen I. 107.)

¹⁶⁵ Siehe z. B. «Das Ander Buch der Großen Wundartzney», S. 3a—3b etc. (Kantonsbibliothek Luzern).

Wahrscheinlich, wie wir es oben auseinandergesetzt haben, brachte der junge Hohenheim aus Wien den «Baccalaureusgrad» mit, und jetzt galt es breitere Kenntnisse in der Ferne, größere Erfahrungen unter einem milderen Himmel und das Doktorat auf einer weniger pedantischen und langwierigen Hochschule zu suchen. So nahm er wieder von seinem Vater Abschied und brach nach Süden auf¹⁰⁶ um, wie vor fünf Jahren sein Wiener Präzeptor Vadian¹⁰⁷, in der Renaissance — Italien weiterzustudieren¹⁰⁸.

Gewiß wurden viele Eindrücke der ersten Reise des Theophrastus erst später niedergeschrieben, durch Streitigkeiten mit seinen «galenischen» Medizinkollegen und die Ungerechtigkeit der ihn verfolgenden Welt verbittert. Jedoch bleibt zweifelsohne das Gesamtbild, welches aus seinen Werken deutlich hervorgeht und der von ihm unter den deutschen Universitätsstädten umschriebenen Kreis schildert, düster, beinahe tragisch...

Ob schon damals dem jungen Seher, vorerst vom Rhein begeistert, die ergreifende Vision einer zukünftigen Tragik der deutschen Nation vorschwebte? Denn erschütternd klingt aus dem Munde dieses großen Mannes, für den das Heilige Römische Reich Deutscher Nation ein tausendjähriger fester Eckpfeiler des ganzen europäischen Kontinents zu sein schien, die folgende klar umrissene Wahrsagung «aus unbestimmter Zeit¹⁰⁹»:

«Ein fremdes Volk wird über Deutschland kommen. Mehr

¹⁰⁶ Sudhoffs «Paracelsus», S. 14.

¹⁰⁷ Vide u. a. «Arzt und Reformator Vadian». Nach den Quellen entworfen von Johannes Ninck. St. Gallen 1936. NB. Verschiedene Angaben dieses Buches sind jedoch von den wichtigen, neusten Forschungen Dr. Gabathulers, eines Kenners der Vita Vadiani, und insbesondere Prof. Näfs überholt und richtiggestellt worden.

¹⁰⁸ Zwar haben die militärpolitischen Ereignisse der Zeit die Reiserichtung Hohenheims etwas anders bestimmt, doch war das große Endziel dasselbe: Italien der Renaissance. Vadian blieb anscheinend nicht lange daran; Hohenheim dagegen lernte eifrig fort und wurde in Ferrara Doktor und . . . Paracelsus!

¹⁰⁹ Etwas späteren Datums, als diejenige, welche sich auf die rheinischen Städte bezieht.

als ein Ort wird es treffen, und dasselbe beschädigen und des Schadens wegen, der Armut und des Widerstandes halben, vor dem Sterben, werden sie — die Deutschen — (aus den Städten) abziehen; sie werden aus den Orten fliehen¹⁷⁰. . . »

Basilio de Telepnef
Luzern, August 1944.

¹⁷⁰ Prognosticon auf fünf puncten. Unb. Zeit. (Sudhoffs Ausgabe: Band XI., S. 272, auch vorher.)

ALTE UND NEUE PARACELSUS- MEDAILLEN¹

In einlässlicher Weise hat sich seinerzeit Dr. Carl Aberle in Salzburg in den Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde (1886—1891) mit «Grabmal, Schädel und Abbildungen des Theophrastus Paracelsus» befaßt. Auf Grund seiner Untersuchungen der noch erhaltenen sterblichen Überreste des Paracelsus im Denkmal beim St. Sebastians-Friedhof in Salzburg, kommt Aberle zum Schlusse, daß diese «einem kleinern, zartgebauten Manne von vorgerücktem Alter angehörten, der zwischen 147 und 156 cm groß war». Damit würde auch übereinstimmen, was ein alter Bericht — über den freilich zuverlässige Quellenangaben fehlen — uns meldet. Buchhändler Spanning in der Schönlaterngasse zu Salzburg, den Paracelsus besuchte, schildert ihn nämlich als «kleines Männchen mit Barett, nicht viel über 4 Schuh hoch, mit schwacher Stimme, wie die eines Kindes, während er doch wenigstens wie 30 Jahre aussah.» (Aberle, 1. c. S. 45.)

Nun besitzen wir ja, wie Aberle in sehr einlässlicher Weise zeigt, eine ganze Reihe von Paracelsusbildern, die uns den merkwürdigen Mann zeigen. Von den erhaltenen Ölbildern gibt einzig das in St. Gallen erhaltene, ehemals der Familie Schobinger zugehörnde als Entstehungsjahr 1529 an. Doch sagt schon Aberle, daß diese Datierung umstritten sei. Noch unsicherer sind zwei andere Ölgemälde, von denen das eine Tintoretto, das andere der niederländischen Schule (ehemals Dürer oder Scorel) zugeschrieben wird. In neuester Zeit hat sich Dr. Karl Bittel in der vom Paracelsus-Museum Stuttgart herausgegebenen Paracelsus-Dokumentation (Referatblätter zum Leben und Werke des Theophrast von Hohenheim) mit den «Echten und unechten Paracelsus-Bildnissen» befaßt. Er lehnt dabei nicht nur die drei Jugendbildnisse (Holbein, Hollar und Rembrandtschule) ab, sondern auch die andern, von denen man bisher irgendwie annahm, daß sie nach dem Leben gemalt sein könnten. Einzig von dem Tintoretto zugeschriebenen Bilde glaubt er annehmen zu können, daß es auf ein heute verlorenes Original

¹ Vortrag in der Paracelsus-Gesellschaft. 5. 12. 1943.

zurückgehe, das «uns die einzig glaubwürdige Vorstellung von Hohenheim in jüngeren Jahren, etwa zur Basler Professorenzeit» gebe.

Interessant ist auch — es sei das hier nur im Vorübergehen bemerkt — was Bittel über das sogenannte Porträt des Vaters von Paracelsus bemerkt. Eine in neuester Zeit durchgeführte Restauration ergab, daß auf diesem Bilde beide Wappen (also nicht nur das mit dem Ochsenkopf) aufgemalt seien und daß dieses Bild für den Vater des Paracelsus wohl gar nicht in Frage komme.

Als sicher zu Lebzeiten des Paracelsus entstanden können (auch nach Bittel) wohl einzig die beiden in der bisherigen Literatur August Hirschvogel zugeschriebenen Kupferstiche gelten, von denen der eine von 1538, der andere von 1540 datiert. Nach Nagler wurde Hirschvogel 1506 in Nürnberg geboren und starb 1560. Er war zeitweise in Wien tätig, wo er eine «Conterfetzung der Stat Wien» in Kupfer stach. Er war ein Wanderkünstler, der weit in der Welt herumkam und dabei wohl die Möglichkeit fand, mit Paracelsus in Klagenfurt, Laibach oder Salzburg bekannt zu werden. Schon Aberle weist indessen darauf hin, daß Hirschvogel seine Arbeiten sonst anders signierte, als dies bei den beiden Paracelsusblättern der Fall ist. Bittel meint von dem Bild von 1538, daß es zweifellos nach dem Leben genommen, und zwar in der hoffnungslosen Klagenfurter Zeit entstanden und als Vorsatzbild für die von den Kärtner Ständen zugesagte Indrucknahme der Paracelsus-Schriften gedacht gewesen sei. Doch lehnt Bittel die Urheberschaft Hirschvogels ab, ohne indessen einen andern Autor nennen zu können. Von dem Bild von 1540 sagt er, daß dieses Bild, wenn es auch nur annähernde Ähnlichkeit habe, einen erschreckenden körperlichen Verfall innert zwei Jahren dokumentiere. «Das grimmige Gesicht eines von Not und Enttäuschungen abgehärmten Greises blickt uns hier an, beide Hände am Ritterschwert — imperfectum ab diabolo! — dem fernern Schicksal Trotz zu bieten bereit.» Mehr noch als das Bild von 1538 hat das von 1540 die spätern Paracelsus-Darstellungen beeinflusst.

Aberle scheidet die Paracelsus-Darstellungen in fünf, beziehungsweise acht Typen, von denen der erste Typ den jungen

Paracelsus zeigt, der auf einen Stich von Hollar (1607—77) zurückgeht. Der zweite Typ bringt den Gelehrten im blühenden Mannesalter, bartlos, mit lockigem Haar und Pelzmütze und hat als Hauptdarstellung jene von Rubens, beziehungsweise einem niederländischen Maler zur Grundlage. Der dritte Typ, der uns Paracelsus im Mannesalter, mit kurzem Bart und beginnender Kahlheit zeigt, geht auf das Tintorettobild zurück. Der vierte und fünfte Typ beruhen auf den beiden Kupferstichen von Hirschvogel. Die drei weiteren Typen, die Aberle noch bringt, haben neuere Auffassungen zur Grundlage und scheiden darum mehr oder weniger aus. Wie aber die Ausführungen von Dr. Bittel zeigen, dürfte eine neue Durchforschung dieses Gebietes, auch neue Resultate zur Folge haben.

Für uns kommen bei unserer Betrachtung der Paracelsus-Medaillen nur der 4. und 5. Typus in Frage, die auf die beiden Stiche von 1538 und 1540 und damit auf die am besten beglaubigten Darstellungen zurückgehen. Der 4. Typ zeigt uns Paracelsus im Profil als bartlosen Kahlkopf in spätern Jahren (Paracelsus war damals 45 Jahre alt), während der 5. Typ ihn zwei Jahre später in Halbfigur bringt. Das Antlitz, ohne Bart und mit Kahlkopf, ist ein wenig seitlich gewendet. Die linke Hand ruht an der Parierstange, die rechte auf dem Knauf des Schweretes. Auf beiden Darstellungen kehrt neben Namens- und Altersangabe der Spruch wieder: *Alterius non sit, qui suus esse potest*, während auf dem Stich von 1540 überdies noch der Spruch zu lesen ist: *Omne donum perfectum a Deo, imperfectum a Diabolo*. (Jedes vollkommene Ding ist von Gott, alles Unvollkommene aber vom Teufel).

Während Aberle für das 16. Jahrhundert 60 Darstellungen, die mehr oder weniger genau datierbar sind und 10, die dem 16. oder 17. Jahrhundert angehören können, bringt, 57 für das 17., 27 für das 18. und 51 für das 19. Jahrhundert, sind darunter die Medaillen sehr spärlich vertreten. Aus dem 16. Jahrhundert bringt er nur eine, beziehungsweise zwei Medaillen, die er in die Zeit von 1570 setzt. Als älteste dürfte man jene in Anspruch nehmen, von der ein Galvano vorliegt. Sie zeigt den nach rechts gewendeten Paracelsus, mit den an den Degenknopf gelegten Händen und dem Wappen rechts neben dem Gesicht. Die Un-

terschrift der 66 mm messenden Medaille lautet: D. Theophrasti Paracelsi Ae. 45. Ob diese Medaille wirklich, wie die Angabe des Lebensdatums vermuten ließe, noch zu Lebzeiten des Paracelsus herauskam, ist mehr als fraglich. Würde sie mit dem Stiche von 1538, wo Paracelsus im Alter von 45 Jahren dargestellt ist, übereinstimmen, so läge nahe, sie auf diesen Stich als Vorlage zurückzuführen. In Wirklichkeit lehnte sie sich aber an den Stich von 1540 an, in welchem Jahre Paracelsus aber 47 war. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der unbekannte Stecher die Altersangabe dem Stiche von 1538, die figürliche Wiedergabe aber jenem von 1540 entnahm. Nach Aberle findet sich die Medaille im Kabinett in Berlin in Silber, in Blei in Salzburg, in Basel und im Landesmuseum in Zürich. Alle Stücke sind einseitig. (Aberle Nr. 60/61. S. 406.)

Nach Aberle gibt es eine verkleinerte Wiedergabe dieser Medaille mit 36 mm Durchmesser, die aber eine andere, und zwar fehlerhafte Umschrift aufweist: Mortus Salisburgensi anno 1541. Der Salzburger Numismatiker Zeller besaß sie in Bronze. (Aberle Nr. 62. S. 407.)

Herr Professor Dr. Brinkmann in Zürich hatte die Freundlichkeit, uns auf eine Besprechung dieser Medaille aufmerksam zu machen, die in «Der Wöchentlichen Münz-Belustigung» des Johann David Köhler, den 25. November 1739 in Nürnberg (47. Stuck. S. 369) unter dem Titel erschien: «Ein Schaustück, des durch gute und böse Gerüchte, weltbekannten großen Meisters der Spagyrischen Artzelsy-Kunst, des Theophrastus Paracelsus von A. 1539.» Es folgt zunächst eine Beschreibung der Medaille: «Dieses einseitige Schaustück, zeigt das vorwärts stehende Brust-Bild dieses gantz sonderbahnen Mannes im bloßen Kopffe, mit einer Glatze, wie er mit der rechten Hand, das Gefässe seines nur hervorragenden Schwerds hält, und mit der lincken an desselben großen Knopff greiffet.» Dann folgt eine historische Erklärung, in der uns Leben und Wirken des Paracelsus eingehender vorgeführt wird. Diese Erklärung ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil sie einleitend die zwiespältige Beurteilung des Paracelsus im Laufe der Zeit anschaulich zur Darstellung bringt.

Vermutlich geht auch das bei van Mieris in «Der Nederland-

sche Vorsten etc.» (1732 in Graavenhaage erschienen) erwähnte Original eines Bleimedaillons, das ein unbekannter Meister, der mit H. G. signierte, schuf, auf die eben besprochene Medaille zurück. Nach Aberle soll sie sich in einer Sammlung in Amsterdam befunden haben. Neben dem Durchmesser von 79 mm, der aber als unsicher bezeichnet wird, bestände der Hauptunterschied darin, daß in dem Wappen der Hohenheim der Schrägbalken bei Mieris in der entgegengesetzten Richtung geht. Es kann sich aber dabei sehr wohl um eine irrtümliche Wiedergabe von Seite des Stechers handeln, da die Medaille Aberle nur aus einem Stiche bekannt war. Auf jeden Fall bringt sie keinen wesentlich andern Typ, als ihn das uns vorliegende Exemplar zeigt, zur Darstellung. (Aberle Nr. 72 und 72 b. S. 426 ff.)

Eine in Bronzeuß ausgeführte einseitige Medaille von 84 mm Durchmesser, ohne Um- und Unterschrift, wird Georg Schweiger von Nürnberg (1613—1690) zugeschrieben. Auch sie hat die Darstellung von 1540 zum Vorwurf, wenn sie auch von der uns vorliegenden Medaille bedeutend abweicht. Aberle bringt das Stück, das sich in verschiedenen Ausführungen in den Sammlungen von Salzburg und Klosterneuburg findet, in einer Abbildung. (Aberle Nr. 96 und 97. S. 461.)

Zwei weitere Medaillen, eine in Bronze, angeblich mit Dürers Monogramm (was schon deshalb kaum stimmen kann, weil Dürer bereits 1528 starb, die Umschrift aber Paracelsus als 47jährig bezeugt) und eine zweite in Milchglas, kennt Aberle nur aus Beschreibungen. Er weist beide Stücke dem Ende des 18. Jahrhunderts zu. (Aberle, Nr. 100 und 101, S. 469.)

Von den ältern Medaillen dürften somit alle, soweit aus der vorhandenen Literatur ersichtlich, den gleichen Typus, der auf den Stich von 1540 zurückgeht, zur Darstellung bringen.

Nicht eigentlich Paracelsus gewidmet, wohl aber mit seinem Bilde versehen ist eine — Aberle unbekannt — Medaille aus dem beginnenden 18. Jahrhundert, die dem seinerzeit als Hochschullehrer gefeierten Arzt Georg Wolfgang Wedel gewidmet wurde. Wedel, den 12. November 1645 in Golssen in der Niederlausitz als Sohn eines Pastors geboren, promovierte nach glänzenden Studien in Schulpforta und Jena 1667 an der Universität Jena, wo er, nach kürzerem Aufenthalt als Landphysikus

in Gotha, 1673 Professor wurde. Von verschiedenen Fürsten mit Ehren überhäuft, ernannte ihn auch Kaiser Karl VI. zu seinem Rate und erhob ihn in den Freiherrenstand. Mitglied mehrerer gelehrten Gesellschaften, verfaßte er eine große Zahl medizinischer Schriften, deren Zahl auf 375 angegeben wird. Er starb den 6. September 1721, gefeiert als Medicus, Professor und Polyhistoriker. (Zedler, Allgemeines Lexikon. 53. Band, Spalte 1803 bis 1820. Allgemeine Deutsche Biographie.) Während die Vorderseite der 32 mm messenden Medaille den Kopf Wedels bringt, weist die Rückseite vier berühmte Ärzte, die wohl als Vorbild Wedels gelten sollen, auf. Neben den beiden der Antike angehörenden Hippokrat und Galen finden wir den Niederländer von Helmont (1577 in Brüssel geboren, 1644 gestorben, einer der berühmtesten Vertreter des sogenannten Paracelsismus im 17. Jahrhundert) sowie Paracelsus dargestellt. In der Mitte erhebt sich eine Cypresse, vor der auf Sockeln vier Pyramiden stehen, deren jede ein ovales Medaillon mit dem Brustbild eines der Genannten trägt. Eine dreizeilige Inschrift auf jedem Sockel gibt den Namen der dargestellten Person wieder. Auf dem ersten Sockel lesen wir: Phil(ippus) Theo(phrastus) Bom(bastus) v(on) Ho(henheim) Paracel(sus). Der im Medaillon wiedergegebene Kopf lehnt eher an den Stich von 1538 an.

Nach einer Aufzeichnung des Luzerner Numismatikers Inwyler in der dortigen Bürgerbibliothek, soll sich die gleiche Rückseite auch mit dem Bilde des August Hermann Franke finden. Franke, 1663 in Lübeck geboren und 1727 daselbst gestorben, war ein bekannter lutherischer Theologe, der mit Spener, dem Begründer des Pietismus enge befreundet war und sich durch die Gründung des berühmten Waisenhauses in Halle einen Namen gemacht hat. (Zedler, Lexikon Band 9, Spalte 1672 und Allgemeine Deutsche Biographie.) Während bei Wedel die Beziehungen zu Paracelsus klar zu Tage liegen, scheint dies bei Franke nicht so offensichtlich zu sein. Es dürfte mit Rücksicht auf die andern drei Dargestellten weniger die Stellung Frankes als Theologe in Frage kommen, als vielmehr seine Beziehungen zu dem von ihm gegründeten Waisenhaus, mit dem eine große Apotheke verbunden war, die viele sogenannte Arcana herstellte.

Aus dem 19. Jahrhundert stammt die von F. Müller geschnit-

tene und von Durand in seiner «Series Numismatica universalis virorum illustrium» herausgegebenen Medaille mit dem Brustbild des Paracelsus, für die der Stich von 1538 Vorlage war. Nur zeigt sie das Profil im Gegensinne, also nach links gewendet. Die Umschrift der 42 mm messenden Medaille lautet: A. Philippus T. B. Paracelsus, während die Rückseite die Lebensdaten bringt: Natus Einsiedelniae (!) in Helvetia an. M CCCC LXXXVIII, obiit Salisburgo an. M D XXXXI.

Auch in den auf die Jahrhundertfeier von 1941 herausgegebenen Medaillen spürt man ganz deutlich den Einfluß der Stiche von 1538 und 1540, wodurch uns nicht zuletzt eindringlich zum Bewußtsein gebracht wird, wie sich ein einmal geprägter Typus durch die Jahrhunderte forterhält. Zugleich aber sieht man auch, wie man eindeutig an dem als historisch am zuverlässigsten Typus festhielt.

Die Stadt Stuttgart, in deren Nähe die Burg Hohenheim, die Wiege der Bombast von Hohenheim liegt, hat anläßlich der in Stuttgart abgehaltenen Gedenkfeier eine Plakette herausgegeben. Sie zeigt auf der Vorderseite den Kopf des Paracelsus, anlehnend an den Stich von 1540. Die Rückseite trägt die Widmung: Den Teilnehmern an der Paracelsus-Gedächtnis-Feier gewidmet von der Stadt Stuttgart; 15. Juni 1941. Schöpfer der Plakette ist Professor G. Bredow. Die Stadt Stuttgart hat übrigens auch zur Erinnerung an ihren berühmten Sprossen ein Paracelsusmuseum ins Leben gerufen. Man wird da beinahe an den alten Vers erinnert, der über Homer umgeht: Sieben Städte streiten sich um die Ehre, Geburtsort Homers zu sein.

Für die großen Gedenkfeiern in Salzburg gab der bekannte Berliner Medailleur Karl Dautert (Berlin-Charlottenburg, Kantstraße 158) eine Porzellanplakette heraus, die den Kopf des Paracelsus in Anlehnung an den Stich von 1538 bringt. Die Umschrift lautet: *Paracelsus*; rechts ist beigefügt: Gestorben zu Salzburg 24. 9. 1541. Auf der Rückseite findet sich der Vermerk: Paracelsus-Feier. Salzburg. September 1941.

Dautert gab die gleiche Darstellung auch in Medaillenform heraus, nur finden sich hier auf der Vorderseite anstelle des Todesdatums die Lebensdaten 1493—1541 und auf der Rückseite die Inschrift: Der große deutsche Arzt, Chemiker und Forscher.

Ich möchte noch hinweisen auf ein Medaillon, das der Schwiegersohn unseres Waldstadtdichters Meinrad Lienert, Herr Röhrig-Lienert, in Paderborn in Wachs geformt hat. Auch diese Darstellung lehnt sich an den historisch gegebenen und gesicherten Typus an.

So hat auch der Grabstichel des Medailleurs sich im Laufe der Zeit mehrfach mit der einzigartigen Persönlichkeit des größten Sohnes unserer Waldstatt befaßt und uns den charaktervollen Kopf jenes Mannes festgehalten, dessen Leibspruch war:

Alterius non sit, qui suus esse potest —

Der sei keines andern Mann, der sich selbst genügen kann.

P. *Rudolf Henggeler* O. S. B., Stiftsarchivar, Einsiedeln.

PARACELSUS UND AGRIPPA VON NETTESHEIM

Jeder Umriss, ob der äußeren oder der inneren Geschichte, klärt sich in zwei entgegengesetzten Blickrichtungen des Erkennens. Während einerseits das ringläufige Selbstverständnis Wesen diesseits in immanent-dialektischem Vorgange offenbart, ertastet das echte Zwiegespräch des Vergleichs die Grenzen seines Gegenstandes in gegenwärtiger Bahn des Forschens mittels eines fremdgearteten und jenseitigen Bezugnetzes. Beide Arbeitswege bestimmen, bestätigen und berichtigen sich gegenseitig im Sinne der Einsicht, daß das eine immer das All, das andere aber das Eine bedeutet. Es rechtfertigt sich deshalb nicht nur, sondern es ist der genaueren Eingrenzungen wegen geboten, die Gestalt des Paracelsus nicht allein aus dem Bestande ihrer eigenen Welt heraus zu umreißen, sondern Aufbau und Gehalt darüber hinaus am Prüfstein fremder Eigenart zu bewähren. Jedes Urteil, das über die Lehre des Paracelsus gefällt wird, entstammt schon einem fremden mehr oder minder zugeordneten Raume — wir entraten aber zu oft der sich wesenhaft verwandten Vergleichsmöglichkeiten, urteilen und verurteilen über Jahrhunderte hinweg ohne dem Wandel der Begriffe und ihrer Sternkonstellationen Rechnung zu tragen. Um so dringender wird gerade in einem so unerschöpften Falle wie dem des Paracelsus der Vergleich mit einer zeitgenössischen Schöpfung ähnlicher Voraussetzung. Daß von allen geistigen Taten damals gerade die Aufzeichnungen des Agrippa von Nettesheim herangezogen werden, hat einen doppelten äußeren Anlaß und zwei innere Gründe, die sich tragen und verschränken. Einmal hat der äußerst sachkundige Goethe gerade diese beiden Zusammenfassungen des ausgehenden Mittelalters auf eine derart folgerichtige Weise in Eins gelebt und gedichtet, daß ihre vollkommene Verschmelzung niemals zufällig sein kann. Hinsichtlich einer beschränkten Fragestellung aber gilt gewichtiger, daß sowohl Agrippa als auch Paracelsus im schon erwähnten Abte Trithemius von Sponheim (1462—1516) einen gemeinsamen Lehrer oder zum mindesten Anreger besaßen, der ihnen aus reichem Wissen die verlorenen Pfade zur Fülle der überlieferten Weltdeutungen anzeigen konn-

te. Dieser äußere Anstoß drängt zu dem inneren Grunde des Vergleichs, der fordert, die unterschiedliche Art beider Menschen und Leistungen angesichts der nämlichen Voraussetzungen zu erläutern. Der andere der innern Gründe aber beruft sich darauf, daß der Vergleich dieser Gestalten die Möglichkeit bietet, gerechte Maße zu errichten, die nicht von den bedingten Voraussetzungen einer anders gerichteten Zeit mehr als von ihrem Gegenstande zeugen. Eine zusammenschließende Darstellung der beiden Zeitgenossen hat also jenseits einer Motivgeschichte der Faustdichtungen, die sie ebenfalls unterbaut, ein zulängliches Urteil über Art und Größe der in Frage stehenden Weltbilder zu leisten.

Agrippa, der sich selbst Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, Mann von glänzendem Adel, Ritter, Doktor beider Rechte und anderorts Doktor der Theologie und der Medizin, kaiserlicher Hauptmann und je nach Gelegenheit noch unter andern Würden nannte, wurde im Jahre 1486 in Köln geboren. Er war also fünf Jahre älter als Paracelsus, den er um vier Jahre überlebte. Da die Briefe beinahe die einzige Quelle seines Lebenslaufes sind, diese aber teils des lateinischen Stilzwanges, teils aber einer unverkennbaren Eigenschaft des Schreibers wegen unangenehm gestelzt, ja aufgeblasen und mehr noch großmäulig klingen, darf man sich ihre Angaben keineswegs bar auf den Tisch zählen, die Sage weiß zu gut, daß Agrippa es verstand, seine Zeche mit verblindetem Horngold zu zahlen, und die Tatsachen, die unter andern Voraussetzungen geprüft werden können, widersprechen zu oft seinen Flunkereien, die geschaffen waren, ihm Schüler und Gönner zuzuführen. Daß er seine Titel nach dem Stand der ihm zufällig gnädigen Gestirne gewechselt, ist verbürgt, und auch der Erzadel könnte sich im Verlaufe seines Lebens eingeschlichen haben. Vermutlich war er Bürger aus Köln und dürfte sich als einer der Colonia Agrippina mit einem bedürftigen Seitenblick auf den berühmten Römer Agrippa aus einem Heinrich Cornelis in Agrippa von Nettesheim verwandelt haben. Wie dem immer sei, ob er tatsächlich auf dem Schlachtfeld, wie er wahr haben will, zum Ritter geschlagen wurde, oder ob er auch diesen Stand sich erlügen hat, sicher bleibt, daß er unmöglich über die Doktorgrade verfügt haben

kann, die er sich nach Bedarf zulegt. 1532 ernennt er sich in einer amtlichen Eingabe an die Regentin der Niederlande zum Doctor medicinae, trotzdem war ihm die Ausübung der ärztlichen Praxis verboten, weil er der Fakultät nicht angehörte — rücksichtslos aber war er in Frankreich, auch der Schweiz ärztlich tätig, wie das Freiburger Bürgerregister unter dem Eintrag vom 11. Juli 1523 erweist: «Spectabilis Dominus Henricus Cornelius Agrippa, artium et medicinae Doctor, de Colonia Super Rhenum, fuit admissus Burgensis gratis.» Daß er aber an der Universität Köln Magister der freien Künste wurde, scheint wahrscheinlich. Zwanzigjährig abenteuerte er sich nach Paris durch und schrieb bald darauf seine occulten Schriften, so daß er sich dort wohl entsprechenden Studien hingegeben haben wird; dem entspricht, daß er gleichzeitig einen Geheimbund gründete, bei dem es, wenn nicht um Geldschneiderei, zum mindesten um Goldmacherei ging. Im Jahre 1507 schon hält er sich wieder in Köln, bald jedoch wieder in Paris auf, irrlichert durch einen Händel wider aufrührerische Bauern auf einem Schlosse am Fuß der Pyrenäen, taucht in Barcelona und Neapel, dann in Avignon, Lyon und Dôle auf, mußte aber schon in Valencia seine Pferde verkaufen und kam in Frankreich mit leerem Beutel an. Dôle war damals die Hauptstadt des Herzogtums Burgund, wo er im Jahre 1509 Vorlesungen über Reuchlins Werk «De Verbo Mirifico» hielt. Damals auch schrieb er, um sich bei der Regentin der Niederlande, Margaretha von Österreich, in Gunst zu setzen, sein erstes Büchlein über des Weibes Adel und Vorzug vor dem Manne. Da die Geisteslage der Zeit uns fremder geworden ist, als wir es ahnen, kann es kaum entschieden werden, ob es in der Schrift um ein aufrichtiges Bekenntnis oder um einen glänzenden Zynismus geht. Wohl anerkennt auch Agrippa, daß Gott beide Geschlechter nach seinem Bild geschaffen, also sind auch Weib und Mann an Seele gleich wert. In allem aber, das jenseits des göttlichen Wesens steht, übertrifft das Weib den Mann. Der Ausgang der Begründung hat in dieser Arbeit kabbalistische Grundlagen — Adam heiße Erde, Eva Leben, und dies schon verbürge die übergeordnete Stufe der Frau. Schlagender noch: da das Weib nach dem Manne geschaffen wurde und letztes Geschöpf ist, muß es not-

wendig auch das vollkommenste Werk Gottes sein, denn der schöpferische Endzweck erscheint als erstes im Vorsatz, als letztes aber in der Folge der Tat. Dazu kommt, daß das Weib nicht aus Erde, sondern aus seelenvollem Stoff gebürtig ist. Unübertroffen aber bleibt es in den Tugenden: Schönheit, Ehrbarkeit, Barmherzigkeit, Liebe. Es besaß in der heiligen Jungfrau die Möglichkeit der unbefleckten Geburt. Auch die Sprache wird von der Mutter gelehrt, und selbst Christus erschien nach der Auferstehung zuerst den Weibern. Dagegen wurde er von Männern verraten. Während alles irdische Übel von Männern herkommt, ist das Weib erfinderisch wie neben vielen Beispielen der heiligen Bücher auch die Göttinnen Minerva und Isis, aber auch die große Zahl begeisterter Prophetinnen beweisen. Es ist kein Zufall, daß Wielands Agathon in diese Klagen über das männliche Geschlecht mit einstimmt, war es doch Wieland, der Agrippa ein herrliches Genie nannte. Während seiner Vorlesungen aber, die Agrippa über «Das wundertätige Wort» Reuchlins hielt, das der Benützung der Kabbala wegen noch umstritten wurde und der Anfeindung wert war, weil es einen unerquicklichen Wirrwarr von Neuplatonik, Christentum und Kabbalistik ausbreitet, jedoch als Wunderwerk der Geheimwissenschaft gepriesen wurde, trotzdem es einen Narrenwust von Aschermittwoch darstellt, beginnt er seine occultistischen Werke zu schreiben. Der Vortrag seiner Lehren zwang ihn aber bald zur Flucht. 1510 schreibt Agrippa in London seine Streitschrift wider die Franziskaner, hält aber im gleichen Jahre noch in Köln theologische Vorträge, besucht Trithemius in Würzburg, der damals Abt des Benediktinerklosters zu St. Jakob war und wird von diesem bedeutendsten Kenner der Esoterik zur Occulta Philosophia ermuntert. Während der Jahre 1511 bis 1518 hält Agrippa sich im nördlichen Italien auf und verheiratet sich hier ein erstes Mal mit einer Italienerin gehobeneren Standes — dies wenige Monate vor der Schlacht bei Marignano. 1521 starb seine Frau in Metz und wenige Wochen später verheiratet sich Agrippa mit einem achtzehnjährigen welschen Mädchen in Genf. Diese Frau schenkte dem Wunderarzt und Pesthelfer fünf Kinder, starb aber 1529 zu Antwerpen an der großen Seuche. Seine dritte Frau stammte aus Mecheln — Agrippa verließ sie vor seinem

Tode. Auch in Pavia las er über okkulte Dinge, von 1517 an aber verfällt er wieder seinem Vagantenleben, tritt 1518 als Rechtskundiger in den Dienst des Magistrats von Metz, liebäugelt mit Luther, rettet mit einer überzeugenden Verteidigungsschrift ein armes Hexlein, schreibt eine Abhandlung über die Reinheit der heiligen Anna, pilgert über Köln, Metz, Genf, Freiburg, wo er fröhlich drauflos arztete, 1524 nach Lyon. Dort wurde er als Leibarzt der Königin Mutter königlicher Arzt, verfaßt ein artilleristisches Werk, das sich aber nie gefunden hat und schreibt ein Büchlein über das Sakrament der Ehe. Nach der Niederlage von Pavia wird er als Hofbeamter entlassen. Und jetzt erst verfaßt er in größter Not sein Bekenntnisbuch, von dem er sich ein einziges Mal keinen Förderer versprach, seine Gesamtabsage an die Wissenschaft, seinen Wutausbruch wider die Stände: «Die Eitelkeit der Wissenschaften.» Ein Buch, das noch den jungen Goethe in größte Zweifel stürzte. 1527 hielt ihn ein Gönner aus Genua in Paris über Wasser. 1530 bemüht er sich kaiserlicher Historiograph zu werden, wird zum Erpresser an seinen Helfern, sagt den Abfall der Niederlande voraus und läßt seine beiden Hauptwerke: die *Occulta Philosophia* und seinen *Widerruf* aller Wissenschaft in äußerster Zweideutigkeit gleichzeitig drucken. 1530 begann er die Drucklegung der *Occulta Philosophia*, die 1533 ohne Angabe des Druckortes und des Druckers vollständig vorlag; 1531 wurde er nach Erscheinen seiner Bekenntnisschrift, die von den Universitäten von Paris und Löwen verdammt wurde, aus den Niederlanden vertrieben. 1532 geht er nach Köln, 1535 wird er in Lyon gefangen gesetzt und stirbt Jahre hernach neunundvierzig Jahre alt in Grenoble. So zerfährt dieses zwiespältige Leben eines Charlatans und Meisters, eines Blenders und Weisen, dessen Gestalt nie eindeutig sichtbar wird. Er hinterläßt aber zwei Werke, die sich ausschließen, eine Wissenschaft und den *Widerruf* aller Wissenschaft, die beide vielleicht im tiefsten aufrichtig sind: ein ungeheurer Versuch und der unvermeidliche Zusammenbruch eines Zeitalters und eines Menschen. So sind die beiden Bücher Agrippas trotz allen Vorurteilen, denen wir kaum entgehen können, ernst zu nehmen, und wir dürfen uns daran erinnern, daß Agrippa den Zeitgenossen als ihr Trismegist erschien, daß

Ludwig Vives ihn «venerandum dominum Agrippam, litterarum litteratorumque omnium miraculum et amorem bonorum» nannte, auch das Aktenstück eines Kardinals im Namen des Papstes seinen Eifer für die katholische Kirche anerkennt. Nach einer aufgeschlossenen Durchsicht seiner Schriften dürften aber beide Recht haben — auch die Sage, die einen seiner Hunde für einen verkleideten Teufel hielt. Agrippa glich zu sehr seinem Zeitgenossen Faust, der selbst von Trithemius verworfen wurde und dessen Gestalt den Zwiespalt des Jahrhunderts zwischen Erkenntnis und Glauben zum Gleichnis ballt.

Das Buch über die Eitelkeit der Wissenschaften muß deshalb betrachtet werden, weil aus seinem Gesichtswinkel die Occulta Philosophia, die hinsichtlich Paracelsus zum Vergleich steht, in ein besonderes Licht gerückt wird. Agrippa schrieb das Werk, das bis zu seinem Tode zehn Auflagen erleben sollte, im Jahre 1526 nieder. 1533 verfaßte er seine Appologie gegen den Angriff der Theologen von Löwen, die er dem Kardinal-Legaten widmete. Die Originalausgabe trägt auf dem Kopfblatt das Leitwort «nihil scire foelicissima vita». In diesem Sinne stellt die Schrift den Zusammenbruch und die Selbstverleugnung einer ganzen Kulturwelt dar. Agrippa selbst versteht seine abbauende Leistung als Heraklestat. Sie ermangelt aber der überzeugenden Glut und kann von dem Vorwurfe, der gegen sie erhoben wurde und der die Ausführungen als rachesüchtig, prahlerisch, ruhmredig, unbeständig, liederlich kennzeichnet, nicht gereinigt werden. Seine Auflehnung überzeugt schon darum nicht, weil Agrippa nachher wie vorher seinen magischen Künsten anhing. Es geht so in dem Bekenntnisbuch nicht um den Zusammenbruch des geistigen Menschen zum Lobe der Glaubenswirklichkeit, sondern weit eher um eine Schaustellung und den Purzelbaum eines anerkannt Wissenden. In der Vorrede sagt sich Agrippa die Betrachtungsweise vor, die er sich von seinem Leser wünscht. Er preist seine Tat in großen Worten an: sein Unterfangen ist das Reinigungswerk der abendländischen Welt, wider das sich alle Rächer verschwören werden. Nicht Haß, nicht Ehrgeiz, nicht böser Vorsatz, sondern die Wahrheit bewegten ihn zu seiner Ablehnung. Aber schon daß er diese möglichen Einwände vorwegnimmt, gibt dem Werk einen zweideutigen

Geruch. Der Kampf, der aber, wenn auch vielleicht mit verwerflichen und sicher mit unzulänglichen Mitteln wider die Wissenschaft zu Gunsten des Glaubens geführt wird, mutet im letzten Grunde aufrichtig an. Wenn tatsächlich Agrippa seinen Streit um das heilige Wort gegen die Eitelkeit der Wissenschaft führt, so ist das Unternehmen zum mindesten dem größten Anwurfe entrückt.

Das Werk wendet sich in einem bedeutenden geschichtlichen Wissen gegen alle Wissenschaften, gegen alle Fertigkeiten und Kunstübungen, gegen alle Stände und Bräuche, und man kann ihm zwei Dinge zugut halten: daß die Arbeit ein ungeheuer umfassendes Verzeichnis der damals bekannten Literatur bietet und daß meist nicht die Sache an sich, sondern die mißliche Pflege ihrer angefeindet wird. So finden sich da neben läppischen Anpöbelungen berechnete Einwände, und all dies gegen die Absicht als vorzügliche Rundschau der zeitgenössischen Wissenschaften. Das Buch behandelt — wir nennen nur einige Gegenstände — die Wissenschaften insgemein, die Grammatik, Historie, Rhetorik, Sophistik, die Gedächtniskunst, die Mathematik, die Kunst des Würfelspiels, die Geometrie, die Musik, das Fechten, Springen und Tanzen, die Künste des Feldmessens, der Perspektive, der Malerei, der Sternseherei, der Voraussage, der Physiognomie, der Gaukelei, aber auch die Redegebärde, die Ceremonien, die Feste wie die Orden, die Haushaltungen, die Hofschranzen, die Kaufmannschaft, den Ackerbau, das Kriegshandwerk wie das Vogelstellen, den Adelstand wie die Fischerei und die heraldische Wissenschaft. Über die Stellungnahme zu der Wissenschaft im allgemeinen hinaus bleibt das Verhältnis zur Magie und zur Medizin hinsichtlich des Vergleiches mit Paracelsus bedeutungsvoll. Nach den Ausführungen des Agrippa unterstehen der Magie Philosophie, Physik, Mathematik und die Kräfte des religiösen Glaubens. Er unterscheidet daher die magia naturalis von der magia mathematica und der magia venefica. Er widerruft sein großes magisches Werk mit den Worten: «Ich als Jüngling habe von dieser Kunst drei Bücher geschrieben, und zwar sehr weitläufig und habe sie tituliert De Occulta Philosophia, oder Von der verborgenen Weisheit; was ich darinnen aus Kützel der Jugend geirret habe, das will ich jetzt, da

ich nun klüger worden bin, verozieret und um Verzeihung gebeten haben; denn ich habe viel Zeit und Mühe mit dieser Eitelkeit zugebracht und habe endlich dieses daraus gelernet, daß ich weiß, wie man andern von diesem schändlichen Wesen soll abraten.» In der Apologie schafft er sich aber wiederum Luft, seine *Occulta Philosophia* anzubringen: «Ich verdamme auch nicht alle Wissenschaften und Künste in Grund und Boden, sondern ich schreibe nur eine declamatio über ihre Eitelkeit und Unsicherheit und tadle diejenigen, die das Wort Gottes mißachten und ihr Vertrauen auf menschliche und weltliche Wissenschaften setzen.» Und im Abschnitt über die Goldmacherkunst will er sich die Möglichkeit nicht verderben: «Ich kann gleichwohl nicht leugnen, daß aus dieser Wissenschaft viel schöne Kunstwerke herfür kommen und aus ihr den Ursprung genommen haben.» Was aber hält Agrippa, der doctor medicinae, von der Arzneykunst? «Sie ist auch eine Kunst, die Leute zu töten» und demnach ist «die ganze praktische Arzneykunst auf kein ander Fundament, als auf etliche Betrügereien, Experimente und Erfahrungen und auf die Leichtgläubigkeit der Patienten gegründet. Aber sehen wir nicht, wie sie [die Ärzte] mit verschlungenen Händen, kotigen Kleidern und blassen traurigen Gesichtern die ganze Stadt durchstreichen, und wegen eines so schnöden Gewinnes von einer Apotheke zu der andern fragen und betteln, ob nicht einer ein Uringlas oder einen Dreck zu beschauen gebracht hätte, und drehen sich, wie die Geier um ein Aas, um des Menschen Kot herum. Denn was tun sie doch anders als daß sie durch ihre wunderlichen Kompositionen unsere Krankheiten zu einem Geldgeschäfte machen und über unser Leben das Los werfen, denn indem sie solche zusammengesetzte Arzneyen, welche aus so unterschiedenen und oft unter sich streitenden speciebus bestehen, komponieren, so ist es ja schon oder fast unmöglich, daß man von einer solchen Medizin etwas Gewisses statuieren kann, sondern es besteht nur alles in ihrer Phantasie und in bloßem Mutmaßen.» Und die Chirurgie scheint ihm «zwar nicht weniger als die Medizin wegen des Ansehens vieler gelehrter Leute berühmt, jedoch aber, wegen garstigen Unflats und blutiger Grausamkeit, für unehrlich gehalten». Selbstverständlich wird ihm daher auch die künstliche Zerteilung menschlicher

Gliedmassen ein «abscheulicher und ganz gräßlicher Spektakel». In seinen Auslassungen über die Apothekerkunst aber scheint er sich Paracelsus zu nähern: «Laß es sein, daß an diesem oder jenem Orte dieses oder jenes Kraut oder Gewächse mehr Kräfte und Wirkung in sich hätte, so wird es doch in einem fremden Orte, wo es nicht wächst oder bei andern menschlichen Temperaturen nicht eben das tun. Es mögen die ausländischen Kräuter stärker sein als die unsrigen, so glaub ich, daß sie denen Leuten allein gesund sind und gut bekommen, unter deren Climate sie wachsen. Die Natur gibet einem jedweden Lande, auch einem jedweden Volke nach ihrem Climate und nach ihrer Luft und Himmel ihre Kräuter und Gewächse und temperieret auch solche darnach.» Und im letzten ginge auch Paracelsus mit ihm einig: «Die Gesundheit des Leibes muß Gott und nicht den medicis zugeschrieben werden.» Überhaupt trifft sich die religiöse Haltung seines Werkes oft mit der des Paracelsus: «Aber Gott selbst, der keinen Gefallen hat am Fleiße und an fühlbaren Zeichen, der verachtet diese äußerlichen Zeremonien. Denn Gott will nicht mit solchem körperlichem Tun, mit fleischlichem Cultus geehret sein, sondern im Geist und in der Wahrheit durch Jesum Christum.» Oder: «Aber des ewigen Wortes Wissenschaft hat keine Schule der Weltweisen, keine Sorbonne, noch eines Menschen Witz und Verstand uns in unsere Herzen gegeben, sondern Gott allein und Jesus Christus durch den Heiligen Geist in der Schrift.» Deshalb bekennt Agrippa: «Es ist kein Ding auf der Welt der christlichen Religion und dem Glauben so zuwider, als die Wissenschaft. Was ich von Anfang bis hierher gesagt, daß die Wissenschaften und Künste nichts anders sind als Menschenüberlieferungen und von uns nur in törichter Leichtfertigkeit angenommen, und daß solche insgesamt aus nicht anders als aus zweifelhaften Dingen und ungewissen Meinungen genommen und durch scheinbare Demonstrationes dargetan werden: ja daß sie alle, so viel derer sind, ungewiß und betrüglich, ich könnte fast sagen schädlich und gottlos sind. Daher ist es Gottes, zu glauben, daß sie uns zu unserer Seligkeit dienlich sein könnten.» In genauer Folgerichtigkeit sagt Agrippa den Armen im Geist die wahre göttliche Weisheit zu: «Derwegen ist es ja besser, ein Idioten und ganz Nichtwissender zu sein

und durch bessern Glauben und Liebe seinem Gott glauben und vertrauen und ihm nahe sein, als durch die stolzen erdachten Subtilitäten den Wissenschaften in der Schlangen Herrschaft zu fallen.» Das Buch klingt daher in einem echten und guten Sinn in ein Lob des Esels aus; der Esel kennzeichnet das Paradox des Christendaseins. Er lebt mit wenigem, erträgt vieles. «Und in dieses Tier müsset ihr verwandelt werden, wenn ihr die göttlichen Geheimnisse tragen wollt.» In der Schlußrede an die Esel finden sich die Sätze: «Ihr seid jetzo nicht in der philosophischen Schule und unter den Weltweisen, ihr seid in euch selbst, darum wisset ihr alles, euch ist alles anvertrauet, euch ist gegeben die Erkenntnis aller Dinge. Aber ich bitte euch, kommt doch zu euch selbst, die ihr die Wahrheit liebet! Gehet doch weg von dem schändlichen und garstigen Übel der Menschensatzungen und kommet doch zu dem wahren Lichte.» «Die göttliche Wissenschaft ist unendlich; es gehet ihr nichts ab, sie begreift alles in sich. Wisset derowegen, daß nicht dem der langen Fleiß, sondern durch des Geistes Demut und Gebet und Reinigkeit des Herzens, nicht durch einen Verrat vieler Bücher, sondern durch einen reinen Verstand und Schlüssel der Wahrheit die Wissenschaft muß erlanget werden; denn die Menge der Bücher beschwert den Leser und machet ihn nichts klüger, und wer vielen Autoribus folget, der irret mit vielen.» Damit aber sind wir zu dem Ernst dieses Lebens durchgedrungen und sind verpflichtet, das Weltbild zu prüfen, das zum Teil Agrippa abgelehnt, zum andern Teil aber der Öffentlichkeit gleichzeitig mit diesem Bekenntnisbuch überantwortet wurde. Agrippa von Nettesheim betreute sein Jugendwerk — die *Philosophia Occulta* — während er es schrieb und oft noch in seinem Leben mit besonderer Hingabe. Gleichzeitig neben seinem Bekenntniswerk, das alle Wissenschaften entrechtete, förderte er die Drucklegung der drei Bände, und unmittelbar nach dem Widerruf seiner magischen Arbeiten bekennt er auf dem Wege zur Glaubenseinfalt inmitten des Überfalls geifernder Ablehnung: «Dennoch habe ich ein Wissen erreicht, auf dessen Grund ich andere vom Unglück abhalten kann.» Wesentlich bleibt bei diesem Zugeständnis, daß der Wissende offenbar über Kräfte außergewöhnlicher Art zu verfügen vermag. Dieses Wissen aber hat Agrippa

von Nettesheim seinem Hauptwerke anvertraut. Auf dem Grunde eines unabsehbaren Wustes von Köhlerglauben und eitlem Schwindel, auf dem Grunde auch der nicht eingefügten Trümmer von Neuplatonismus, Christentum, Astrologie und Pantheismus wird ein Gedankengebäude erkennbar, das der Größe nicht entbehrt, und wenn auch seitenlang der Vielwisser Abgelegenstes herschwätzt, so sind doch ab und zu Worte mit dem Herztone echter Mystik findbar — gar der Umriß, dem sich alles Zufällige einfügt, hat eine wertvolle Überlieferung im Vorgehänge. Wichtig ist nicht, daß Agrippa die Wirklichkeiten der Gedankenübertragung, der Hypnose, der Traumsendung, der magischen Willensbeeinflussung, des Sideralmagnetismus, des Mesmerismus kennt, sondern entscheidend wird allein die Fähigkeit, diese versprengten Erscheinungen mittels eines einzigen Schlüssels aus gemeinsamer Voraussetzung zu deuten. Die Voraussetzungen der Lehre sind im Kenntnisschatze des Abtes Trithemius von Sponheim, der alle versunkenen Welten an die kommenden weitergab, die er nach dem Brauche der echten Esoterik allein im Worte belehrte und berief, der Vorstöße von Reuchlin und Picos von Mirandola, die die Kabbala den nichtjüdischen Liebhabern zugänglich machten, des Marsilius Ficinus (1433—1499), der das Studium Platons und der Neuplatoniker belebte, den Kirchenvätern, der Scholastik und der Mystik zu suchen, wobei, wie im Falle des Paracelsus, die Zusammenhänge mit der Vedantalehre und den hermetischen Schriften, über die Agrippa in Pavia Vorlesungen hielt, nicht verkannt werden können. Die Magie lehrt im Sinne der Occulta Philosophia in ihrer dreifachen Gliederung als natürliche, ceremoniale und himmlische Magie Verschiedenheit und Übereinstimmung der Dinge erkennen, so daß mit Nutzen das zugeordnete Untere dem übergeordneten Oberen vermählt werden kann. Der Dreiteilung gemäß vermittelt die Physik die Kenntnis der Ursachen und Wirkungen, der Zeit, des Ortes, des Ganzen und der Teile, die Mathematik das Wesen der räumlichen Natur und der Gestirne, die Theologie die Erscheinungen des Geistes der Intelligenzen, der Dämonen, der Religion und Gottes. Damit schätzt Agrippa im guten Sinne den Magier als Priester und Seher, und er verwirft ihn als Hexenmeister und Blen-

der. Im tiefsten Grunde sehnt auch er sich durch die vordergründige gleißnerische Magie hindurch zur echten und hohen, die er als «eine Wissenschaft des Altertums, deren Wiederherstellung bis jetzt von niemandem versucht wurde» preist und von der Abt Trithemius am 8. April 1510 in einem Briefe an ihn wünscht: daß er «das Gemeine den Gemeinen, das Höhere aber und die Geheimnisse bloß hervorragenden Männern und vertrauten Freunden» vermittele und bloßstelle. Damit hat die wahre Magie zum Ziel, die Wahrheit vom Glauben geleitet und mit Hoffnung begabt in reiner Liebe zu ergründen und in einem letzten Verzicht, den Agrippa nie leistete, in der Natur stehend, mit dem Vermögen über die Natur zu herrschen, die Berge unverrückt zu lassen. Daher führt die Magie zum Verständnis der Religionsgesetze, denn ein starker und mächtiger Geist kann nur durch ein reines Leben und gläubige Aufopferung erreicht werden. Die Religion scheint damit geschaffen, die irdischen Kräfte zu stärken. Daher gehört auch die Verschwiegenheit zum Magier; die Preisgabe entkräftet und macht gemein. Agrippa hat eine Schule des Magiers geschrieben. Er weist in besonderer Anweisung an, die innere Würde zu erlangen, die sich der fleischlichen Begier entledigt und sich zur geklärten Geistigkeit erhebt. Die Vorbedingung des Erfolges bleibt jedoch eine möglichst günstige Stellung der Gestirne, die des Menschen Seele nicht stofflich verfinstern, oder aber in Ersatz dessen eine geeignete Lebensweise und die Übung der drei Wissenschaften. Leitend wirken die Religion in ihrer ständigen Betrachtung des Göttlichen und die Superstition, die in Ähnlichkeit mit der Religion — an Stelle des Glaubens in Gläubigkeit — die Sakramente nachahmt und in den Bräuchen dem Geiste nachtastet. Glaube, Liebe, Hoffnung aber gelten als die Führerinnen des Erwachenden. Die Liebe trägt die Seele, steigt von der geistigen Welt herab und zieht sie hinan, die Hoffnung nährt den Mut und geleitet zum Erfolg, der Glaube aber erleuchtet die Welt und erhebt den Menschen zu den Himmlischen.

Die Magie beruht auf dem ringsverschränkten Zusammenhange der kosmischen Stufen. In ihr sind alle Dinge aufeinander bezogen und ineinander wirksam. So vergleicht Agrippa das Universum mit einer gespannten Saite, die überall anklingt, wenn

sie auch nur an dem einen der Enden berührt wird. Damit ist dieses Weltbild vielen Anschauungen des neueren Denkens voran, die noch nicht einsehen wollen, daß die übergeordnete Individuation die untergeordnete zugleich bestätigt und löscht, daß beispielsweise die Ehe zwei Menschen zur geschlossenen Funktion einer unlöslichen Einheit, die mittels der Individuation nicht mehr begriffen werden kann, vermählt, daß auch jede Rotte von einzelnen ein einziges Ganzes wird, das andern Gesetzen gehorcht, als sie der einzelne je wahr haben möchte. Dem Magier erscheint die Welt und der Kosmos als aufgestufte Hierarchie sich entstofflichender und immer lichterter und umschließender Individuationen, die auf unterer Stufe dem äußeren Gesichte, auf oberer der innern Schau zugänglich sind. Agrippa unterscheidet deshalb in gnostischem Anstieg die elementarische Welt von der intellektuellen und der himmlischen, wie entsprechend den Leib von der vernünftigen und der göttlichen Seele und also die natürliche von der zeremonialischen und der himmlischen Magie. So schichtete er — ebenfalls zugeordnet — schon die Lehren von Physik, Mathematik und Theologie übereinander. Jede höhere Sphäre schließt die niedere mit ein, die seelische die astrale und die elementarische, die astrale die elementarische; jede untere trägt die übergestellte und die mittlere ist zwiefältig verschränkt. Die Bahn hinan und hinab gleicht der Fuge absteigend-ansteigend und ansteigend-absteigend. Die funktionelle Verschränkung der Seele als dem *primum mobile* und der bewegungslosen Materie im Weltgeist und Mittler, der sozusagen schon Seele und noch nicht Seele, sozusagen schon Stoff und noch nicht Stoff, also jenseits der elementarischen Herkunft über und außer ihr *quinta essentia* ist, wird zum Wunder des rings wirksamen Allzusammenhangs und zum alchimistischen Agens: «Alle Zeugungs- und Samenkraft ist darin enthalten, weshalb die Alchimisten diesen Geist auch aus dem Silber und Gold auszuschneiden suchen.» Nach Agrippa strahlt so Oberes in Unteres, Unteres in Oberes über, und der Weltgeist erscheint als *forma extensa et non intensa* — er ist die Harmonie der kosmischen Ordnung, in der jede Bewegung ein Mitschwingen des ganzen Alls nach den intensivierenden oder schwächenden Gesetzen der Konstellation zur Folge hat.

Alle Stufen der Welt sind Emanationen Gottes, also sind die Dinge mittels des gnädig gestimmten Gottes zu bewegen. Gott selbst erscheint als Vater des Alls, Sohn und erster Verstand und zudem als Geist oder Weltseele. Er ist aber weder in den Personen zu vermengen, noch in der Substanz zu trennen. Der werdende Gott flößt seine Kräfte aus dem Archetypus durch die Ordnungen der Engel, den Chor der seligen Seelen, die himmlischen Sphären, die Gestirne und ihre Strahlen in die Elemente, den Menschen, das Tier, die Pflanze, die Metalle und das Gestein. Dieses sind die Stufen des Auf- und Niedersteigens, der geringern und der umfassenderen Individuationen. Hinab führt die Bahn Gottes, hinan der Pfad des Menschen. Jede der Stufen gilt als Mittlerin zwiefachen Sinnes. Der Weg zu Gott also bedarf der Fürsprache der oberen Sphären, die Wirkung hinab, magisch vermittelnder Zeichen und Dinge, jedes Wesen hat seinen besondern Bezug zu Gott, also ihm übergeordnet seine besondern Götter der Vermittlung: dies gilt etwa auch für die Landschaften und die Länder. So eignet allen Sternen eine eigene Natur — sie wirken auf besondere Weise auf den Menschen, die Tiere, die Pflanzen, Gesteine und Dinge. So strömt das Licht aus dem göttlichen Urquell in die Welt bis es sich jenseits der Schöpfung — unter ihr — zur finstern Wärme verdichtet. Auf diese Weise wird die Welt Agrippas nicht weniger strahlend als unter den Lichtwelten etwa die sich ausläuternde Dantes. Die natürlichen Dinge sind der hinabwirkenden, also auch der menschlichen Strahlung unterworfen. Wohl ist der dreieinige Gott nur einer, doch werden aus ihm viele Gottheiten und Kräfte, die Götter der heidnischen Völker, aber auch die Geister der Elemente. Gott wirkt durch ihm dienende und dem Menschen vorgesetzte Mächte auf die Welt, und es liegt in der Gewalt des Magiers, die übergeordneten Geister gnädig zu stimmen und so in das Allgefüge einzugreifen, so daß sich die Welten über ihm und die Welten unter ihm nach seinem Wunsche bewegen. Es gilt daher, die Mittel zu beherrschen. Diese Mittel aber sind seelisch geartet. Die Seele ist jenes geballte und zerfließende Zwischenwesen, das befähigt ist im Leibe, aber auch entleibt zu wirken. Sie ist die Mittlerin der Inkarnation und des Entzuges; sie gehört deshalb besonders den magischen Möglich-

keiten an. Das Wesen der Welt wird auf diese Weise keineswegs in den stofflichen Erscheinungen gesucht, sondern im flüchtigen Spiel der Kräfte erhascht und begriffen, deren Austausch die Wirklichkeiten echten Sinnes und ihn zu leiten, das Werk des Magiers ausmacht. Da das All in sich flutend verwoben ist, besteht zwischen den Dingen die funktionelle Beziehung von Freundschaft und Feindschaft, und die Ordnungen des Weges hinan und hinab wirken sowohl zerstörend als auch bindend; so sind die untern Dinge — etwa die Zaubetränke — so die obern — etwa die Gestirne — werkgewaltig. Es befehlen sich die Sterne entgegengesetzter Häuser, freundschaftlicher aber, wirkt was in Naturbeschaffenheit, Substanz, Gewalt übereinstimmt. Unter solchen Gesetzen gesellen sich gewisse Tiere, so wirken die Kräuter heilkräftig, so spricht der Magnet das Eisen an, so auch verzehrt sich die Welt in Giften und so bekämpfen sich die Tiere. Die gnädigen und freundlichen Kräfte sind zuweilen Wesenteilen, zuweilen ganzen Wesen hörig; teils haften sie den Dingen nur bei Lebzeiten, teils auch nach dem Tode an, und je nachdem sind die zauberkräftigen Gegenstände vom Magier zu wählen. Nach dem Notzwang der Sympathie und der Entsprechung der Sphären stehen die Dinge mit bestimmten Mächten oberer Stufen in Bezug, jene obern Kräfte also zu bewegen, bedient sich der Wissende der ihm unterstellten Dinge; so regiert der Widder den Kopf, der Löwe das Herz und den Triplicitäten der Tierkreisbilder entsprechen solche des Leibes: Daher bewirkt die Erkältung der Füße Schmerzen in Bauch und Brust, weil diese Organe zur nämlichen Triplicität der übergeordneten Tierkreisbilder gehören. Aber auch die Lebensweise und die Sitten der Völker unterstehen der Herrschaft des Firmaments. So herrscht beispielsweise Saturn über Greise, Mönche, Melancholiker, verborgene Schätze. Um die ersehnten Erfolge zu erzielen, hat also der Magier zu wissen, welche Dinge bestimmten Gestirnen und Himmelszeichen entsprechen, wobei Farbe, Geruch, Wirkungen, Rückschlüsse zulassen. Solarisch erscheint von den Elementen das Feuer, von den Säften das Blut, vom Geschmack die mit Süße vermischte Schärfe, von den Metallen Gold, von den Steinen der Adlerstein, von den Tieren etwa der Löwe und der Phönix, lunarisch aber sind Erde, Eiweiß, Fett,

Schleim, salzig, Silber, Kristall und Perlen, Hirschkuh und Katzen. So ordnet jeder Planet das ihm ähnliche, und Agrippa ist unerschöpflich in seinen ausschweifenden Spekulationen und Aufzählungen.

Wenn in der urbildlichen Welt der Archetypus alles in allem ist, so sind auch etwa die Elemente unten und oben zugleich, in den Tiefen dicht und grob, in den Himmeln himmlisch; während das Feuer der Erde brennt, leuchtet es in obern Sphären bloß. So sind die Elemente in Gott Ideen der Dinge, und so viel Ideen im göttlichen Verstand, so viel rationes seminales sind wirksam als «Urhebe». Diese Vorstellungen hat der große Paracelsus-Schüler Helmont ein Jahrhundert später in seiner Lehre von der Weltseele weitergeführt. Als die Ursachen des Wesens gelten die Ideen. Gott hat das sigillum idearum seinen Dienern, den Intelligenzen anvertraut, die es den Geistern und über diese hinaus den Dingen einprägen — es geht hier um die unbekanntesten Gestaltkräfte der werdenden Form, — den Genotyp. Die Naturdinge aber sind auf dem Wege der Verwandlung den Elementen zugehörend, jedes der Elemente aber ist in sich selbst dreifacher Natur, so daß die Zahl zwölf voll wird. In einer ersten Ordnung sind die Elemente rein, in der zweiten zusammengesetzt, auf der dritten Stufe aber erscheint die Natur, in der die Elemente in die Dinge eingegangen sind. So ist das Feuer tätig, unbegrenzt, unsichtbar, beweglich, alles ergreifend, erneuernd, erleuchtend, offenbarend, die Erde leidend, Schoß der himmlischen Strahlen, befruchtet erzeugt sie alles, auch sich selbst. Das Wasser gilt den Reinigungen und Weihen heilig. Die Luft ist Lebensgeist, der alle Wesen durchströmt und sie bindet. Während die Elemente bei Paracelsus noch kosmogonisch folgerichtig ausgedeutet werden, bringt nun Agrippa auf dem Wege der Assoziation, der das Kamin dem Brunnenschacht vergleicht, alles mit allem zusammen. Wohl vermählen sich in den Dingen alle Elemente, wenn auch einem von ihnen die Vorherrschaft zusteht. Alle Steine sind zum Beispiel erdig, die Metalle vorherrschend wässerig, da sie schmelzbar sind. Das Feuer ist dem Gesicht und dem Verstand, die Luft dem Gehör und der Vernunft, das Wasser Geruch, Geschmack, der Einbildungskraft, die Erde dem Gefühl, also den Sinnen unterworfen. So

sind die Elemente der obern Welten entstofflicht, die der untern verstofflicht. Die Dinge aber, die keinem Element angehören, sind bei geringster Stoffgröße vielvermögend, weil sie den obern Sphären der Form näher stehen. Auf diese Weise spannt die große Bahn der Wirkungen von der Idee über die Weltseele zu den Gegenständen der Natur. Die Notwendigkeit der Wirkungen beruht auf dem Zusammenhang aller Dinge mit der ersten Ursache. Jedes belebte und unbelebte Geschöpf hat im Archetypus Ursprung und entspringt durch die Vermittlung der regierenden Intelligenz, der empfänglich machenden Aspekte des Himmels, der Beschaffenheit der Elemente. Aus diesen Stufen fließt Form und Kraft.

Als Mikrokosmos wiederholt der Mensch in seinem Wesen die großen kosmischen Fugen. Agrippa unterscheidet wie Plotin und Trismegistes drei Teile des Menschen vor den sieben: die untere sensitive Seele — das Bild —, den mittleren vernünftigen Geist und den oberen göttlichen erleuchteten Intellekt. Aus der Dreiheit entrollt er die siebenstufige Leiter wie sie auch die ägyptischen Priester, die Neuplatoniker, die Kabbalisten kennen: die elementarische Herkunft, der ätherische Körper als Träger der Seele, die vegetative Kraft der Pflanzen, das empfindende Vermögen der Tiere, der himmlische Geist — spiritus —, die höhere Vernunft — ratio — und der göttliche Gedanke — mens —. Die Urfrage kreist in solchen Weltbildern daher um die Verkörperung der Seele, die über den Stoff Gewalt hat. Nach Agrippa umgibt sich die Seele bei ihrer Erdenfahrt mit dem Astralleib als einer himmlischen Hülle und dringt auf einem ätherischen Mittel ins Herz, von dem her sie sich durch den Körper verbreitet. Bei Krankheit aber flieht sie ins Herz zurück und entweicht auf ihrem ätherischen Vermittler. Damit ist ihr größere Macht als dem Körper eigen. Sie spiegelt sich im dreifachen Traum: dem aus dem Tageleben herrührenden, dem symbolischen Traum und dem Fernsehen der Schlafenden. Auf diese Weise ist auch die Wirkung und der Tausch der Seelen zu verstehen: Gedankenübertragung, Fernsehen, die Gewalt der denkenden Kräfte, die Behexung, die Strahlungen aller Art, und der Glaube an ein magisches Agens wie das Vertrauen auf den Arzt hilft. So erreicht auch das starke Verlangen seine Ziele. In

der Gewalt der Seele über die Natur liegt der Grund zur Wirksamkeit von Bildern, Zauberworten, Gebärden und Handlungen. So verfügt die Seele über die Kraft, Dinge und Menschen zu verwandeln, — sie zu bannen und zwingen. Die Seele muß nur stark genug verlangen und sie bewegt. Hier wurzeln die Begriffe des Mediums, der Kontemplation, der Liebes- und Hoffnungsmächte, der Ekstase als dem Gegenweg der gefallenen Seele. So hat die Seele unter diesen Voraussetzungen eine vierfache Tätigkeit: eine göttliche im Bild der göttlichen Eigenschaft, eine geistige im Verhältnis zu den Intelligenzen, eine vernünftige in der Vervollkommnung des eigenen Wesens, eine animalische in der Verbindung zur untern Welt. Ihr wurde damit eine gewisse Herrscherkraft und Banngewalt verliehen, durch die der Mensch Wunder wirken kann. Sie besteht aus dem göttlichen Licht, dem intellektuellen Licht des Verstandes, dem rationalen Licht der Vernunft, dem Bild als dem vorstellbaren Licht, dem ätherischen Träger als dem körperlichen Licht, dem elementarischen Körper als dem sichtbaren Licht. Dies ist der Weg der Ausstrahlung Gottes, der Weg auch der Klärung alles Irdischen. Während der Verstand unsterblich und ewig, die Vernunft als Mittlerin von langer Dauer, so ist das Bild, das aus dem Schoße des Stoffes hervorgeht, sterblich.

Dies ist der Grundbestand der Lehre Agrippas, er erscheint jedoch verdeckt und da und dort verstreut in seinen Werken, denn die drei Bücher wenden sich vor allem der praktischen Frage zu, wie die natürlichen Dinge und ihre Kräfte dank der funktionellen kosmischen Ganzheit die Kräfte der Gestirne und der obern Sphären nutzbar machen können. Agrippa gibt im Sinne seines Weltbildes die Anleitung, jene irdischen Dinge, die im Dienste des willfährig zu stimmenden Gestirns stehen, beschwörend zu verwenden. Da sich aber nicht alle Gaben der Himmelskörper in einem einzigen Ding finden, so sind Mischungen besonders wirksam. Beispielsweise vervielfältigt ein Gefüge solarischer Dinge die Wirkung, weil sich die Eigenschaften der Sonne so nur ergänzen. Die Zusammensetzung hat nach physikalischen und astronomischen Gesetzen zu geschehen. Die Magie kann deshalb praktisch werden, weil die zwiefache Bahn des Alls verschränkt ist: im Geistigen stimmt die Pflanze mit

dem unvernünftigen Tier durch das Wachstum, das Tier mit dem Menschen durch das Gefühl, dieser mit den Geistern durch den Verstand, die Geister aber mit Gott durch die Unsterblichkeit überein. Wachstum, Gefühl, Verstand, Unsterblichkeit bilden die mittlere Proportionale der verschränkenden Bewegung. Sie steht an Stelle des Archeus bei Paracelsus. Im Strom der Kräftewirkungen herrschen nun an ihrem Ort: Bann durch Blick, Zaubermittel, Amulette, die Räucherungen, die Gestirnen gehorchen, Salben, die Tränke, die Orte der Sternentsprechungen, Licht und Farben, die die Emanationen spiegeln und sich ihnen fügen. Die Bezauberung hat als Bann zu gelten, der vom Geiste des Zaubers ausgeht und durch die Augen des Bezauberten zu Herzen wirkt. So muß sich Auge gegen Auge richten, und etwa noch bei Swedenborg können sich die Engel nur auf diese Weise der Zuwendung verständigen. Während aber der Zauber wandelt, festigt der Bann. Zauber und Bann sind damit im Raum der Magie Gegenperspektiven wie andersorts Sein und Werden, Ein und All. Damit aber trifft die Magie auf die Kabbalistik, die in der Monade Anfang und Ende der Dinge sieht, aus der die Dyade als zwiespältig schaffende, die Triade der Synthese in Ideen und Formen, aus der die Zahl vier als das Fundament aller Dinge wird, hervorgeht. Es versteht sich in diesem Zusammenhange von selbst, daß den Zahlen besondere Wirkungen eigen sind, denn sie gehorchen ja gerade dem Gesetz, daß sie dem Geist zunächst stehen, also besonders wirksam sind. Agrippa verwurzelt diese Einsichten im neuplatonischen Denken, indem er erklärt, daß das Geschaffene Zahlenverhältnissen gehorche, die im Geist des Schöpfers lägen. Er bezieht die einfachen Zahlen gleichlaufend der Emanation der Schöpfung auf die göttlichen Dinge, die Zehner auf die himmlischen, die Hunderter auf die irdischen, die Tausender auf die der Zukunft angehörigen, und damit gelangt auch er, ähnlich Paracelsus, doch auf dem dünnen Grunde der Kabbalistik zu einer ringläufigen Kosmogonie. Die Zahl ist die Wiederholung der Einheit, die mit sich selbst multipliziert sich selbst bleibt, also ohne Anfang und Ende Anfang und Ende aller Dinge ist. Ihr gehört in der urbildlichen Welt das göttliche Wesen, in der geistigen Welt die Weltseele, in der himmlischen die Sonne, in der elementari-

schen der Stein der Weisen, im Mikrokosmos das Herz und in der Unterwelt Lucifer zu. Aus der Zahl zwei geht die Verkörperung hervor. Sie heißt Genesis und Juno. Daß dieser Lehre eine tiefe Weisheit innewohnt, beweist, daß ja tatsächlich die Begrenzung, der Terminus, den Unterschied also in der Einheit die Zweierheit schafft. Die Drei ist als heilige Zahl machtvoll, die Vier Grundlage und Wurzel aller übrigen Zahlen, denn die Summe der ersten vier Zahlen bildet die Dekade. Vier sind auch der Elemente, der Dimensionen des Euklidischen Raumes, wenn der Punkt — das Nichts — mitgerechnet wird, Substanz, Qualität, Quantität und Bewegung machen die physikalische, Sein, Wesen, Kraft und Tätigkeit, die metaphysische Vierzahl aus. Im Sinne der Überlieferung, der Agrippa verpflichtet ist, gesellt er die Zahlen den Elementen, erinnert er sich der Harmonie der Gestirnsphären und der Töne, ergründet er die Maßverhältnisse des menschlichen Körpers, wo im goldenen Schnitt die mittlere Proportionale die Vermittlung der Weltseele übernimmt. Er schafft so ein vollkommenes geistiges All, in dem die Stoffe nichts, die Konstellationen alles und die Verschränkungen das letzte gelten. Zwiespältig, wie er sich an allen Orten vorstellt, hascht er aber zu bald wieder nach den Gegenständen des Zaubers, durch die er mittels allerart Hokusfokus ihre obern Mächte bewältigen will, und schon poltern alle Dämonen, die überirdischen, wie die niedern dienstbaren seine Himmelsleiter hinunter, die sich verfinstert, und treiben einen Mummenschanz durch das Werk hin, indem sich jede Vorstellung jeder andern paart und die klappernden Köpfe wieder einander stoßen: über Seiten und Seiten hin tollten dann die Begriffe der Alten, die Agrippa weidlich geplündert hat, dieses geschwätziges Fest zu veranstalten, das bei dem ersten Gedanken an einen Geist wie Paracelsus in seiner würzigen Frische und dem sittlichen Einsatz in sich zusammenbricht.

Paracelsus selbst gibt unserem gesunden Vorurteil recht, denn er bemerkt einmal über Agrippa von Nettesheim und Tritheimius, daß beide die heimlichen und verborgenen Dinge ebenso wenig verstanden hätten, wie der Arzt und Astrolog Petrus von Abano. Damit wird die Grenze gezogen, die im Vergleich der Gestalten, der Lehren und der geistesgeschichtlichen Orte noch

zu leisten ist. Während der äußere Lebensablauf des Paracelsus ein hohes Gleichnis seiner nie befriedigten Wissensunrast und der unmittelbaren Allbewältigung darstellt und daher wohl noch abenteuerliche Fahrt sein kann, weil die Tatsachen dem innern Heldentum dieses Strebenden gemäß sind, verläuft das Leben des Agrippa in zufälliger Abenteuerfahrt. Paracelsus heiligt seine Ursprünge — die Einsiedler Heimat, den Vater, alles Mütterliche, — Agrippa aber befließt sich, seine Herkunft zu verhüllen, um sie zu erhöhen. An Stelle jener wundervollen Vermählung zwischen der schwäbischen Art des Vaters, die zum geschlossenen und umfassenden Weltbild hindrängt, und der sachlichen Veranlagung seiner schweizerischen Mutter, neigt Agrippa als Sohn des kölnischen Kulturraumes zur eingewurzelt Überlieferung der Mystik. Er erforscht daher nicht wie Paracelsus die Augenwelten, sondern er verpflichtet sich der magischen Weltanschauung. Er wird nicht zum Forscher der Sachen und Wirklichkeiten, sondern auf dem alten römischen Untergrunde wird der Erbe Ekklektiker. Während der Lebensweg des Paracelsus eine glühende Pilgerschaft offenbart, gleicht das Dasein Agrippas einem flüchtigen Spiele unzusammenhängender Zufälle ohne innern Zwang und Not. Es geht ihm nicht darum, das nie Geleistete zu erfahren, sondern das nie Geglückte zu erhaschen. Daher bleibt er dem Augenblicke untertan und wirbt hochfahrend um alles Wünschbare; Paracelsus aber lebt schlicht und beharrlich der gegenwärtigen Ewigkeit — der Wahrheit — zugeschworen. Während er ohne das Kleid der Zunft allein der Sache dient, maßt sich Agrippa auch jene Kennzeichen an, die ihm nicht zustehn, denn er bedarf der gleißnerischen Wirkung, um die Erfolge, die Paracelsus mühselig erringt und erarbeitet, zu erspielen. Ist die menschliche Erscheinung des einen herzerfrischend und vorbildlich, so die des andern schillernd, zweideutig und ohne Leitstern. Paracelsus versteht seine ärztliche Aufgabe als Priesterschaft, Agrippa als Möglichkeit des Erfolges. So wird jener lindernder Helfer sachlicher Beweggründe, dieser Blender versuchter Geschicke mit eigenstem Zweck. Es läßt Agrippa die Demut vermissen, die uns Paracelsus so liebenswert macht — es gebricht ihm auch an männlichem Mut, unentschieden verharrt er zwischen den Bekenntnissen des Glau-

bens und der Wissenschaft, und er strebt zur Zukunft, die Paracelsus entschieden und entsagend flieht. Es versteht sich daher von selbst, daß Agrippa im Gegensatz zu Paracelsus seine Lehre lateinisch verlegt. Er bedurfte keiner Sprachschöpfung wie jener, der einen neuen Gehalt sagbar machen mußte. Die zukunftsblinde Zeit anerkennt daher in Agrippa willig den Arzt, der er nicht war, während sie Paracelsus die Arztwürde abspricht oder zum mindesten anzweifelt. Es wird daher auch verständlich, warum die Sage Paracelsus oft mißversteht, sie aber Agrippa gerecht wird — das Geringe fügt sich dem flüchtigen Urteil, dem das Maßlose unzugänglich bleiben muß, aber selbst die Sage ahnt die Werte, denn sie vergißt Agrippa, während Paracelsus immer noch durch ihre Erzählungen streift. Paracelsus ist Diener an Mensch und Ding im Namen Gottes und tätiger Christ, Agrippa aber betet nicht zu Gott, sondern er will Gott gebeten haben; im besten Falle erfüllt sich dieser als Magiker und Mystiker, jener aber ist Kosmiker. Während Paracelsus der Dinge mittels der Wissenschaft habhaft werden will und sie zum vollrunden Kosmos fügt, ersehnt Agrippa die Befreiung vom Wissen und die Auflösung der Individuation: «Absterben, ich sage absterben, muß jener dem Fleisch, den Sinnen und dem tierischen Menschen, der in das innerste der heiligen Geheimnisse dringen will; nicht also, daß sich der Leib von der Seele trennte, sondern so, daß die Seele den Leib verläßt.» Paracelsus muß in seinem individuierenden und synthetischen Denken als Klassiker, Agrippa in seinem die Individuation auflösenden Triebe als Mystiker genommen werden. Daher erschafft jener eine verbindliche gestaltschaffende und — wandelnde Kosmogonie, dieser eine gestalttauschende Kosmologie. Paracelsus ertastet die Unendlichkeit des Endlichen, Agrippa ersehnt sie jenseits des Endlichen. Das Weltbild Agrippas ist zweidimensional in hinan- und hinabsteigender Stufenfolge — es fluktuiert in senkrechter statischer Bahn —, die Weltschau des Paracelsus aber wölbt sich in weitere Dimensionen aus — sie bewegt sich in verschlungenen Ringen abrollend. Während die Stufen bei Paracelsus einmal im Mikrokosmos des Augenblicks räumlich vorstellbar sind, tragen sie zeitlich aus einem Eden der Idee dem goldenen Zeitalter vor der Rückkehr des Kosmos ins Urbild zu

— Agrippa aber kennt nur die Gegenwart der Wirkungen und ihre Staffeln. Der Allzusammenhang in der Lehre des Paracelsus gilt daher räumlich und zeitlich zugleich. Beide Denker aber erleben die Flucht der Zeit, wenn auch auf ihre jeweils besondere Weise. Agrippa treibt im Zauber die Verwandlungen an, hält sie im Banne fest, Paracelsus wägt jedoch das strömende Geschehen ins gleiche — er fällt dem Rade niemals in die Speichen. Daher wirkt er als Heiler, Helfer, Wiederhersteller der Natur, Agrippa aber vergewaltigt mittels der Magie die gesetzmäßigen Abläufe. Die Magie nimmt keine Rücksicht auf die Allharmonie, das Werk des Arztes Paracelsus aber dient der großen Gleichwägung. Darin wurzelt die völlig unterschiedliche sittliche Haltung beider: während Paracelsus das Natürliche herstellt, sich reinigt, um rein zu sein, und seine Wissenschaft als größtes Geheimnis werkschaffend offenbart, vergewaltigt Agrippa das Natürliche, reinigt sich als Magier, um Gewalt zu erlangen und verstellt sich in ein esoterisches Ethos. Paracelsus fügt sich seinem Kosmos, im Falle Agrippas aber hat sich die Schöpfung dem Magier zur Verfügung zu stellen. Deshalb gebraucht der eine die Signaturen im Dienste des Allganzen, der andere mittels ihrer ins Allganze einzubrechen. Dort geht es um eine Welt der schwebenden Urkräfte und der Verwandlung, hier um einen Raum der launisch wirksamen Götter und Dämonen. Die Magie macht die volle Lehre des Agrippa aus, im Weltbild des Paracelsus aber kann sie nur untergeordnet sein. Deshalb danken die Nachfahren gerade Paracelsus eine edlere Auffassung der Magie, die der Physik, Astrologie und Theologie, also den Wissenschaften des Sinnlichen und Übersinnlichen verflochten wird. Die *virtus* des Paracelsus wirkt im Sinne des kosmogonisch gedachten Endalters, die Reinigung des Magiers bei Agrippa aber im Sinne der Naturbewältigung, die das Obere willfährig stimmen und nutzbar machen will. Also setzt Paracelsus Maße, Agrippa überschätzt nach Bedarf. Auch die theologischen Schriften des Paracelsus gründen in einem blutig ringenden Herzen, nach dem Notzwange der Kosmogonie, die Schöpfung in ihren Anfang — das *mysterium magnum* — zurückzuführen, Agrippa aber verbindet mit seinen ähnlichen Veröffentlichungen äußerliche Zwecke. Wie offenbart auch

Paracelsus etwa über die mütterliche kleinste Welt — das Firmament des Kindes — Abgründiges, während Agrippa sein Lob der Frau auf Kosten des Mannes schreibt, um sich einer Gönnerin zu versichern. Er gründet einen Geheimbund, während Paracelsus als Feind der Innungen in Tat und Lehre öffentlich wirkt und geheim genug bleibt. Immer sucht Agrippa sich im Spiel seiner Absichten zu erhöhen, Paracelsus aber stachelt sich zu sachlichem Dienste an. Daher gelangt jener zur Biomagie, dieser zur Biologie. Paracelsus hatte in seiner folgerichtigen Entwicklung keinen Widerruf nötig — er baute am Dom seiner Wissenschaft, während Agrippa die nicht bewältigte Last eines großen Erbes von sich warf und verleugnete. Zwanghaft blieb Paracelsus Forscher der Natur, der Ekklektiker Agrippa aber war bald Arzt, bald Rechtskundiger und anderes noch, und selbst in der Wissenschaft ging es jenem um das Werk der Weltvollendung, diesem um eine Kunstausübung, wenn nicht gar um Kunststücke. Damit hängt zusammen, daß wir die Briefe Agrippas beziehen müssen, um über ihn selbst Bescheid zu erhalten, — während wir im andern Falle das Werk als *die* Quelle der Paracelsuswirklichkeit anerkennen dürfen. Zur Zeit seines Bekenntniswerkes preist Agrippa die Nichtwissenden und lehnt die Fertigkeiten des Arztes leidenschaftlich ab, Paracelsus hingegen verflucht die untüchtigen Ärzte, um sie zu demütigen und sie zu Dienern umzustimmen. Wohl überschneiden sich die beiden Welten des öftern, so etwa in der gleichgeordneten Wirkung der Weltseele und der Mittler Stannar, Heffas, Evestrum und siderischer Mensch. Auch die dreifache Gliederung des Menschenwesens ist nach altem Brauche hier wie dort zu finden. Damit aber, daß die Welten im ganzen nicht übereinkommen, sind auch die Gewichte der sich scheinbar deckenden Begriffe verschoben. Die Tätigkeit des ärztlichen Gauklers hat nichts mit der Wissenschaft des forschenden Heilers gemein. Auch hat der Allbezug der schwingenden Saite Agrippas nichts mit dem Zoon des Paracelsus zu schaffen. Damit aber bleiben sich auch die Teilbegriffe fremd — an der Stelle der subjektiven magischen Wirkung stehn die objektiven Mächte Vulcanus und Archeus, der Tausch der Geister entspricht dem Stoffwechsel, das Medium der Verwandlung. Gar die Alchimie hat im Falle von

Paracelsus einen völlig andern Sinn. Ihm ist sie keine Goldmacherei und auf geistiger Stufe Mediumismus und Denaturalisation, sondern Wiederholung der kosmischen Emanation — im elementarischen Mikrokosmos ist die alchimia practica als Transmutation der Stoffe unter der Herrschaft des Vulcanus, im Mikrokosmos der Seele alchimia speculativa als Magie und Transmutation der Seele unter der Herrschaft des Archeus, im Makrokosmos der Schöpfung aber erscheint sie als Kosmogonie, Transmutation der Welt und Theologie unter der Herrschaft des Wortes «Fiat» und der Erlösung — und dies alles in einer Welt der polaren Aufspaltung und der periodischen Entfaltungen. Damit ist die Magie bei Paracelsus Glaube an die Einheit des Geistes, bei Agrippa Handhabung dieser Einheit. Nach Agrippa wird der Mensch nur frei, wenn das Obere ihm gefügig geworden — der Magier entledigt sich der Fesseln in Bann und Zauber, Paracelsus hingegen fordert die Freiheit des Menschen aus sittlicher Notwendigkeit. Die Alchimie bedeutet bei Paracelsus Wiedergeburt des Stoffes, der Seele und der Schöpfung, sie zu handhaben ist sittliche Freiheit im Raume des dynamischen Gesetzes, den der proteische Archeus offen läßt und heischt. Der Archetypus-Begriff des Agrippa aber ist statisch, wie jene ganze Welt statisch verharret und zweidimensional erscheint. In diesem Sinne steht die Philosophia Sagax gegen die Philosophia Occulta. Jene befreit den Menschen und läßt nur das elementarische Reich astral gebunden, diese bindet den Menschen und befreit ihn allein als Magier. Dort handelt es sich um eine Alchimie der Erkenntnis und der Naturvollendung, der Veredelung des Untern im Menschen als der quinta essentia der ganzen Natur. Der Mensch ist Teil und Träger des Makrokosmos, der Makrokosmos Träger des Mikrokosmos, der ihn vollbringt. So sind die Naturgesetze Gesetze des Leibes, der Mensch untersteht ihnen und vollendet sie in seinem eigensten Vermögen. Agrippa aber vergewaltigt sie. Während im kosmischen Weltbild des Paracelsus die alchimia macrocosmi als Verwandlung der Natur mittels der Signatur auf die alchimia microcosmi wirkt, zwingt der Mikrokosmos des Magiers im Falle Agrippas mittels der Signatur die Mächte des Makrokosmos. Bei Paracelsus bedeutet das Gleichgewicht des Conservators und des De-

structors im Leibe als Monarchie alles, die Menschentat nichts, bei Agrippa die Gewalt des Magiers alles, die kosmische Gerechtigkeit nichts.

Diese Abgrenzungen gestatten nun, Agrippa in die geistesgeschichtliche Entwicklung einzuordnen. Wohl gehören beide Zeitgenossen noch einer qualitativ verfahrenen Weltanschauung im Gegensatz zur heraufkommenden quantifizierenden Naturforschung an, doch ist das Weltbild des Agrippa encyclopädistisch und in ihm das Vergangene vergangen. Seine Bücher stellen die großteils mißverstandenen Trümmer einer alten kosmischen Wissenschaft zur Schau. Ihr ganzes Wissen wirkt als Schutt, und die Reinigung des Bekenntnisbuches versteht sich als Überdruß eines Vielwissers. Paracelsus vollzog die Reinigung des Geistes in der Synthese, die er angesichts der versunkenen Geisteswelten leistete. Seine Schau vermittelt ein kosmisches Gefüge — den lebendigen Abschluß eines Jahrtausends, Agrippa aber brachte es lediglich zur Enderscheinung eines Konglomerates, die ohne Erbfolge blieb — selbst eine geheime Gesellschaft wie die der Rosenkreuzer wurzelt in Paracelsus und nicht in ihm. Es rührt dies daher, daß Paracelsus alles Versunkene in der Wiedergeburt seiner Schöpfung verjüngte, so daß die alten Begriffe in neuer Konstellation kreisten und neue Aspekte zu schaffen vermochten. Während Agrippa rückgewandt verweilt, wächst Paracelsus das zweite Gesicht eines Januskopfes. Er einverleibt das verfallene Weistum, bringt es so zum Schlusse und zu neuem Anfang. Agrippa dagegen bleibt ohne Erfolg ein Letzter, während Paracelsus als Letzter ein Erster wird — alle Vergangenheit wird in ihm Zukunft. Während Agrippa alles Raffbare sammelt, fügt es Paracelsus zu einer schöpferischen Gesamtschau. So ist zum Beispiel die den Elementen übergeordnete Dreizahl Unterbau seiner ganzen Lehre, sie ist nicht nur des kabbalistischen Allbezuges wegen da, auch die Siebenteilung des menschlichen Wesens wird ihm vom kabbalistischen Zwang zur qualitativen Anthropologie. So muß Paracelsus als Synthetiker, der in die Zukunft weist, Agrippa als Polyhistor der verschollenen Vergangenheiten gewertet werden. Agrippa hat tatsächlich keine Errungenschaft zu verzeichnen, der wir heute noch zu danken hätten. Damit aber schließt das Ergebnis der

Untersuchung an die anfangs gestellte Frage an: der zwiefache äußere Anlaß der Betrachtung wie die beiden inneren Gründe der Gegenüberstellung führen auf Grund des Vergleiches dazu, die Wesensverwandtschaft von Paracelsus und Agrippa von Nettesheim zu leugnen und die beiden Geistesschöpfungen zu begrenzen. Der Sinn der Gegenüberstellung war der eine: das Lob des Paracelsus.

Dr. Erwin Jaecle, Zürich.



DIE PARACELSISCHE ASTROLOGIE

Im 1. Band unserer Paracelsus-Trilogie schrieb ich Seite 328: In Beurteilung der paracelsischen Astrologie herrscht selbst unter gewiegten Kennern ein buntes Durcheinander (wie Mäuse-dreck und Koriander), das dringender Klärung bedarf. Um zur Klärung zu kommen, müssen wir drei Abarten der Astrologie unterscheiden:

1. *Die medizinische Astrologie*, welche die Konstellation angibt, bei welcher zum Beispiel die Kräuter und Heilpflanzen gepflückt und die Arzneien bereitet werden sollen. Wichtig ist die Berechnung der Konstellation bei magischen Operationen. Astrologische Medizin ist zum Beispiel die Konstellation von klimatischen Faktoren mit tartarischen Krankheiten, die im Veltlin selten sind nach Paracelsus, ferner das Eintreten von Seuchenzügen usw. Dr. Hunwald hat als Spezialist dieses Gebiet mit seinen Grenzländern ausführlich behandelt.

2. *Die Astrosophie*, ein Lieblingsgebiet des Hohenheimers:

Ihr tiefster Sinn liegt in dem Satz, daß der Himmel nur das Viehische im Menschen regiert, das heißt das niedere Astrale, oder den Sinnenmenschen. Alle Leidenschaften sind astraler Natur, stammen von Gestirnsungeistern und sind daher von Gestirnsinflüssen abhängig. Wie die Wesenheit jedes Menschen aus elementischer, astraler und geistiger Wesung besteht, so ist auch der menschliche Verstand oder die Vernunft zwiefach: viehisch oder tierisch in den Instinkten, auch in der sogenannten Klugheit und Pfiffigkeit, englisch hingegen im Oberbau. Überwiegt nun der viehische Verstand des Menschen, so überwiegt in ihm der ihm inkorporierte Gestirnsungeist, der überwunden werden muß durch die englischen Influenzen. Tierische Vernunft und menschlicher Tiergeist werden nach dem Tode im Gestirn aufgelöst wie der Körperleib von den Elementen unseres Planeten. Herrscht im Menschen der Gestirnsungeist des Mars, so ist er händelsüchtig wie der Hahn, herrscht in ihm die Venus, so ist er untreu, hurerisch und bankhartisch usw. Alle Leidenschaften, die Leiden schaffen, sind astralplanetarischer Natur, von Gestirnsungeistern abhängig, also vor allem die Eigenschaften der Tiere, denen der Intellekt oder Logosgeist fehlt,

um damit gegen die astralen Einflüsse anzukämpfen. «Nun hat die Hochfahrt ihren Venusstern, die Mördercy, die Untreu . . . und wie im Viehe die Stern sind, also sollet ihr auch verstehen, daß sie nit anders im Menschen auch seindt. Ein Mensch mit Viechtugenden hat desselbigem Viechs Sternen an ihm auch. Also regieret ein Stern den Wolf im Wald und den Wolf im Menschen (Werwolf!). Sagt man: der ist tapfer als ein Leu, der ist schlau wie ein Fuchs, so sind das viechische Lob und sterben mit dem Viech im Menschen ab, aber der Mensch soll ein (englischer) Mensch sein und kein Viech.» Sätze aus dem Liber de Fundamento, dem Buch vom Grunt der Weißheit.

Weil diese Sternenweisheit im Buche der paracelsischen Weisheit zu finden ist, soll sie in Zukunft mit dem Namen der *Astrosophie* bezeichnet und von der Astrologie scharf unterschieden werden als Teilstück esoterischer Religion des Magus Paracelsus.

3. *Astrologie im Sinn der Horoskopie* wird von Paracelsus verpönt und lächerlich gemacht, obwohl gerade heute wieder viel gehoroskopelt wird, um günstige Tage für Geflügelzucht, Protektion, Erotik, Gehaltserhöhung usw. herauszufinden. Ein solcher Unfug, der gelegentlich pädagogisch nützen kann, hat natürlich nichts mehr mit Wesen und Ethos der Astrologie zu tun. Besser ist es, an die Sterne, ihre Geistwesen und magischen Influenzen gar nicht zu glauben als mit ihnen Mißbrauch und Schindluderei zu treiben. Die Sterne machen wohl geneigt, sie zwingen den Menschen nicht, der sich selbst beherrscht: *Sidera inclinant, non necessitant*. Paracelsi Angriffe auf die Astrologen-Horoskopiker, zu denen selbst Kepler des Gelderwerbs wegen zeitweise gehören mußte, beziehen sich nur auf die Horoskopistentechner, die den Aberglauben der Menge für ihre eigenen Zwecke ausbeuten. So wurde die Sternenweisheit der alten Magier, die Astrosophie, zum Zerrbild der erwerbsüchtigen Horoskopie und zur Blasphemie auf die heilige Sternreligion der Alten. Paracelsi Astrosophie war ein Teilstück seines magischen Wissens. Magier ist nach Paracelsi Definition nur derjenige, der auferweckt ist, dessen Geistauge entwickelt ist zur Wahrnehmung der Aurastrahlungen und des Corpus sidereum oder des Astralkörpers, der von den Gestirnen stammt und von ihnen wieder verzehrt wird, während die Sinnesaugen nur das Ele-

mentische zu schauen vermögen und auch wieder ins Elementische zurückkehren müssen. (S. 9. Kap. des Labyrinths, Bd. I, S. 216 f.) Die Wissenschaft darüber nennt Paracelsus *Astronomia* und subsummiert darunter auch die Astrologie: *Astronomia Magna*. Der Astralkörper ist das eigentliche Medium und Mittelwesen zwischen Körper und Geist, zwischen Erde und Gestirnen, Mittlerwesen der Geisterwelten, dem Verknüpfung und Möglichkeit nahen und entfernten Aufeinanderwirkens obliegt. Diese *Machtmöglichkeit* psychisch-astraler Fernwirkung schätzt Paracelsus so hoch ein wie die Kraft des Glaubens, die Berge versetzt, wenn er schreibt:

«So groß ist menschliche Weisheit, daß sie unter ihr hat alle Gestirn, Firmament und den ganzen Himmel. Und gleich wie er Macht hat über die Erden also auch über den Himmel. Wie ihm unterworfen sein Schaf, Küh etc., also auch Sonn, Mond etc. und alle Stern. *Denn eins jeden Menschen Weisheit regiert den Himmel.* Denn gleich wie die Hand die Erden gewältigt, also gewältigt der innere Microcosmos des Menschen den Himmel ihm gehorsam zu sein als ein Hündlein, das kommt oder fleucht wie der Mensch will. Aus dieser Gewalt nun kommt es, daß die Menschen ihre Sternen vergiften, ihre Planeten, Aszendenten. Denn der Neidische überwindt Saturnum, daß er seinen Neid muß richten, nachdem er ihn unterwürflich gemacht hat . . . So ein neidischer Saturnum überwindet, muß er ihm folgen als ein Gaul der Ruten folgt.»

Selbst Pascal, nicht einmal Fichte, haben solche Worte für die Größe des Astralmenschen gefunden. Nur die Mystiker, denen die Menschenseele unendlich höher steht als jeder Planet, nach denen die Menschenseelen nicht substanzuell, aber ethisch höher stehen als selbst die Engelwesen, weil sie mit der Fähigkeit des Leidens begnadet seien.

Diesem ungeheuren Wert der Menschenseele, die Sternen befehlen kann, wenn sie es weiß und die Befehlswege kennt, entspricht der Konkordanzsatz der astrosophischen Korrelation: Wenn nun ein neuer Stern am Himmel auftaucht, so bedeutet das, daß ein neues Wesen, dessen Art bisher noch nicht bestand, auf Erden ins Leben getreten ist. Umgekehrt hatten Griechen und Römer die Korrelation, daß ihre Heroen in neugeschaffene

Sternbilder versetzt wurden (Heracles). Dies sind die Hauptpunkte der paracelsischen Astrosophie.

Die astrologische Medizin des Paracelsus ist im wesentlichen Meteorologie, Klimatologie und Epidemienlehre. Stanelli kommt nach einer sehr guten Darstellung dieser paracelsischen Epidemienlehre zum Resultat (1881): Paracelsus ist durch die Auffassung, Entwicklung und praktische Verwertung seiner astrologischen Medizin nicht nur seinen Zeitgenossen, sondern der Jetztzeit bedeutend voraus.

Wie oben betont, verwirft Paracelsus die Horoskopie, die Astrologia judiciaria, also die ordinäre Sterndeuterei, welche die Zukunft des Menschen bis in die kleinste Einzelheit vorhersagen will: «Und sollt euch der Meinung entschlahen, daß ihr so lang geacht habet und Judicia gesetzt dem Menschen auf die Natur der Sterne. Welches wir wohl belachen mögen. Außer dem Ens seminis ist nichts an der Menschenbildung beteiligt, ohne alles Gestirn. (Ein Satz, der in der modernsten Vererbungslehre stehen kann.) Adam und Eva haben ihren Leib durch die Schöpfung empfangen und durch das Ens seminis bis zum Tode der Welt. Und hätte es auch nie Sterne und Planeten gegeben bis auf den heutigen Tag, so wären die Kinder doch geboren, gestaltet und geartet wie sonst. Gestirne, Planeten, Sterne und das ganze Firmament können nichts ändern an unserer Farbe, Schönheit, Gebärde, unsern Vorzügen und Eigenschaften. Darum schlägt euch die Meinung aus dem Sinn, der ihr so lange gehuldigt, indem ihr in den Sternen die Deutung der menschlichen Natur suchtet. Darüber können wir nur lachen. Der Lauf des Saturn hat mit der Länge oder Kürze des Menschenlebens nichts zu tun. Seht Helena und Venus sind derselben Natur. Hätte es auch nie eine Venus gegeben, so wäre Helena doch eine Hure gewesen. Wenn auch die Venus älter ist als Helena, so bedenket, daß es auch vor Helena schon Huren gegeben hat. Das Kind bedarf keines Planeten oder Gestirns. Seine Mutter ist sein Planet und Stern. Die Gestirne beherrschen nichts in uns und können in uns keinerlei Eigenschaften hervorbringen noch uns beeinflussen. Sie sind frei für sich und wir frei für uns. Immerhin können wir ohne Sonne nicht leben. Was wir essen und verwenden, stammt vom Sonnengestirn. Gerät aber ein Kind

gerade nach Art des zur selben Stunde herrschenden Planeten, so ist das auf die Wirkung des Blutes zurückzuführen. Dafür gibt es keine andere Ursache als das *Ens seminis*.»

Daraus allein entstehen nach Paracelsus des Menschen Eigenschaften und Artung, wie Glück aus der Fähigkeit entspringt und die Fähigkeit aus dem Geiste.

Diese wörtlichen Zitate auf dem Volumen *Paramirum* oder Entienbuch: Über das *Ens astrorum* oder die Wirkung der Gestirne auf die irdischen Wesen zeigt uns Paracelsus als nüchternen Aufklärer, der jedem Sternenaberglauben abhold ist, aber als gewiegter Magier mit Seherblick das Kernstück oder Paragränium auch der esoterischen Astrosophie beherrscht. Als Astrosophe leugnet Paracelsus die Wirkung von Gestirnsungeistern auf das «Vieh» im Menschen nicht, also auf dessen sinnliche Empfindungen. In diesem Sinn ist der Satz zu verstehen: Ein weiser Mann regieret das Gestirn, einen viehischen Menschen aber regieret, meistert, zwinget, nötiget das Gestirn, beziehungsweise dessen Ungeist, also daß er dem Gestirn muß nachgehen, gleicherweise wie der Dieb dem Galgen, der Mörder dem Rad, der Fischer den Fischen, der Vogler den Vögeln, der Weidmann dem Gewild (De Signat. Rer. Nat.). Oder im Buch über die Mondkranken: «So die Ding nit viehisch wären und sich die Leut hielten im Weg des Herrn, so könnten die Pythones et Augures cöli (= Astrologen) die Ding nit anzeigen und dabei erkennen die unsinnige Art derer, die also in solchen Gestirnen wandeln, auf und ab, hin und her, was alles nit christlich ist.» In «De Vera Influentia Rerum» (Huser Bd. IX, S. 137—139) gibt Paracelsus die Wirkung des Gestirns auf das «Vieh» im Menschen erneut zu, leugnet sie aber in bezug auf das Göttliche, den Logos, im Menschen. «Also ist der Himmel allein des Viehes Herr und desselbigen gewaltig.» Oder im III. Traktat Vom Fundament der Weisheit und Künsten: «Gleicherweis wie der Fisch im Wasser wird und wächst und ist, also ist das Firmament und Gestirn des Viehischen im Menschen, Weiher und See.»

Die Quintessenz der anthropologischen Astrologie Hohenheims gibt die folgende Zusammenfassung: «Was vom Fleisch ist, das ist tierisch und hangt allen Tieren an (hierauf haben die

Gestirne wenig Einfluß), was vom Gestirn ist, das ist menschlich (im ächt Menschlichen herrscht das Gestirn vollkommen) und was vom Geist Gottes ist, das ist nach der Bildnus (ohne Gestirneinflüsse).»

Die Philosophie der Astrologie ist die erwähnte Astrosophie und hauptsächlich in der *Philosophia Sagax* enthalten, die mikrokosmisch erstmalig die Darstellung der dritten menschlichen Wesenheit, des Astralkörpers, des *Archeus* und *Spiritus vitae* darstellt und magice-astrologice hinter die Kulissen des Schöpfers sehen will. Nicht spekulativ oder mit Hilfe einer Synthese analytischer Beobachtungen, sondern intuitiv und magisch wird dieses im kurzweiligsten Spektralband des Erkennens spielende Teilstück der Astrologie erkannt, denn «*Magia* hat hier allein Gewalt zu reden».

Wie zeitgemäß Paracelsus auch in seiner medizinischen Astrologie, die ich hier in groben Umrissen nur andeuten konnte, sich bewährt, ebenso in seinen astrosophischen Anschauungen, will ich zum Schluß beweisen.

Hohenheim ist in seinem *Paragranum* fast exklusiver Arzttechniker, *Homo Faber*. Denn er will im Gegensatz zu den meisten nebulösen Magiermystikern auf realem Grund gründen und bauen. Darum sind seine Schriftwerke in ihrer kraftvoll-männlichen Zusammenballung immer substanzgeladen, während moderne *Mystagogen à la Bô Yin Râ* in dicken Büchern nur immer wieder die Unmöglichkeit betonen, «ewiges substanzielles geistiges Leben in seiner ungeahnten Einfachheit als Leuchtender des Urlichtes» den gewöhnlichen Nichtleuchtenden zu schildern. Der Arzttechniker des *Paragranums* wird im *Paramirum* zum *Homo Faber et Magus*, wenn er das *Ens Seminis* zur Grundlage von *Creutz* und *Prädestinat* erklärt: Außer dem *Ens Seminis* ist nichts an der Körperbildung beteiligt. Dies ist die Grundlage der neuesten Disziplin der Vererbungslehre: der von Prof. A. Vogt mathematisch einwandfrei begründeten *Determination*, die man spiegelbildlich an eineigen Zwillingen nachweisen kann. Eine *Prädestinat*on relativer Dignität finden wir schon bei Augustinus, absoluter bei Calvin. Paracelsus allein unterscheidet als schärfster Dialektiker von allen *Prädestinationslehrern* kraft seines magischen Wissens von der Dreiteilung des Menschen-

wesens in physischen und astralen Leib und in das Geistlich, daß nur der Körper- und der Astralleib der Prädestinatz oder Determination unterliegen und zuletzt von ihrem Planeten Erde und dem betreffenden Gestirn verzehrt werden, nicht aber der Logosfunke von Gott selbst, der zum Schöpfer zurückkehrt. Der Logos unterliegt der Prädestinatz nicht. Damit ist die Freiheit des Willens gerettet, die Paracelsus immer betont. Frei ist nach Hohenheim der Mensch, auch wenn er in den Ketten der Prädestinatz geboren ist. Denn diese Ketten fesseln nur den elementischen Leib, aber auch den astralen mitsamt seinen Trieben und Leidenschaften, die bekanntlich vererbt werden. Von unten her ist der Mendelismus bis zur Determination vorgestoßen und bedarf hier der magischen Illumination Paracelsi, um ihren Determinationsbegriff der Metaphysik zu subsummieren.

Ein noch treffenderes Beispiel zur Illustration vom Wesen und Wahrheitsgehalt der paracelsischen Astrosophie bietet uns wiederum der international anerkannte Prof. A. Vogt (Zürich), wenn er in der Einleitung zum letzten Großwerk: Die operative Therapie und Pathogenese der Netzhautablösung, 1936, schreibt: «Ein göttlicher Geist, ein Genius, hat einem der Seinigen (Gonin in Lausanne) das Wunder eingeflößt, den Dämon der Finsternis abzuwenden.» Hier finden Sie die Quintessenz der paracelsischen Astrosophie bei einem modernen rationalistischen Forschergenie, der zeitlebens nie Mystiker war, aber wohl wußte als Mathematiker und Physiker, daß auch die exakteste Wissenschaft die Irrationalzahlen kennt sowie die imaginären, und bereits bis zur vierten Dimension vorgestoßen ist. Hierüber hat Paracelsus im Liber de Fundamento, Vom Urgrund der Weisheit und Wissenschaften, ausführlich geschrieben.

Im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen, die einer ganz unsinnigen Astrologie ergeben waren, erkennt Paracelsus in ihr Zusammenhänge mit dem Urprinzip, dem Archeus, die Spunda mit Recht zu den genialsten Gedankenflügen Hohenheims rechnet. Analog bedeutet in der indischen Philosophie der Upanishads *Prana* (oft identifiziert mit Brahman) sowohl beseelendes Urprinzip als auch kollektive Weltseele und individuelle Seele. Das Urprinzip als oberste Lichtenergie bewirkt sowohl die Umdrehung der sieben Planeten und des Fixsternhimmels mit seinen

Millionen Lichtquellen als auch die Beseelung des Geschaffenen durch seinen Anhauch oder Prana, der in Rhythmen oder Tattwas schwingt wie Gestirnsbahnen, die Jahreszeiten, Ebbe und Flut, die Periodizität des Menschenlebens, Puls und Atmung usw. Letztere wird auch in der indischen Philosophie direkt mit Atman mikrokosmisch identifiziert. Prana ist auch Heilkraft der Natur, aber auch Todes-, nicht nur Lebensprinzip. Wissen um die Prana-Astrologie erhebt über die Sterblichen. Denn Prana ist genau wie Archeus auch Geist, der, «wenn er müde wird die Last zu tragen, wirft er sie ab und schickt sich an zur Heimkehr». Genau wie Paracelsus den Archeus zuerst als Kraftfeld der Beseelung, als Chymista, darstellt und hernach im Spitalbuch personifiziert zum Archeites, der ihn als Führergeist in den Garten der Verdemütigung zu pflanzen gezwungen sah, so wird in den Upanischads der indischen Esoterik Prana dämonisiert und auch zum Todesdämon gestempelt. Diese Identitäten müssen hier festgehalten werden, nicht nur, weil der Consensus gentium für ihren Wahrheitskern zeugt, sondern weil nur dadurch ein richtiges Verständnis für viele Stellen der astrologischen Medizin Hohenheims gewonnen wird. Erst jetzt verstehen wir allmählich die Vergleiche Paracelsi vom Rhythmus der Atmung der kleinen und großen Welt, von der Korrespondenz und Abhängigkeit des Pulses und seines Rhythmus mit dem der Gestirne, von denen die rückläufigen mit den zum Herzen zurückkehrenden Venen verglichen werden. Denn die Kleinwelt des Menschen ist ein Konterfei, Abbild und Spiegelbild der großen Welt des Universums, aus dessen sämtlichen Extrakten er geformiert ist, hauptsächlich in dem Leib, «so nit aus Adam ist». Paracelsi medizinische Astrologie ist nur dem verständlich, der eine Mitschau besitzt über die großen Zusammenhänge und Zusammenklänge der Welten- und Sternensymphonien des Schöpfers. Paracelsi Größe besteht unter anderem auch darin, daß er der Welt einen Sinn gibt, die Natur adelt und durch die Harmonien ihres Zusammenwirkens erhöht. Fließend geht dadurch, wie alles bei Paracelsus, seine medizinische Astrologie wiederum über in die Sternenweisheit seiner Astrosophie, worüber speziell das Buch vom Grund der Weisheit und die Astrologia Magna berichten.

Nicht nur die *Astronomia Magna* hat Hohenheim unvollendet hinterlassen, sondern auch das *Opus Paramirum*. Das zweite der fünf Bücher, von den «*Impressionibus des verborgenen Himmels*», das ist von der eigenen *Fantasie, in was Wege und Gestalt* diese in uns wirke, ließ er ungeschrieben, wenn er es nicht etwa selbst vernichtet hat. Letztere Vermutung liegt nahe, da in seinem gleichzeitigen Werk der Okkulten oder Geheim-Philosophie der Abschnitt «*De fidei miraculis et operibus*» ebenfalls vermißt wird. Jedoch geht aus den Andeutungen dazu hervor, was Paracelsus unter Himmel verstand: auch im Innern des Menschen ist ein Spiegelbild und Auszug von Himmel und Hölle, welchen die *Fantasie* Eintritt gewährt oder verwehrt. Sein Lehrmeister Christus bestätigt diese Wahrheit mit den Worten: *Regnum Dei intra vos est*. Der Integration des Himmelsreiches im Innern des Menschen steht logischerweise die Differentiation der Hölle gegenüber, die sich nach Paracelsus in der Spaltung von viehischer und englischer Vernunft geltend macht. Nach ihm ist «*Gäntzi*» nur in der Einheit Gottes, der allein ganz und unzerbrochen ist. Die Urspaltung erfolgte im Reiche der Geister und pflanzt sich als geistiges Erbübel fort, solange der Same Adams besteht. Hier hat der Psychiater Paracelsus richtige Grundlagen gelegt, die erst die Kräpelinische und ihre Nachfolger ausbauen sollten, ohne aber zum vollen spirituellen Kern des Problems vorzustoßen. Glänzend aber leuchtet in diesen Paracelsusgedanken die Wahrheit des Mikro-Makro-kosmos-Gedankens auf, die Christus selbst bestätigt hat. In der Menschenbrust selbst, im Mikrokosmos, ruhen Himmel und Hölle. In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne. Die individuelle Psychologie weitet sich aus zur kosmischen. Die Astrologie wird im tiefsten Grund — nichts anderes als — kosmische Psychologie oder Astrosophie, deren Wahrheit dem Hohenheimer durch seinen obersten Lehrmeister selbst bestätigt wird: *Regnum Dei intra vos est!*

Dr. J. Strebel, Luzern.



LA PSYCHIATRIE DE PARACELSE

La psychiatrie de Paracelse est caractérisée par une notion très claire de l'inconscient.

Cette notion d'inconscient imprègne aujourd'hui toute la psychiatrie. Depuis que Leibnitz et Kant ont admis une activité synthétique de l'esprit tirant les sensations conscientes d'une foule de petites perceptions inconscientes, l'inconscient a fini par devenir, selon la forte expression de Lipps, non plus un problème psychologique mais le problème de la psychologie. Les psychologues en discernent maintenant le vaste domaine dans les actes automatiques, dans l'association des idées, dans la genèse des sentiments, dans les phénomènes d'inspiration, d'intuition et il est impossible d'expliquer sans l'inconscient la série déroutante des phénomènes dits métapsychiques. Il a fallu faire une place toujours plus grande aux instincts, les plus inconscients des éléments psychiques. Les médecins ont beaucoup travaillé à cette compréhension et particulièrement les vitalistes de Montpellier. C'est ainsi que Lordat (successeur du grand Barthez) et Jaumes qui continua ses polémiques, ont été amenés à préciser que la force vitale est un instinct, c'est-à-dire un élément de nature psychique d'une part et d'autre part inconscient. Ensuite ce furent les auteurs qui étudièrent les phénomènes dits spirites: Flournoy à Genève, Richet à Paris, Grasset à Montpellier, mais plus encore les cliniciens de l'hypnotisme: Bernheim à Nancy, Charcot à la Salpêtrière et les élèves de ce dernier P. Janet et S. Freud. Il fallut beaucoup de controverses pour faire admettre cette notion. Elle semblait entièrement neuve et révolutionnaire depuis le moment où Descartes avait posé les fondements d'une psychologie strictement limitée aux phénomènes conscients. Encore beaucoup d'auteurs jusqu'à ces temps derniers ne voulaient-ils voir dans les phénomènes inconscients qu'une dégradation ou une moindre élaboration des phénomènes conscients, sans différence essentielle: ce fut encore la position de P. Janet. A S. Freund nous devons la notion d'un inconscient opposé au conscient pour former une double polarité psychique avec un seuil intermédiaire difficile à franchir. A Grasset nous devons une théorie neurologique de l'inconscient, ce dernier dépendant

de centres nerveux différents des centres conscients. Au Prof. C. G. Jung nous devons un élargissement de vues du conscient jusqu'à son aspect collectif qui nous rapproche de l'âme cosmique. En regardant synthétiquement l'évolution historique de la notion d'inconscient depuis Descartes, notion laborieusement découverte et péniblement enrégistrée, on peut mesurer le mérite de Paracelse qui, au début du XVI^e siècle, en eut la claire vision au point de rattacher tous les troubles psychopathiques à une viciation dans les rapports réciproques des deux domaines psychiques: conscient et inconscient, dont il avait parfaitement saisi la dualité.

L'idée de l'inconscient avait déjà été formulée en particulier à Montpellier qui portait quelque affinité avec l'esprit de Paracelse son ancien visiteur et lorsque Lordat, dans le but de défendre son «double dynamisme» du moi conscient et de la force vitale instinctive, s'était cherché des appuis dans les textes anciens, il n'avait pas eu de peine à trouver dans Saint-Augustin, dans Saint-Paul, dans l'Ancien Testament, des citations faisant état de cette distinction entre le conscient et l'inconscient. Il avait aussi retrouvé dans Platon l'affirmation d'une âme animale ou végétative, distincte de l'âme intellectuelle ou moi conscient. S'il avait mieux connu l'Orient, il aurait pu trouver des références chez les Egyptiens, les Taoïstes chinois, les anciens Perses avec leur *ferouer* ou *fravashi* et surtout les Indiens avec la distinction védique des différents plans de conscience. Lordat aurait surtout pu, s'il les avait connus, mentionner les représentants de la philosophie hermétique, les médecins alchimistes comme Arnaud de Villeneuve avec son *spiritus* et surtout Paracelse.

En vérité, la notion d'inconscient, parente de la notion d'une régulation vitale automatique, appartenait à Hippocrate, c'est-à-dire à la médecine qui considère l'être vivant comme une synthèse harmonieusement organisée, aux parties réciproquement solidaires, douée d'une synergie fonctionnelle adaptée à la vie et à la défense, image du grand univers qu'elle intériorise en petit. Chez Hippocrate l'*enormon* représentait l'aspect physiologique de l'inconscient; pour l'aspect psychologique, il faut se reporter à l'histoire de ce prince du Pont qu'Hippocrate raconte et dont la phobie fut guérie lorsque lui fut rendu conscient le désir qu'il

éprouvait pour une concubine de son père, désire déduit de l'interprétation d'un rêve. Chez tous les auteurs la notion d'inconscient paraît liée à une conception synthétique, unitaire, synergique, de l'être vivant, parce que cet inconscient serait la sphère d'action des forces régulatrices, réparatrices, édificatrices, de la vie. La conception de Paracelse insistant sur l'unité harmonieuse de l'homme microcosmique, devait logiquement comporter la croyance en un côté obscur de l'âme, en un principe vital invisible, en une force naturelle cachée. On peut dire que, dans sa conception médicale, le dynamisme occulte tient une place plus importante que les éléments concrets et visibles. Certes, Paracelse vivait à une époque où le mystère régnait partout, où les tribunaux instruisaient des procès de sorcellerie et connaissaient les hiérarchies des esprits infernaux, mais cet occultisme qu'on lui a quelquefois reproché comme s'il était une particularité personnelle au lieu d'être un courant d'époque, ne l'a pas mené à une conception psychologique différente de celle d'Hippocrate et de Platon.

Il est d'ailleurs possible que Paracelse ait connu les écrits d'Hippocrate puisqu'il séjourna à Venise quelques années seulement avant que ne soit imprimée dans cette ville la première édition des œuvres du Père de la médecine. Quoiqu'il en soit de cette inspiration, il poussa beaucoup plus loin, exprima plus explicitement la distinction du psychisme conscient et du psychisme inconscient. Il le fit d'une manière plus lucide que tous les auteurs anciens, y compris Platon avec son image du cocher puisqu'il comprit que la médecine devait chercher l'origine des troubles psychopathiques dans la dissonance entre l'un et l'autre.

Il faut lire notamment son *Traité des Lunatiques*¹ et comprendre que sous ce nom Paracelse désigne les névrosés, ceux dont l'inconscient subit des perturbations sans que le jugement, la raison, le conscient en un mot, soient altérés. Il faut aussi se familiariser avec le vocabulaire de Paracelse. Il appelle l'inconscient *âme animale* et le conscient *âme* (spécifiquement) *humaine*. Il explique dans ce *Traité* que ce sont là deux éléments antagonistes, idée que Freud, Grasset et d'autres ont eu tant de peine à faire admettre de nos jours. «Pour vivre en homme», dit-il,

¹ B. Aschner. Paracelsus Sämtliche Werke, T. IV, p. 1.

«il faut suivre l'un (l'âme humaine) et réprimer l'autre (l'âme animale)» et il précise par cette phrase: «Il s'agit de bien faire cette distinction pour comprendre les lunatiques, bien que ceci concerne également les manies et les vésanies (c'est-à-dire toutes les catégories de psychose).»

On ne saurait exposer plus clairement que n'a fait Paracelse cette distinction fondamentale qui contient implicitement toute la psychopathologie de l'inconscient telle que nous la concevons aujourd'hui. Lorsque Freud, dans ses *Etudes sur l'hystérie*, explique cette sorte de névrose par une «division de la conscience», l'idée parut assez neuve pour rendre éclatant le mérite de Paracelse qui découvrit la même vérité quatre siècles plus tôt. Remarquons bien que la dissociation sus-polygonale de Grasset n'est exactement que la même idée habillée de vocables différents, c'est-à-dire la rupture de synergie entre les automatismes inconscients et le contrôle conscient.

Paracelse envisagea tous les modes possibles de cette dissociation: ou bien, abdication du contrôle conscient devant les pulsions inconscientes, comme dans le cas typique des perversions, ou bien conflit entre ces deux facteurs avec production de l'angoisse comme résultat de la tension. «Chez certains», dit textuellement Paracelse dans le *Traité des Lunatiques*, «l'âme animale envahit toute la personnalité, rusée comme le renard, coléreuse comme le loup, portant en elle toutes les caractéristiques de l'animalité (c'est-à-dire de l'instinct). Chez d'autres, il y a dissociation. Les lunatiques (névrosés) sont fous dans leur instinct mais encore raisonnables dans leur âme humaine.» On trouve, dans cette explication de Paracelse, toute la théorie de l'économie de la libido de Freud avec la conception du conflit intérieur. Elle fait penser à ce que Lordat décrit en 1853 dans son *Traité Physiologique des Passions humaines*, comme *morosophie*, c'est-à-dire mélange de sagesse et de folie, citant le cas de la jeune mère qui aime son enfant mais qui est poussée à l'étrangler et qui supplie qu'on la guérisse de cette impulsion. «Voilà», disait Lordat, «des cas que je peux appeler morosophes ... et ceux qui ne se sont pas servi de cette acception ne connaissent pas la dualité du dynamisme humain.» Lordat ne faisait que retrouver à trois siècles de distance et en développant

les idées de Barthez, ce que Paracelse avait trouvé seul, dans un éclair de génie. L'idée était tellement riche et neuve que Lordat, en son temps, dut encore batailler pour la faire admettre, ce qui mesure l'étonnante intuition de Paracelse.

Dans le même Traité, Paracelse explique le nom de lunatiques donné aux névrosés. L'âme animale est seule à subir l'influence des astres, et, chez les névrosés, cette action fatale est assez apparente pour justifier l'appellation de lunatiques. Nous aurions intérêt aujourd'hui à revenir sur ces observations des effets produits par les lunaisons. La médecine contemporaine a été trop dédaigneuse pour ces constatations d'une clinique séculaire. C'est à peine si nous retrouvons aujourd'hui cette influence pourtant manifeste, de la nouvelle lune sur les crises d'épilepsie. Il y aurait sans doute d'autres observations à faire, et, pour commencer, les aggravations de certaines névroses féminines en rapport avec le cycle menstruel.

Paracelse avait fort bien compris le côté plus spécifiquement affectif ou sentimental de l'inconscient que Maine de Biran devait signaler au début du XIX^e siècle. Il en connaissait également le côté automatique. C'est ainsi qu'il faut comprendre son affirmation selon laquelle: «l'âme animale étant capable d'apprendre et de raisonner, l'homme peut aborder une croyance avec celle-ci seule, mais alors il en résulte une perturbation et une chute.» Nous dirions aujourd'hui qu'à aborder certaines questions sous le seul angle affectif (selon le jeu automatique des réflexes et des tropismes) on ne tarde pas à déraisonner. Autrement dit, Paracelse signale la nécessité, pour l'équilibre psychique, d'un contrôle permanent des automatismes affectifs par un moi conscient et réfléchi. «Toute activité qui n'a pas sa source dans la raison mais qui procède trop du sentiment animal, tend à devenir folle»; voilà une affirmation qui contient en puissance toutes les psychothérapies basées sur l'exercice de la volonté, sur la réfection du moi, l'appel à la raison, ou même sur l'extension du contrôle conscient vers le domaine inconscient. Paracelse dit fort justement que «le traitement des Lunatiques consiste à essayer de surmonter l'âme animale au moyen de la raison». Le problème consiste donc à rendre à la raison son pouvoir de direction et de contrôle central. Par quel moyen? Paracelse ne le

dit pas expressément. Sans doute envisageait-il une psychothérapie consistant à discuter, raisonner, encourager le malade, à lui fournir un milieu psychique approprié, à lui enlever les causes extérieures d'angoisse. En somme, il envisageait la psychothérapie comme la plupart des médecins avant la psychanalyse, selon la formule de ce que Grasset de Montpellier appelait la psychothérapie supérieure. Aujourd'hui nous connaissons les conflits psychiques, mais il faut remarquer que, pendant quatre siècles, on n'a pas fait mieux que Paracelse, et que celui-ci eut le mérite de concevoir une psychothérapie méthodique à une époque où il n'en était guère question. Il précise d'ailleurs qu'il s'agit bien d'un traitement par des moyens psychiques quand il affirme qu'il ne saurait être question de médicaments. «Il en existe pour les états maniaques, non pour la névrose.» En cela, Paracelse était plus clairvoyant et mieux avisé qu'un grand nombre de praticiens contemporains lesquels limitent aux calmants leur thérapeutique de l'obsession ou de la phobie.

Après le *Traité des Lunatiques*, Paracelse a encore écrit une étude psychiatrique intitulée: *de l'Origine de l'insanité* (*Über die Entstehung der Toren*. Aschner T. IV, p. 25) et, fidèle à sa distinction basale entre le conscient et l'inconscient, il distingue deux catégories de maladies mentales: la *folie* résultant d'une faiblesse de l'esprit (conscient) et *l'aliénation* résultant d'un débordement de l'inconscient ou âme animale. Il y a là en tous cas un essai de systématisation psychiatrique tel que Paracelse mérite d'être classé parmi les ancêtres de la psychiatrie. Fidèle à son idée directrice, il s'efforça de rechercher avant tout les causes objectives du mal. Il admit bien que le crétinisme procède d'un excès de l'âme animale empiétant sur le conscient, mais il nota ses rapports avec le goût et rattacha ce dernier à l'influence de certains sels minéraux ou des eaux de boissons minéralisées. Ce souci d'une étiologie à la fois fonctionnelle et organique est un modèle de méthode scientifique. Paracelse dit que l'insanité congénitale est incurable parce qu'elle résulte d'un mauvais rendement des forces organisatrices qui président au développement de l'individu. Le fait qu'il appela ces forces des *vulcains* ne doit pas nous faire perdre de vue la valeur scientifique de sa conception.

Paracelse affirme que les fous conservent au fond d'eux-mêmes une sagesse qu'on devine comme on devine la lumière du soleil à travers le brouillard. Cette sagesse, chez eux, s'efforce de pénétrer le corps animal défectueux, et voudrait s'extérioriser mieux que par les actes qui sont produits.

«Sachez en outre, dit Paracelse, que les fous manifestent plus d'intelligence profonde que les personnes saines. En effet, la sagesse vient de l'esprit raisonnable et immortel mais se manifeste dans l'essence animale et à travers celle-ci. L'homme sain, qui dispose d'un corps animal bien adapté, tend à laisser ce dernier agir le plus possible et atrophie ses facultés proprement humaines. On voit sa vraie sagesse s'éclipser tandis qu'il vit en animal comme un renard ou un loup. Le fou n'est pas maître de son corps animal, mais, dès que ce dernier somnole, l'intelligence immortelle s'efforce de s'exprimer et fait parler le fou. C'est pourquoi il convient d'attacher plus d'importance à écouter le fou parler qu'à écouter l'homme sain.»

Et il précise encore sa pensée:

«Les prophètes ont pu être considérés comme des fous. Ils avaient un corps animal fou pour pouvoir exprimer la vérité sans y faire obstacle. En effet, l'esprit de l'homme (ou intuition supérieure) ne peut s'exprimer directement que lorsque la nature animale, en lui, renonce à intervenir. Cette âme animale, en voulant donner une forme à la production de l'esprit supérieur, risque de la déformer. Il faut donc écouter la parole des fous qui ont franchi ce barrage.»

Il faut penser à la cruauté avec laquelle on traitait les aliénés à l'époque de Paracelse pour comprendre quel sens profondément humanitaire revêtent ces considérations. Il y a là, implicitement une solution proposée à la question de la psychopathologie dans les phénomènes mystiques ou médiumniques, laquelle est loin d'être tranchée à l'heure actuelle. Ainsi, en toutes choses, Paracelse a multiplié les vues de génie.

On peut se demander aussi si ces considérations ne traduisent pas le fait que Paracelse avait à lutter, dans l'intimité de son âme contre quelque symptôme névrotique. En déclarant que peu d'hommes sont exempts de folie et que la folie peut exprimer la vérité des plans les plus élevés, il cherchait peut-être une con-

solution à sa propre névrose. Quelques-uns de ses contemporains ont raconté qu'il se levait la nuit en proie à de vives agitations, brandissant même son épée et ils attribuaient sottement à l'ivresse une pareille excitation mais on ne saura jamais quelle obsession pouvait le tourmenter ni quelle angoisse inspirait ses cauchemars. Son intense soif de savoir et de comprendre n'était peut-être qu'une réaction à une peur obscure; elle lui permit en tous cas de parvenir à une étonnante pénétration des mécanismes psychiques et c'est ce qui nous importe ici.

Il n'est guère de question sur laquelle Paracelse n'ait conçu, à la faveur de ses méditations, des vues pénétrantes et justes, de telle façon que dans l'étude de mille questions, on le retrouve toujours comme un novateur et un précurseur. Ainsi, parlant du rêve, il a noté que celui-ci exprime une tendance affective. A propos de ceux qui parlent en rêvant il dit: «A l'état de veille il est normal que nous retenions des choses que la sagesse et la raison nous conseillent de garder pour nous, mais pendant le sommeil l'âme oblige le corps à être bavard ou silencieux *selon ce qui nous tient à cœur.*» Il est clair que cette «retenue» de l'état de veille correspond très exactement au refoulement des psychanalystes et que le rêve, franchissant ce barrage, exprime un désir inconscient. Paracelse dit dans son *Traité De Caducis* que le joueur rêve de cartes, le buveur de vin, le larron de vols. Freud a montré que le rêve est l'expression d'un désir.

Ce sont là autant d'idées qui furent tellement en avance sur la compréhension de son époque que nous les découvrons à peine de nos jours. Il nous a paru intéressant de montrer, dans le domaine de la spécialité psychiatrique, les mérites de celui que nous fêtons aujourd'hui. On lui en trouverait de semblables presque dans toutes les branches de la médecine. Il est vraiment juste que soi réparé enfin, à l'occasion de ce IV^e centenaire, l'oubli dans lequel a si longtemps dormi l'œuvre du grand Théophraste.

Dr. René Allendy, Paris,
† 12 juillet 1942, 1^{er} membre d'honneur
des Amis de Paracelse.

PARACELSUS UND DIE SEELE DER MODERNEN TECHNIK

I.

Einleitung

Viele Freunde der «Nova Acta Paracelsica» werden den Titel dieses Aufsatzes mit Kopfschütteln lesen¹. Kann man überhaupt von einer «Seele der Technik» sprechen? Ist nicht gerade die Seelenlosigkeit, der seelische Substanzverlust, für die Welt der modernen Technik kennzeichnend? Und darf man im Ernst Paracelsus, den Arzt, Alchemisten und Naturphilosophen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit der modernen Ingenieurtechnik, ihren Maschinen und Apparaten, Kraftwerken und Fernleitungen, Panzerwagen, Roboterflugzeugen und Atombomben, in einem Atemzug nennen? Ist das nicht ein allzu weit hergeholtes und gewagtes Thema?

Es könnte den Anschein erwecken, als sollte hier Paracelsus gewaltsam auch noch zum Vorläufer der modernen Ingenieurtechnik erklärt werden, nachdem er bereits als Wegbereiter heutiger Forschungsrichtungen in Medizin, Pharmakologie, Biologie, Chemie und Psychologie ausgiebig gefeiert worden ist. Dürfen wir in seinem alchemistischen Laboratorium wirklich die Geburtsstätte der modernen Großindustrie sehen, wie kürzlich der Verfasser eines Werkes über die Entwicklung der Naturwissenschaft und Technik zu zeigen versucht hat:

«In seinem Laboratorium wurzelt die chemische Großindustrie von heute, die Stoffe gegen Tod und Teufel erfindet, Stoffe, die Krankheiten heilen und verhüten, das Leben verlängern und Schmerz und Tod vertreiben. In seiner Naturanschauung sind die Ideen über die Harmonie und Einheit alles Stofflichen begründet, die Phantasie und Denkkraft der kommenden For-

¹ Erweiterte Fassung eines Vortrages, gehalten an der Generalversammlung der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft in Einsiedeln am 15. Oktober 1944, wiederholt vor der Schweizerischen Gesellschaft für praktische Psychologie in Zürich am 5. Dezember 1944.

schung ausrichten und schöpferisch zu Entdeckungen und Erfindungen führen. In seinem Denken über die Elemente findet die auf ihn folgende Chemie die Motive, um den Aristoteles zu überwinden, zu den ‚Müttern‘ der Stoffe vorzudringen und die Gesetze zu entdecken, die das Spiel der Stoffe regeln und im Wesen der Atome ihren Grund haben².»

Dem widerspricht die Tatsache, daß Paracelsus weder Erfindungen gemacht noch technische Konstruktionen beschrieben hat, im Unterschied zu älteren und jüngeren Zeitgenossen, wie Leonardo da Vinci, Albrecht Dürer, Georg Agricola, Benvenuto Cellini oder Hieronymus Cardanus, um nur diese wenigen in der Geschichte der Technik wohlbekannten Namen zu nennen. Ja, es haben sich sogar Stimmen erhoben, die Paracelsus für das gerade Gegenteil modernen Menschentums, nämlich als Urbild eines nicht-technischen Menschen, in Anspruch nehmen. In diesem Sinne zitiert der Kulturkritiker Eugen Diesel, Sohn und Biograph des berühmten Ingenieurs, nach dem der Dieselmotor den Namen trägt, in seinem Buch «Das Phänomen der Technik» das Urteil eines modernen Chemikers:

«Obwohl Paracelsus sich mit der Chemie und Medizin befaßte, gehörte er doch viel eher den geisteswissenschaftlichen und dichterischen Typen an. Paracelsus sah größere Zusammenhänge. Aber seinem Geiste fehlte die Ruhe, die Zergliederungskraft, der Sinn für das Nacheinander der Forschung, also gerade die Eigenschaften, die am wesentlichsten für den Bau der Wissenschaften geworden sind, so wie wir sie heute sehen. Paracelsus durchwanderte die Welt und hatte den Blick immer auf das Ganze, auf das letzte Ziel, auf die Gesamtheit aller Erscheinungen gerichtet. Er zog in Chemie und Medizin unablässig Erfahrungstatsachen hinein, die vorher unabhängig von den Wissenschaften bestanden hatten, und er langte gleichzeitig nach den letzten und höchsten Dingen. Wenn er mit Erfahrung und Begriffsbildung nicht weiter konnte, griff er unbedenklich zu Bildern und Symbolen und schuf sich eine gewaltige eigene Sprache. Er wollte in jedem Augenblicke seines Lebens seinen Lebensweg und seine Lebensarbeit vorwegnehmen. All das bedingt

² Hermann Schüller, *Forscher zwischen Traum und Tat*, Berlin-Ulm 1944, S. 52—53.

seine historische und menschliche Größe. All das rückt ihn aber auch weit weg von den Formen, unter denen später die gelehrten und forschenden Geister auftraten³.»

Demgegenüber wird man nicht übersehen dürfen, daß sich ein so universeller Geist wie Paracelsus, im Zuge seiner ärztlichen, alchemistischen und naturphilosophischen Studien, gelegentlich auch für technische Fragen interessiert hat, z. B. für den Bergbau, das Kerngebiet der damaligen Technik. Man kann an die Schriften aus der Frühzeit erinnern, an «De mineralibus» und «De transmutationibus metallorum» (9. und 10. Buch: «De cementis» und «De gradationibus»), vor allem aber an die «Drei Bücher von der Bergsucht und anderen Bergkrankheiten» aus dem Jahre 1533, wohl der ersten Monographie über Gewerkrankheiten⁴. Siebzehn Jahre später schloß Georg Agricola, ein humanistisch gesinnter Berufskollege und Generationsgenosse des Paracelsus, seine grundlegenden «Zwölf Bücher vom Berg- und Hüttenwesen» ab. Sie erschienen vier Monate nach dem Tode des Verfassers bei Froben in Basel und blieben für zwei Jahrhunderte das maßgebende technische Lehrmittel des Bergbaus und Hüttenwesens⁵. Georg Agricola geht ebenfalls auf die medizinischen Fragen des Gesundheitsschutzes, der Berufskrankheiten usw. ein. Im Unterschied zu Paracelsus widmet er aber den größten Teil seines Werkes den technischen Fragen des Bergbaus. Auch in seinem naturphilosophischen Hauptwerk, der

³ Eugen Diesel, *Das Phänomen der Technik*, Leipzig 1939, S. 102—103.

⁴ Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 1. Abteilung, herausgegeben von Karl Sudhoff, Bd. 3 und 9.

⁵ Georg Agricola (1494—1555), *De re metallica, libri XII*, Basel 1556, erste deutsche Übersetzung, Basel 1557. Schon der frühe Dialog «Bergmannus, sive de re metallica», Basel 1530, mit einem Vorwort von Erasmus, zeichnet sich aus durch präzise Beobachtung und eine Kunst der Darstellung des Selbstgesehenen und dessen, was Agricola über Bergbau und Hüttenwesen von Fachleuten gehört hat. Goethe widmet ihm in den «Materialien zur Geschichte der Farbenlehre» die anerkennenden Worte, er habe «in Absicht auf das Bergwesen dasjenige geleistet, was wir für unser Fach (die Farbenlehre) hätten wünschen mögen». Goethes naturwissenschaftliche Schriften, in: Kürschners *Deutscher Nationalliteratur*, herausgegeben von Rudolf Steiner, Bd. 4, 1. Abt., S. 172.

«Astronomia Magna oder der ganzen Philosophia sagax⁶» erörtert Paracelsus gelegentlich technische Fragen, vor allem in den Abschnitten über Magie und Necromantie. Dort prophezeit er an einer Stelle, «daß eine Zeit kommen werde, wo ein Mensch einen anderen über die Meere hinweg werde hören können, selbst wenn er bloß mit gewöhnlicher Stimme spreche».

Die Anhänger des Paracelsus in späterer Zeit waren überzeugt, daß der Meister außer dem Stein der Weisen und der Panacee auch das Geheimnis des Perpetuum mobile gekannt habe. So schreibt etwa John Wilkins, der Schwager Cromwells und berühmte Bischof von Chester in seiner «Mathematical Magick»:

«Die Entdeckung einer perpetuierlichen Bewegung wurde zuerst auf chemischem Wege versucht. Paracelsus und seine Schüler haben damit geprahlt, daß sie mit Hilfe chemischer Separationen und Extraktionen eine förmliche Welt im kleinen (Mikrokosmos) mit allen Himmelserscheinungen herstellen und in einer perpetuierlichen Bewegung erhalten könnten . . . Die Art und Weise, wie man auf chemischem Wege eine perpetuierliche Bewegung erhalten könne, ist z. B. diese: Man mische 5 Unzen ♂ (Erde = Amalgam) mit einem gleichen Gewicht von ♃ (Jupiter = Zinn), reibe sie mit 10 Unzen Sublimat zusammen, lasse dies über Strohfeuer, bis es zu einer trockenen Substanz wird. Durch Wiederholung dieser Auflösung und Destillation werden mit der Zeit verschiedene kleine Atome sich ablösen, die, wenn sie in ein Glas gebracht werden, eine perpetuierliche Bewegung haben werden⁷.»

Schließlich darf man auch nicht vergessen, daß Paracelsus der erste war, der die chirurgische Technik in die medizinische Wis-

⁶ Paracelsus, sämtliche Werke, a. a. O., Bd. I/12.

⁷ John Wilkins, *Mathematical Magick*, London 1648, zitiert nach A. Daul, *Das Perpetuum mobile*, Wien 1900. Ob Paracelsus tatsächlich in seinen Werken vom Perpetuum mobile gesprochen hat und auf welche Stelle sich Wilkins möglicherweise bezieht, konnte bisher nicht ermittelt werden. Der Gedanke des Perpetuum mobile taucht im Abendland erstmals im 13. Jahrhundert auf und beschäftigt die Gelehrten und Praktiker in steigendem Maße, bis J. Robert Mayer und Hermann Helmholtz das Prinzip von der Erhaltung der Energie formulierten. Die arabischen und vermutlich auch spätantiken Quellen sind bisher noch nicht genauer untersucht worden. Man vergleiche dazu: Carra de Vaux, *Notices sur*

senschaft einföhrte, nachdem sie jahrhundertlang als verachtetes Gewerbe in den Händen von Badern und Schindern geruht hatte.

Es liegt uns, wie gesagt, fern, Paracelsus in diesem äußerlichen Sinne als Vorläufer moderner Ingenieurtechnik zu feiern. Dazu fehlen die nötigen Vorarbeiten. So müßte man zunächst einmal das Gesamtwerk des Paracelsus durchsehen und alle jene Stellen zusammentragen, die sich auf Fragen der Technik beziehen; ohne Zweifel ein lohnendes Thema für eine Dissertation zur Geistesgeschichte und Philosophie der Technik. Wir wollen hier nur eine Einzelfrage herausgreifen, die allerdings mitten in die Gedankenwelt des Paracelsus hineinföhrt und eine neue Perspektive eröffnet, die trotz ihrer Aktualität bisher zu wenig beachtet worden ist. Die Frage lautet: Lassen sich im Menschenbild des Paracelsus zutiefst verwandte Wesenszüge aufdecken, die uns beim technischen Menschen der Neuzeit wieder begegnen, bei jenem Menschen also, dem wir die Umwälzung des modernen Lebens in Krieg und Frieden verdanken?

II.

Paracelsus und der technische Mensch

Daß hier wirklich Zusammenhänge bestehen, geht aus zwei Diskussionen hervor, die im Laufe des Jahres 1944 in unserem Lande einiges Aufsehen erregten. Im Februar hielt der Chirurg Ferdinand Sauerbruch in Bern, auf Einladung der Freistudenten, einen Vortrag über das Thema «Mensch und Technik». Zehn Tage später sprach er am gleichen Ort über «Paracelsus»⁸. In seinem ersten Vortrag forderte Sauerbruch, daß die rationalen und irrationalen Kräfte ins richtige Verhältnis gebracht werden müßten, damit wir die Technik richtig würdigen können, daß das Ethos der Arbeit wieder kommen müsse mit Leistung, Hal-

un manuscrit arabe traitant de machines attribuées à Héron, Philon et Archimède, in: Bibliotheca mathematica, 3. Folge, Bd. 1 (1900), S. 28 f.; R. H. Hahnloser, Villard de Honnecourt, Wien 1935.

⁸ Zeitungsberichte: «Der Bund», Nr. 86 vom 21.2.1944 und «Die Tat», Nr. 52 vom 1.3.1944.

tung und menschlicher Würde und daß die Technik in unserer Zeit ihre zerstörende Kraft entfalte, weil die Menschen sich nicht richtig zu ihr eingestellt, sie nicht sittlich beherrscht haben. Diese Gedanken suchte er in seinem zweiten Vortrag an der Gestalt des Paracelsus zu veranschaulichen und zu vertiefen. In der Tat ist es nicht schwer, diesen Problembereich mit Zitaten aus den Werken des Paracelsus zu belegen: An einer Stelle im Buch «Paragranum» läßt er die drei Säulen der Arznei (Philosophie, Astronomie und Alchemie) auf dem Grund der «Virtus», der sittlichen Haltung des Arztes, ruhen. In der Schrift «Von den podagratischen Krankheiten» stellt er die Frage: «Was ist die Hülfe der Arznei anders als die Liebe?» Das technische Arbeitsethos findet seinen Ausdruck an einer Stelle in dem theologischen Traktat «De honestis utrisque divitiis»: «Man soll auch mit Zins, Gült, Zehnten, Rente machen, kaufen, dabei einer nur Müßiggang erreicht. Die Dinge alle sind Wege, in denen Gott nicht wandelt, noch heißt er uns darinnen zu wandeln. Wer nur so handelt, der ist auf dem Abwege, der da geht zur Höllen. Denn nicht in Ruhe, nicht in Wollust, nicht in Reichtum, nicht im Maul, nicht im Bauch steht die Seligkeit, sondern daß in Arbeit und Schweiß ein jeglicher seine Gabe darbringe, die ihm Gott auf Erden gegeben hat, es sei der Bauer auf dem Felde, es sei der Schmiede, es sei der im Bergwerk, es sei der auf dem Wasser, es sei der in der Arznei, es sei der im Wort-Gottes-verkünden⁹.»

Sauerbruch hatte insofern recht, als er seine Forderung nach einem neuen Ethos der Technik durch den Hinweis auf Paracelsus zu stützen versuchte.

Das Juniheft der «Schweizer Rundschau» brachte einen Aufsatz von Friedrich Dessauer, dem bekannten Physiker und Kulturphilosophen an der Universität Fryburg, unter dem Titel «Technik als Sinn und Bestimmung». Im Anschluß an diesen gehaltvollen Beitrag zur Philosophie der Technik entspann sich eine lebhafteste Kontroverse, die in einem Schlußwort Dessauers im Oktoberheft derselben Zeitschrift ihren vorläufigen Abschluß fand¹⁰. Dessauer formuliert seinen Grundgedanken fol-

⁹ Paracelsus, a.a.O., Bd. I/8, Bd. I/1, Abteilung II, Bd. 1.

¹⁰ Friedrich Dessauer, Technik als Sinn und Bestimmung, in: Schweizer Rundschau, 44. Jahrgang, Heft 3, Juni 1944, S. 154 f.;

gendermaßen: «Technik ist ein Sein aus Ideen, mit vorbestimmter Weise und Macht... Gott schafft weiter, entfaltet, bereichert seine Schöpfung durch den menschlichen Geist hindurch, den er nach seinem Ebenbild und Gleichnis geformt hat. Der Mensch findet, Gott erschafft. Er gibt die Macht. Das ist ihr Geheimnis.» Wenn Dessauer auch nicht ausdrücklich darauf Bezug nimmt, so lassen sich doch leicht gleichlautende Gedanken im Werk des Paracelsus finden. Wir erinnern nur an jene bekannte Stelle aus der «Philosophia sagax»: «Gott macht ein Haus; das vermag der Mensch auch. Gott hat Hände und Füße im Wort, der Mensch hat sie in seinen Gliedmassen. Der Mensch vermag den Menschen durch Arznei zu heilen, das muß er vermittelt seines Körpers ins Werk setzen; Gott tut es mit einem einzigen Wort... Gott will, daß aus dem Erdreich Bäume wachsen, Birnen und anderes Obst und allerlei Geschöpfe... Und so will Er, daß in derselben Art auch alle Künste, Musik, Handwerke, Wissenschaften und Glaubenslehren wirklich werden, die, von Ihm geschaffen, im ‚Firmamente‘ ruhen... Und das muß durch den Menschen geschehen, so wie die Birnen durch den Baum zum Reifen gebracht werden. Denn das ‚Firmament‘ braucht einen Mittler, durch den es wirkt, und dieses ist allein der Mensch. Darum ist er in solcher Art erschaffen worden, daß durch ihn die Wunderwerke der Natur sichtbar gemacht werden und Gestalt erhalten.»

Dessauer greift mit seiner These vom technischen Menschen als Mittler und Vollender der Schöpfung, ohne sich dessen bewußt zu sein, auf uraltes alchemistisches Gedankengut zurück. Er bekennt sich zu demselben Menschenbild, wie es Paracelsus im Anschluß an die hermetische Tradition der Adepten lehrt und verkörpert: Der Mensch als homo factivus, artifex oder operator der natürlichen Schöpfungsordnung¹¹.

Oskar Bauhofer, Technik ideologisch gesehen, a.a.O., Heft 6, September 1944, S. 409 f.; Richard Seewald, Über Technik und Schönheit, a.a.O., S. 413; Friedrich Dessauer, Schlußwort zu der Kritik von Bauhofer und zu dem Aufsatz «Technik und Schönheit» von Richard Seewald, a.a.O., Heft 7, Oktober 1944, S. 493 f. Man vergleiche auch das grundlegende Werk von Friedrich Dessauer, Philosophie der Technik, Bonn 1927, 3. Aufl., Fribourg 1937.

¹¹ Paracelsus a.a.O., Bd. I/12, S. 56 f. Das Menschenbild des

Unsere Behauptung eines inneren Zusammenhangs zwischen der Alchemie und dem technischen Menschentum der Neuzeit verliert viel von ihrer Fremdartigkeit, wenn man sich an Leibniz und seine Lehre vom Menschen erinnert. Leibniz steht nämlich an jenem Wendepunkt, wo die alchemistische in die naturwissenschaftlich-technische Spielart des homo factivus übergeht. Einerseits blieb er, seit seinen Studienjahren in Nürnberg, der alchemistisch-rosenkreuzerischen Tradition in viel höherem Grade verpflichtet, als das aus den philosophiegeschichtlichen Darstellungen hervorgeht. Auf der anderen Seite eröffnete er mit seinem lebhaften Interesse für Technik und Manufaktur, seinen Erfindungen und Konstruktionen, und nicht zuletzt auch durch seine metaphysische Lehre, das Zeitalter der modernen Technik.

Besonders deutlich zeigt sich diese überraschende Geistesverwandtschaft in einem Paragraphen der Abhandlung über «Die in der Vernunft begründeten Prinzipien der Natur und Gnade». Dort heißt es in bezug auf den Menschen: «Indem der Geist (die menschliche Seele) die Wissenschaften entdeckt, denen gemäß Gott die Dinge geregelt hat, ahmt er *pondere, mensura, numero etc.* in seinem Bereiche und in seiner kleinen Welt, in der ihm die Ausübung seiner Fähigkeiten gestattet ist, das nach, was Gott in der großen schafft¹².»

Damit wäre der anthropologische Zusammenhang zwischen Paracelsus entwerfen in diesem Sinne, allerdings ohne auf die Wesensverwandtschaft mit dem technischen Menschen der Neuzeit hinzuweisen, Bernhard Groethuysen und C. G. Jung. Man vergleiche dazu: Bernhard Groethuysen, Die Lehre vom Menschen bei Paracelsus, in: Acta Paracelsica, 1. Jahrgang, Heft 3, München 1931, S. 65 f., Abdruck aus B. Groethuysen, Philosoph. Anthropologie, Beitrag A des 3. Bandes (Mensch und Charakter) im «Handbuch der Philosophie», herausgegeben von A. Bäumler und M. Schroeter, München 1931, S. 159 f.; C. G. Jung, Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, in: Eranos-Jahrbuch 1936, Zürich 1937, S. 13 f.; Paracelsica, Zürich 1937, S. 71 f., 90 f.; Psychologie und Alchemie, Zürich 1944, S. 416 f.; D. Brinkmann, Mythos und Logos im Weltbild des Paracelsus, in: Nova Acta Paracelsica, 1. Jahrgang, Basel 1944, S. 109 f.

¹² W. Leibniz, Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, geschrieben für Prinz Eugen von Savoyen, erschienen 1718. Die philosophischen Schriften, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Bd. 6, Berlin 1885, S. 604 f., § 14.

der Lehre des Paracelsus und den aktuellen Grundfragen der modernen Technik aufgezeigt. Bevor wir aber unser Thema im einzelnen behandeln, sollen noch kurz einige Mißverständnisse behoben werden, die das Wesen der modernen Technik betreffen.

Wie oft hört und liest man, die *Maschine* sei das kennzeichnende Gebilde der modernen Ingenieurtechnik; durch die Herrschaft der Maschine unterscheide sich unser technisches Zeitalter von früheren Epochen mit ihrem traditionellen Handwerk und Werkzeuggebrauch. Diese Auffassung bleibt an der Oberfläche der Erscheinungen haften. Sie unterschätzt vor allem die Rolle, die in der modernen Technik ein anderes Gebilde, der *Apparat*, neben der Maschine spielt. Gibt es im heutigen Leben einen Bereich, der nicht von chemischen, elektrischen oder mechanischen Apparaten beherrscht wird? An jedem Gebrauchsgegenstand, den wir zur Hand nehmen, hat die apparative Technik ihren Anteil. Der Apparat herrscht weit mächtiger als die Maschine in allen Bezirken des modernen Lebens. Seifen und Lacke, Farben und Medikamente, Düngemittel und Konserven legen Zeugnis ab von der unheimlichen Allgegenwart des Apparates. In unseren Textilien, im Papier, in allen Dingen der Holz- und Metallverarbeitung, in unseren Nahrungsmitteln sogar, steckt der chemische Apparat, der sich überall einmischt und hineindrängt. Unsere Kleider sind gefärbt mit Produkten aus chemischen Apparaten, unsere Nahrungsmittel sind haltbar gemacht durch apparative Prozesse, unsere Wohnungen werden erleuchtet und erwärmt nicht durch Maschinen, sondern durch Apparate. Hinzu kommt die kaum übersehbare Reihe von Telefon-, Radio-, Kino-, Foto-Apparaten usw., die den Komfort im Alltag und am Sonntag vollenden. Diese Aufzählung genüge, um vor Augen zu führen, daß wir seit hundert Jahren weit eher in einem Zeitalter der Apparate als der Maschinen leben, oder in einem universellen Daseinsapparat, wie sich Karl Jaspers einmal treffend ausgedrückt hat:

«Indem der Riesenapparat der Daseinsfürsorge die einzelnen zur Funktion macht, löst er sie aus den substantiellen Lebensgehalten heraus, die früher als Tradition den Menschen umfingen. Man hat gesagt: die Menschen werden wie Sand durcheinander geschüttelt. Das Gebäude ist der Apparat, in dem sie beliebig

bald hier, bald dort hingestellt werden, nicht eine geschichtliche Substanz, die sie mit ihrem Selbstsein erfüllen¹³.»

Ähnliche Gedankengänge liegen auch dem utopischen Roman von Aldous Huxley «Brave New World» zugrunde, mit dem Unterschied allerdings, daß der Autor den Zustand totaler Herrschaft des Apparates, in dem wir heute bereits leben, dadurch überwinden zu hoffen glaubt, daß er ihn in der Karikatur, als absurde Zukunftsperspektive, dem Spott der Leser preisgibt. Er erneuert damit aber nur eine technikfeindliche Haltung einzelner Schriftsteller vor der Jahrhundertwende, ohne zu beachten, daß sich seine Vorbilder, eben jene Wortführer der Kritik am viktorianischen Zeitalter, Samuel Butler und H. G. Wells, im Laufe der Zeit gezwungen sahen, ihren ursprünglichen Standpunkt zu revidieren, ja ins gerade Gegenteil umzukehren¹⁴.

Jaspers und Huxley stimmen darin überein, daß nicht die Maschine, sondern der Apparat das Leben des modernen Menschen beherrscht. Unter Apparat wollen wir eine technische Konstruktion verstehen, bei der Energie in irgend einer Form so umgewandelt wird, daß eine vom Menschen beabsichtigte Wirkung entsteht, die er nicht mehr selbst hervorbringt, sondern mit einem unverhältnismäßig kleinen Kraftaufwand zu steuern vermag. In diesem Sinne fällt die Maschine als etwas Besonderes unter den allgemeineren Begriff des Apparates. Auch die Maschine ist im Grunde nichts anderes als ein «Energietransformator», ein solcher allerdings, bei dem eine kontinuierlich-schwingende Bewegung fester Teile, sei sie nun kreisförmig in sich zurückkehrend oder hin- und hergehend, die Mittlerrolle übernimmt. Das Werkzeug hingegen bleibt in seiner Wirkung, im Unterschied zu Apparat und Maschine, von der menschlichen

¹³ Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Berlin 1931, S. 31 f., 48 f.

¹⁴ Aldous Huxley, Brave New World, New York 1932, deutsche Übersetzung, Leipzig 1932; Samuel Butler, Erewhon, Book of the Machines, London 1872, deutsche Übersetzung, Berlin 1879; Samuel Butler, Erewhon. Revisited, London 1901, deutsche Übersetzung, Wien 1928; H. G. Wells, Time Machine, London 1896, deutsche Übersetzung, Minden 1904; H. G. Wells, Modern Utopia, London 1904.

Kraft und Geschicklichkeit nicht nur als auslösender, sondern auch als wirkender Ursache abhängig¹⁸.

Die Einsicht in die Herrschaft des Apparates ist von großer Bedeutung, läßt sie doch schlaglichtartig neben der subjektiven auch eine objektive Wesensverwandtschaft erkennen, zwischen unserer Technik und jenen abenteuerlichen Apparaten im Dienste alchemistischer Praxis, die nicht zuletzt bei Paracelsus und seinen Nachfolgern eine so hervorragende Rolle gespielt haben.

Ein zweites Mißverständnis begegnet uns in der Auffassung, die moderne Technik sei eine bloße *Anwendung* naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, eine angewandte Wissenschaft. Gewiß spielt die wissenschaftliche Rationalität mit ihren Meßresultaten und Formeln in der heutigen Technik eine Rolle. Im Grunde aber ist die Technik doch keine Wissenschaft. Sie ist eine eigenständige Disziplin, der es nicht um Erkenntnis geht, sondern um etwas anderes, um konstruktive Gestaltung der Wirklichkeit. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis dient zwar als wichtiges, keineswegs aber als einziges Hilfsmittel, zu technischen Konstruktionen und Erfindungen. Auf jeden Fall bleibt die Erkenntnis nur ein untergeordnetes Mittel, ein Instrument, in der Hand des technischen Menschen. Der Antrieb zum technischen Handeln, der die technische Leistung hervorbringt, stammt dagegen aus einer Sphäre des menschlichen Daseins, die jenseits allen erkennenden Bewußtseins liegt. Justus von Liebig, der bahnbrechende Chemiker und Wegbereiter der chemischen Industrie, hat diese Einsicht einmal drastisch formuliert:

¹⁸ Über den Begriff der Maschine, so große Bedeutung ihm auch in technischer und juristischer Hinsicht zukommt, gehen die Meinungen noch weit auseinander. Soviel scheint aber heute festzustehen, daß alle Versuche, eine rein kinematische oder dynamische Definition zu finden, die von der Beziehung auf den Menschen abieht, nicht zum Ziele geführt haben. Ähnlich steht es mit der Begriffsbestimmung des Apparates. Man vergleiche dazu aus neuerer Zeit: Werner Schingnitz, *Mensch und Begriff*, Leipzig 1935, S. 561 f. Unsere Begriffsbestimmungen stützen sich auf Gedanken von J. Robert Mayer und Alwin Mittasch: J. Robert Mayer, *Über Auslösung* (1876), in: *Mechanik der Wärme*, herausgegeben von J. J. Weyrauch, 3. Aufl., Stuttgart 1893, S. 440 f.; Alwin Mittasch, *Julius Robert Mayers Kausalbegriff*, Berlin 1940, S. 55 f. Man vergleiche Anmerkung 43.

«Die Erfindung der Elektrisiermaschine, des Elektrophors, der Leydener Flasche, der Volta'schen Säule . . . sind durch Kombinationen der Einbildungskraft erworben worden; ebenso verhält es sich mit den Verfahrensweisen zur Gewinnung der Metalle, welche wie das Eisen aus Eisensteinen, des Silbers aus den Bleierzen, des Kupfers aus den Kupfererzen etc., zu den verwickeltesten Prozessen gehören. Die Überführung des Eisens in Stahl, des Kupfers in Messing, die Verwandlung der Haut in Leder, des Fettes in Seife, die des Kochsalzes in Soda und tausend ähnliche wichtige Erfindungen sind von Menschen gemacht worden, welche keine, oder eine ganz falsche Vorstellung von der eigentlichen Natur der Dinge oder den Vorgängen hatten, an die sich ihre Ideenkombination knüpfte.» Er belegt diese Ansicht schlagend durch die ausführliche Schilderung der Umstände, unter denen zwei der wichtigsten Erfindungen auf dem Gebiete der Fotografie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gemacht wurden. Der Bericht schließt mit den Worten: «Man wird bemerken, daß die Bekanntschaft mit dem Grunde der Vorgänge, wie das Licht und die Gallussäure auf Silbersalze eigentlich wirken, worauf die Lösung der Silbersalze in unterschwefligsaurem Natron beruhte, für Talbots sowohl als für Daguerres Ziel vollkommen gleichgültig war¹⁶.» Das gleiche ließe sich von der Erfindung der Dampfmaschine durch Papin, Newcomen und James Watt berichten. Ja sogar die Einführung des künstlichen Düngers durch Liebig selbst, diese vielleicht folgenreichste Erfindung, die das 19. Jahrhundert aufzuweisen hat, ging aus irrtümlichen Annahmen über die Löslichkeit der Kalisalze im Ackerboden und die Aufnahme des Luftstickstoffes durch die Pflanzen hervor¹⁷.

Wer in der Technik eine angewandte Naturwissenschaft sieht, läßt das Wesentliche unbeachtet, jene irrationale seelische Triebkraft, die sich in allen Konstruktionen und Erfindungen, mögen sie noch so rational und zweckmäßig aussehen, zugleich verbirgt und kundgibt. Diesen entscheidenden seelischen Antrieb der

¹⁶ Justus von Liebig, *Induktion und Deduktion* (1865), in: *Reden und Abhandlungen*, Leipzig 1874, S. 304 f.;

¹⁷ Richard Blunck, *Justus von Liebig*, 3. Auflage, Berlin 1942, S. 274 f.

Technik kennzeichnet Liebig an einer Stelle in den «Chemischen Briefen» unübertrefflich: «Es war nötig, daß Tausende von Männern, mit allem Wissen ihrer Zeit ausgerüstet, von einer unbezwinglichen, in ihrer Heftigkeit an Raserei grenzenden Leidenschaft erfüllt, ihr Leben und Vermögen und alle ihre Kräfte daran setzten, um die Erde nach allen Richtungen zu durchwühlen, daß sie, ohne müde zu werden und zu erlahmen, alle bekannten Körper und Materien, organische und unorganische, auf die verschiedenartigste und mannigfaltigste Weise miteinander in Berührung brachten¹⁸.»

Um den Einwand zu entkräften, als ob dieses Verhältnis zwischen theoretischer Erkenntnis und technischem Gestalten nur für die Frühzeit der Technik, nicht aber für die Gegenwart zutrefte, wollen wir noch einen Zeugen aus jüngster Vergangenheit anhören. Bergius, der berühmte Erfinder der Kohleverflüssigung, bekannte sich, bei der Überreichung des Nobelpreises im Jahre 1931, vor der Schwedischen Akademie der Wissenschaften, zu derselben Auffassung: «... Nachdem ich diesen Verrat an der reinen Wissenschaft einmal begangen hatte, war eine Umkehr unmöglich. Denn die einmal angefaßten Probleme reißen den, der von ihnen besessen ist, immer weiter fort, immer tiefer hinein und verstricken ihn in ihre Bande und in ihren Dienst mit Leib und Seele, mit Hab und Gut, bis die Probleme gelöst sind oder ihr Adept besiegt am Boden liegt¹⁹.»

Aber nicht nur für die chemische Technik trifft diese merkwürdige, dem Außenstehenden unerwartete Rollenverteilung zwischen Naturwissenschaft und Technik zu. Im Maschinenbau, diesem klassischen Feld technischen Konstruierens und Erfindens, läßt sich dasselbe beobachten. Ein Zeugnis stehe für viele. Gustav Eichelberg, Professor für Verbrennungsmotorenbau an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich, legt in einer Abhandlung unter dem Titel «Schicksal Technik» folgendes Bekenntnis ab:

«Das Wesen der Ingenieurkunst erleben wir erst dann, wenn

¹⁸ Justus von Liebig, Chemische Briefe, zuerst als Feuilleton in der «Augsburger Allgemeinen Zeitung», dann Heidelberg 1844; zitiert nach der 6. Auflage, Leipzig 1878, S. 25.

¹⁹ Zitiert aus: Hermann Schüller, a.a.O., S. 361.

wir es erfahren, daß kein technisches Neuwerk einfach bloß errechnet werden kann. Es wird wie mit Händen geschöpft, nicht mit dem Kopf errechnet. Das mag unverständlich klingen, und doch erleben dies die besten unserer jungen Ingenieure Jahr für Jahr schon während des Studiums. Viel wird da gerechnet; das Studium beginnt mit Rechnen: Mathematik, Mechanik, Physik. Wir müssen das Instrument der Berechnung meistern, und müssen die Grundgesetze der Natur kennen. An der Hochschule weitet sich der Bau der Mathematik vor unserm Blick und wird uns lebendiger. Nach dem Handwerkzeug der Rechenkunst, wie wir es von der Mittelschule her kennen, bereitgestellt von einer uns vielfach fremderen Denkweise alter und ferner Völker, ist das mathematische Denken, das wir nun kennen lernen, das Denken in Kurven und Funktionen, die Modulationsmöglichkeit der Lösungen der Differentialgleichungen, ihre Anpaßbarkeit an vorgegebene Bedingungen; all das ist uns viel näher, und erscheint fruchtbarer dem wirklichen Geschehen gegenüber. Gerne richten wir daher den Weg unserer Untersuchungen so ein, daß wir den mathematischen Lösungsmöglichkeiten folgen, so wie ein Wanderer den Oasen nachgeht. Nur wissen wir, daß zwischen den spärlichen Oasen, wo die mathematischen Lösungen der geradegewachsenen Differentialgleichungen blühen, die weiten Wüsten liegen, wo keine exakten Antworten mehr zu erhoffen sind. Und gerade dorthin führen uns fast alle Ansätze, in denen wir das Geschehen in unseren Maschinen aussprechen. Und die Realität unserer technischen Werke verlangt, daß wir nicht nur die Gleichungen ansetzen, sondern uns der Lösung weitgehend annähern bis zum zahlenmäßigen Resultat, denn das brauchen wir, um das Werk zu verantworten²⁰.»

Offenbar ist die Technik etwas anderes als angewandte Naturwissenschaft. Sie wendet zwar naturwissenschaftliche Erkenntnisse an. Diese stehen aber nicht am Anfang des technischen Konstruierens und Erfindens, sondern dienen bloß einer nachträglichen Kontrolle der ursprünglichen Gestaltungsabsicht. Das technische Gestalten greift damit weit über den jeweiligen Stand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis hinaus. Es begnügt sich andererseits oft, selbst dann, wenn die Naturgesetze

²⁰ Gustav Eichelberg, *Schicksal Technik*, Zürich 1942, S. 11.

bekannt sind, mit einer vereinfachten Formel und rechnet mit Sicherheitsfaktoren, die den Naturforscher niemals zufriedenstellen können.

Vergleicht man diese Zeugnisse mit den eingangs erwähnten Stellen aus Paracelsus, so ergibt sich ein weiterer Gesichtspunkt, der eine hintergründige Beziehung ahnen läßt, die die alchemistische Praxis mit den Konstruktionen der modernen Technik verbindet.

Ebenso oberflächlich wie weit verbreitet ist schließlich die Meinung, unsere Technik entbehre einer eigenen Zielsetzung, sie sei vielmehr nur ein *Mittel im Dienste wirtschaftlicher Zwecke*. Daß die industrielle Technik tatsächlich wirtschaftlicher Zwecksetzung untersteht, wird im Ernst nicht bestritten werden können. Wohl aber muß man der Behauptung widersprechen, daß damit etwas über das Wesen und den geschichtlichen Ursprung der Technik ausgesagt sei. Gewiß läßt sich, ähnlich wie im Hinblick auf die naturwissenschaftliche Erkenntnis, ein Zusammengehen der kapitalistischen Entwicklung des Wirtschaftslebens seit der älteren Neuzeit mit dem Aufschwung der modernen Technik beobachten. Daraus folgt aber nicht, ebensowenig wie die Technik bloß angewandte Naturwissenschaft ist, daß sie wesentlich als bloßes Mittel im Dienste wirtschaftlicher Zwecksetzung aufgeht. Technik, naturwissenschaftliche Erkenntnis und kapitalistische Wirtschaft wachsen vielmehr als selbständige Äste aus einem gemeinsamen Stamm hervor, einem bestimmten Menschentum, dem homo factivus, das seit dem ausgehenden Mittelalter das Schicksal des Abendlandes in zunehmendem Maße bestimmt. Untersucht man das Zustandekommen wichtiger Erfindungen und Konstruktionen, so findet man, daß wirtschaftliche Ökonomie, im Sinne eines Strebens nach Gewinn oder bloßer Bequemlichkeit, fast nie den Antrieb zu technischer Höchstleistung geliefert hat. Ja oft steht die technische Leistung in einem Gegensatz zu wirtschaftlichen Zielsetzungen. Die technisch wirkungsvollere Konstruktion kann rein wirtschaftlich, d. h. geldwertmäßig betrachtet, im Konkurrenzkampf schlechter abschneiden als eine technisch unvollkommenere, aber billigere Ausführung. Schon dieser mögliche Gegensatz zwischen technischem Wirkungsgrad und Wirtschaftlichkeit sollte genü-

gen, die Behauptung einer wesensmäßigen Abhängigkeit des technischen Gestaltens von ökonomischer Zielsetzung zu widerlegen.

Man verstehe uns richtig. Wenn wir die Unabhängigkeit der Technik von der Wirtschaft hervorheben, so handelt es sich um eine rein objektive Zergliederung und Beschreibung der Erscheinungen, nicht um eine wertmäßige Beurteilung. Ob das Lösen der Technik aus dem Herrschaftsbereich kapitalistischer Wirtschaft die Schäden zu beseitigen vermag, die der industriellen Entwicklung anhaften, bleibt eine offene Frage. Ohne Zweifel machen es sich viele Kritiker allzu leicht, die wie H. G. Wells, Sherwood Anderson und J. B. Priestley glauben, den Fluch der modernen Technik dadurch in einen Segen verwandeln zu können, daß sie ein antikapitalistisches Arbeitsethos verkünden und eine technokratische Wirtschafts- und Sozialordnung fordern²¹. Die Erfahrungen des Krieges scheinen im Gegenteil anzudeuten, daß gerade eine technokratische Herrschaftsordnung dazu verleitet, hemmungslos die verheerendsten Folgerungen, in bis dahin unvorstellbarem Maße, aus der technischen Entwicklung zu ziehen.

Noch verhängnisvoller als das wirtschaftliche Mißverständnis wirkt sich endlich ein drittes Vorurteil aus, das die Technik zu einem *weltanschaulich neutralen Mittel* zu beliebiger Verfügung erklärt. Schon aus dem bisher Gesagten dürfte hervorgehen, daß die Technik alles andere ist als ein zweckneutrales System von Mitteln. Wir haben in ihr vielmehr Ausdruck und Kundgabe eines bestimmten technischen Menschentums vor uns. Prometheus und Faust, diese mythischen Urbilder der Technik, stehen hinter allen Erfindungen und Konstruktionen, sie bestimmen im Grunde Ausgang und Ziel allen technischen Gestaltens. Unter ihrem Zeichen aber stand auch das Leben und Werk des Paracelsus. Es zeugt daher nicht gerade von Tief- und Weitblick, wenn man Goethe vorwirft, er habe Faust sein Leben als In-

²¹ H. G. Wells, *Modern Utopia*, London 1904; Sherwood Anderson, *Arbeit* am Band. *Neue Zürcher Zeitung* 23.12.1930; Sherwood Anderson, *Das Gesicht der amerikanischen Provinz*, in: *Die Weltbühne*, 28. Jahrgang, II (1932), S. 612 f.; J. B. Priestley, *English Journey*, London 1934; J. B. Priestley, *The Walk in the City*, London 1936; J. B. Priestley, *Midnight in the Desert*, London 1937.

genieur beschließen lassen und damit nur eine enttäuschende Verlegenheitslösung der Tragödie gefunden. Faust, der romantische Alchemist, bleibt auch als prosaischer Bautechniker sich selber treu. Er hat sein Menschentum nicht preisgegeben, nur die Ausdrucksmittel wandeln sich. Ja, wenn man alle Vorurteile beiseite schiebt, so wird man in diesem prosaischen Berufswechsel sogar eine letzte, ungeheuerliche Steigerung der menschlichen Wirkungsmöglichkeit durch die im Grunde utopische Technik vorweggenommen finden. Goethe folgte übrigens einem konkreten Vorbild. Bis in Einzelheiten der Landschaftsschilderung hinein erkennt man das Werk eines englischen Ingenieurs, William Alexander Madocks (1774—1828), wieder, der an der Nordküste von Wales in jahrelanger Arbeit gewaltige Dammbauten errichtete und daran finanziell zugrunde ging. Die Orte Portmadoc und Tremadoc tragen heute noch seinen Namen²².

III.

Homo factivus, der technische Mensch

Welches sind nun aber die Kennzeichen dieses technischen Menschentums? Bei Äußerlichkeiten dürfen wir uns nicht aufhalten. Wir wollen unmittelbar ins Zentrum vordringen, um die verborgenen seelischen Antriebe technischen Gestaltens bloßzulegen. Zunächst stoßen wir da auf das Bewußtsein kreatürlicher Beschränkung, Unvollkommenheit und Erlösungsbedürftigkeit, wie es für die Existenz des abendländischen Menschen seit dem ausgehenden Altertum zutrifft. Mit dieser Grundüberzeugung verbindet sich nun beim technischen Menschen eine bestimmte Glaubenssehnsucht, die Erlösung durch werktätiges Gestalten der Wirklichkeit (*facere, operari, fabrecare*) herbeizu-

²² Goethe erfuhr nähere Einzelheiten von Madocks Werk durch Fürst Pückler-Muskaus «Briefe eines Verstorbenen» (1830). Er las diese anonym erschienene Schrift und würdigte sie einer vier Seiten langen Besprechung in Hegels «Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik». Diese zu wenig bekannten Hintergründe hat G. Sarrazin aufgeheilt in einem Aufsatz «Ein englisches Vorbild für Goethes Faust», Internationale Monatsschrift, Jahrgang 1912, S. 111 f.

führen, ja zu erzwingen, ohne auf irgendeinen Gnadenakt Gottes angewiesen zu bleiben. Aus diesem prometheisch-faustischen Ethos lassen sich drei Maximen oder Postulate technischer Arbeit ableiten: Überwinde die natürlichen Schranken von Raum und Zeit! Überwinde die natürlichen Schranken der Kausalität! Überwinde die natürlichen Schranken der Substantialität! Alle Apparate und Maschinen, die dem Verkehr dienen, die Arbeits- und Kraftmaschinen, die Apparate zur chemischen Umwandlung der Naturstoffe usw. lassen sich zwanglos unter eine dieser Kategorien einreihen. Dem Heraustreten des Menschen aus der Naturwirklichkeit entspricht auf der anderen Seite, daß er sich immer lückenloser in eine künstliche Welt technischer Gebilde einfügen muß. Diese Welt der Apparate verspricht dem Menschen ein sekuritäres Dasein, das schließlich nur noch durch Versager und Unfälle — der Krieg erscheint unter technischem Aspekt nicht anders — mit dem elementaren Hintergrund der Naturwirklichkeit in Verbindung steht. Der Mensch kapselt sich immer mehr ab. Er spinnt sich ein in ein Gehäuse technischer Hilfsmittel und unterwirft sich technischen Zielsetzungen. An die Stelle unmittelbaren Einwirkens mit Hilfe der Werkzeuge tritt das Steuern und Lenken von Apparaten und Maschinen. Aber gerade dadurch gerät der Mensch, im selben Maße wie seine Wirkungsmöglichkeiten wachsen, in immer verhängnisvollere Abhängigkeit zu den Gebilden, die er selbst hervorgebracht hat. Das Telefon bietet jedem von uns täglich ein eindrückliches Beispiel für die universale Herrschaft des Apparates, die sich zwangläufig mit der Überwindung von Raum und Zeit einstellt. Der Telefonapparat nimmt sich das Recht heraus, unangemeldet jederzeit anzurufen und uns solange hartnäckig zu bearbeiten, bis wir seiner Aufforderung Folge leisten und den Hörer abheben. Würde jemand persönlich mit derselben Hartnäckigkeit an unsere Türe pochen, die Antwort wäre in vielen Fällen eine andere als diejenige am Telefon. Dieser Zwang ist bekannt, wird aber von den meisten Menschen als unabänderliche Tatsache hingenommen^{22a}.

Der christliche Erlösungsglaube wird vom technischen Menschen in eine Sehnsucht nach Selbsterlösung umgebogen. Damit

^{22 a} E. Keller, Ipsophon — Das Nachrichtengerät der Zukunft,

sind wir zum Kernproblem unserer Betrachtungen vorgestoßen. Bei allem technischen Gestalten handelt es sich zu tiefst um ein religiöses Anliegen, selbst dann, wenn das dem einzelnen technischen Menschen gar nicht ausdrücklich bewußt wird. Ist es nicht merkwürdig, wie wenige Autoren diese Glaubenswurzel der modernen Technik bisher bemerkt, wie viele sie ausdrücklich geleugnet haben? Selbst Eugen Diesel, der sachkundige Kritiker unserer Kultur, versagt in dieser Hinsicht. An einer entscheidenden Stelle führt er aus: «Bis heute wirken gewisse dieser technisch-religiösen oder vielleicht auch technisch-christlichen Gedankengänge nach, weniger wohl in der praktischen Technik, die ganz unabhängig davon ihren Weg geht, als in den Köpfen, für welche die Technik und das Christentum zugleich wesentliche Probleme sind... Wir sehen das Religiöse anders. Die Technik und auch die Schöpfungsgeschichte der Technik ist gerade ebensoviel und ebensowenig natürlich und verständlich wie alles übrige auf Erden auch. Sie ist zwar eine Erscheinung besonders wirksamer Art, die aber nicht deswegen metaphysisch oder religiös zu bewerten ist, weil wir neues hervorbringen, weil die Prozesse, die wir auslösen, großartig und erstaunlich sind. Die ganze Erde, das ganze Leben ist Geheimnis. Innerhalb dieses unergründlichen Gesamtkreises ist aber die Technik auf ursächliche Weise erklärbar, sie ist etwas durchaus Begreifbares und Natürliches, das aus dem Wesen des Menschen und den Erfordernissen des irdischen Daseins hervorgewachsen ist»²⁹.

Wir behaupten demgegenüber, daß erst in dem Augenblick,

in: Werkmitteilungen der Werkzeugmaschinenfabrik Örlikon: Jahrgang 5, Nummer 2, Mai 1945, S. 14.

²⁹ Zu den wenigen Schriften, die im Motiv der Selbsterlösung das anthropologische Prinzip der modernen Technik erkannt haben, gehört die Studie: Adolf Faut, Technik, Technisches Zeitalter und Religion, Tübingen 1931. Das Zitat von Eugen Diesel entnehmen wir dem Kapitel «Ist die Technik vom Christentum beeinflusst?», a.a.O., S. 50. Gegen Diesels Behauptung, das Christentum habe keinen Einfluß auf die Technik ausgeübt, darf man zwei Tatsachen ins Feld führen, die den inneren Zusammenhang schlaglichtartig beleuchten. Zweifellos hat die Technik im christlichen Hochmittelalter, seit der Mitte des 13. Jahrhunderts, gegenüber dem gesamtantiken Können unerhörte Fortschritte aufzuweisen. Was muteten die gotischen Baumeister ihrem Baumaterial zu,

wo die Verankerung des Glaubens an eine transzendente Welt in der Offenbarung nicht mehr genügt, wo der Säkularisationsprozeß in ein akutes Stadium tritt und sich die Glaubensenergie auf das technische Gestalten in der diesseitigen Welt richtet, die unerhörte Entfaltung der modernen Technik einsetzt. Im werktätigen Gestalten gibt sich dann eine spezifische Glaubenssehnsucht kund, eben die prometheisch-faustische Sehnsucht nach Erlösung des Menschen durch sich selbst. Diese Glaubenssehnsucht ist die Hauptsache. Alles Wissen bleibt nur Mittel, Mittel zum Zweck, ein zwar wirkungsvolles, aber keineswegs unentbehrliches Instrument der Glaubensenergie. Wissen um seiner selbst willen, sogenannte graue Theorie, achtet der technische Mensch gering. Die vita contemplativa soll in den Dienst der vita activa treten, eine Wandlung des abendländischen Geistes, die sich in der Philosophie von Thomas von Aquino über Petrus Peregrinus und Dante, Duns Scotus, Wilhelm von Occam, Marsilio Ficino, Francis Bacon, Kant und seine Nachfolger bis in die Gegenwart verfolgen läßt. Bei Thomas von Aquino nimmt die vita contemplativa, als contemplatio perfecta, die höchste Stelle in der Hierarchie der menschlichen Seelenhaltungen ein²⁴. Petrus Peregrinus, der erste Experimentalphysiker, fordert schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Ergänzung der philosophischen Kontemplation durch eine «Scientia experimentalis». Er stiftet jenes Bündnis zwischen Theorie und Praxis innerhalb der menschlichen Erkenntnis und bereitet damit den unvergleichlichen Triumphzug vor, den die

wenn sie den Raum mit halsbrecherischen Konstruktionen ohne-gleichen überbrückten! Dieses Wagnis war nur möglich auf der Grundlage einer religiösen Gesinnung, die ähnlich wie Mystik und Scholastik, zur Überwindung der irdischen Schranken schritt, um den Menschen stufenweise der Transzendenz Gottes anzunähern. Wenn ferner unter den großen Konstrukteuren und Erfindern der Neuzeit das protestantische Bekenntnis, besonders das reformierte, überwog, so ergibt sich zum mindesten, daß der Protestantismus den technischen Geist im modernen, rein weltlichen Sinne entscheidend gefördert hat. Man vergleiche dazu die Andeutungen, im Anschluß an Max Webers These über den calvinistischen Ursprung des Kapitalismus, bei: A. Müller-Armack, Genealogie der Wirtschaftsstile, Stuttgart 1941, S. 25 f., 55 f.

²⁴ Jacques Maritain, Art et Scolastique, Paris 1920, S. 5 f.

naturwissenschaftliche Experimentalmethode seit Galilei angetreten hat. Dante übernimmt ein Menschenalter später auf weite Strecken die Lehren des Thomas, nur in der Einteilung der menschlichen Seelenhaltungen weicht er ab. An die Stelle der hierarchischen Unterordnung setzt er eine Nebenordnung, so daß das aktive Leben als selbständige Sphäre neben der *contemplatio* auftritt. Er scheidet auf diese Weise die Theologie von der Philosophie und gewinnt dadurch das Prinzip für seine Lehre von der Machtverteilung zwischen Kaiser und Papst. Im Voluntarismus des ausgehenden Mittelalters, bei Duns Scotus und Wilhelm von Occam verstärkt sich diese Tendenz weiter bis zur Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen *voluntas* und *intellectio*, bis zur Überordnung der *vita activa* über die *vita contemplativa*. Die neuplatonische Renaissancephilosophie erwächst aus dieser nominalistischen Willensmetaphysik der Spätscholastiker. Besonders deutlich läßt sich das bei Marsilio Ficino, dem Wortführer der neueröffneten Platonischen Akademie in Florenz nachweisen. Scheute er sich doch nicht, wegen der schöpferischen Aktivität des menschlichen Geistes, den Menschen einen irdischen Gott zu nennen. In gleichem Sinne legte er einmal, wie Jacob Burckhardt in der «Kultur der Renaissance» erzählt, das Bekenntnis ab, dem Platon habe er viel zu verdanken, seinem Freund und Gönner Cosimo Medici aber nicht weniger, dem Manne des praktischen Lebens, des wirtschaftlichen Erfolges und der politischen Macht. Francis Bacon faßt in seiner Devise «Wissen ist Macht» diese Geisteshaltung in einer einprägsamen Formel zusammen, ohne grundsätzlich etwas Neues hinzuzufügen. Ebenso dürfen wir jene Stellen aus der «Kritik der reinen Vernunft» im Sinne einer Überordnung der *vita activa* über die *vita contemplativa* verstehen, wo Kant vom Erkennen als «Denkhandlung» spricht und die menschliche Erkenntnis nach dem Vorbild aktiven Handelns auffaßt. Seine Lehre vom Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen Vernunft drückt dieselbe Grundüberzeugung vom Menschen als *homo factivus* aus. Fichte zieht dann die Konsequenzen aus diesem anthropologischen Ansatz, wenn er den Menschen als wollendes Wesen sich ein Nicht-Ich entgegensetzen läßt, um auf diese Weise das Material zu erzeugen, an

dem er seine Arbeitspflicht erfüllen kann. Dasselbe radikale Arbeitsethos vertritt Friedrich Fröbel, der pädagogische Wegbereiter des technischen Zeitalters. Sein Prinzip der Arbeitsschule nimmt gegenüber der klassischen Lernschule eine analoge Stellung ein, wie Fichtes Lehre im Kampf gegen die rein theoretische Philosophie. «Durch Fleiß und Arbeitsamkeit», sagt Fröbel in seiner «Menschenerziehung», durch Wirken und Tun, welches der lichte Gedanke, oder auch nur die leiseste Ahnung, ja nur das unmittelbare lebendige Gefühl begleitet, daß wir dadurch Innerliches äußerlich darstellen, Geistigem Körper, Gedachtem Gestalt, Unsichtbarem Sichtbarkeit, Ewigem, im Geiste Lebendem äußerliches, endliches und vergängliches Dasein geben: dadurch werden wir wahrhaft Gott ähnlich²⁵.» Das «Machen» wird zur Hauptquelle der Erkenntnis von Innen- und Außenwelt. Die pragmatistische Erkenntnislehre der Positivisten und die idealistische Theorie der Neukantianer, nach der das menschliche Erkennen eine unendliche, normativ geregelte Aufgabe erfüllt, unterscheiden sich in dieser Hinsicht nicht wesentlich. Beide gießen ein anthropologisches Gedankengut, das seit Renaissance und Reformation zum eisernen Bestand der abendländischen Tradition gehört, in zeitgemäße Formen, die der geistigen Situation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entsprechen. Um auch einige Philosophen aus der Gegenwart anzuführen, die im Menschen kein erkennendes, sondern ein handelndes Wesen sehen, genügt es, auf Martin Heidegger und J. P. Sartre hinzuweisen. Heidegger geht bei der Analyse des menschlichen Daseins, angeregt durch die Willensmetaphysik des Duns Scotus, davon aus, daß alle betrachtende Erkenntnis ein bloßer modus deficiens der Praxis sei. Für J. P. Sartre bleibt die letzte Bestimmung des Menschen, nachdem er sich von allen fiktiven Bindungen an eine transzendente Instanz befreit hat, die Tat, also die Aktion im Sinne der factio und im Gegensatz zur kontemplativen Erkenntnis²⁶.

Dieselben ethisch-weltanschaulichen Motive liegen auch der Alchemie zugrunde. Goethe schreibt darüber in seinen «Mate-

²⁵ Friedrich Fröbel, *Menschenerziehung*, Keilhau 1826, neu herausgegeben von Hans Zimmermann, Leipzig 1913, S. 23.

²⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, S. 56 f.; J. P.

rialien zur Geschichte der Farbenlehre»: «Hat man jene drei erhabenen unter einander in innigstem Bezug stehenden Ideen, Gott, Tugend und Unsterblichkeit, die höchsten Forderungen der Vernunft genannt, so gibt es offenbar drei ihnen entsprechende Forderungen der höheren Sinnlichkeit, Gold, Gesundheit und langes Leben. Gold ist so unbedingt mächtig auf der Erde, wie wir uns Gott im Weltall denken. Gesundheit und Tauglichkeit fallen zusammen. Wir wünschen den gesunden Geist in einem gesunden Körper. Und das lange Leben tritt an die Stelle der Unsterblichkeit. Wenn es nun edel ist, jene drei hohen Ideen in sich zu erregen und für die Ewigkeit zu kultivieren, so wäre es doch auch gar zu wünschenswert, sich ihrer irdischen Repräsentanten für die Zeit zu bemächtigen. Ja diese Wünsche müssen leidenschaftlich in der menschlichen Natur gleichsam wüten und können nur durch die höchste Bildung ins Gleichgewicht gebracht werden²⁷.»

Es beruht wohl kaum auf Zufall, wenn man denselben Namen, die wir von der Entwicklung des aktivistischen Menschenbildes her kennen, auch in der Geschichte der Alchemie wieder begegnet. Petrus Peregrinus begründete nicht nur die «Scientia experimentalis», er schrieb 1269 das erste Werk über das Perpetuum mobile²⁸. Marsilio Ficino übersetzte die griechische Handschrift des «Corpus Hermeticum», die aus Mazedonien nach Italien gelangt war, ins Lateinische und machte dadurch dieses grundlegende Werk der Alchemie in Europa bekannt. Das alchemistische Gedankengut bei Francis Bacon werden wir noch ausführlich besprechen, wenn die Nachwirkungen des paracelsischen Menschenbildes zur Diskussion stehen. Auf Leibnizens alchemistische Studien wurde schon hingewiesen. Es läßt sich vermuten, daß selbst im 19. Jahrhundert die alchemistischen Vorstellungen unter der Oberfläche weiterwirkten. Goethe und die Romantiker interessierten sich lebhaft dafür. Friedrich Fröbel wuchs an einem Ort in Thüringen auf, wo das Laboranten-Sartre, L'Étre et le Néant, Paris 1942. Noch aufschlußreicher ist sein Schauspiel «Les Mouches» (1943), das im Herbst 1944 in Zürich zur deutschsprachigen Erstaufführung gelangte.

²⁷ Goethes naturwissenschaftliche Schriften, a.a.O., S. 152.

²⁸ Petrus Peregrinus, De Magnete, seu Rote perpetui motus, 1269 geschrieben, Erstdruck Augsburg 1558.

tum und der Olitätenhandel blühten. Fröbels Vater bemühte sich, dieses aus der Alchemie hervorgegangene Gewerbe zu reformieren. In einer Festschrift aus dem Jahre 1779 legte er eingehende Studien über das Laborantenwesen vor. Einige Jahre später richtete er eine Eingabe an die Regierung mit dem Vorschlag, den sittlichen Verfall der Laboranten durch den Bau einer mechanischen Spinnerei und Weberei aufzuhalten. Als das Projekt nicht zustande kam, führte er als Ersatz die Porzellanmalerei ein, die den Olitätenhandel zwar einschränkte, aber nie völlig verdrängte und später selbst durch die Glasbläserei abgelöst wurde. Ein innerer Zusammenhang zwischen der Alchemie und Fröbels pädagogischem Arbeitsschulprinzip ist nicht von der Hand zu weisen²⁹. Zugleich aber sieht man an diesem Beispiel, wie moderne Industrien tatsächlich aus der alchemistischen Tradition herauswachsen können.

Auch Carl Gustav Jung hat in der Erlösungssehnsucht das Grundmotiv der Alchemie erkannt: «Aus dieser psychologischen Tatsache geht sozusagen mit Notwendigkeit die Projektion des Erlöserbildes, d. h. die Lapis-Christusparallele hervor, und ebenso der Parallelismus des erlösenden opus oder officium divinum mit dem chemischen magisterium, allerdings mit dem prinzipiellen Unterschied, daß das christliche opus ein operari des Erlösungsbedürftigen zu Ehren des erlösenden Gottes, das alchemistische opus aber die Bemühung des erlösenden Menschen um die im Stoffe schlafende und der Erlösung harrende göttliche Welt-Seele ist. Der Christ verdient sich ex opere operato die Gnadenfrüchte; der Alchemist hingegen erschafft sich ex opere operantis (im wörtlichsten Sinne) ein ‚Heilmittel des Lebens‘ (pharmakon zoēs), welches ihm entweder als schlecht verhüllter Ersatz für die Gnadenmittel der Kirche oder als Ergänzung und Parallele des göttlichen und im Menschen fortgesetzten Erlösungswerkes erscheint. In der kirchlichen Formel des opus operatum und opus operantis begegnen sich die beiden, in ihren letzten Konsequenzen unversöhnlich gegensätzlichen Standpunkte.»

In «Psychologie und Alchemie» sagt Jung im gleichen Sinne:

²⁹ Die biographischen Einzelheiten stammen aus dem heimatkundlichen Werk: A. Elsässer, Das Kirchspiel Oberweisbach im Wandel der Zeiten, Oberweisbach i. Th., 1929, S. 39, 43, 123.

«Da nun alle diese mythischen Bilder ein Drama der menschlichen Seele jenseits unseres Bewußtseins schildern, ist der Mensch sowohl der Zuerlösende wie der Erlöser. Erstere Formel ist die christliche, letztere die alchemistische. In ersterm Falle rechnet der Mensch die Erlösungsbedürftigkeit sich selber zu und überträgt der autonomen göttlichen Figur die Erlösungsleistung, das eigentliche ‚opus‘; in letzterm Falle rechnet sich der Mensch die Verpflichtung zur Ausführung des erlösenden ‚opus‘ zu, indem er den leidenden und darum erlösungsbedürftigen Zustand der im Stoffe gebundenen ‚anima mundi‘ zuschreibt³⁰.»

Jungs Gegenüberstellung von christlichem Erlösungsglauben und alchemistischer Erlösungssehnsucht läßt sich noch verdeutlichen. Erstens liegt im christlichen Erlösungsglauben die notwendige Voraussetzung für alle alchemistischen Versuche werktätiger Selbsterlösung. Die alchemistische Glaubensformel erscheint in dieser Hinsicht als bloßes Surrogat, das einen ursprünglich christlichen Erlösungsglauben ersetzt. Die Alchemie breitet sich erst aus, wenn der ursprüngliche Glaube in seiner absoluten Verbindlichkeit bereits erschüttert ist und einer Glaubenssehnsucht Platz gemacht hat. Zweitens richtet sich auch in der alchemistischen Operation das Erlösungswerk im Grunde nicht nur auf die im Stoff gebundene «anima mundi», sondern auf den Menschen selbst. Das äußere «opus» ist nur Mittel zum Zweck. Indem der Alchemist die Welt der Stoffe verwandelt, läutert und erlöst er sich selbst. Man wird daher das alchemistische «opus», als einen Versuch äußerer oder indirekter Selbsterlösung, von der mystischen Versenkung unterscheiden müssen.

Bei Paracelsus begegnen wir dem alchemistisch-technischen Glaubensbekenntnis immer wieder. Auch er faßt den Menschen als «operator» auf. Bei ihm verbirgt sich allerdings das Motiv faustischer Selbsterlösung, ähnlich wie bei Dessauer, hinter der Überzeugung, daß der Mensch die unvollkommene Wirklichkeit im Auftrage Gottes der Vollendung entgegenführe. Wir erinnern an jenes Zitat aus der «Philosophia sagax» auf Seite 135. Man wird aber die Gefahr einer solchen Auffassung, in reine

³⁰ C. G. Jung, Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, a.a.O., S. 104 f.; «Psychologie und Alchemie», a.a.O., S. 416 f., weitere Belegstellen in Anmerkung 11.

Erlösung des Menschen durch sich selbst auszuarten, nicht übersehen dürfen. Das werktätige Gestalten bleibt bei Paracelsus zwar ein Werk der Liebe und des Vertrauens in die göttliche Harmonie der kosmischen Schöpfungsordnung. Paracelsus sieht im Menschen einen «operator», aber keinen selbstherrlichen, sondern einen dienenden, barmherzigen Mitarbeiter Gottes. So soll der Arzt seine Kunst in den Dienst Gottes stellen und in einer menschlichen Werkgemeinschaft leben, deren oberster Meister Gott ist. Alle Menschen, die arbeiten, stehen im Dienste Gottes. Alles in dieser Welt ist Werk. Der Mensch ist dazu bestimmt, der göttlichen Werk Tätigkeit nachzuspüren und sie zu vollenden. Denn Gott tut nicht alles, er will, daß der Mensch selbst schaffe. Wenn alles in der Welt ein Wirken und Schaffen ist, so darf der Mensch nicht untätig bleiben. Die Natur als Werk Gottes fordert die Tätigkeit des Menschen. Sie ist eine große Werkstatt, in der Material und Werkzeuge bereit liegen, die nur auf den «operator» warten, der damit umzugehen versteht. Gott und Mensch arbeiten zusammen. Alles, was der Mensch schafft, geschieht «Deo concedente». Der Mensch hat den Auftrag, die unsichtbaren Werke Gottes zu offenbaren. So spricht etwa der irdische Arzt: «Dein Arbeit hab ich vollbracht, nit mein Arbeit, aus Dir, nit aus mir³¹.» Der Arzt als wirkender und heilender Mensch steht in einer unmittelbaren Beziehung zu Gott, er ist ein «Knecht der Natur», Gott aber ist der «Herr der Natur». Die Bestimmung des Menschen läßt ihn mit der Natur anfangen, aber nicht mit der Natur aufhören³².

Schon bei Paracelsus wird aber die Gefahr des Abgleitens in eine autonomherrsüchtige Haltung bemerkbar. Nur allzu leicht geht die alchemistische Formel des «Deo concedente» in ein «Deo accedente» über. Die transzendente Bindung löst sich auf in eine akzidentielle, wesenslose Beziehung, die der werktätigen Selbsterlösung schließlich gestattet, sich völlig autonom zu gebärden, ein Verhängnis, dem dann die Nachfolger des Paracelsus erlegen sind.

³¹ Paracelsus, a.a.O., Bd. I/8, S. 272.

³² Dieser Abschnitt folgt Gedanken von B. Groethuysen über «Den christlichen Magier und das Werk» und «Das Zusammenwirken Gottes und des Menschen», a.a.O., S. 72 f.

IV.

Nachfolger des Paracelsus

Nachdem wir die innere Wesensverwandtschaft zwischen der paracelsischen Alchemie und der modernen Technik aufgedeckt haben, stellt sich die Aufgabe, die historische Kontinuität vom 16. Jahrhundert bis in die jüngste Vergangenheit im einzelnen aufzuweisen.

An erster Stelle interessiert in diesem Zusammenhang eine abenteuerliche Figur aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der Basler Paracelsist Leonhard Thurneisser zum Thurn (1530—1595 oder 1596). Er trieb sich, nachdem die alchemischen Studien infolge eines Betruges ein jähes Ende gefunden hatten, als Goldschmied in Frankreich, England und Schottland herum. In den Reformationskriegen diente er als Söldner unter dem wilden Markgrafen Albrecht Alcibiades von Brandenburg-Beyreuth. Mit 28 Jahren wurde er wegen seiner bergmännischen Kenntnisse nach Tirol ins obere Inntal berufen. Zu Tarnz bei Imbst und zu St. Leonhard am Schürrgant entstanden unter seiner Leitung großartige Werke aus unvollkommenen Anlagen. Diese Unternehmen hatten solchen Erfolg, daß ihn Erzherzog Ferdinand von Osterreich auf eine Reise um das Mittelmeer und nach Vorderasien sandte, um das Hüttenwesen zu studieren und die Geheimnisse der Adepten zu ergründen. Thurneisser war nicht nur Bergmann. Zum Arzt fühlte er sich berufen, als er 1565 nach Tirol zurückkehrte. Durch Neider vertrieben, wandte er sich nach Niederdeutschland, um seine Werke drucken zu lassen. Zuerst versuchte er in Münster in Westfalen Fuß zu fassen, aber der dortige Bischof scheute die Kosten, ihm ein Laboratorium bauen zu lassen. So zog er weiter nach der Universitätsstadt Frankfurt an der Oder. Hier machte er die Bekanntschaft des Kurfürsten von Brandenburg, der seine Werke schon mit Begeisterung gelesen hatte und ihn sofort in Dienst nahm. Als Leibarzt nach Berlin berufen, richtete er sich im ehemaligen Kloster der grauen Brüder eine prunkvolle Arbeits- und Wohnstätte ein. Neben der Wohnung lagen alchemistische Laboratorien und eine Druckerei, zwischen den Ge-

bäuden ein botanischer und ein zoologischer Garten. Thurneisser war Tag und Nacht rastlos tätig. Er mußte zwölf Sekretäre halten, um die Korrespondenz mit Staatsmännern, Gelehrten und Künstlern aufrecht zu erhalten, die ihn aus allen Teilen Europas in ärztlichen, astrologischen und alchemistischen Fragen konsultierten. Seine Druckerei stellte Kalender und Bücher von großer Schönheit her. Doch erschöpfte sich darin seine Arbeitskraft nicht. Er brachte die Grimnitzer Glashütte zu hoher Blüte, legte Teppichmanufakturen an und zog Goldschmiede, Stempelschneider, Glasschmelzer und Glasmaler nach der Mark Brandenburg. Auf die Dauer hielt er es aber in Berlin nicht aus. Nach erneuter Wanderschaft, die ihn unter anderem nach Rom führte, beschloß Thurneisser seine abenteuerliche Laufbahn in einem Dominikanerkloster zu Köln³³.

Bisher hat man in Thurneisser nur einen alchemistischen Charlatan gesehen, der neben Schwindeleien einige zufällige Erfolge auf technischem Gebiet aufzuweisen hat. Wir glauben in ihm ein Beispiel gefunden zu haben, das den inneren Zusammenhang zwischen Alchemie und Technik in der Nachfolge des Paracelsus bestätigt.

Aus der folgenden Generation fesselt uns die Gestalt von Francis Bacon (1561—1626), den man zusammen mit Galilei und Descartes als Begründer der modernen Naturwissenschaft feiert. Ob diese Auffassung zu recht besteht, haben neuere Forschungen im Anschluß an Justus von Liebig und Pierre Janet in Frage gestellt³⁴. Bacon lehnte die umwälzenden Entdeckungen von Copernicus und Galilei ab. Er ignorierte Tycho de Brahe,

³³ Tony Kellen, *Wundermenschen*, Stuttgart 1922, S. 33 f.; Grete de Francesco, *Die Macht des Charlatans*, Basel 1937, S. 62 f.; Rudolf Schwarz, *Leonhard Thurneisser zum Thurn*. Roman aus dem alten Basel, Zürich 1940.

³⁴ Schon Hegel sah Bacon als Alchemisten und nicht als Begründer der modernen Naturwissenschaft: «Baco steht noch gar nicht auf dem verständigen Standpunkt der Naturbetrachtung, sondern er steht noch im größten Aberglauben, falscher Magie u.s.f.» G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, sämtliche Werke Bd. 15, Berlin 1836, S. 289, ferner S. 290, 294, 295. Hegels Quelle, ein Aufsatz in «*The Quarterly Review*», vol. 16, April 1817, fehlt leider in den öffentlichen Bibliotheken der Schweiz. Grundlegend für die alchemistische Auffassung Bacons

Kepler und seinen Rivalen Harvey, Leibarzt Jakobs I. und Entdecker des doppelten Blutkreislaufes. Die bahnbrechenden Forschungen von William Gilbert, dem Leibarzt der Königin Elisabeth, über statische Elektrizität und Magnetismus konnte oder wollte er nicht verstehen. Bacon war ein glänzender Schriftsteller, aber sicher kein Forscher. Seine eigenen Versuche auf dem Felde der Naturwissenschaft machen einen dilettantischen Eindruck, auch blieben sie ohne Wirkung. Auch die methodologischen und enzyklopädischen Studien vermögen den modernen Naturforscher nicht zu überzeugen. Für unseren Gedankengang ist wichtig, daß Bacon von Paracelsus entscheidende Anregungen empfangen hat und sich mehrmals ausdrücklich auf ihn bezieht. So gehen seine Schriften «*De dignitate et augmentis scientiarum*» und «*Sylva sylvarum*» unmittelbar auf die Lektüre paracelsischer Schriften zurück, wie Liebig als erster erkannt hat. Bacons erste philosophische Schrift «*Valerius Terminus of the Interpretation of Nature with the Annotations of Hermes Stella*» (vor 1605 verfaßt), enthält in der Form eines alchemistischen Traktates alle wesentlichen Gedanken, die den Ruhm der späteren Werke begründen. Eine Stelle aus dem 11. Kapitel des «*Valerius Terminus*» scheint uns besonders aufschlußreich:

ist Liebigs Rede vor der Akademie der Wissenschaften in München: Justus von Liebig, Francis Bacon von Verulam und die Geschichte der Naturwissenschaften (1863), in: Reden und Abhandlungen, Leipzig 1874, S. 223 f. Man vergleiche dazu die Pressepolemik mit Chr. Sigwart in der Augsburger Allgemeinen Zeitung (1863—64), Reden a.a.O., S. 255 f. Ferner: Pierre Janet, *Baco Verulamii alchemicis philosophis quid debuierit*, Angers 1889. Diese Doktordissertation des berühmten Psychologen enthält eine Zusammenstellung aller Zitate und Hinweise auf Paracelsus, die sich bei Bacon finden; Wilhelm Dilthey, *Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert* (1893). Gesammelte Schriften Bd. 2, S. 263 f.; Edmund O. Lippmann, *Bacon von Verulam* (1897), in: *Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, Bd. 1, Leipzig 1906, S. 374 f.; Giuseppe Furlani, *Die Entstehung und das Wesen der Baconschen Methode*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Jahrgang 1920, S. 189 f., und Jahrgang 1921, S. 23 f.; Walter Frost, *Bacon und die Naturphilosophie*, München 1927, S. 53 f., 99 f., 208 f. Obwohl Frost zunächst Liebigs Ansichten kritisiert, bestätigt er sie im Verlaufe seiner sachlichen Ausführungen Punkt für Punkt.

«Um des Menschen Werke und Handlungen zu leiten und zum erwünschten Erfolge zu führen, muß demselben zu seinen Operationen eine full direction oder Anweisung gegeben werden. Die direction ist dann full, wenn ihr certainty und liberty zukommt. Certainty besteht dann, wenn die direction unfehlbar ist, liberty, wenn sie alle möglichen Wege und Mittel umfaßt, durch welche das, was wir hervorbringen wollen, überhaupt erzeugt werden kann. Beides tritt ein, wenn wir das zur Erzeugung einer nature nötige Mittel kennen, das ungefähr dem entspricht, was man gewöhnlich forma nennt. Wir müssen versuchen, eine nature zu erzeugen und durch immer neue Versuche sollen wir trachten, unserer direction die beiden erwähnten Eigenschaften der liberty und certainty zu geben. Das wird dazu führen, daß wir schließlich das Erzeugungsmittel jener nature finden werden, und zwar ein Erzeugungsmittel, das wir immer zu unserer Verfügung haben, also vollkommen in des Menschen Gewalt steht, und das immer und unfehlbar die betreffende nature erzeugt. Dafür werden Beispiele angeführt. Am Schlusse der Versuche das Erzeugungsmittel zu finden, das der Zweck des ganzen Verfahrens ist, müssen wir einige cautions anwenden, um zu untersuchen, ob die direction, die wir als die richtige gefunden haben und die sich uns als direction gibt, auch wirklich eine direction im wahren Sinne des Wortes ist, das heißt eine solche, der liberty und certainty eigen ist³⁵.»

In allen seinen Werken folgt Bacon alchemistischen Gedankengängen. «Die Welt», sagt er in der «*Historia naturalis oder Sylva sylvarum*», «ist oft belogen worden durch die Meinung, Gold zu machen; das Werk halte ich für möglich, aber die seither hierzu vorgeschlagenen Mittel sind voll Irrtum und Betrug, und in der Theorie voller grundloser Einbildung.»

«Sechs Axiome der Reifung müssen im Auge behalten werden; das erste Axiom sei eine mäßige Hitze, das zweite, daß der Metallgeist lebendig gemacht und gelöst werden müsse, das dritte, daß die Geister nicht sprungweise, sondern gleichförmig zu verbreiten seien, das vierte, daß kein Geist entweichen dürfe, das fünfte sei die Wahl des geeigneten Metalls, das sechste endlich, daß man sich Zeit nehme.» Er fährt fort: «Man solle einen

³⁵ Nach der Übersetzung von G. Furlani, a.a.O., S. 205 f.

kleinen Ofen bauen und für eine mäßige Hitze sorgen; als Material Silber wählen, dazu $\frac{1}{10}$ Quecksilber und $\frac{1}{12}$ Salpeter setzen; sechs Monate lang solle die Operation anhalten, und ein wenig Öl von Zeit zu Zeit werde das Metall dicht und geschmeidig machen³⁶.»

Das Neue, was Bacon gegenüber Paracelsus auszeichnet, betrifft zunächst die Methode. Bacon war ursprünglich Jurist. Auch die Naturerkenntnis versuchte er nach dem Muster der juristischen Begriffsbildung zu systematisieren und sie damit von Grund aus zu reformieren. Seine berühmte Lehre von der Induktion geht aus der sogenannten juristischen Induktion hervor. Sie hat mit der induktiven Forschungsmethode eines Galilei und der heutigen Naturforschung nur dem Namen nach etwas gemein. Mit Hilfe juristischer Induktion werden aus einer Sammlung von Urteilen und Entscheiden der Gerichtspraxis, dann, wenn ein geschriebenes Gesetz fehlt, allgemeine Grundsätze des geltenden Rechts abgeleitet, so beispielsweise aus dem englischen Common Law und den Digesten des Corpus juris civilis³⁷. Diese juristische Technik verknüpft nun Bacon in origineller Weise mit alchemistischem Gedankengut. Positive und negative Instanzen, entsprechend ihrer Beweiskraft in 27 Graden abgestuft, sollen den Weg zur Reinigung der menschlichen Erkenntnis weisen, zu einer alchemistischen Destillation des empirischen Rohmaterials («prima materia») in immer allgemeinere Naturgesetze («ultima materia»). Bacon tritt als Richter und Alchemist vor die Natur. Als Richter macht er der Natur den Prozeß, bei dem die Experimente die Rolle der Folter übernehmen: «Wir müssen die Natur auf die Folter spannen und sie zum Zeugnis zwingen.» Als Alchemist vertritt Bacon die Lehre, daß Wissen Macht sei. Diese oft zitierte Devise erklärt das Wissen zum geeignetsten Mittel, um den Menschen aus seinen natürlichen Schranken zu befreien und ihm den Weg zur Selbsterlösung zu weisen. Die Natur erscheint ihm, im Unterschied zu Paracelsus, als etwas Feindliches, das es zu besiegen gilt. An die

³⁶ Zitiert bei: Justus von Liebig, a.a.O., S. 228.

³⁷ Rudolf Stammler, Theorie der Rechtswissenschaft, 2. Aufl., Halle 1923, S. 378 f.; Walter Burckhardt, Methoden und System des Rechts, Zürich 1936, S. 40.

Stelle des kosmischen Vertrauens tritt ein Mißtrauen gegenüber der Schöpfung. Bacon wendet diesen Gedanken aus der individuell-privaten Sphäre ins Sozial-Politische. Sein Lebenswerk gipfelt in einer Fragment gebliebenen Schrift mit dem Titel «Nova Atlantis», dem utopischen Idealbild eines technokratisch regierten Gemeinwesens. H. G. Wells, als Wortführer der englischen Technokraten, hält diese Utopie in seiner «Outline of History» für Bacons größte Leistung. Er glaubt, daß Bacon, wenn auch nur skizzenhaft, das Bild einer Gesellschaft gezeichnet habe, in der Technik und Wissenschaften endlich ihren gebührenden Platz als Leiter der Dinge erhalten³⁸. Einige Beispiele sollen zeigen, wie es in diesem technisierten Staatswesen aussieht:

«Wir haben ferner sehr hohe Türme. Der höchste steigt in senkrechter Linie bis zu einer Höhe von einer halben Meile auf. Manche liegen auf hohen Bergen, so daß sie, wenn man Berg- und Turmhöhe zusammenrechnet, eine Höhe von mindestens drei Meilen erreichen. Diese Plätze nennt man ‚die höchste Zone‘, während die ganze Höhenlage zwischen der ‚höchsten‘ und der ‚niedrigsten‘ Zone die ‚mittlere Luftzone‘ genannt wird. Diese Türme dienen uns — je nach ihrer Höhe und Lage — dazu, Bestrahlungen, Abkühlungen oder Konservierungen vorzunehmen und die verschiedenen meteorologischen Erscheinungen, wie Wind, Regen, Schnee, Hagel und Sternschnuppen zu beobachten. . . . Reißende Strudel und Wasserfälle werden von uns zur Erzeugung von kräftigen Bewegungen ausgenutzt, dem gleichen Zweck dienen zahlreiche Maschinen, welche die Winde abfangen, sie vervielfältigen und verstärken. — Dann sind die vielen Brunnen und künstlichen Strudel zu erwähnen, die zur Nachahmung der natürlichen Quellwasser und Bäder angelegt sind und mit Vitriol, Schwefel, Stahl, Kupfer, Blei, Alkalien und anderen anorganischen Zusätzen versehen werden. . . . In gewissen Räumen — wir nennen sie ‚Gesundheitszimmer‘ — können wir auch nach Belieben die Luft verändern und temperieren, wie es uns für die Heilung der meisten Krankheiten und für die Erhaltung der Gesundheit erwünscht und geeignet erscheint . . .

Wir stellen an den Tieren auch Versuche mit allen möglichen

³⁸ H. G. Wells, *Outline of History*, London 1919, Kap. 35, Abschnitt 6.

Giften, Gegengiften sowie äußerlichen und innerlichen Heilmitteln an, um dadurch den menschlichen Körper besser schützen zu können. Auf künstlichem Wege machen wir manche Tiere größer und schlanker, als sie es ihrer Natur nach sind, während wir andere in Zwergformen umwandeln und ihnen eine von der früheren verschiedene Gestalt geben. Wieder andere machen wir fruchtbarer und zeugungsfähiger, als ihrer Natur entspricht, andere dagegen unfruchtbar und zeugungsunfähig. ... Die verschiedensten Arten von Öfen dienen dazu, Wärme von beliebiger Temperatur zu erzeugen und zu unterhalten. Wir können entweder sehr hohe, rasche Temperatursteigerungen hervorbringen oder aber eine kräftige, andauernde Wärmeentwicklung, eine gelinde, gemäßigte, eine hochgetriebene, eine ruhige, feuchte oder trockene Hitze erzeugen. Vor allem aber können wir praktisch die Hitze der Sonne und der anderen Gestirne nachahmen, die infolge ihres Kreislaufs, ihrer Fortbewegung und ihrer Umdrehung mannigfache Temperaturschwankungen aufweisen. Dadurch können wir wunderbare Leistungen erzielen. ... Dann gibt es bei uns noch Häuser für Optik, in denen wir Versuche auf dem ganzen Gebiet der Farben anstellen. Aus durchsichtigen und farblosen Körpern stellen wir die einzelnen Farben her, nicht die regenbogenfarbenen Lichtstrahlen, wie sie Edelsteine und Prismen zeigen, sondern einfache und beständige richtige Farben. Insbesondere befassen wir uns auch mit allen Verstärkungen der Lichtstrahlen, so daß wir das Licht auf weite Entfernungen aussenden und seine Stärke am Ort des Auftreffens so sehr erhöhen können, daß man bei dieser Beleuchtung auch die feinsten Linien und Punkte unterscheiden kann. ... Mit unseren Mikroskopen können wir kleine, winzige Körper klar und deutlich erkennen, z. B. die Glieder und Farben kleiner Insekten und Würmer, sonst nicht sichtbare Körnchen und eisartige Einschlüsse in Edelsteinen sowie allerlei ebenfalls auf andere Weise nicht zu entdeckende Bestandteile des Urins und des Blutes. ... Wir besitzen Häuser für Akustik, in denen wir die Töne und ihre Entstehung erforschen und vorführen. Unsere Harmonien sind anders, als die eurigen. Wir wenden nicht nur, wie ihr, die Tonarten in Dur und Moll an, sondern auch solche in Vierteltönen, ferner angenehme Tremolo-

töne. . . Wir können auch alle artikulierte Töne nachahmen, alle Buchstabenlaute, die Stimmen der Vierfüßler und den Gesang der Vögel. Mit gewissen akustischen Vorrichtungen, die an das Ohr gebracht werden, können wir das Gehör verbessern und die Tonübertragung selbst beträchtlich verstärken. . . Endlich sind wir auch imstande, die Töne durch gerade oder gekrümmte Rohre auf weite Entfernungen auch in nicht gerader Richtung weiterzuleiten. In unseren Häusern für Räucherwerk und Wohlgerüche führen wir Untersuchungen auf dem Gebiet des Geschmacks und der Gerüche aus. . . In unseren Maschinenhäusern stehen Maschinen und Apparate, mit deren Hilfe wir Bewegungen jeder Art hervorbringen können; wir erzielen damit größere Geschwindigkeiten als ihr mit euren kleinen Flinten oder mit irgendwelchen anderen Vorrichtungen. Wir suchen die Bewegungsvorgänge reibungsloser und wirksamer zu gestalten und ihre Nutzleistung durch Räder und auf andere Weise auf ein Vielfaches zu steigern. Infolgedessen erzielen wir viel kräftigere Wirkungen als ihr mit euren großen Belagerungs- und Feldgeschützen. Wir stellen Geschütze und Kriegsgerät aller Art her, neue Schießpulvermischungen, griechisches Feuer, das auf dem Wasser brennt und nicht ausgelöscht werden kann, ferner alle möglichen Raketen, die teils zur Belustigung, teils zu nützlichen Zwecken dienen. Wir ahmen dort auch den Vogelflug nach. Zum Fliegen in der Luft haben wir Gestelle und Hilfsmittel ähnlich den Flugorganen der Tiere. Wir besitzen Schiffe und Boote, die unter Wasser fahren können und deshalb den Stürmen des Weltmeers nicht so ausgesetzt sind; ferner Schwimmgürtel und andere Vorrichtungen, die das Schwimmen erleichtern. Erwähnenswert sind unsere vorzüglichen Uhren und andere durch Luft oder Wasser getriebene Laufwerke mit Dreh- und Pendelbewegungen. Auch das Perpetuum mobile haben wir in mehreren Ausführungen. Wir können die Bewegungen der Menschen, der Vierfüßler, der Vögel, der Fische und der Schlangen im Bilde nachahmen. Schließlich haben wir auch noch weitere Möglichkeiten, Bewegungen in außerordentlicher Gleichförmigkeit und Genauigkeit zu erzeugen²⁹.»

²⁹ Francis Bacon, *Neu-Atlantis*, ins Deutsche übertragen von Günther Bugge, Leipzig 1926, S. 61—73.

Bei Bacon sucht sich der innerlich zerrissene, von einem Schuldbewußtsein gepeinigte Mensch selbst zu erlösen, indem er der Natur ihre Geheimnisse abpreßt und sich so von den natürlichen Schranken befreit. Wie ein Leitmotiv klingt der Satz «Vere magnum habere fragilitatem hominis, securitatem Dei» (Es liegt etwas Erhabenes darin, sich der Gebrechlichkeit des Menschen und der Sicherheit eines Gottes gleichzeitig bewußt zu werden) durch das ganze Werk. Diese Überzeugung bietet den Schlüssel zur Devise «Wissen ist Macht». In seiner Utopie hat Bacon das innere Wesen der modernen Technik trefflich gezeichnet. Die «Nova Atlantis» gab nicht nur das Vorbild für die Gründung der Royal Society in London, sie übte auch auf die Theorie des absoluten Staates im 17. Jahrhundert einen wesentlichen Einfluß aus. War doch Thomas Hobbes, der Verfasser des Leviathan, als Übersetzer und Sekretär bei Bacon angestellt.

Aber auch die technischen Utopien aus neuerer Zeit, von S. Butlers «Erewhon» (1872 und 1901) über E. Bellamys «Looking Backward» (1888) und H. G. Wells «Modern Utopia» (1904) bis zu Aldous Huxleys Satire «Brave New World» (1932), lassen sich auf Bacons «Nova Atlantis» zurückführen⁴⁰. Man hat bisher kaum beachtet, daß sich schon bei den Alchemisten deutliche Spuren eines solchen utopischen Bewußtseins finden. Paracelsus hat die Wiederkunft der apostolischen Gemeinde, ein «neues Volk» und ein «neues Gesetz» erwartet. Er glaubte an eine kosmische Wiedergeburt, bei der alles Alte in ein Neues, in einen vollkommenen Zustand, der alte in einen neuen Menschen umgewandelt werde. Dann wird aus Unedlem Edles gemacht, alles Schwankende und Verschwimmende gewinnt festen Stand. «Verschlossenes öffnet sich, Finsternis hellt sich auf; tunlich wird, was bisher untunlich, ausführbar, was bisher unmöglich erschien.» Die Rosenkreuzer sprachen geheimnisvoll von der Gestalt des Elias als dem Vorboden des neuen Zeitalters. Elias der «Artist» oder «Reparator omnium», ist der große Erbe und Kündler alchemistischer Tradition, der die verborgenen Geheimnisse des Kosmos an den Tag bringen wird. Zweifellos knüpfen all diese utopischen Heilserwartungen an die Äonen-

⁴⁰ Man vergleiche die Anmerkungen 14 und 21.

lehre des Franziskanerabtes Joachim von Floris an. Paracelsus sprach an mehreren Stellen von den drei joachimitischen Weltaltern, vom Zeitalter des Vaters, des Sohnes und vom künftigen Reich des heiligen Geistes im Sinne dieser franziskanischen Mystik. Er weissagte das Erscheinen des Elias, ja von seinen Nachfolgern wurde er sogar selbst mit der Gestalt des Elias identifiziert⁴¹.

Eine weitere Linie von Paracelsus zur modernen Technik führt über die *Phlogistontheorie* von Georg Ernst Stahl (1660—1734). Wir können nur einige Andeutungen machen, ohne das Thema auszuschöpfen. Aus der Lehre des Paracelsus von den drei alchemistischen Prinzipien «Sulphur», «Mercur» und «Sal», dem Brennbareren, Verdampfbaren und dem Rückstand, entwickelte Stahl die Lehre vom «Phlogiston» (1697). Auch sonst griff er auf paracelsisches Gedankengut zurück. So gestaltete er einige Jahre später die Lehre vom Archäus in eine «animistische» Theorie der Lebensvorgänge um, aus der schließlich Mesmers Theorie vom tierischen Animismus hervorgehen sollte. Das Phlogiston, der Feuerstoff, entweicht bei der Verbrennung in die Luft, der Metalleichnam bleibt als Asche zurück. Auf der Phlogistontheorie beruhten die ersten Versuche von Denis Papin, eine Dampfmaschine zu konstruieren. Auch James Watt bekannte sich zum Phlogiston, selbst dann, als Lavoisier bereits seine Sauerstofftheorie der Verbrennungsvorgänge veröffentlicht hatte. Bis weit ins 19. Jahrhundert lebte Stahls Phlogistontheorie weiter, vor allem bei den Ingenieuren aus dem Kreis der Ecole Polytechnique in Paris, der ersten technischen Hochschule im modernen Sinne. Zwei Beispiele genügen in diesem Zusammenhang: Sadi Carnots epochemachende «Betrachtungen über die bewegende Kraft des Feuers» (1824), und Gaspard Coriolis grundlegender «Traité de la mécanique» (1829). Bei S. Carnot heißt es ausdrücklich:

«Der in der Feuerung durch die Verbrennung entwickelte *Wärmestoff* durchdringt die Wände des Kessels und erzeugt den

⁴¹ Will Peukert, Pansophie, Stuttgart 1936, S. 350, 478, 511, 528; Walter Nigg, Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung. Erlenbach-Zürich 1944; Erich Schick, Kirchengeschichte Rußlands, I. Teil, Basel 1945, S. 126 f.

Dampf, indem er sich sozusagen demselben einverleibt. Dieser nimmt ihn mit sich, führt ihn zum Zylinder, wo er irgend einen Dienst tut, und von dort in den Kondensator, wo er sich in Berührung mit dem dort vorhandenen kalten Wasser verflüssigt. In letzter Linie bemächtigt sich daher das kalte Wasser des Kondensators des durch Verbrennung entwickelten Wärmestoffs (calorique). Es erwärmt sich durch Vermittlung des Dampfes, wie wenn es unmittelbar über die Feuerung gebracht worden wäre. Der Dampf ist hier nur ein Mittel, den Wärmestoff fortzuschaffen; er tut dasselbe, wie bei der Erwärmung der Bäder der Dampf, nur daß in unserem Falle die Bewegung nutzbar gemacht wird⁴².»

Coriolis betrachtet den Energieumsatz einer Dampfmaschine wie den Strom eines stofflichen Mediums in einer Rohrleitung:

«Man kann die Arbeitsübertragung mit dem Strömen einer Flüssigkeit vergleichen, die sich in den Körpern ausbreitet, indem sie durch die Berührungspunkte von einem zum andern übergeht. Falls ein Körper an mehrere andere stieße, würde sie sich (gleichsam) in mehrere Ströme teilen und im Gegensatz hierzu die Vereinigung mehrerer Ströme darstellen, falls mehrere Körper an einen einzigen stießen. Dieses *Fluidum* vermöchte sich übrigens in manchen Körpern aufzuspeichern und in ihnen bis zu dem Augenblick vorrätig bleiben, wo neue Berührungen oder Berührungen von stärkerem Ableitungsquerschnitt ihnen einen größeren Betrag davon entzögen. Diesen Arbeitsvorrat haben wir (entsprechend dem von Leibniz geprägten Ausdruck) die lebendige Kraft genannt. Behalten wir unser Bild auch ferner bei, dann ist eine Maschine — das Wort in seiner landläufigen Bedeutung genommen — nichts anderes als eine Gesamtheit bewegter Körper, die sozusagen eine Rohrleitung bilden, durch welche die Arbeit so verlustlos wie möglich den Punkten zuströmt, wo man ihrer bedarf⁴³.»

⁴² S. Carnot, Betrachtungen über die bewegende Kraft des Feuers und die zur Entwicklung dieser Kraft geeigneten Maschinen, Paris 1824, übersetzt und herausgegeben von W. Ostwald, Klassiker der exakten Naturwissenschaften, Heft 37, Leipzig 1892, S. 7 f.

⁴³ G. Coriolis, *Traité de la mécanique des corps solides et du calcul de l'effet des machines*, Paris 1829, 2. Aufl., Paris 1844, zitiert nach: M. Schimank, Geschichte des Energieprinzips. Beiträge

So steht also die Konstruktion der Dampfmaschine, die unwälzendste Erfindung auf dem Gebiet des Maschinenbaus, über das Bindeglied der Stahlschen Phlogistontheorie mit den Anschauungen des Paracelsus in unmittelbarem Zusammenhang. Auch die Erfindung der Kraftmaschinen erweist sich einem genaueren Studium eher als Produkt alchemistischer Technik, denn als rationale Konstruktion aus mechanischen Prinzipien. Bei Denis Papin und bei James Watt tritt die alchemistische Problematik der Selbsterlösung deutlich zu Tage. Denis Papin baute seine Apparate und Maschinen «In majorem Dei gloriam». Der Siegeszug der Dampfmaschine konnte erst beginnen, nachdem die Vorstellungen von der Begrenztheit der Welt und von dem Willen Gottes, in einer begrenzten Welt zu wirken, durch den «homo factivus» erschüttert waren. «Ich verfluche alle Erfindungen, die ich gemacht habe.» Diese Worte waren durch viele Jahre das Abendgebet, mit dem James Watt sich schlafen legte, und der Spruch, mit dem sein Tag begann⁴⁴.

Schon der Name «Eiserne Engel», den die Zeitgenossen den ersten Dampfmaschinen verliehen, läßt den religiösen Hintergrund dieser technischen Gebilde deutlich erkennen. Ein moderner Schriftsteller schilderte diesen irrationalen Hintergrund des Kraftmaschinenbaus sehr anschaulich:

«Niemand wußte damals, wie in diesen eisernen Gefäßen Explosionen eigentlich vor sich gingen; es war ein großes Geheimnis. Und nichts sah der Retorte eines goldmachenden Alchemisten ähnlicher als die ersten Explosionsmotoren dieser Welt. Es entwickelten sich Systeme und Schulen der Systeme. Die großen Fabrikate haben eine Tradition von mehr als einem Vierteljahrhundert. Aber irgendwie steckt in dem modernsten Motor, der äußerlich in nichts mehr an den Alchemistentopf erinnert, doch noch die Gestalt jenes Mannes mit dem Vollbart und der wilden Krawatte und den glühenden Augen, der den ersten Motor baute⁴⁵.»

zur Geschichte der Technik und Industrie, 20. Bd., Berlin 1930, S. 40.

⁴⁴ Walter Kiaulehn, Die eisernen Engel, Berlin 1935, S. 134 f., 293.

⁴⁵ Heinrich Hauser, Friede mit Maschinen, Leipzig 1928, S. 56 f.

Dieses literarische Zeugnis erhält ein besonderes Gewicht, weil es von einem Schriftsteller stammt, der keineswegs romantisierenden Tendenzen huldigt, sondern sich zum Programm der «neuen Sachlichkeit» bekennt.

Das Beispiel Justus von Liebig zeigt ebenfalls deutlich, daß in der modernen Technik, insbesondere der chemischen Technik, die gleichen seelischen Triebkräfte und Glaubensmomente am Werk sind, wie in der Alchemie. Liebig vertritt, trotz seiner theoretisch-schriftstellerischen Begabung und des beispiellosen Lehrerfolges, vielmehr den Typus des chemischen Ingenieurs als des reinen Forschers. Er schuf die Arbeitsgeräte und Arbeitsverfahren, mit deren Hilfe es erst möglich wurde, die unübersehbare Fülle der organischen Stoffe zu erschließen. Jahrelange technische Versuche führten Liebig zur Erfindung des Fünfkugelapparates, in dem der Kohlenstoff der organischen Substanzen als Kohlensäure absorbiert und dann gewogen werden kann. Dieser Apparat eröffnete eine neue Epoche der Elementaranalyse in der Chemie. Trotz seiner umwälzenden Erfindungen gelang es aber Liebig nicht, ein neues Element zu entdecken. Wie er selbst erzählt, entging ihm sogar die Entdeckung des Broms bei der Untersuchung der Kreuznacher Mineralquelle im Jahre 1825. Als flüssiges Chlorjod signiert stand es in Liebig's Laboratorium, wurde aber in seiner elementaren Natur erst erkannt, als ein französischer Chemiker, Antoine Balard, 1826 die Entdeckung des Broms bekannt gemacht hatte⁴⁰.

In den «Chemischen Briefen» legte er ein prophetisches Glaubensbekenntnis ab, das die Entwicklung der chemischen Industrie inzwischen Punkt für Punkt zu erfüllen versuchte:

«Manche leitende Ideen der gegenwärtigen Zeit erscheinen dem, welcher nicht weiß, was die Wissenschaft bereits geleistet hat, so ausschweifend wie die der Alchemisten. Nicht die Verwandlung der Metalle, welche den Alten so wahrscheinlich schien, sondern viele seltsamere Dinge halten wir für erreichbar. Wir sind an Wunder so gewöhnt worden, daß wir uns über nichts mehr wundern. Wir befestigen die Sonnenstrahlen auf Papier, und senden unsere Gedanken in die größten Entfernungen mit der Schnelligkeit des Blitzes. Wir schmelzen Kupfer im

⁴⁰ R. Blunck, a.a.O., S. 62, 98, 102 f.

Wasser und gießen daraus Bildsäulen in der Kälte. Wir lassen Wasser, sogar Quecksilber, in rotglühenden Tiegeln zu Eis, zu festem hämmerbaren Quecksilber gefrieren, und halten es für möglich, ganze Städte aufs glänzendste zu beleuchten mit Lampen ohne Flamme, ohne Feuer, und zu denen die Luft keinen Zutritt hat. Wir stellen eine der kostbarsten Mineralsubstanzen, den Ultramarin, fabrikmäßig dar, und glauben, daß morgen oder übermorgen jemand ein Verfahren entdeckt, aus einem Stück Holzkohle einen prächtigen Diamanten, aus Alaun Saphire oder Rubine, aus Steinkohlenteer den herrlichen Farbstoff des Krapps oder das wohltätige Chinin oder das Morphin zu machen; es sind dies lauter Dinge, welche entweder ebenso kostbar oder weit nützlicher sind wie das Gold⁴⁷.»

Noch zu Lebzeiten Liebig's gelang den Berliner Chemikern Graebe und Liebermann die Synthese des Krappfarbstoffes (1869). Die ersten künstlichen Rubine stellte Frémy 1877, vier Jahre nach Liebig's Tod, her. 1879 baute Edison seine erste Glühlampe. Der Franzose Moissan erzeugte 1893 zum ersten Mal Diamanten aus Kohle. Nach einer Mitteilung in der amerikanischen Literatur ist die laboratoriumsmäßige Synthese des Chinins in diesem Frühjahr geglückt. An der künstlichen Herstellung des Morphins wird immer noch gearbeitet.

Liebig's Vater betrieb in Darmstadt eine Warenhandlung mit Drogen, Farben und Firnissen, die er zum großen Teil im eigenen Laboratorium herstellte. Er galt als Hexenmeister und Alchemist, weil er oft die Stadt durch seine merkwürdigen Experimente in Staunen setzte.

Aus den autobiographischen Aufzeichnungen geht hervor, daß Liebig in seiner Jugend eifrig alchemistische Schriften studiert und daraus entscheidende Anregungen empfangen hat. Vor allem scheint ihm die unter dem Namen des Basilius Valentinus 1604 veröffentlichte Schrift eines Paracelsusanhängers und Rosenkreuzers «Triumphwagen Antimonii» nachhaltigen Eindruck gemacht zu haben⁴⁸. Positive Urteile über Paracelsus, die an entscheidenden Stellen seiner Schriften stehen, weisen, ungeachtet

⁴⁷ Justus von Liebig, a. a. O., S. 34 f.

⁴⁸ Justus von Liebig, *Eigenhändige biographische Aufzeichnungen*, in: *Berichte der deutschen chemischen Gesellschaft*, Bd. 23,

der ablehnenden Haltung gegenüber Bacon, in die gleiche Richtung. In der Polemik, die sich an die Akademierede über Bacon anschloß, sagt Liebig:

«Wie ganz anders stellen sich uns die reformatorischen Bestrebungen von Paracelsus dar und sein Einfluß auf seine Zeit; wir verzeihen ihm seine maßlose Eitelkeit, seine Prahlerei und Ruhmsucht, seine niedrige und gemeine Sprache, um des Guten willen, was er schaffte und hinterließ, und wenn er das alte morsche Gebäude Galens und Avicennas zertrümmerte, so wissen wir auch, daß er den Grund zu einem neuen legte, daß mit ihm eine neue Periode der Naturbetrachtung begann, die sich zunächst in der Medicin und Chemie geltend machte. Selbst seine Irrtümer übten mittelbar, noch anderthalb Jahrhunderte nach ihm, einen fördernden Einfluß auf die Naturwissenschaften aus. Seine Lehren erweckten ihm eine Reihe von enthusiastischen Schülern und Anhängern, die nur der gewinnt, dessen Macht und Vermögen groß genug sind, um andere mächtig oder reich zu machen⁴⁹.»

Dieses Urteil des großen Chemikers sticht ab von den landläufigen Auffassungen über Paracelsus, wie sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herrschten. Mehr noch als in der geschichtlichen Objektivität liegt seine Bedeutung aber in der verwandten menschlichen Grundhaltung, die sich darin über die Jahrhunderte hinweg kundgibt.

Berlin 1890, Referatenteil, S. 817 f., neu hrsg. von K. Esselborn, Gießen 1926. Der von dem Ratskämmerer Thölde, Teilhaber an den Salzbergwerken in Frankenhausen und Sekretär der Rosenkreuzer, herausgegebene «*Currus triumphalis Antimonii*» enthält nach Liebigs Urteil ausgezeichnete Beschreibungen des Antimons und seiner Verbindungen. Die Schrift entstand offenbar während des sogenannten Antimonkrieges, der von 1566 bis 1666 zwischen den medizinischen Fakultäten Montpellier und Paris ausgetragen wurde und die damalige Gelehrtenwelt mächtig aufrührte. Paris war galenisch gesinnt, während Montpellier, paracelsischer Tradition folgend, jatrochemische Mittel, vor allem das Antimon, propagierte. Man vergleiche die Studie: A. G. Chevalier: Der «Antimonkrieg», ein Streit zwischen der Fakultät Montpellier und Paris, in: Ciba - Zeitschrift, 5. Jahrgang, Nr. 50 (Oktober 1937), S. 1731 f. Leider geht der Verfasser auf die Rolle, die Thöldes Schrift im Antimonkrieg gespielt hat, nicht ein.

⁴⁹ Justus von Liebig, a.a.O., S. 273.

V.

Schlußfolgerungen

Es bleibt nun noch die Aufgabe, zum Schluß die Summe der Gedankenentwicklung zu ziehen und den Blick auf einige Grundfragen der Technik in der gegenwärtigen Situation zu richten. Wir versuchten zu zeigen, wie die moderne Technik im Grunde dasselbe Programm durchführt, das schon den alten Alchemisten vorschwebte. Hinter allen technischen Erfindungen und Konstruktionen steckt, trotz ihrer äußeren Rationalität, eine irrationale Sehnsucht des Menschen, ein Streben nach Selbsterlösung. Die Sehnsucht nach Selbsterlösung treibt den «homo factivus» zur werktätigen Gestaltung der Wirklichkeit. Seit dem Beginn der älteren Neuzeit bedient er sich in zunehmendem Maße naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. In der Erlösungssehnsucht selbst sehen wir eine Abwandlung des ursprünglichen christlichen Erlösungsglaubens. Diesem Ethos verdanken wir die grandiosen Leistungen der modernen Technik. In ihm wurzeln aber auch all die verheerenden Konsequenzen, die vor unseren Augen im totalen Krieg, in nie gesehener Schrecklichkeit, gezogen wurden. Die Technik bestimmt das Schicksal des Abendlandes. Weder Maschinenstürmerei und romantische Flucht in Vergangenheit und Ferne, noch Verherrlichung des technischen Fortschrittes können uns aus der gegenwärtigen Krise heraushelfen, am wenigsten aber ein gedankenloses Treibenlassen. Die heutige Situation verlangt gebieterisch eine philosophische Durchdringung des Problems «Mensch und Technik» in seiner ganzen Tiefe und in seinem ganzen Umfang. Einen Beitrag dazu soll das Studium des *anthropologischen Ursprunges* der neuzeitlichen Entwicklung liefern. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt die Gestalt des Paracelsus ungeahnte Aktualität. Vor allem müssen wir uns davor hüten, die Verantwortung auf irgend eine Instanz abzuwälzen. Hinter allen technischen Konstruktionen, wirtschaftspolitischen Programmen und wissenschaftlichen Erkenntnissystemen steht der Mensch, und zwar der Mensch nicht als Glied eines anonymen Kollektivs, sondern als Vertreter eines bestimmten Menschentypus.

Technik, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft wandeln ihren Charakter entsprechend dem Menschentum, das sich in ihnen kundgibt.

Ferdinand Sauerbruch ließ seinen Vortrag über Mensch und Technik in die rhetorische Frage ausklingen: «Wer will da einzelne verantwortlich machen?» Gewiß, es kann sich niemals darum handeln, diese Schicksalsfrage der Technik zu lösen, indem man die Verantwortung auf einige Sündenböcke abwälzt. Auf der anderen Seite führt aber jede Behauptung einer kollektiven Verantwortung zur Flucht in die Unverantwortlichkeit, zu einer Flucht des einzelnen in ein anonymes und nivelliertes Kollektiv mit beschränkter Haftung. Statt dieser Ausflüchte bleibt nur das Wagnis persönlicher Tat, das jeder einzelne als einzelner auf sich zu nehmen hat⁵⁰.

Abschließend wollen wir daher der rhetorischen Frage Sauerbruchs mit dem Bekenntnis entgegentreten: «Nicht nur derjenige, welcher die Apparate und Maschinen konstruiert, trägt eine Verantwortung, sondern jeder einzelne von uns, der technische Konstruktionen bedient und gebraucht.»

Die wichtigste Aufgabe einer künftigen Philosophie der Technik besteht darin, hinter allen Erfindungen und Konstruktionen das technische Menschentum aufzudecken und die verhängnisvolle Sehnsucht des prometheisch-faustischen Menschen nach Selbsterlösung zu durchschauen. Aus dem Eingeständnis der Notlage heraus kann dann in aller Bescheidenheit der Boden für ein echt menschliches Handeln und Erkennen vorbereitet werden, das sich nicht mehr vom utopischen Größenwahn des «homo factivus» verführen läßt.

Donald Brinkmann.

⁵⁰ G. Eichelberg, Technik und Verantwortung, E.T.H., Kultur- und Staatswissenschaftliche Schriften, Heft 6, Aarau 1932, S. 19.

PROLEGOMENA ZUM PARACELSISCHEN BUCH ÜBER DIE ELEMENTARGEISTER

Allen Zeiten, nicht nur dem heidnischen Altertum und dem Mittelalter, sind dämonische Wesen eine sichere, unbezweifelbare Wirklichkeit. Bei den Kirchenlehrern des Mittelalters sammelte sich nicht nur biblische, antike und morgenländische Weisheit an, sondern auch aus neuplatonischen Quellen folgte ein Einstrom spiritualistischen Gedankengutes mit wissenschaftlicher Beschreibung dieser Wesen. Jamblichos erkannte zwei Gattungen von Dämonen, die Elementar- (Feuer-, Luft-, Wasser- und Erddämonen) und unter ihnen die Stoffdämonen, welche in den Tieren, Pflanzen und Mineralien unserer sichtbaren Schöpfung wirken. Hieraus entnahm Paracelsus den Begriff des Stoffdämons Archeus. Proklos unterscheidet fünf Gruppen: die Feuer-, Wasser-, Luft- und Erddämonen und die unterirdischen. Dann fügte Michael Psellos, der griechische Neuplatoniker, eine sechste Gruppe zu, die er als die lichtscheuenden Dämonen erkannte und beschrieb. Grundlage jeder Einweihung oder Initiation im alten Ägypten oder Griechenland war die Kenntnis der Unterirdischen, der Dämonen, die als «Jagdhunde Gottes» den Adepten mit numinöser Angst erfüllten und ihm als Kontrastgestalten die ätherischen Lichtgestalten der sogenannten Götter vermitteln mußten.

Das sind die mittelalterlichen, auch antiken Eckpfeiler jeder wissenschaftlichen Dämonenlehre. Dazu kommt die biblische Überlieferung vom Sturz der abtrünnigen Engel in die verschiedenen Tiefen. Nicht alle fuhren zur Hölle! Manche blieben unterwegs auf verschiedenen Planeten: Aszendentenungeister; manche blieben im Elementischen hängen. Aus letzteren entstanden die Elementargeister: die Feuer- und Wassergeister, die Erddämonen, die Erdmandli, der Thüerst mit dem Wuotisheer, der Drache vom Pilatisberg, der Rübezahl des Riesengebirges, die Berggeister der Fänggen (Fänng = Faun, von Silvanus), Renward Cysat's «Züsler» oder Feuermänner usw. Diese Lehren stammen nicht nur aus östlichem Denken, aus manichäischem oder iranischem Wissen, sondern auch neuzeitliche Mystiker wie Okkultisten des 15. und 16. Jahrhunderts wissen darüber in

ihren Geheimphilosophien abgerundete spirituelle Kosmologien höchst interessanter Art zu entwerfen, genau so wie Origenes im 3. Jahrhundert in seinem Fragment gebliebenen Torso: *De Principiis* oder über die Uranfänge.

Zu Ende des 15. Jahrhunderts faßte ein gründlicher und gelehrter Kenner «der geheimen Wissenschaften», der Abt von Sponheim, Johannes Trithemius, dessen Schriften Paracelsus ausdrücklich erwähnt (S. 10, 353) alles, was er wußte, im Buch der acht Fragen zusammen. Angeblich war diese Geheimphilosophie für den Kaiser Maximilian geschrieben. Hierin sind die sublunaren feurigen Dämonen beschrieben. Nach den Ignei, deren viele auch lunarisch sind, kommen die Aërii, die durch Verdichtung sichtbar werden können. Als drittes Geschlecht der bösen Geister unterscheidet Trithemius die Silvani, als viertes die Aquatici, welche die Heiden Najaden, Nymphen, Nereiden usw. nannten. Als fünftes Geschlecht wird aufgezählt das der Unterirdischen, welche Schätze behüten, Erdbeben usw. erzeugen, nächtlich auf Wiesen tanzen. Lucifugi, lichtscheue, seien die Dämonen der 6. Klasse.

Die Dämonologie des Abtes von Sponheim, Johannes Trithemius, wirkte nicht nur auf Paracelsus, sondern auch auf den Arzt Georg Pictorius zu Ober-Ensisheim im Elsaß, wo Paracelsus nach der Flucht von Basel auch gewilt und den Meteorstein besichtigt hat. 1562 schrieb dieser Arzt seine «Einleitung in die Lehre von den sublunaren Dämonen», worin Plato als Kronzeuge angesprochen wird. Das meiste jedoch hat er Agrippa von Nettesheim entlehnt, der eine zusammenfassende Arbeit «*De occulta philosophia*» schrieb, in der er die geheime Weisheit seiner Zeit mit der des Altertums vereinigen wollte. Agrippa war jedoch kein originaler Denker wie Paracelsus, sondern ein Kompilator, eine paracelsische Randfigur. Hohenheim lehnt ihn auch ausdrücklich ab. Sponheimsche Formulierungen wechseln bei ihm ab mit antiken. Seine Nomenklatur stammt aus der römischen Götterzeit. Aus ihm hat Pictorius entlehnt. Aus dieser Dämonenlehre ist noch zu erwähnen, was Chalcidius sagt: Die Körper der ätherischen und Luftgeister haben weder so viel Feuer, daß sie sichtbar sind, noch so viel Erde, daß ihre Festigkeit der Berührung widersteht. Die übrigen Dämonen sind nicht

immer unsichtbar, sondern zeigen sich zuweilen in verschiedenen Gestalten, zum Beispiel in Form bleicher Gespenster. Vor allem die feurigen und luftigen Dämonen verwandeln sich leicht in alles das, was ihre Einbildungskraft auffaßt; den unterirdischen und finsternen Dämonen aber, deren Phantasiebeweglichkeit durch einen dichten und trägen Körper begrenzt wird, steht eine weit geringere Mannigfaltigkeit der Gestaltwandlungen zu Gebote als den übrigen. Die Wassergeister nehmen infolge der Weichheit ihres Elementes gemeiniglich die Form weiblicher Wesen an wie die der Nymphen, Najaden, Dryaden usw.

Agrippa von Nettesheims Geheimphilosophie spielte in der Verbreitung der antiken Dämonologie eine entscheidende Rolle und fand rasch Nachahmer, wie in dem erwähnten Arzt Pictorius von Ensisheim.

Trithemius, Abt von Sponheim, Agrippa von Nettesheim, Pictorius von Ensisheim, die Großen der Geschichte: Paracelsus, Martin Luther, der interessierte Laie Graf Froben Christoph Zimmern in seiner Zimmerischen Chronik (neu ediert 1881), sie alle rätseln mit tausend andern hier Unbenannten an den Gestalten und Gestaltwandlungen, die ihnen von ihrer Mutter und aus ihrem Vaterhause her jugendvertraut und wahr sind. Eigene Erfahrungen auf jahrzehntelangen Wanderschaften bei edel und gemein Volk kamen bei Paracelsus dazu und verdichteten sich zu neuen originalen Denk- und Anschauungsweisen, so daß er Schwätzer wie Agrippa von Nettesheim, Kompilatoren und rationalistische Denker wie Aristoteles ablehnt, weil er über eigene Erfahrungen auf diesem Gebiet verfügt. Auch hierin hat Paracelsus eine eigene Systematik, Seelenlehre und psychologische Kosmologie oder Astrologie entwickelt, die sich unmöglich besser differenzieren läßt als im Vergleich mit der Lutherischen Dämonologie, wie letzterer sie hauptsächlich in seinen Tischgesprächen entwickelt hat.

Nachzutragen ist hier noch zu den obigen Autoren über Dämonologie der Luzerner Renward Cysat (geb. 1545), Stadtschreiber von Luzern, dessen Monographien von meinem Lehrer Renward Brandstetter 1909 neu ediert wurden und ein ganzes Kompendium der Dämonologie enthalten, das teilweise in den Luzerner Sagen von Rechtsanwalt Kuno Müller enthalten ist.

Auch hieraus ersieht man, wie Mythos zum Logos wurde. Doch könnte der Mythos nie entstehen, wenn ihm nicht ein geistiges Erlebnis vorginge oder zu Gevatter stünde! Im Anfang war also nicht der Mythos, sondern der Logos im johanneischen Sinne, die Uridee Platos, das Urphänomen Goethes, der Urgeist in der Einheit des Lichtes mit der Mannigfaltigkeit der Strahlen- und Lichtbrechungen. Dem Seherauge erschloß sich diese Geisterwelt, den Augen des zur Erde gebückten Fronarbeiters verschloß sie sich und wurde nur noch seinen Ohren zum oft erzählten Mythos. Dem analysierenden Gelehrten aber wurde der Mythos zur Sage, die man rein rationalistisch verglich, deutete und klassierte. So wurden die Mythen zu wissenschaftlichen Schmetterlings- und Schaukästen der reinen Vernunft. Der platonischen Uridee folgte Kants Kritik der reinen Vernunft, und nun glaubte der Philosoph in Überbetonung der Analysis nicht mehr an die primäre Dignität der Wesenheiten der Geisterwelten mit ihren mythischen Spiegelbildern. Der Philosoph von heute wechselt meistens die Spiegelbilder mit den Wesenheiten, wie dies Paracelsus schon zu seiner Zeit ironisierte. Auch Mythos und Logos klingen nur harmonisch im Dreiklang, wenn dem Mythos der johanneische Logos der Geisterwelt, zu der auch das Wissen um die Dämonen, die Dämonologie, gehört, zugrunde gelegt wird und der Mythos selbst als ihr Spiegelbild erkannt und der sekundäre Logos, wie er heute definiert wird, eben als sekundärer aufgefaßt wird, im Sinne des ordnenden Gelehrtenverstandes, dessen pedantisch-trockenes Beispiel mit beschränkter oder relativer Gültigkeit die Kritik des reinen Verstandes darstellt. Nun obliegt uns hier die Aufgabe, die für uns wichtigen Grundlagen des paracelsischen Systems der elementarischen Wesen oder Geister zu skizzieren, da es sich zum Beispiel von dem seines Zeitgenossen Luther, auch von dem vieler Mystiker, grundsätzlich unterscheidet und in seiner echt paracelsischen Alliebe, die fast an die des Origenes grenzt mit seiner Erklärung der Apokatastasis *ton panton*, einzigartig dasteht.

Hohenheim sind die Elementargeister wohl dämonenartige Wesen, aber auch Bewohner oder «Menschen» der verschiedenen Elemente. So gibt es «Menschen» des Feuers, des Wassers (Wassermänner), der Erde (Erdmännlein) usw. *Paracelsus ver-*

menschlicht die Dämonen und dämonisiert mit Recht die Menschen!

Für Paracelsi kosmisches Denken sind alle Elemente «Mütter» oder gebärende Bezirke. Ein jedes der Elemente fruchtet: die Erde zum Beispiel Korn und Wein, das Wasser bringt die Metalle hervor durch Auskrystallisieren, zum Beispiel siliziumhaltiges Wasser die Bergkristalle; die Früchte des Feuers sind die meteorischen Erscheinungen wie Regen, Reif, Schnee, Blitze, die von den sie tragenden Gewächsen, den Sternen, kommen. Wie seine Frucht, so trägt auch jedes Element seinen «Menschen»: das Wasser die Wasserleut, die Erde die Erdmännlein, die Luft die Wildleut, aber noch einen zweiten Menschen, nämlich uns. Wir Menschen teilen die Luft mit den uns nahestehenden Luftgeistern, von denen uns der zweifellose Kenner Shakespeare hauptsächlich im Sommernachtstraum und im Sturm auffällige Kunde gibt. Der Unterschied zwischen uns und jenen besteht nach Paracelsus kurz in folgendem: «Es sind zweierlei Fleisch, aus Adam und nit aus Adam. Das Fleisch Adae ist grob, irdisch, das zu binden und fassen ist wie Holz und Stein. Das ander Fleisch, nit aus Adam, ist subtil, ätherisch, nit zu binden noch zu fassen, nit aus Erden. Das Fleisch aus Adam kann nicht durch eine Mauerwand ‚schlüffen‘ ohne Loch, weil ihm nichts weicht. Aber dem Fleisch nit aus Adam weichet jed Gemäuer, d. h. die Ätherischen bedürfen nit Türen noch Löcher, gehen durch ganze Mauern und Wände und zerbrechen nichts. Doch sind sie beide Fleisch, Blut, Bein und dergleichen, was zu einem Menschen gehört und in aller Natur wie der Mensch, aber in dem unterschieden, daß zween Ursprünge da sind.» Vor Paracelsus hat diese Ansicht niemand vertreten. Wie es für ihn und für alle Anthroposophen, Pansophisten und Spiritualisten oder Mystiker zwei Körper gibt, einen körperlichen und einen pneumatischen, so gibt es für Paracelsus zwei Arten Fleisch und darum zwei Arten Menschen. Die eine ist körperlich kompakt, die andere körperlich, aber nicht kompakt, sondern luftig-ätherisch wie die Luft selbst. Analog geht die Luft durch Türen und Schlösser. Die zweite Sorte «Mensch», die dem gewöhnlichen Sterblichen nicht sichtbar ist, nur dem, des Geistesauge erschlossen ist, gleicht den Geistern «mit dem Unterscheid aber, daß sie

Blut und Fleisch und Gebein haben. Dabei — schreibt Paracelsus wörtlich weiter — gebären sie Kinder und Früchte, reden und essen, trinken und wandeln, welche Ding die Geist nit tun. Sie sind gleich den Geistern in Geschwindigkeit, gleich den Menschen in Gebärung, Gestalt und Essen und also seind sie Leut, die Geisterart an sich haben, dabei auch Menschen Art . . . So ist weiter zu verstehen, daß sie, wiewohl Geist und Mensch, richtig keins von beiden sind. Denn der Mensch hat eine Seel, der Geist nit. Diese Schöpfung ist beides (Mensch und Geist), hat aber keine Seel und ist doch dem Geist nit gleich. Denn der Geist stirbt nit, diese Kreatur stirbt aber. So ist sie auch dem Menschen nit gleich, denn sie hat keine Seel. Sie ist ein Vieh (weil sie stirbt) und doch hoch über dem Vieh.» Die Wohnung der Elementischen ist viererlei. Die im Feuer wohnen sind die Vulcani oder Salamander, auch Ätnische genannt (zur Erinnerung an Paracelsi Reise an den Ätna). Auch die Römer dachten sich die Feueressen der Vulkane als Wohnstätten der Dämonen. Salamander sind analog den Drachen der Unterwelt unbrennbar. Im Wasser leben die Undinen, weich und schmiegsam wie ihr Element, deshalb weiblich. Wasser ist ihnen wie Luft. Gewinnen sie durch ihre lockende Schöne eines Mannes Herz wie die Melosine in Luxemburg, so gibt ihnen der Schöpfer eine Seele, damit sie seelenvolle Kinder gebären. Beleidigt sie ihr Mann auf dem Wasser, verschwinden sie in ihrem Element, aber die Ehe ist nicht geschieden. Hierin ist Hohenheim der Ahnher der Romantiker geworden. Chaos (= Gas oder Atemraum) der Gnomenwichtel ist der Berg, den sie durchschreiten wie wir die Luft. Was uns die Luft ist, ist den Elementargeistern ihr eigenes Element. «Wie der Fisch nit ertrinkt, also auch die Unda nit.» Die Erde ist den Gnomis Luft, die sie als ätherisches Wesen durchschreiten um plötzlich aufzutauchen und ebenso unsichtig zu verschwinden. Die Sylvani sind uns körperlich am nächsten, weil sie im Feuer verbrennen wie wir und im Wasser ertrinken. Denn ein jeglicher bleibt in seinem Chaos gesund, im andern stirbt er.

Das bildet die Grundlage der paracelsischen Philosophie von den Elementargeistern, die vielfach von wirklichen Beobachtungszügen durchwoben ist, gelegentlich aber auch auf Legen-

den lauscht und sich auf Erzählungen stützt. Paracelsus geht hiebei von einem für seine Kenntnis physikalischer Gesetze richtigen Kernpunkt aus. Auf der Basis, die zeitgemäß bedingt ist, sind seine Beweise wissenschaftlich, so daß er Agrippa von Nettesheim und verwandte Magier abschätzig abschütteln konnte.

Die Feuermänner unserer Sage oder die sogenannten Zundeln oder Züsler, deren einer in Kuno Müllers Sagenbuch illustriert ist, werden von Paracelsus die Vulkanischen oder Salamander genannt und als «lang, dürr und schmal» beschrieben. Er reiht sie den Elementargeistern ein, während vor und nach ihm das Volk sie als umgehende büßende Menschenseelen betrachtete und die «Adepta Philosophia» und Agrippa sowie die Neuplatoniker sie als Feurdämonen ansprachen, wie auch in neuester Zeit wieder Anatole France im Chute des Anges.

Hochinteressant ist die Theorie Hohenheims, daß die Elementargeister genau wie die Menschen vom Teufel und seinem Anhang besessen und zu ihren Zwecken mißbraucht werden können, das heißt der Teufel ergreife von ihrem Geiste Besitz, weil sie «Menschen» seien. «Besessene Feuergeister» buhlen mit Hexen und wüten den Menschen zu großem Nachteil. Hier spukt der Ausklang der Hexenprozesse hinein. Aber auch hierin sind Paracelsi Ansichten erstmalig original.

Die Feuermänner oder Vulkanischen sind also nach Paracelsi Ansicht elementische Wesen. Sehr fern von ihm und doch parallelgeschaltet steht die Ansicht seines Zeitgenossen Luthers. Ihm sind die Elementargeister nur Dämonen. Nur nennt er solche Wesen kurzerhand Teufel und packt sie alle in denselben schwarzen Sack. Luther verneint die Ansicht Gregors des Großen, daß «die fliegenden Irwische und Lichter» Seelen Verstorbener seien und lehnt sie energisch ab, wenn er schreibt: «Wenn Irwische yn walden, Trachen fliehen, das sindt schwebende Tewffel, qui homines in pericula ducunt.» An der Dämonisierung des Feuermannes oder Züslers (so genannt, weil er von innen Flammen sprüht) hatte Luther teil. Die Dämonologie D. Martin Luthers spiegelt nur die bis zu ihrer letzten Folgerung erweiterten Anschauungen mittelalterlicher Kirchenlehrer und Dämonenkenner wider, von denen sich die paracelsischen nicht unwesentlich unterscheiden. Von seinen Anschauungen zehrten

aber die folgenden Jahrhunderte. Oft ist sein Büchlein von den Elementargeistern aufgelegt worden, das Paracelsus ausnahmsweise einmal mit Freude geschrieben hat, weil es seinem alliebenden Wesen und seiner panpsychistischen Metaphysik entsprach. Von seinen Anschauungen strahlt es nun in die beginnenden Sammelwerke aus. Von seinen Erklärungen befruchtet schreiben Jakob Böhme und Abraham von Franckenberg.

In Luthers Dämonologie und Paracelsi Elementargeisterlehren zwei verschiedene Geisterwelten miteinander. Bei Luther geht alles auf einen Nenner. Was Kobold heißt, Wassermann, Melusine oder Wechselbalg, in allem erkennt er nur den Teufel. Er leugnet ihre Existentialphilosophie nicht. Im Gegenteil, sie sind für ihn, den Exkommunizierten, realste Wirklichkeiten geworden. Doch er bezieht sie alle in sein starres theologisches Gott- und Teufelschema ein. Luther hat sein besonderes statisches System der Dämonologie entwickelt, während der paracelsische Liber de Nymphis ein einzigartiges, reicher differenziertes, dynamisches Eigensystem darstellt. Die Welt um 1500 hat die Dämonen wissenschaftlich zu erkennen und zu klassifizieren versucht, während sie unsere Zeit nicht einmal in den Spiegelbildern erkennt: den Teufel spürt das Völklein nie, und wenn er es beim Kragen hätte. Das soll ja die abgefemtete List der Dämonen sein, ihre eigene Existenz zu verleugnen!

Luther ging, im Gegensatz zu Paracelsus, so weit, daß er im September 1540 zum Fürsten zu Anhalt sagte: «Wenn ich da Fürst oder Herr wäre, so wollte ich mit diesem Wechselbalg (den er als ein Produkt des Teufels ansah) in das Wasser und wollte das homicidium dran wagen.» Luther schreibt weiter über die Entstehung solcher Wechselbälge: «Die Succubi sind Weiber, welche mit dem Teufel zu tun haben, der den alten Huren und Wettermacherinnen die Lust büßet, wie die Melusina zu Lucelburg auch ein solcher Succubus und Teufel gewesen ist.» Ganz anders das deutsche Melusinen-Abenteuer, das uns Paracelsus mitteilt in der «Wahrhaftigen Historie von der Nymphen in Stauffenberg». Hiezu bemerkt Paracelsus vermittelnd: «Bei den Theologen ist solch Ding Teufelsgespenst, aber fürwahr nit bei den rechten Theologen... Das sollt ihr wissen, daß Gott solche Mirakel geschehen läßt. So es ein Werk vom Teufel wä-

re, sollt es verachtet werden.» Nun war die Nymphe eine Wasserfrau und blieb beim Stauffenberg so lange, bis er ein ander Eheweib nahm und sie für eine Teufelin hielt. Am dritten Tage war er tot. So sie eine Teufelin gewesen, woher hätte sie Fleisch und Blut genommen. Sie strafte den Ehebruch aus göttlicher Erlaubnis selbst. Diese ritterliche Dichtung ist ins Volk gewandert wie die Geschichte von der Undine. Was bei Paracelsus in das tiefste Menschliche gedeiht und beinahe erschütternd wirkt, wie W. E. Peuckert mit Recht hiezu bemerkt, was einen lieblichen Schein und innerlichen Glanz erhält, das wird bei Luther alles verteufelt und in eine harte bitterböse Dämonie heruntergezogen. Nirgends wird das Gegensätzliche dieser beiden Zeitgenossen klarer erhellt und offener. Auch die ältere Zeit vor Luther sieht zum Beispiel in den Kobolden und Zwergen, Gnommen oder Erdmandlin meistens gute Geister, hilfreiche dienende Wesen, die dem Menschen nützen und deshalb «Gütel» genannt werden. Für Luther sind es böse Teufel wie auch bei Johannes Agricola. Trotz aller Beschönigungsversuche steckt auch in ihnen der leidige Schadenfroh, der Satan oder Teufel. Paracelsus bestreitet nicht, daß auch diese «besessen» werden können und dann Schaden stiften, also zum Medium Satans degradiert werden können. Die paracelsische Differenzierung ist aber derartig subtil, wie sie weder vor ihm, noch nach ihm je versucht wurde.

Im Anfang war nach Johannes das Wort, der Logos, als reales Spiegelbild des Urgeistes. Im Anfang war neben dem Urgeist die Geisterwelt, die sich spaltete und im Elementischen und Chaotischen auf- und unterging. Lucifer wurde zum Lucifugus, des Chaos ungestalter Sohn, wie ihn Dantes visionäre Anschauungskraft beschreibt mit drei Gesichtern, sechs Augen und mächtigen Fledermausflügeln, die durch ihr Wehn den Cocytos zu Eis erstarren lassen. Sowohl Dantes und anderer ungezählter Seher Visionen von den jenseitigen Welten und Geistbezirken als auch die Überlieferungen von der Spaltung im Geisterreiche und die von der Schöpfung der Menschen zum Ausgleich wurden zu Mythen und Sagen, denen die logistische Vernunft oder der rationalistische Logos unserer Zeit kosmologisch und psychanalytisch beizukommen sucht. Nur verwechsle man dabei den johanneischen Logos nicht mit dem rationalistischen unserer

Tage, der eigentlich nur eine Analyse darstellt und besser nicht mit Logos bezeichnet würde. Die Analyse setzt immer ein mit der großen Ernüchterung der Welt, die das reale Wesen sehen lernt. Dann sinkt die mythische Zeit ab. Eine neue, auf die Realitäten des Tages gerichtete steigt herauf. Das lehrt eine Luzerner Urkunde aus dem Jahre 1509, in der bezeugt wird, daß vor dem Vogt zu Rotenburg der Wundarzt Martin Schryber mit dem Ruedi Stempflin erschienen sei, welcher letzterer den sogenannten Drachenstein versetzt habe, den sein Äni in einer Maten im Heumonat gefunden, als ein grausamer Drach, «in dem Luft schießend», vom Rigiberg in den Frakmont (Pilatus) geflogen sei und habe fallen lassen. Dieser Drachenstein «stelle alle Flüß des Bluts, rot Stuhlgäng, der Wunden, der Nasen, sonderlich der Frauen ohn all Schmerzen.» 1509 wird dieser Drachenstein verpfändet, und so schwindet die mythische Welt und geht ein in die bürgerlich-juristische. Der Held wird ein Besitzer und der Drachenhort zum baren Rechtsgeschäft in der großen Umbruchzeit um 1500. Aber noch kurz vorher schreibt Schradin in seiner Reimchronik vom Schwabenkrieg, am 26. Mai 1499 sei ein riesiger Drache aus dem Vierwaldstättersee die Reuß hintergeschwommen und habe bei Luzern beobachtet werden können:

«Vff den XXj tag meyen ist beschechen
zu Lutzern, hat man ein seltsam ding gesechen,
ein wurm, sin hals ward geacht zwei klaffter lang,
sich vss dem sew (See) durch die Rüssbrugk schwang usw.»

Stumpfs und Etterlins Chroniken berichten vom großen Lintwurm im Unterwaldnerlande, den ein Winkelried erlegt hat im Drachenried bei Stans. Auch von der Beatenhöhle im Berner Oberland weiß die Sage zu melden, daß dort ein Drache gehaust habe, bevor Beatus die Höhle bewohnte. Nur mit zaubrischen Kampfmethoden erlegt man sonst dämonische Wesen. Denn mögen auch einige Züge an ausgestorbene Riesenechsen gemahnen, so weisen doch die Überlieferungen an den hl. Beatus, von dem Reliquien zur Zeit der Reformation in die Luzerner Hofkirche transferiert wurden, an den johanneischen Offenbarungsdrachen im 12. Kapitel, gegen den Michael kämpfen muß: da ward ausgeworfen der große Drache, die alte Schlange,

die da heißt der Teufel und Satanas. Hinter dem Drachenkampf der Johanneischen Offenbarung steht die von Daniel im 7. Kapitel aufgezeichnete Vision vom vierten Tier und hinter beiden wie hinter allen Drachensagen der Bibel die babylonische Mythe, welche die Unwesen auch plastisch darstellte.

Die Paracelsische Schrift «Zwei Bücher von der Pestilenz» vom Jahre 1539 schreibt vom Basilisken wie anderorts auch noch. Der Name bedeutet «Königlein». Der Kirchenvater Isidorus spricht von ihm als von der Schlangen-König. Schon Plinius ließ ihn in Libyen zu Hause sein. Im Mittelalter begegnet er uns oft. Der Hexenhammer spricht von seinem giftigen Blick, vor allem aber im 15. bis 17. Jahrhundert schwillt der Glaube an ihn mächtig an. Paracelsus stellt ihn analog dem Böcklinschen Bild «Pest» als eine der Pest in ihrer Giftigkeit entsprechende Erscheinung hin und zählt die den Basilisken betreffenden wunderlichen Züge auf: er mangelt der Mutter, der Vater sei der ausschließliche Gebärer, der Dotter oder das Ei komme nur vom Vater, das Gesicht des Basilisken töte. Auch den Baslern und den Basler Chronikschreibern bedeutete der Basilisk, den sie heute noch auf einer Rheinbrücke darstellen, bare Wirklichkeit. In ihren Geschichtsbüchern wird erzählt, was offenbar Paracelsus übernommen hat: «Auf Donnerstag nach Laurentii 1474 hat man auf dem Kohliberg zu Basel (nomen est omen, dürfte ein nichtbaslerischer Malitiosus dazu bemerken) einen Hahnen samt seinem Ei verbrannt, so er gelegt hat. Vorher schnitt der Henker den Hahnen auf und fand noch drei Eier in ihm. Dies geschah infolge richterlichen Spruchs und im Beisein einer großen Menschenmasse aus der Stadt und ab dem Land, die ob dem seltenen Vorfall nicht wenig in Schrecken war, da man allzeit dafür gehalten hatte, daß aus einem solchen Hahnenei, wenn der Hahnen sieben Jahr alt (die bösen Sieben!) war und das Ei im Mist von einer Schlange ausgebrütet wird, ein Basilisk, ein Tier, halb Schlange, halb Hahn, hervorkomme, das, obwohl nur wenige Spannen lang, furchtbarer und schrecklicher denn der größte Lintwurm oder Drache ist, da sein Blick töte, weil der Strahl seiner Augen so scharf ist, daßer selbst das härteste Gestein zersprengt. Nur ein einziges Mittel gibt es, den Basilisken zu töten, indem man ihm Spiegel vorhält, damit er sich selbst er-

blicke. Geschieht dies, so fällt er sofort um und ist tot.» Also die Mär von Basel, dessen Name mit Basilisk verwandt ist. Daher auch der Name Spiegelkämpfer und Spiegelfechtere. Zu Paracelsi Zeiten konnte man allerdings noch nicht wissen, daß es eierlegende Zwitterhühner mit Hahnenkämmen gibt, die man heute experimentell durch Maskulinisierung mittels Testikeltransplantation erzeugen kann, ohne Gefahr, Basilisken heraufzubeschwören. Die Ratio oder der Logos unseres vertechnisierten Zeitalters hat diese scheinbaren Ausgeburten der Phantasie zu Spielmarken dilettantischen Mythologisierens oder — wenn es hoch kommt — zu «Kräften» degradiert. Unter Paracelsi liebevoll beschreibender Hand werden diese Kräfte jedoch lebendig, verlieren die Starre ihrer mythologischen Versteinerungen und werden farbig-lebendig wie Traumbilder der Nacht oder einer jenseitigen Welt, deren Schranken durchbrochen sind. Nicht vergebens hat Paracelsus seine Werke meistens in der Nacht geschrieben, wenn der Lärm des rohen Volkes endlich zur Ruhe kam und er mit den Geistern von Innen und vom Jenseits Zwiesprache halten konnte. Aus dieser Stille heraus schrieb er. Denn nun ward auch «seine Seele ein springender Brunnen und nachts reden lauter alle springenden Brunnen», wie ein anderer späterer, auch herumirrender und irrender Basler Professor, der mehr Dichter war als Logiker, geschrieben hat (Nietzsche).

Von diesen dämonischen Geistern unterscheidet Paracelsus die Elementargeister, deren Formsubstanz ihrem Element angepaßt ist und nur belebt ist vom Geist, nicht aber von einer Seele. Sie sind Geister nach Menschen-Art, von denen sie sich hauptsächlich durch den Mangel der Seele unterscheiden. Wenn er sie als Nymphen, Pygmäi, Sylphen, Salamandrae bezeichnet, so fügt er kritisch hinzu: Daß sie nun rechte Namen hätten, ist nicht der Fall, sondern die Namen, die ich vorbringe, sind von denen gegeben worden, *die sie nicht erkannt haben*. Also müssen wir daraus den Schluß ziehen, daß Paracelsus sich ein persönliches Besserwissen um ihre Wesenheiten zugeschrieben hat. Er dämonisierte sie nicht wie Luther und ähnelt hierin Shakespeare in seinem letzten play, dem «Sturm», worin Ariel, der Luftgeist, als Mittler ausgleichender Gerechtigkeit wirkt. Tho-

mas von Aquino würde ihn allerdings als «Strafdämon» bezeichnen. Gerade letzterer unterscheidet eine Sinnen- und eine Verstandesseele und behauptet von der Sinnenseele, daß sie mit dem Samen übergeleitet werde, während die Vernunftseele nur von Gott durch Schöpfung verursacht sei. Scharfe Definitionen von Seele und Geist finden wir bei Paracelsus nicht wie beim Aquinaten, der die Seele als eigentliche Form des Körpers in substantialistischer Auffassung betrachtet. Auch in bezug auf die Geisterwelt unterscheidet der Aquinate nur zwei Reiche und erklärt kurz und bündig: «Nur durch Fall und Schuldigwerden der guten Engel, nicht von Natur, gibt es Dämonen.» Von der paracelsischen Differenzierung weiß er nichts oder schweigt er sich in seiner Summa aus. Für Paracelsus sind auch diese seelenlosen, geistbegabten, menschenähnlichen Wesen Wunderwerke Gottes, «daß man erkenne und sehe, wie wunderbar Gott in seinen Werken ist, daß er kein Element feiern läßt, sondern große Wunderwerke in ihnen hat».

Zwei interessante Gesetze stellt Paracelsus unter anderem auf im Büchlein über die Elementargeister, nämlich das Gesetz des Widerstandes und der Milieuanpassung. Beispiele: «Ebenso leicht, wie es für uns ist durch die Luft zu gehen, ohne Widerstand zu finden, ebenso leicht ist es für die Gnomen Felsen und Schroffen zu durchdringen.» Sie sind ihre Luft. Je gröber nun das Chaos oder die Atmosphäre, in der sie atmen, desto subtiler ist die Kreatur des Elementargeistes. Ist das Chaos subtil, so ist die Kreatur um so gröber. Der Mensch ist grob geformt, weil er ein subtiles Luftchaos hat, der Berggeist subtil, weil er ein grobes Chaos hat usw. Hier gilt das Gesetz der Reziprozität von Natur und Umgebung. Die Undinen atmen das Wasser wie wir die Luft, weil es eben ihr Chaos ist wie den Vulcani das Feuer. Hier gilt das Gesetz der spezifischen Milieuanpassung, das relative Gültigkeit hat in der Beziehung von Substanz und Chaos. Wie eine persönliche Erinnerung mutet uns die Reiseerinnerung des Geistersehers Paracelsus an, wenn er schreibt: Also sind die Nymphen in fließenden Bächen so nahe, daß sie die Leute ergreifen, *die durchreiten* . . . Ferner: «Solcher dingen Grund zu erfahren mit mehrerm Wissen / beschicht inn den wilden Wälden / die do durchwandern dieselbigen / do werden die ding ge-

funden: Auch in den Bergwercken / bey guttem Ertz und dergleichen./» (Huser, IX, 59.)

Paracelsus betont ausdrücklich, daß solche Offenbarungen «selten geschehen, nur so oft es not tut, damit man daran glaube und sie für wahr halte, denn also hat Gott auch den Teufel dem Menschen offenbar gemacht, daß er ein Wissen von ihm besitze. Also hat er auch Engel vom Himmel zum Menschen gesandt, daß der Mensch erkenne, daß Gott wahrhaftig Engel habe, die ihm dienen.» So wurden auch die Wasserleute mit den Augen gesehen, so die Gnomi usw. «Denn nichts gibt es, das verborgen bliebe und nicht offenbar würde», zitiert Paracelsus den Matt. 10, 26.

Die «Äthnischen» oder Vulcanischen, auch Zundeln genannt oder Züsler, Feuermänner, sind nach Paracelsus auch Elementargeister, keine abgeschiedenen büßenden Seelen, wie das Volk vermeint. Vor ihnen müsse man sich aber hüten, da — diese Differenzierung findet sich nur bei Paracelsus — sie vom Teufel besessen und auf die Menschen losgelassen werden können. Der Teufel nehme auch die Waldfrauen in seinen Besitz: Pan und die Nymphen! Wer sich mit diesen einlasse, werde «sondersiech» und unheilbar. «Aber so die Dinge nicht vom Teufel befallen sind, so sind sie menschlich und suchen Bündnisse mit ihm», wie berichtet wurde von der Undine und der Gattin des Stauffenberg usw. «Unter allen Kreaturen ist der Mensch der am schwersten gebundene.» Nichts ist unergründet zu verwerfen. Wenn sie sagen, es handle sich um Dämonen, so kennen sie den Teufel gar nicht. «Daß solche Frauen wie die Melosina nur darum, weil sie nit von Adam her sind, für Teufel und Gespenster gelten sollten, ist töricht, ebenso, daß Gott in seinen Werken für so klein gehalten wird.»

«Wenn das Ende der Welt nahen wird, werden alle diese Dinge offenbar werden. Dann werden die dem Namen nach Hochgelehrten erscheinen, die aber nichts erfahren haben in diesen Dingen. Die Dinge werden alle offenbar werden, ehe der jüngste Tag kommt, so daß man erkennen wird, wer recht oder unrecht geschrieben hat. Dieser Zeit befehle ich auch das Urteil meiner Schriften, daß nichts verborgen bleibe.»

Dr. J. Strebel, Luzern.

ZUR ECHTHEITSFRAGE DES
«LIBER DE FUNDAMENTO SCIENTIARUM
SAPIENTIAEQUE»

Im 9. Band der Huserschen Paracelsus-Ausgabe findet sich Seite 414—447 das Libell: Vom Grunde der Weisheit und Wissenschaft mit ausdrücklicher Betonung: Aur. Theophrasto Paracelso Auctore. Dieser neunte Band wurde «getruckt zu Basel durch Conrad Waldkirch 1591», während der erste 1589 ediert wurde und in der «Vorred» Husers ein «Johan. Scultetus Montanus / mein geliebter Praeceptor /» erwähnt wird, der Huser eine große «anzahl seiner geschriebenen Exemplarien und ein fürnemen theil der vollkommensten Originalien guttwillig dargeben, welche er in seinen vielfaltigen Reisen vor viel jahren zu wegen bracht hatt /. Der Catalogus des ‚Neundten Tomus‘ verzeichnet die Drey Tractat vom Fundament und Ursprung der Weißheit und Künsten Ex Manusc. D. Jo. Montani, Medici zu Hirschberg in Schlesien, zu dessen Schülern sich Johannes Huser, «Brisgoius, Churfürstlich Cölnischer Rhat und Medicus, zählt.»

Huser unterscheidet Abschriften: ex Autographo, ex manuscripto Montani und ex manuscripto alterius. Abschriften D. Joh. Montani sind im zweiten Band z. B. die echt paracelsischen Teile über Philosophie und Astronomie des Paragranums, über deren Echtheit nie ein Zweifel bestand, obwohl sie nicht aus Paracelsi Manuskript zum Druck kamen. Auch die Bücher: Von Ursprung und Heilung der Pestilenz, sogar das echt paracelsische Büchlein von der Pestilenz an die Stadt Sterzingen, ist ex manuscripto *Joh. Montani* et aliorum. Auch die Tartarusschrift des dritten Huserbandes stammt wiederum von Montanus' Hand. Kein Paracelsuskenner würde wagen, bei diesen ureigenen Geistprodukten Paracelsi die Frage der Unechtheit nur anzudeuten, weil sie nicht von Paracelsi eigener Hand, sondern von Montanus' Abschrift zum Druck kamen. Mit diesem Argument glaubte jedoch der Jenenser Philosophie-Professor Rudolf *Eucken* 1886 das Libell de Fundamento erledigen und für den Kreis seiner Gedankengänge über «Paracelsi Lehren von der Entwicklung» ausschalten zu müssen, obwohl der Entwicklungs-

gedanke nirgends folgerichtiger dargetan wird als gerade in diesen Traktaten. Logischerweise hätte Eucken allein deswegen schon die Frage in Angriff nehmen sollen, ob das Libell echt oder unecht sei. Seite 48 bezeichnet er es als «unbeglaubigt und wahrscheinlich unecht». Merkwürdigerweise getraut sich *K. Sudhoff* nicht, diese Frage zu entscheiden. Allerdings bezweifelt er im 13. Band (Seite IX) seiner Edition mit Recht das schwache Argument Euckens folgendermaßen: «Ob das Libell schon darum wirklich unecht sein müsse (weil es Huser nicht aus dem Autogramm herausgeben konnte) wie Eucken glaubt annehmen zu sollen, scheint zweifelhaft.» Eine klare Stellungnahme zu dieser strittigen Frage hat sich Sudhoff nicht erlaubt, obwohl die Frage eindeutig anhand zahlreicher einwandfreier Indizien entschieden werden kann. Bevor auf die Beweisführung eingetreten wird, sei es gestattet, die Euckensche Arbeit selbst kurz zu analysieren.

R. Eucken hat 1886 in seinen «Beiträgen zur Geschichte der neuern Philosophie» im ersten Abschnitt: Forschungen zur ältern deutschen Philosophie aus jedem Jahrhundert je einen Mann herausgegriffen, der «uns besonders charakteristisch und für den Fortschritt des Erkennens einflußreich scheint, nämlich Nikolaus von Kues, Paracelsus und Kepler». Nikolaus von Kues wird als Bahnbrecher neuer Ideen, als Vorläufer Paracelsi, hauptsächlich auch von Leibniz, analysiert, während Paracelsi Lehren von der Entwicklung erstmalig synthetisiert werden. Bekanntlich ist bei Paracelsus, beim Kusaner und der Großzahl der Mystiker (Böhme, Swedenborg u. a.) die Kleinwelt des Menschen eine Entsprechung der Großwelt, wovon Planet Erde ein Teilstück darstellt. Wie sich der Mensch entwickelt in das Alter hinein, so auch die Erde selbst. Auch die astrale Jugend der Planeten und Sonnensterne altert analog dem Mikrokosmos Mensch. Dieses Werdealter endet nach Paracelsus, wenn «jegliches Besondere in seine Art und Statt gekommen und die Zahl erfüllet, bzw. die Zahl der gefallenen Engelwesen ersetzt ist.» «Der Jüngste Tag ist auf den Punkt gesetzt, wo alle Farben, Formen, Gestalten, Sitten der Menschen heraus sind» (H. I., 16, 17). «Der Himmel ist alle Tage in neuer Wirkung, verändert sich täglich in seinem Wesen. Denn er gehet auch in sein Alter

wie ein Kind, das geboren wird und sich ändert bis an den Termin des Todes. Nun ist der Himmel auch ein Kind gewesen, hat auch einen Anfang gehabt und ist in das End prädestiniert wie der Mensch» (H. II, 168). Dieser Analogieschluß von der Klein- auf die Großwelt wird von der jetzigen Astronomie bestätigt: Sonnenriesen leuchten in ihrer Jugend hell und groß, später farbiger und kleiner, um dem Schrumpfungs- und Starretod entgegenzugehen. Das Nämliche besagt uns die Kosmologie unseres und aller Planeten, so daß in diesen elementisch-chemischen Kraftfeldern das Gesetz der Korrespondenz, Korrelation oder Entsprechung mathematisch exakt gesichert ist. Origenes und andere Esoteriker vertreten die mystische Erkenntnis, daß dieses Gesetz nicht nur für die kraftmaterialen Bezugsfelder Gültigkeit beanspruche, sondern auch für die rein spiritualen: in riesigem Kreislauf und ewigem Zyklus wiederholen sich in rhythmischer Systole und Diastole Verdünnung, Verdichtung, Ballung und Spaltung, Heimkehr und Abfall, denn der raumlose Raum gebiert immer neue Milchstraßenringe und Andromedanebel, weil eben Gott unendlich ist und sich nach dem Kusaner trotz göttlicher komplizierter Einheit explizieren muß in raum- und zeitlos unendlicher Entfaltung und Umgestaltung.

Paracelsus, auf den Schultern des Kusaners stehend, geht noch weiter in seinem Entwicklungsgedanken oder — um die Zeit- sprache zu verwenden: in *explicatione complicationis*. Im III. Traktat seines Buches über des Fundament der Wissenschaften behauptet er in paralleler Gedankenrichtung mit dem phylogenetischen Entwicklungsgedanken, daß die Tiere als Väter des Menschen bezeichnet werden können, vor allem auch in bezug auf die — viehische Vernunft: «Alles das da ist inn der Welt von allen Thierischen / ist sein Vater.» Ferner: «Der Mensch ist auch in seiner viehischen Vernunft so beschaffen, daß er ein Kind aller Tiere ist, daß alle Tiere sein Vater sind und alle Tiere sind nur ein Vater» (H. IX, 435).

Obwohl nun Paracelsi Lehren von der Entwicklung nirgends klarer und eindeutiger ausgesprochen sind als im Fundament der Wissenschaften und Prof. Eucken nur den Entwicklungsgedanken in Paracelsi Werken verfolgt, steht er nicht an, die Echtheit des Liber de Fundamento zu bezweifeln. Dadurch verstümmelt

er seine eigene Arbeit. Denn das Liber de Fundamento enthält die Schlußgedanken der paracelsischen Entwicklungslehren, auch auf dem Gebiet der Physiognomik und Psychologie. — Weil das Büchlein: «Von dem Grunt der weisheit und der künsten» als unecht hingestellt wird, jedoch für die paracelsische Entwicklungslehre fundamental wichtig ist, ja den krönenden Abschluß darstellt, muß die Echtheitsfrage endgültig klar entschieden werden. Wie betont, wagte sich Sudhoff nicht an die Lösung der Frage heran, obwohl sie mittels einwandfreien Indizienbeweisen restlos klar zu entscheiden ist. Folgende Argumente sprechen für die sichere Autorschaft Paracelsi:

1. Im ersten Traktat schreibt der Autor «als ein Artzt / der da für sich nimpt zu schreiben von seinen Krankheiten /» (H. IX, 414). Analog wie dieser Arzt früher über die Krankheiten Bücher schrieb, will er jetzt noëtisch über das feste Fundament der Wissenschaft schreiben, das Gott selbst als oberster Baumeister geschaffen, aus dem Kunst und Weisheit ihren Ursprung nehmen. Im zweiten Traktat folgt nun der herrliche, für unsere Argumentation wichtige Satz, den die Schweizer Paracelsisten zu wenig beachtet haben: Gott will uns Menschen nicht als dumme Narren haben, sondern als Erweckte. Er will auch nicht, daß in einem Lande nur *ein* weiser Mann, nur *ein* Ratsherr oder Gelehrter sei und wirke, sondern daß *alle* wissen, wer Gott ist, auf daß wir uns gesamthaft des ewigen, nicht tödlichen Lichtes erfreuen und ersättigen. Nun folgt die berühmte Schweizerstelle, die uns den sicher beglaubigten *Arztschreiber des 16. Jahrhunderts als Schweizer und Urschwyzer ad oculos vordemonstriert*: Huser Bd. IX, S. 430 «Wer wolt sagen / das Gott erzürnet / so ein Bawr (Bauer) im Endtlibuch od Müttenthal kehm in die Weißheit Salomonis? / Sondern / nicht allein im Endtlibuch und Müttenthal / sondern in allen Winckeln / Bergen / Seiffenthal / Euthal / etc. und zu Größ: Darinnen hat Gott ein Wolgefallen / und das ist sein Will / daß inn allen Winkeln Weißheit und Kunst seindt / dann er ist jhr aller Ursprung und Brunnen:» Der Satz ist eine sinnkritische Illustration zum Spruch der Weisheit: *Initium sapientiae Timor Domini*. Diesen Weisheitsgrund findet der Autor öfter beim «schlichtigen» Bauer im *Entlibuch*, *Muottatal* und *Eutal* und im *Großgehöft* als bei dem «Spengel-

arztet», der mit Spangen und Ringen geziert seine fliegenden Phantasiegeister zu Abgöttern kreierte, wie im ersten Traktat drastisch exemplifiziert wird. Sinnkritisch ist das genau so *echter* Paracelsus wie der gleichsinnige Satz ein echtes Zitat der Imitatio darstellt: *Melior est humilis rusticus qui Deo servit quam superbus Philosophus qui se neglecto cursum coeli considerat.* Genau im Stil des Paragranum spottet der Verfasser über die gelehrten «Fasnachtbutzen von Doctores hochgelahrt», die «sich mit ihrer Theorica aufmutzen wie die Katzen bevor sie scheißen». *Sinnkritisch, aber auch stilkritisch, kann obigen Satz über die Muottataler, Eutaler, Entlebucher nur ein Schweizerarzt geschrieben haben*, der diese Täler sogar aus eigener Anschauung oder vom Hörensagen her kannte. Bekanntlich hat Gottfried Keller unser Entlebuch auch nie besucht, aber im «Fähnlein der sieben Aufrechten» einen währschaften Entlebucher mit Sohn aufspazieren lassen als Urbild von schweizerischer Urwüchsigkeit! Paracelsus dürfte das Entlebuch so wenig gesehen haben wie das aargauische Roggenhausen, das ihm Sudhoff-Bircher zusprechen. Aber exemplifizieren konnte und wollte der Schweizerarzt damit, wie später Gottfried Keller. Ob das dem Schreiber wahrscheinlich persönlich bekannte Müttenthal identisch ist mit dem Muottatal oder dem Mythental, war mir zuerst fraglich. Von Einsiedeln führt ein Weg an den Fuß des Mythens. Jedoch ist nach Einsichtnahme zeitgenössischer und späterer Kartenwerke darunter das Muottatal zu verstehen. So verzeichnet das große Nürnberger Kartenwerk von J. B. Homann noch 1707 eindeutig das jetzige Muottatal als Müttental, eine kleine Ortschaft nordöstlich von Einsiedeln als Gros, den Mythenberg als Mons Meiten und Einsiedeln als Einsidle (für welche Schreibart Prof. L. Birchler mit Recht eintritt und schon manche Lanze zersplittert hat). Sudhoff vermutet im Namenregister des 13. Bandes seiner Edition unter Grös = Grosio an der Adda, setzt aber dazu mit Recht ein Fragezeichen. Das nämliche Sudhoffregister schreibt fälschlicherweise Entlichbuch, während der Text S. 307 (XIII) Entlibuch, die Straßburger Zetznerausgabe Endtlibuch, die Husersche Endtlibuch schreiben, wie die ältesten Kartenwerke. Spätere verzeichnen ein Endlibuch. Unter Ental vermutet Sudhoff das Paracelsus wohlbekannte Intal. Wahr-

scheinlicher ist die Koppelung von Muottatal und Eutal. Denn das v, n und u der damaligen Lettern der Paracelsusdrucke ist ganz unstabil. Meistens wird das u mit v geschrieben im Klein- und Großdruck. Zum uns eindeutigen Müttental kann sich Sudhoff begreiflicher Weise keinen Vers machen, während uns diese historisch-kartographische Identität mit dem Muottatal mit Sicherheit auf Paracelsus als Arztverfasser hinweist. Analog gelang es mir, die Dessauer Sammlung, die 1914 Prof. M. Friedländer edierte, aber originaliter nicht klassifizieren konnte, als Teilstück der Basler Amerbach-Fäsch Sammlung zu erkennen und als solche in Heft 6, II der Bibl. der Schweiz. Bibliophilen nachzuweisen.

Zur Vervollständigung habe ich meine De Tournes-Paracelsusausgabe verglichen, die 1658 in lateinischer Übersetzung in Genf für die Gelehrtenwelt nicht deutscher Zunge herauskam und mit dem bekannten sogenannten Tintoretto-Bildnis geschmückt ist. Hier findet sich in Bd. II, S. 513 die sehr interessante Tatsache, daß der Übersetzer die komplizierten Namen dieser Talschaften vereinfachte und im Sinn unserer Schwyzerdeutung übertrug: «rusticus aliquis ex Sylva Martia.» Auch hier ist noch 1658 das v in Silva mit u gedruckt. Wohlverstanden: es heißt nicht etwa Silva Mariae oder im Finstern Walde, sondern: quis dicit irasciturum Deum esse, si rusticus aliquis ex Sylva Martiâ ad sapientiam Salomonis penetraret? Darunter kann nur die martialische oder kriegerische Urschweiz, die Wald- und Walstatt der Haaruschwyz verstanden werden.

2. Inhaltlich und stilistisch ist das Buch über das Fundament der Weisheit und Wissenschaften allerechtester Paracelsus. Stil und Inhalt gestatten sogar eine Zeitnormierung der Abfassung, was Sudhoff in Frage lassen muß. Auszüglich seien einige Argumente ex sensu dargeboten. Einleitend betont der Arztverfasser, der das Muotta- und Eutal kennt und das Entlebuch als Schwyz erwähnt, daß auch die Vernunft in Krankheit fallen könne wie der Leib, wenn das wahre Fundament fehle und das Gebäude der Weisheit auf falschem «Grunt» erbaut werde. Hier haben wir den Baumeister vor uns, der im Paragranum die vier Grundsäulen der Neumedizin aufgestellt hat, der alles «ergrünten» will. Grunt und ergrünten sind typische Paracelsusworte:

«konnte aber so recht nicht auf den grunt kommen der Arznei, deshalb in andere Händel gefallen!» Typisch paracelsisch ist auch die Unterscheidung in zweierlei Weisheiten: eine seelische oder englische und eine nur äußere oder viehische. Letztere wird vom «Spengelarzt» gepflegt, der Gott nicht kennt, aber Götzen. Paracelsische Urerfahrung enthält auch der Satz: die Wahrheit kann nicht ohne Feind sein! Höchste Wahrheit ist dem Verfasser Gott, der Teufel aber die höchste Lüge, der uns das Englische «neidet», das Viehische fördert. Geboren sind wir zum Zweck, die verstoßenen Engel zu ersetzen, also englisch zu werden. Alleinige Klugheit ist schlangenhaft-dämonisch: «ein tierisches und viehisches Ding.» Darum soll nicht nach Wohlstand und Reichtum geurteilt werden, den die Schlangenklugheit schafft. Aber auch die obere Sphäre der Klugheit, die Weisheit, kann krank werden und in Mania, Phrenesis verfallen. Darum ist Anatomie der Vernunft und Zahl ihrer Krankheiten zu wissen nötig. (Anatomie ist unserer heutigen Hygiene gleichzusetzen.) Hierin spricht Paracelsus der Arzthygieniker, der den Urgrund der Neurosen erkannt hat. Echt paracelsisch schließt das 1. Traktat: Die da sitzen im Ansehen des Stuhles der Weisheit, sitzen auf dem Stuhle der Pestilenz. Ebenso auch die Forderung, die aus der «Anatomie Gottes», der allein ganz und unzerbrochen ist, hervorgehe, daß auch sein mikrokosmisches Abbild Mensch nach Ganzheit trachte und nicht ein zerstückelter «Bankert der Weisheit» sei. Auch in Kunst und Wissenschaft gebe es eine «Bankharty, Hurerei» und Schlafsucht. Erweckt, ohne allen Schlaf, seien die Vorbilder der Engelgeister. Ihm strebe der englische Teil des Menschen nach. In den Engeln liege die Offenbarung aller Dinge, die Geheimnisse und Arcana der Medizin, Astronomie, Chiromantie, Geomantie, Nigromantie, Necromantie, die Gaballia, Alchimie, Transmutatio, Reductio, Fixatio, Tinctura usw. So viele Wörter, so viele Echtheitszeugnisse, daß der Text von Paracelsus selbst stammt. Auch hier wieder die erstmals bei Paracelsus, dem Naturarzt, auftauchende richtige Ansicht: Transmutiert der Naturforscher, so tut es nicht der Spagyryus, sondern allein die Natur. Analog obigen paracelsischen Gedankengängen schrieb 1929 ein Naturforscherscherarzt und großer Ophthalmologe, Prof. Vogt, Zürich, in der Ein-

leitung zu seinem Werk über Diagnose und Therapie der Netzhautablösungen die denkwürdigen Worte: Ein Genius gab meinem Freunde Gonin die Inspiration ein, den Dämon der Nacht und Erblindung durch das Feuer der Ignipunktur mittels Reißverschluß zu bannen und früher Unheilbares zu heilen. Obwohl Vogt durch seine exakten Vererbungsstudien zum eifrigsten Verfechter des Determinismus werden mußte, bewies er durch obigen Satz die Zugehörigkeit zur paracelsischen Geistgemeinde.

3. Einen weiteren wirklich schönen und stringenten Beweis für die paracelsische Echtheit bietet uns der botanische Vergleich mit der Blume *Flammula*, die Paracelsus offenbar viel als Vesicatorium benutzte. *Flammula* ist identisch mit *Ranunculus Flammula* L. Sowohl im «Irrgang der Ärzte», den Huser *ex Autographo* zum Druck beförderte, als auch im 2. Traktat de Fundamento finden sich fast Spiegelbilder dieser Lieblingspflanze Paracelsi. Ich zitiere vergleichsweise wörtlich aus der Huser-Ausgabe (II, 206, Labyrinthus S.) (auch Bd. I. unserer Ausgabe, Kapitel 3): «Jetzt volgt auß dem / wie auß der Erden *Flammula* wächst / unnd *Mandragora*, die wiederwertiger Natur seindt / und doch auß einer Mutter geboren: Also werden auch Krankheiten im Menschen auß den Elementen /.» Dieser gleiche *Flammulavergleich* wird wieder gebracht im 2. Traktat des umstrittenen *Liber de Fundamento*, wo erklärt wird, daß die Natur nicht alle Heilmittel schaffe, sondern der Chemiker mit Beihilfe göttlicher Eingebung und Kunst, so daß die Natur wohl die erste Mutter des Heilmittels darstelle, der Mensch aber die zweite: «also muß es auch seyn / daß nicht allein das Wasser ein Mutter sey *Auri* / auch die Erden nicht allein ein Mutter *Flammulae*, sondern auch der Mensch /» (H. IX, 433).

4. Ganz paracelsisch ist die Schlußbetrachtung, was viehisch und was englisch ist. Reden und Schwätzen ist viehisch, papagoyisch. Heilen nach Schlangenart, die instinktmäßig die *Serpentina* oder das Schlangenkraut, die Natterwurz oder die *Consolida* findet, ist von viehischem Licht und Verstand, so daß kein Tier auf Erden ist, dessen Vernunft nicht im Menschen wäre. So ist der Mensch auch das höchste und größte Tier, der alle Tiere übertrifft. Wörtlich schreibt der Verfasser, den wir mit Sicherheit als Paracelsus erkannt haben: Der Mensch ist im

viehischen Teil ein Kind aller Tiere, so daß alle Tiere ein Vater sind und alle Tiere nur ein Vater. Der Mensch als letzte Kreatur ist des Viehes Kind und Geburt. Wenn jemand über die *Entwicklungslehre* im paracelsischen Gedankengebäude schreiben will, kann er sich unmöglich dieses Libell entgehen lassen, weil es den Entwicklungsgedanken auch in psychologischer Beziehung geradezu zugespitzt darbietet. Prof. Eucken hätte deshalb vorgängig seiner Arbeit über «Paracelsi Lehren von der Entwicklung» unbedingt die Echtheitsfrage des Libells entscheiden müssen, um eine *abgeschlossene* Arbeit vorlegen zu können.

Interessant sind die paracelsischen Folgerungen seiner outrierten Entwicklungslehre. Einige mögen hier zitiert sein, da sie sehr zeitgemäß sind, wie Paracelsus eigentlich immer und überall aktuell ist. Paracelsus folgert: Oft wird der Führer des tierischen Verstandes zum Verführer, wenn der Viehgeist überwiegt. Der weise Mann sehe und erkenne, wer er ist und was das Vieh ist. Wer eine schöne Stimme hat, rühme sich nicht. Auch die Nachtigall hat sie. Wird Bauen in abgöttischer, prunkvoller Weise betrieben, so bedeutet das für den wandernden Aszetten Paracelsus ohne Bleibe und Rast eine — Verführung. Denn die Tiere begnügen sich mit einfachen Lagerstätten. Der viehische Verstand stammt vom Himmel, Firmament oder Gestirn, auch die Verführung. Mit Recht bemerkt Eucken zu ähnlichen Stellen: Auch auf geistigem Gebiet zeigt Paracelsus die Neigung, die Irrung von der Wahrheit her zu begreifen. So den Aberglauben vom Glauben (H. IX, 237): in allen superstitionibus ist das allein zu verstehen, daß sie aus dem Glauben kommen oder (IX, 231): «Es kann nicht einmal Schatten sein, wenn du die Sonne nicht hättest.» Böhme hat den Gedanken weiter entwickelt, indem er das Feindliche als für den Weltprozeß notwendig forderte im Sinne der Augustinischen *Culpa felix*, die nicht nur einen redemptorischen, sondern einen tartarusdunkeln Hintergrund aufblitzen läßt.

Paracelsus exemplifiziert: Im Hahn steckt der Gestirnsgeist des Mars, oft auch im Menschen in kriegerischen Zeiten. Im Wolf ist der Saturn, auch im Wolfsmenschen. Denn der Mensch wird vom *Gestirnsgeist* nicht anders regiert als ein Vieh. *Nur der Viehgeist stammt von den Gestirnsplaneten und wird nach*

dem Tod wieder in ihn zurückkehren, bzw. von ihm verzehrt werden wie der elementische Leib von den Elementen. Wer zornig ist wie ein «schelliger» Hund, wird vom Gestirnsungeist des Hundes besessen. Denn die Besessenheit ist eine häufige Krankheit. Die Frage drängt sich Paracelsus auf: ist diese Besessenheit viehischer, dämonischer Gestirnsart oder englischer. Die Hochfahrt oder Hoffart hat ihren eigenen Venusstern wie Mördererey und Untreue. Auch die Blumen besitzen ihre Sternenaugen. Mikrokosmos Erde und Mensch sind Extrakte, Hexenküchen aus den Essenzen aller Gestirne mit verschiedensten Düften und Gerüchten. Gott ist der größte Laborant und Alchimist, der da hat sechs Tage gewirkt, bis er extrahiert, separiert, geformiert hat aus der prima materia ultimas materias: das ist ein jegliches Geschöpf, das er hat heißen bleiben bis auf die Zergehung der Welt. Also ist Gott derselbige, der am ersten alle Dinge in Eins geschaffen und gelegt hat, hernach in sechs Tagen herausgezogen, was im selbigen gewesen ist» (H. VIII, 198). *Wie die planetarischen Gestirnsungeister im Vieh sind, spuken sie auch im Menschen.* Wenn es heißt: er ist wie ein Löwe, so ist das ein viehisches Lob und stirbt ab mit dem Vieh. Der Mensch erhebe sich darüber, sei ein englischer Mensch, kein Vieh. Das Englische soll über das Viehische triumphieren. Dazu wurde der Athanar (Dauerbrandofen) des Wandel- und Wandlungsplaneten Erde geschaffen.

Auch in diesem Libell stoßen wir auf die typischen, immerwiederkehrenden paracelsischen *Oberbegriffe von Himmel, Firmament, Gestirn*, wobei Gestirn meistens mit Gestirnsgeistern im Sinne der Mystiker identifiziert wird. Deren Existenz war für Paracelsus so gesichert wie die des Schöpfervaters selbst, der als Dona nicht nur das *Natürliche Licht* verlieh, sondern auch das *Lumen supranaturale des Heiligen Geistes*, das Paracelsus auch als das *Göttliche* bezeichnet. Auch moderne Mystiker, z. B. *Katharina Emmerik*, wissen viel über die Luftgeister, die Paracelsus beschrieb und über die *Gestirnsgeister* zu berichten. Unserem Denken scheint das paracelsische Distinguendum in viehischen und englischen Geist zuerst vielleicht befremdlich. Setzen wir aber anstelle der typisch paracelsischen extremen Kraftausdrücke zeitgemäße, z. B. anstelle des «viehischen» Un-

geistes die elegantere Bête humaine, die heute wieder manifest gewordene Bestie im Menschen, erinnern wir uns auch des Christuswortes: Regnum Dei *intra* vos est, das Himmelreich ist in eurer eigenen Brust wie auch die Hölle, so verstehen wir Paracelsus und müssen auch dem eifernden Asketen Gerechtigkeit widerfahren lassen. Gerade diese Stellen vom Lob der Armut auch in diesem als unecht bezeichneten Libell decken sich völlig mit zahlreichen, bestbeglaubigten paracelsischen Schriftstellen. *Formalkritisch, aber auch stilkritisch muß das Buch vom Fundament der Weisheit und Künsten dem Ingenio Paracelsi zugewiesen werden*, der sich auch der heiligen Schriften Professor schrieb. Confessor wäre richtiger gewesen. —

Wie bereits bemerkt, druckte Johannes Huser, Erstherausgeber der Gesamterke Paracelsi 1589/91, das Liber de Fundamento ab «ex Manuscripto *Montani*», nicht ex Manuscripto aliorum, wie es bei andern unbestrittenen Werken vermerkt ist. Montanus, praceptor von Huser, wie letzterer in der Vorrede an den Leser im 1. Band mit Stolz notiert, war Medicus zu Hirschberg in Schlesien, «weitberüemt» und vielgereist, der im Besitz «der vollkommensten Originalien und Exemplarien» war, die er seinem Schüler Huser bereitwillig zum Druck zur Verfügung stellte. Hätte Eucken die Bedeutung von Montanus, dieses Hauptes der schlesischen Paracelsisten, gekannt, so hätte er nicht gewagt, das Libell als unbeglaubigt und unecht hinzustellen. Wenn Huser «ex alterius cuiusdam manuscripto» schreibt, pflegt er beizufügen: *fide satis digno*. Dieser Zusatz fehlt regelmäßig bei den Manuskripten seines Lehrers Montanus. Die Dignitätskala der Vertrauenswürdigkeit weist nach den Originalmanuskripten von Paracelsi eigner Hand, die verlorengingen, gleich auf Montanus als den Vertrauenswertesten. Huser beklagt sich «wegen der gar unleslichen Hand des Authoris Paracelsi», so daß er einen Helfer zuziehen mußte in der Person des Medizinbeflissenen Amanuensis Paulus Linck.

Sudhoff wagt keine Zeitnotierung und reiht das Libell deswegen in den 13. Band seiner Nachlese, der Schriftwerk außerhalb der strengeren chronologischen Reihe der zwölf ersten Bände umfaßt. Bekanntlich geschieht die Sudhoffsche Edition in chronologischer Abfolge. Formal- und stilkritisch dürfte die

Zeitbestimmung möglich sein. Inhaltlich haben wir es mit einer allgemeinen Schau zu tun analog dem Paragranum und Paramirum. Der Stil ist bedeutend ruhiger als in der berühmten Erstfassung des vehementen Paragranum-Vorwortes, klingt aber in der Polemik gegen die mit Spangen und Ringen gezielten Ärzte unbedingt daran an. Die Vehementia, deretwegen ihn schon Huser in der Widmung in Schutz nimmt, ist asketischer Stimmung gewichen. Diese beiden Momente: Übergang der Vehementia satirica in asketisches Lob der Armut gestattet eine ziemlich sichere Zeitfestlegung: 1533. Die Appenzeller Einöd mit ihrer Askese klingt darin nach sowie die abstrakte Schau der St. Galler Parazeit. Der Stil ist ruhiger geworden als der des Paragranum, ist aber mit ihm verwandt. Das Libell selbst ist eine Weiterschau des Paragranum und Paramirum auf noch breiterer noëtischer Grundlage, worin auch der Wanderprediger zu Wort kommt, der aus der Not eine Tugend macht, weil er im Appenzellerland «arm und bettelarm» wurde, wie er selbst bezeugt hat.

Je mehr ich sämtliche Ausgaben der paracelsischen Werke studierend vergleiche, desto lieber kehre ich zur *Huserschen Erstausgabe zurück*. Der erste von den zehn Quartbänden umfaßt das Volumen Paramirum oder Entienbuch, ferner das Opus Paramirum oder vom Ursprung der Krankheiten aus den drei Substanzen, aus Konkrementbildungen, ex matrice, ex imaginatione und schließt mit einer Entwicklungsgeschichte und Charakterologie oder Typenlehre. Nach dem letzten Traktat von des Menschen Eigenschaften schreibt Huser Seite 368 folgende zur Vervollständigung unserer Argumentation wichtige Notiz:

· Quae verò de interiori Homine, hoc est: de Ratione, Prudentia, Sapientia, Spiritibus etc., de Aeterno, quod est in Homine, hoc loco considerantur, ea ex aliis Theophrasti Scriptis, utpote ex *Libro de Fundamento Sapientiae*, ex Philosophia sagaci etc. Studioso Lectori sunt petenda. Daraus geht dreierlei hervor: daß das Liber de Fundamento Sapientiae ein Scriptum Theophrasti ist, daß dieses Scriptum einer speziellen Erwähnung wert erachtet wird, weil sehr wertvoll und daß es würdig befunden wurde Anno 1589 neben und mit der Philosophia sagax genannt zu werden. Hätte Eucken diese Stelle Husers gelesen —

seine Arbeit zitiert *nur* Husers Originalausgabe —, so hätte er sich kaum berechtigt gefühlt, die Frage der Echtheit des hier analysierten Libells aufzuwerfen und die Autorität Montani zu bezweifeln. Also auch hier gilt einmal mehr Jaeckles Wort von der «Wiedergeburt Paracelsi mitsamt der modernen Wissenschaft aus der *Bewältigung mittels liebender Erfahrung*».

Dr. J. Strebel.



THEOPHRASTUS VON HOHENHEIM GENANNT PARACELSUS

Sämtliche Hauptwerke in zeitgemäßer Kürzung
Neu herausgegeben von Dr. J. Strebel

Die Schweizerische Paracelsus-Ausgabe, die fünf Bände umfassen wird, stellt eine zusammenhängende, kommentierte Auslese sämtlicher Werke Hohenheims dar. Diese bibliophile, numerierte Halbleder-Ausgabe ist reichhaltig illustriert und enthält viele aus den Erstaugaben faksimilierte Blätter. Bei Subskription des Gesamtwerkes gilt der Subskriptions-, sonst der Einzelbandpreis.

Erschienen:

Band I: Paracelsus, der Kultur- und Medizinhistoriker

Inhalt: Kurzbiographie; Kärntner Trio: die sieben Schutz- und Trutzreden (Defensiones); Irrgang der Ärzte; Chronik des Landes Kärnten; Basler Lehrprogramm; Ausgewählte Briefe; Basilio de Telepnef: Wanderungen des Paracelsus 1512—24.
332 Seiten. Bei Subskription des Gesamtwerkes Band I Fr. 16.50, sonst Fr. 19.50.

Band II: Der philosophischen Schriften erster Teil

Inhalt: 1. Fundament der Wissenschaften und der Weisheit; 2. Philosophia Magna; 3. Philosophia Parva; 4. Philosophia Occulta.
432 Seiten. Bei Subskription des Gesamtwerkes Band II Fr. 20.50, sonst Fr. 22.50.

In Vorbereitung:

Band III: Der philosophischen Schriften zweiter Teil

Inhalt: Philosophia Sagax; Die vier Arten der Divination; Das Buch Azoth oder Kabbalistische Signaturenlehre der menschlichen Gestalt; Magische Erweisheit; Auslegung magischer Figuren; Prophezeiungen.

Band IV: Propädeutik

Inhalt: Paragranum; Opus et Volumen Paramirum; Von der Entstehung der Elemente; Botanische (Herbarius) und chemische (erstes Lehrbuch der Chemie) sowie die übrigen propädeutisch-naturwissenschaftlichen Schriften über Anatomie, Physiologie, Meteorologie, Klimatologie usw.

Band V: Klinik

Inhalt: Chirurgie; Spitalbuch; Basler Wintervorlesungen über tartarische und Stoffwechselkrankheiten; Spez. Pathologie und Therapie; Bücher über Wundarznei (Bertheonei); Nürnberger Syphilisschriften; Über Epilepsie, Hysterie und Psychiatrie; Pestbücher; Gewerbekrankheiten und Hygiene; Bäderbücher; Über Lepra, Gicht, Asthma, Frauenkrankheiten; Aderlassen, Schröpfen, Puls- und Harndiagnostik; Ophthalmologie; Zur Geschichte der Medizin (Hippokrates); Arzneiverordnungslehre; Konsilien; Makrobiotik usw.

Just out

Basilio de Telepnef

PARACELSUS

A genius amidst a troubled world.
Biographical Essay with two illustrations. Bound SFr. 4.80

Verlag Zolliker + Co. St. Gallen

Jetzt zu reduziertem Preise

ILDEFONS BETSCHART

THEOPHRASTUS PARACELSUS

Der Mensch an der Zeitenwende
2. Auflage 172 Seiten. Geb. Fr. 3.20

Der Verfasser schildert uns diesen Mensch in der Zeitenwende zwischen Mittelalter und Neuzeit, Gotik und Renaissance trefflich und vergißt auch nicht darauf hinzuweisen, daß er einer der ersten Gelehrten war, der es wagte, die deutsche Sprache, die er meisterlich handhabte, als Ausdruck seines Lehrens und Schreibens zu wählen. So vermittelt uns der Verfasser mehr als nur einen tiefen Einblick in Leben und Wirken des so eigenartigen wie eigenwilligen Menschen, er gibt uns zugleich eine wertvolle Schau in eine der bewegtesten Kulturepochen. Der Katholik, Bern.

In allen Buchhandlungen

Benziger Verlag Einsiedeln

C. G. JUNG
PARACELSICA

Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus
Geb. Fr. 8.75

*

PARACELSUS — LEBENDIGES ERBE

Eine Auslese aus seinen Schriften mit 150 zeitgenössischen Illustrationen.
Herausgegeben und in modernes Deutsch übertragen von Jolan *Jacobi*.
Geb. Fr. 12.—

Dies ist ein Buch, das auch den Bewanderten nicht mehr losläßt.
(Nationalzeitung)

*

MAX GEILINGER
DAS SPIEL VOM PARACELSUS

Fr. 2.—

Rascher Verlag Zürich

