

# NOVA ACTA



# PARACELSICA

V. JAHRBUCH DER SCHWEIZERISCHEN  
PARACELSUS-GESELLSCHAFT

1948

---

EINSIEDELN

Schweizerische Paracelsus-Gesellschaft



NOVA ACTA  
PARACELSICA

V. JAHRBUCH DER SCHWEIZERISCHEN  
PARACELSUS-GESELLSCHAFT

1948

EINSIEDELN  
Schweizerische Paracelsus-Gesellschaft

*Das Titelblatt «Theophrastus Paracelsus» ist die Wiedergabe einer Litho von J. Tribelhorn, St. Gallen (1. Hälfte des 19. Jahrhunderts). Vgl. Josef Strebel, Auf der Fährte nach dem St. Galler-Schobinger-Bildnis Paracelsi. S. 143 ff.*

Alle Rechte vorbehalten

Druck: Gebr. Josef & Karl Eberle, Einsiedeln

Printed in Switzerland 1949

Auslieferung:

Sekretariat der Schweiz. Paracelsus-Gesellschaft Einsiedeln

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort, von Linus Birchler	
Das Problem der Erkenntnis bei Paracelsus, von Fritz Medicus	1
Situation de Paracelse dans le temps, par René Jaccard . . .	18
De sulphure, von C. G. Jung . . . . .	27
Lionardo und Paracelsus, von Linus Birchler . . . . .	41
Paracelsische Eschatologie, von Kurt Goldammer . . . . .	45
Paracelsus als Begründer der Lehre von den Gewerbekrankheiten und der Gewerbe-Hygiene, von Josef Strebel . . . . .	86
Nachwort mit Kommentar zu Hohenheims erster Monographie in der Weltliteratur über Gewerbekrankheiten und Gewerbehygiene, von Josef Strebel . . . . .	97
Paracelsus und die tartarischen Krankheiten, von Josef Strebel	112
Paracelsus als Begründer der allgemeinen und speziellen Balneologie, von Josef Strebel . . . . .	121
Ueber Heilpflanzen und Heilbäder in der Balneologie Hohenheims, von Josef Strebel . . . . .	135
Sudhoffs Paracelsus-Schriften, von Basilio de Telepnef . . . . .	139
Auf der Fährte nach dem St. Galler Schobinger-Bildnis Paracelsi, von Josef Strebel . . . . .	143
Ergänzungen zur Kurzarbeit über das St. Galler Bildnis Hohenheims, von Josef Strebel . . . . .	147



## VORWORT

*Nachdruck nicht verboten — im Gegenteil!*

Jetzt, am Bundesfeierabend, knallen die Raketen und singen die Männerchöre. In tausend Reden wird uns versichert, dass wir die Edelblüte Europas und das Schosskind des Herrgotts sind, dass wir die besten Industrieleistungen aufzuweisen haben, die fettesten Käse und die präzisesten Uhren herstellen und den höchsten Lebensstandard Europas aufweisen können. Natürlich werden die Redner im zweiten Teile ihrer Ansprache zuerst ihren Finger erheben und vor irgend etwas warnen, vor dem Bolschewismus oder der wankenden Steuermoral, vor den konsequenten Neinstimmern oder dem Schnapskonsum.

Von Einem wird man aber gewiss nirgends reden, da es den meisten Helvetiern kaum je zum Bewusstsein kommt: von unserm losen Verhältnis zu rein geistigen Dingen. — Wir Schweizer sind ein ordnungs- und friedliebendes fleissiges Volk. Wir spenden grosszügig für das hungernde Ausland und für die Not im eigenen Gehege. Aber wie steht es um unser Verhältnis zu jenen Gütern, die nichts einbringen, zur Kunst und zu den «unproduktiven» Wissenszweigen? Es ist bei uns leicht, Geld aufzutreiben für Forschungen, deren eventuelles Ergebnis sich in Franken ausdrücken lässt. Aber die weiten Gebiete des reinen, selbstlosen Wissens? Sind es nicht immer ungefähr die gleichen Kreise, denen man in Kunstvereinen, in historischen Sozietäten begegnet, im Natur- und Heimatschutz etc.? Die überwiegende Mehrzahl unseres Volkes und auch der Intellektuellen ist, wenn es sich um Gebiete ausserhalb des Berufes handelt, «pondus iners», um mit Ovid zu reden. Dies gilt vor allem von jenen Kreisen, die «gute Zeiten» hinter sich haben.

Der Waldmann Theophrast Paracelsus gehört unter die Grossen unserer Wissenschaften. An der unvergessenen Landesausstellung 1939 figurierte er gleich an fünf verschiedenen Stellen als Bahnbrecher. Am Denkmal, das wir ihm 1942 setzten, sind seine Meriten verzeichnet: Erneuerer der Medizin, Vater der Chemotherapie, Förderer der Biologie und der Wundarznei, Retter der Geistesumnachteten, Kündler des ärztlichen Ethos, eigenwilliger Denker und demütiger Christ, Freund der Armen.

Der Mephistopheles des dreizehnjährigen Tausendjährigen Reiches, Joseph Goebbels, und seine Helfershelfer hatten verstanden, dass sich

mit dem Manne vom Etzel «etwas anfangen lasse». Sie planten einen riesigen, braungefärbten Paracelsuskongress in Salzburg, der dann aber nicht zustande kam. Schade? Denn dann hätten wir Schweizer begriffen, was Paracelsus auch für die Gegenwart bedeutet. (Die Anerkennung von Schweizern im eigenen Lande geht ja meist via Ausland: Jeremias Gotthelf, Gottfried Keller, C. F. Meyer, Hodler ....)

Anno 1942 haben wir bescheiden die Schweizerische Paracelsusgesellschaft gegründet, in der Hoffnung, Interesse zu finden bei Aerzten, Psychologen, Historikern. Aber bis jetzt zählt unsere Gesellschaft ganze 142 Mitglieder. Trotz dieser eigentlich beschämend geringen Mitgliederzahl haben wir bis jetzt vier Jahrbücher herausgebracht. Die Themen der früheren Bände waren:

#### 1. Jahrbuch 1944:

René Jaccard, Hommage à René Allendy.

Walter Bigler, Grundsätzliches zur Paracelsusforschung.

Josef Strebler, Stand und Aufgaben der Schweizerischen Paracelsusforschung.

Karl Bittel, Die Kindheit Theophrasts in Einsiedeln.

Fritz Medicus, Paracelsus in der philosophischen Bewegung seiner und unserer Zeit.

Ed. Jenny, Paracelsus, der Arzt.

Hans Karcher, Paracelsus, Stadtarzt von Basel.

H. Kayser, Das Formendenken des Paracelsus.

Donald Brinkmann, Mythos und Logos im Weltbild des Paracelsus.

Josef Strebler, Dr. Hans Locher über Paracelsus anno 1851. — Paracelsus, seine Weltanschauung in Worten des Werkes.

Alfred Greil, Paracelsus redivivus.

Fritz Werle, Paracelsus.

Ildefons Betschart, Bibliographie.

#### 2. Jahrbuch 1945:

Karl Bittel, Die Basler Lektur des Theophrast.

Basilio de Telepnef, Paracelsus auf den deutschen Hochschulen.

Rudolf Henggeler, Alte und neue Paracelsusmedaillen.

Erwin Jaekle, Paracelsus und Agrippa von Nettesheim.

Josef Strebler, Die Paracelsische Astrologie. — Prologomena zum Paracelsischen Buch über die Elementargeister. — Zur Echtheitsfrage des «Liber de fundamento scientiarum sapientiaeque».

René Allendy, La psychiatrie de Paracelse.

Donald Brinkmann, Paracelsus und die Seele der modernen Technik.

### 3. Jahrbuch 1946:

- Basilio de Telepnef, Glossen zum Paragranum. — Wanderwege des Paracelsus von 1512—1525. — Zeittafel zu den Paracelsusreisen 1512—1524. — Verzeichnis der von Paracelsus besuchten Universitätsstädte. — Karl Sudhoff, Reminiscenz.
- L. W. Brunn, Betrachtungen über Hohenheims Kommentare zu den Aphorismen Hippokrates.
- Josef Strebel, Ueber Wesen und Zweck der sog. niedern Magie im Sinn von Paracelsus. — Paracelsus und die Rosenkreuzer. — Ist Augustin Hirschvogel der Monogrammist der authent. Bildnisse von Paracelsus? — Plotin und Paracelsus über Horoskopie und Schicksal.
- Erwin Scheidegger, Die Pathologie des Paracelsus.
- Karl Bittel, Ein Sozialprogramm bei Paracelsus.
- R. Herbertz, Paracelsus bei Schopenhauer.

### 4. Jahrbuch 1947:

- Fritz Werle, Die kosmische Weltanschauung des Paracelsus.
- Basilio de Telepnef, Paracelsus und die Fama Fraternitatis der hocherleuchteten Bruderschaft des Rosenkranzes.
- Josef Strebel, Ueber die Willensfreiheit und Determination bei Paracelsus. — Zur Echtheitsfrage der paracelsischen Geheimphilosophie und der Philosophia ad Athenienses. — Azoth. — Zur Geschichte der Narkose. — Einige medizinische Richtigstellungen. — Ueber den Codex paracelsicus 664 bernensis. — Michael Schütz, genannt Toxites. — Ueber die kölnischen Frühdrucke paracelsischer Schriftwerke. — Ueber Entstehung und Bildkomponenten des sog. Rosenkreuzerporträts Hohenheims. — Glossen zu einem neugefundenen Porträt Hohenheims und zu den Hollar-Stichen.

Jeder, der der geistigen «déformation professionnelle» entgangen ist, wird sich für einige dieser Aufsätze interessieren. Aber um das Jahrbuch herausbringen zu können, genügen die Mitgliederbeiträge bei weitem nicht. Jahr für Jahr musste ich betteln gehen; ich fand auch bis jetzt immer irgend einen Donator (besonders einen, der sich dem Magnus vom Etzel ganz verschrieben hat), der uns über den Bach half. Aber wo ist die Firma, die uns für einige Jahre einen festen Beitrag zusichert, etwa 500 Franken, bis in die Zeit hinein, wo die Deutschen wieder Bücher kaufen können? Wenn dann noch die Kantone, in denen Paracelsus gewirkt hat — Basel, wo es ihm übel erging, St.

Gallen, mit dessen Vadian er befreundet war und dessen Bad Pfäfers er berühmt machte, Appenzell, wo er im Verborgenen wirkte, und der Heimatkanton Schwyz — uns als Kollektivmitglieder mit einem Jahresbeitrag von 100 Franken beispringen, dann ist unser Vereinlein saniert. Vielleicht wirbt jedes Mitglied einen neuen Sozius. — Optimismus ist eine schöne Sache.

Horch, da trägt der Wind eine Phrase der Bundesfeier durchs Fenster: «Wir Schweizer, unserer grossen Vergangenheit bewusst...»

Der Rest erstickt im Zeichen einer Rakete....

Irgendwo im europäischen Festland Schweiz,  
am Abend des Bundesfeiertages 1949

*Linus Birchler,*

Präsident der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft

## DAS PROBLEM DER ERKENNTNIS BEI PARACELSDS<sup>1</sup>

Fast genau ein Jahrhundert nach *Paracelsus* hat *Descartes* gelebt und gewirkt. In ihm hat *Schelling*, der grosse Geistesverwandte des *Paracelsus*, den Begründer eines verhängnisvollen Dualismus von Denken und Sein «als absoluten Gegensätzen»<sup>2</sup> gesehen. «Unsere ganze neuere Philosophie ist nur wie von gestern. Seitdem der Anheber derselben, *Cartesius*, den lebendigen Zusammenhang mit der früheren Bildung völlig zerrissen und die Philosophie wie ganz von vorn, und als hätte niemand vor ihm gedacht oder philosophiert, lediglich nach Begriffen seiner Zeit, aufbauen wollen, seitdem ist es nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und desselben Grundirrtums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat.» So in den «Weltaltern» (1814).<sup>3</sup> Genauer ist es die Verselbständigung des denkenden, des reflektierenden Ich, in der *Schelling* den Grundirrtum der von *Descartes* ausgegangenen modernen Philosophie sieht. Ungefähr ein Jahrzehnt vorher schon hatte er geschrieben: «Das *Ich* denke, *Ich* bin, seit *Cartesius*, der Grundirrtum in aller Erkenntnis; das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein. ... Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug, und lässt sich nicht brauchen: überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat.» Und von dieser Vernunft sagt er, sie sei «ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist».<sup>4</sup> — Die Verkennung, der das Werk des *Paracelsus* lange Jahrhunderte hindurch ausgesetzt gewesen ist, ist nicht zum wenigsten in der Befangenheit begründet gewesen, die, wie *Schelling* gesehen hat, in der neuen Philosophie tief verwurzelt war. Und da man auch heute noch kaum sagen kann, dass sie überwunden sei, sei hier auf sie hingewiesen. Wir bringen uns *Paracelsus* näher, wenn wir uns bewusst halten, dass er hundert Jahre vor der Verkündigung des «*Je pense, donc je suis*», «*Cogito, ergo sum*», vor der Verselbständigung des reflektierenden Subjekts gelebt hat, die dieses als Prinzip des Philosophierens erscheinen liess — eines Philosophierens, dessen Aufgabe es sein musste, sich von aussen her seine Gedanken über eine ihm ursprünglich fremde, von ihm (dem reflektierenden Subjekt) wesensverschiedene Wirklichkeit zu machen. Denken — so wurde argumentiert — ist durchaus nicht Sein, eine *res cogitans* durchaus nicht eine *res extensa*! Man sehe *Descartes*' sechste Meditation.

Wo das seiner selbst gewisse — vielmehr das sich für seiner selbst gewiss haltende reflektierende Subjekt philosophiert, ist die Philosophie Sache des *blossen Verstandes*; wo aber der das neuzeitliche Geistesleben überschattende Grundirrtum durchschaut ist, ist die Philosophie Sache des *ganzen Menschen* — und wohl zu verstehen: zum *ganzen Menschen* gehört mehr als das *Bloss-Menschliche*. In der frühen, noch vor seine Basler Wirksamkeit<sup>d</sup> fallenden Schrift «*De generatione hominis*» führt Paracelsus aus: Sofern ein Mensch nichts als dieser individuelle Mensch ist («ein mensch absolute verstanden» — «absolute»: losgelöst von jeder über ihn selbst hinausweisenden Beziehung), ist er — «ein kalb», ein Tier.<sup>e</sup> Denn alles, wodurch er mehr ist, Höheres ist als ein solches, kennzeichnet ihn nicht mehr in seiner «zelle», sondern hebt ihn ins Kosmische, durch pädagogische Betreuung usw. ins Gesellschaftliche und endlich selbst ins Ueberweltliche. Diese Steigerung über das bloss Tierische hinaus heisst mit einem allgemeinen Namen «das liecht des menschen». «Im menschen ist inwendig etwas, das im kalb nicht ist»<sup>f</sup>; er vermag sich dem Ewigen zuzuwenden. Das ist das Höchste, und zwischen diesem und dem Tierischen ist noch mehreres gelegen.

Man darf nun allerdings an einer solchen Stelle keine volle systematische Klarheit erwarten. Der Kampf, den Paracelsus um die Terminologie führen muss, wird oft zu einem Kampf mit sich selber. Seine Termini liegen nicht völlig fest, und so stossen wir auf Formulierungen, die sich nicht ungezwungen vereinigen lassen und ein sauberes Herausschälen seiner Lehrmeinung nicht überall gestatten. Die grosse Linie ist indessen deutlich. Zum Teil erklärt sich das terminologische Schwanken daher, dass in demselben Zusammenhang oft der philosophische Gesichtspunkt mit dem ärztlichen vertauscht wird. Das aber bedeutet eine recht verschiedene Wertung des menschlichen Leibes: der Philosoph kann ihn (dem Geist gegenüber) in einigem Masse gering achten; dem Arzt ist er immer wichtig, immer der würdige Gegenstand seiner Mühen.

Das christliche Dogma — für Paracelsus oft Gegenstand eigenwilliger Interpretationen, doch in seiner biblischen Grundlage intangibel — lehrt die *Auferstehung des Leibes*. Paracelsus unterscheidet von dem «äusseren» oder «tötlichen» (sterblichen) Leib einen «untötlichen leib», einen (nicht bloss geistigen!) «inwendigen menschen». Dem selbigen hat got geben sein vernunft, sinlikeit, weisheit, ler, kunst, wesen etc und alles was uber die tötlikeit ist».<sup>g</sup> Diese Aufzählung seelischer Kräfte fasst Paracelsus als *lumen naturae*, *Licht der Natur*, zusammen. «Alles das, so der mensch tut und tun sol, das sol er tun aus dem liecht der natur. dan das liecht der natur ist alein

die vernunft und nichts anders.» Und weiter: «Die vernunft ist im menschen aber sein wil ist brüchig und unbestendig.»<sup>10</sup> Wie das Wort «Vernunft» hier zu verstehen ist, wird bald deutlich werden.

In der Fortsetzung der angeführten Sätze hebt Paracelsus den *über-individuellen* Charakter alles dessen hervor, was die menschliche Existenz über die tierische emporträgt. Er erklärt, «das alle inwendige leib nur *ein* leib sind und ein einiges ding in allen menschen, aber ausgeteilt nach der wolgeordneten zalen des leibs, eim anders dan den andern. und so sie alle zusammen komen, ist nur *ein* liecht, nur *ein* vernunft, also das wan wir volkomen leben wollen, so leben wir alle gleich in *einer* vernunft nicht in zweien oder dreien etc.»<sup>11</sup> In einem späteren Werk, dem Opus Paramirum (1531 entstanden) hat Paracelsus die «Vermutung» ausgesprochen (er selbst drückt sich in dieser vorsichtigen Weise aus), dass der unsichtbare Leib, der kein «*subiectum medicorum*» sei, es sein möge, der am jüngsten Tage auferstehen soll.<sup>12</sup> Man wird die gleiche Annahme auch zur Erklärung der frühen Schrift heranziehen dürfen. «Alle inwendigen leib» sind *eine* Einheit; dennoch: so viele Menschen, so viele inwendigen Leiber. Sie alle kommen, wie es im Opus Paramirum heisst, «aus dem einblasen von got», «aus dem atem Gottes», — und dieser Atem ist *einer*. Dem Wesen nach ist der inwendige Leib, wie ihn ein jeder Mensch bei seinem Eintritt ins Leben mitbekommt, bei ihnen allen nicht bloss gleich, sondern ein und derselbe. Darum auch: «Wann wir volkomen leben wollen, so leben wir alle gleich in *einer* vernunft.» Allein der «Wille» des Menschen und damit seine Verantwortlichkeit, seine Freiheit ist «brüchig und unbestendig», und deshalb kommt das Licht der Natur nur zu trüber, verdunkelter Auswirkung.

Indessen greift die Bedeutung des Lichtes *der Natur* über die Funktionen des Menschengenies weit hinaus: es hat seinen Namen nicht umsonst. Das Vieh «beschirmt seinen leib» und «sucht, was seinem leib not ist, aus dem liecht der natur».<sup>13</sup> Hier ist das Licht der Natur nichts anderes als der Instinkt. Es ist nicht das lumen naturale der Scholastik, das den Menschen gerade im Unterschied vom Tier bezeichnet. Aber es ist auch nicht gleichbedeutend mit dem von Paracelsus zumeist festgehaltenen Begriff, der vielmehr im *Licht* der Natur (der Akzent liegt nun auf «Licht») eine besondere Gnadengabe anerkennt, kraft deren der Mensch, in dem es aufleuchtet, durch das Sichtbare hindurch das unsichtbare Geheimnis des Naturwirkens versteht und die Getrenntheit, die Vereinzelung, in der uns die Dinge erscheinen, in ihrer Nichtigkeit durchschaut. In tiefster Wahrheit gibt es nichts Vereinzelt: in allem, was da ist, ist die unteilbare Natur

gegenwärtig. «Das inwendige der natur, und das in der natur das leben ist,» liest man schon in einer frühen Schrift, «ist in allen formen gleich, nichts schwächer, nichts sterker alein die form unterschieden.»<sup>14</sup> Der zum Arzt Geborene, dem in den einzelnen Gestaltungen der Natur ihre wirkenden Kräfte erschaubar geworden sind, erkennt auch deren Einheit.

In der Schrift «Von den natürlichen Dingen» (Sudhoff setzt sie in die Zeit um 1525; 1526 kommt Paracelsus nach Basel) wird die Erkenntnis aus dem *Licht* der Natur der «blinden erfarnheit» entgeggehalten.<sup>15</sup> Blinde Erfahrungheit ist bei denen, die bei ihren Erfahrungen ideenlos am einzelnen kleben, das sie nur äusserlich auffassen. «Wer kan in das kraut sehen was in im ist? sich sein zeichen an, so sichst dus alles, was in im ist.» Und mit derbem Vergleich fährt Paracelsus fort: «Der rot bart ist ein zeichen, der schwarz auch, die kleidung und anderst; von den allen muss der Mann erkent werden. also habt ir ein fürgelegten [einen euch vorliegenden] grunt, alle heimlichkeiten der natur zu erfaren durch ire zeichen, die sie uns fürstelt.» Wahre Erfahrung versteht die «signaturen» der natürlichen Dinge, die immer ins Kosmische zurückdeuten, niemals das Einzelwesen bloss als solches betreffen. — Oder in einem anderen, wieder in etwas frühere Zeit gehörenden Zusammenhange in gleichem Sinne: «Die birn zeigen iren baum an»: an den Birnen wird äusserlich sichtbar und greifbar, was der Baum, ja schon der Samenkern, aus dem er erwachsen ist, an verborgenen Heimlichkeiten in sich geschlossen hat. «Nichts ist aussen es sei [denn] ein anzeigen des innern.»<sup>16</sup> Vom Arzt fordert Paracelsus, dass er durch die äussere Erscheinung, die ihm der Patient bietet, hindurch sein Inneres erkenne: «In der medicin müssen alle ding aus dem gemelten liecht der natur gen.»<sup>17</sup> Dieses Licht macht dem Arzt das in allen Dingen gegenwärtige Wirken der einen Natur offenbar.

Ganz von ungefähr ist es nicht, dass die Bedeutung des Wortes «Licht der Natur» zwischen instinktiv Unbewusstem und genialisch-ueberbewusstem schwankt: es gibt nicht nur den Uebergang über die in allen Menschen identische Vernunft, sondern Berührung der Extreme. Sehertum wie tierischer Instinkt weist auf kosmische Verbundenheit. Der Instinkt gewährt eine Art intuitiver Erfassung des Wirklichen: er ermöglicht dem Tiere das für die Durchsetzung seiner Existenz nötige Verhalten gegenüber den anderen Geschöpfen der Natur und den natürlichen Dingen; indem es z. B. auf der Weide die ihm schädlichen Pflanzen unversucht lässt, scheint es ihre verborgenen Eigenschaften zu erkennen. Der seherische Tiefblick aber leistet in der Sphäre des bewussten Lebens und als Grundlage

geistiger Arbeit, was der Instinkt praktisch in der Sphäre tierischer Dumpfheit vollbringt. —

Wo dem Menschen Licht aufgeht, hat er in diesem Licht auch etwas zu wirken. In der Schrift «De generatione hominis» führt Paracelsus aus, weil «der mensch in der zellen» gar unvollkommen ist, «so hat got verordnet, das ein mensch das ander lerne [den andern lehre] und underweise im verstant und wissen». <sup>18</sup> Erziehung und Unterricht, heisst das, ist eine dem Menschengeschlecht von Gott auferlegte Pflicht. Die Aelteren haben die Jungen zu belehren. Der Gebrauch der Lehren freilich — das sagt Paracelsus gleichfalls — ist persönliche Angelegenheit eines jeden einzelnen: «Also hats got dem menschen geordnet, das ein mensch dem andern ein verstant gibet und das wissen und der mensch den brauch der selben im selbs aus seinem liecht.» Wäre allerdings der inwendige Mensch rein und vollkommen, «und keiner nit misgeraten, so dörfte [bedürfte] kein mensch eines lerneisters, dan ein ietlicher were im sinreich gnug zu speculiren, wissen und erfahren was sonst gelernet wird und besser.» <sup>19</sup> Weil also die Menschen das ihnen eingehauchte Göttliche nicht in seiner Reinheit festhalten, müssen sie bestrebt sein, in einer Erziehungsgemeinschaft die Kümmerlichkeit zu überwinden, die dem Menschen «absolute verstanden» eigen ist. Denn was er als solch einzelner an «Vernunft» besitzt, dient nur dem sterblichen Leib und erhebt nicht über das Vieh. Das Vieh braucht keine Erziehung. «Zum verstant» aber, sagt Paracelsus, soll das Kind «gezogen werden; die vernunft hat es selbs, der verstant ist ein wissentliche vernunft» <sup>20</sup>: aus ihm «ist die ordnung des lebens» — die *bewusste* Ordnung. Der durch Erziehung zu Verstand gebrachte Mensch hat ausser dem Licht der Natur (den Instinkten, die sein leibliches Dasein betreffen) noch das höhere «liecht des geists». Mit ihm steht er in den gesellschaftlich bedingten Zusammenhängen, die sich auf der Basis der Erziehung formen.

Aber dieses durch geistbelebtes menschliches Wirken gestaltete Dasein ist *bedroht*. Paracelsus spricht von «bösen geistern», die dem Menschen von aussen her die *Phantasie* wecken und mit fragwürdigen Bildern erfüllen — «ein wachende phantasei, zu gleicher weis als wenn ein mensch schläft und ihm treumet, also wachend machen sie ein menschen ein phantasei und ein vernunft. und die selbige dienet allein auf eigen er, rum und lob etc und dergleichen.» <sup>21</sup> In diesen Phantasien, die ihm schmeicheln, bespiegelt der Mensch sich selbst. Er gefällt sich in seinen Wunschträumen: der Phantasei begegnet, so drückt sich Paracelsus aus, «ir gegenwurf von den geistern, [so] das sein phantasei da ein gegenwurf sihet; [sie findet ihr Ob-

jekt; nämlich:] was ir lieber, das klaubets zusammen»: aus den Wunschträumen, Wunschphantasien gestalten sich die verführerischen Bilder, die den Menschen umgaukeln und ihn über sich und über die Welt, in der ihm seine Aufgaben gestellt sind, täuschen. «Aber in solchem ist das liecht der natur und das liecht des geists nit gewaltig, alein die phantasei ist meister, die wird gesetzt aus phantaseischen gedanken in den gegenwurf, so ir [der Phantasei] erschinen wie ein traum.»<sup>22</sup> Droht dem armseligen Verstandesmenschen die «blinde erfarnheit», die ihn bei den sinnlichen Erscheinungen festhält und ihn nicht verstehen lässt, dass diese nur «Zeichen» eines tieferen, verborgenen Seins sind, so droht dem Charakterschwachen die Missdeutung der ersten Wirklichkeit durch die Macht seiner selbstgefälligen Phantasie, und er versperrt sich die Erkenntnis der wahren Aufgaben, zu denen ihn das Leben ruft. Die Phantasie ist der trügerische Schein eines dritten «Lichtes», das neben dem Licht der Natur und dem Licht des Geistes im Menschen leuchten will. Aber ihr Ursprung ist bei bösen Geistern. Die moderne Psychologie spricht von Besessenheit.

Im Gegensatz des Lichtes der Natur gegen die Phantasie sieht Paracelsus sein eigenes Wirken gegenüber den Leistungen der traditionellen Medizin. Diese stützte sich immer noch auf Galenus, einen Arzt des 2. Jahrhunderts. Das war selbstverständlich nur darum möglich, weil sie nicht als eine zu forschender Erfahrung verpflichtende Wissenschaft betrieben wurde, sondern als eine gelehrte Angelegenheit, die ihr Fundament in alten Texten hatte. Sie hielt die Lehre ihres Meisters von den vier Körpersäften Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle hoch, eine Lehre, die ihrerseits auf uralte Spekulationen zurückwies und der Unterscheidung der vier Temperamente zugrunde lag. Aber «die ganze medicin», sagt Paracelsus im *Paragranum*,<sup>23</sup> sei durch die Erfindung der vier humores «betrogen» worden. *Erfahrung* statt des Autoritätsglaubens an vielhundertjährige phantasievollere Theorien: das war in Basel das Bekenntnis des jungen Professors und blieb es auch in seinen späteren Büchern.

Freilich — was Paracelsus unter «Erfahrung» versteht, ist von kritischen Bedenken noch wenig angefochten und darum, doch nicht nur darum, keineswegs mit unserem Begriff wissenschaftlicher Erfahrung identisch. Unser Begriff wissenschaftlicher Erfahrung bezieht sich ausschliesslich auf das Gebiet des vorurteilslosen *Verstandes*. Paracelsus aber meint als Subjekt der Erfahrung immer den *ganzen Menschen*. Den Menschen, der gottgläubig und liebend den Ruf vernimmt, den in unaufhörlich neuer Weise das Leben an ihn richtet. Wenn er, Paracelsus, als Arzt zu einem leidenden Menschen kommt,

so konzentriert sich auf diesen seine ganze ärztliche Kunst, die umfasst ist von der Gewissheit der letzten Wirklichkeitstiefe. «Es ist ein gross und hochs,» schreibt er, «das uns got für unser augen lässt ligen solche kranken und er ists selbst». <sup>24</sup> Dass dem Arzt in den Kranken *Gott* begegnet —: das ist der tiefe Gehalt seiner *Erfahrungen*. Uebrigens hat ein bedeutender zeitgenössischer Philosoph, *Paul Tillich*, sich in ganz demselben Sinne ausgesprochen: er erklärt den Begriff der Offenbarung dahin, dass das, was offenbar wird, das sei, «was mich unbedingt angeht». «Es gibt keine Offenbarung, die nicht mit unabweisbarem Anspruch an den verbunden wäre, an den sie ergeht.» <sup>25</sup> Gott ist überall gegenwärtig, überall kann er sich offenbaren, überall kann es geschehen, dass ein Mensch so angerufen wird, dass ihn die gerade gegenwärtige Situation *unbedingt* angeht. Aber nicht der blosse Verstand macht solche Erfahrungen. Wohl gibt es auch *die* Erfahrungen, die sein Gebiet ausmachen: Erfahrungen, wie sie in der modernen Wissenschaft ausgewertet werden. Jene Erfahrungen, von denen Paracelsus spricht, verlangen den ganzen Menschen, — und wer als Mensch nur eine zerrissene Existenz hat, macht sie überhaupt nicht.

Kein Zweifel: der moderne Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung erscheint dem Paracelsischen Begriff gegenüber klein und dürftig. Doch hat er eine Seite, durch die er ihm überlegen ist: seine *methodische Form*. Mit ihr trägt er der Bedingtheit aller menschlichen Bestrebungen Rechnung. *Unsere* Wissenschaft weiss um ihre Grenzen, *Paracelsus* dagegen ist so völlig davon durchdrungen, von Gott selbst zum Arzt gemacht worden zu sein — von Gott, der doch keinen «zweifelhaftigen» Arzt schafft, sondern einen vollkommenen, dass er versichert, *seine* Schriften müssten bleiben «bis in den letzten tag der welt». <sup>26</sup> — In seiner Wissenschaft spricht Paracelsus von Gott. Aber von Gott gibt es keinen wissenschaftlichen Begriff. Wir verstehen nicht, was wir sagen, wenn wir «Gott» sagen. Sondern dieses Wort meint *Unbedingtheit* — und also Ueberhöhung all *unseres* Könnens und Verstehens. Und darin nun ist unser Begriff der Erfahrung *der geistigen Welt*, in der Paracelsus lebte, überlegen, dass er die *positiven Werte*, die auch im Unzulänglichen, im hypothetisch Bleibenden zu erreichen sind, feststellt und die Bedingungen ihrer Geltung und ihrer Gewinnung umreisst. Solange, mit Paracelsus zu sprechen, der «viehische Verstand» — der Verstand, dem keine Gottebenbildlichkeit eignet, <sup>27</sup> weil er seinen Gegenständen nur von aussen her zu begegnen vermag und darum auf seinen Erkenntnissen immer einige Unzulänglichkeit lasten hat, — solange dieser viehische Verstand von einer ziel- und regellosen Phantasie gelenkt wurde

— und genau so sah ihn Paracelsus —, solange war die Zurückdämmung dieser Phantasie dringendstes Anliegen wissenschaftlicher Gesinnung. Wenn freilich Paracelsus die Phantasie überhaupt aus der Wissenschaft vertrieben haben wollte, so hat er den Bogen überspannt: es galt vielmehr, sie zu erziehen, sie in die strenge Zucht des Strebens nach wahrer Erkenntnis zu nehmen: alle Erziehung setzt der regellosen Willkür Schranken. Was die Sinne auffassen, ist fragmentarisch und entbehrt des Zusammenhangs: es ist überhaupt noch kein Wissen. Eben darum die starke Versuchung, die Phantasie zu Hilfe zu nehmen! Das blosser Material bleibt stumm; das Unglück ist nur, dass die Hirngespinnste, mit denen eine unerzogene Phantasie Zusammenhänge zwischen dem Gesehenen, Getasteten, Geschmeckten usw. herstellt, in die Irre führen. Reichlich zwei Jahrhunderte nach Paracelsus hat *David Hume* auf den Anteil der Phantasie (imagination) am Zustandekommen unseres Erfahrungserkennens hingewiesen: der *Wahrheitswert der Erfahrung* ist ihm eben dieses Umstandes wegen zum Problem geworden. Er hat in Paracelsus einen Vorläufer, sofern dieser den von der Phantasie über sein Unvermögen hinweggetäuschten Verstand sogar noch energischer als Hume nur in peinlicher Spannung gegen die Aufgabe der Wirklichkeitserkenntnis sieht.

Von der vollständigen Ablehnung alles dessen aus, was die Phantasie für die Wirklichkeitserkenntnis bedeuten könnte, begreift sich aber auch die Missachtung, die Paracelsus dem *Experiment* zuteil werden lässt. Er ahnt noch nichts davon, dass dieses ein Mittel methodischer Forschung sein kann, versteht das Wort also nicht so wie wir. Er kennt es nur als eine Fahrt ins Blaue, als zielloses Versuchen, ob wohl etwas Brauchbares herauskommen möge. Mit besonderem Ingrimm sieht er das Experimentieren dort an, wo es die Ausübung der ärztlichen Kunst betrifft. «Was halten ir auf solch doctores, die iren studiis nicht vertrauen und müssen bei dir erst lernen und in dein leib meister werden, doctor werden [sie sind noch keine Meister]. wie vil werden ermort durch solche fantasten!»<sup>28</sup> Der rechte Arzt hat aus der grossen Natur, dem Makrokosmos, gelernt; er experimentiert nicht an den Kranken. «Was ist die hülff der arzney anders als die liebe?»<sup>29</sup> Mit diesem Gegensatz hat Paracelsus freilich recht. Wir Späteren aber sehen im Experiment eine Frage an die Natur, die von der im Dienste der Forschung arbeitenden Phantasie auf ein begrifflich bestimmtes Ziel gerichtet ist. Es versteht sich uns darum von selbst (so, wie sich das Moralische von selbst versteht), dass der Experimentator nicht, wie Paracelsus ihm schuld gibt, an den Patienten den «Suppenwust» ausprobieren, den *wilde* Phantasie zusam-

mengekocht hat, dass vielmehr das Experiment in der Medizin der Liebestätigkeit zu dienen hat, die den Bemühungen des Arztes Würde gibt. — Jede Würde kann missachtet werden. In der Zeit Hitlers haben sich deutsche Aerzte zu höchst lieblosem Experimentieren bereit finden lassen. Aber zielbewusst und nicht aufs Geratewohl sind auch ihre Experimente angestellt worden. Es war *Galilei* gewesen, ein älterer Zeitgenosse Descartes', geboren fast ein Vierteljahrhundert nach dem Tode des Paracelsus, der den modernen Begriff des Experiments mit der bestimmten Ablehnung des «*camminare alla cieca*», des blinden Tappens, so in die Naturwissenschaft eingeführt hat, dass er ihr nicht mehr verloren gehen kann.

Paracelsus, der Mann der gewaltigsten, unvorstellbar mannigfaltigen Intuitionen, hat das Experimentieren nicht vermisst. Ihm war jedes Blatt, das an einem Baume wächst, Manifestation *der Natur*; ein Blatt verstehen hiess ihm die Natur verstehen. Keine Menschenkunst würde hinreichen, eines zu formen: nur die Natur selbst bringt Lebendiges hervor. Wo sie nun ein Blatt formt, hält sie sich noch stark zurück: in einem Tier lässt sie mehr zur Verwirklichung kommen. Im Menschen vollends gibt sie sich ganz: er ist der Mikrokosmos, *die Welt* im Kleinen. Ihn verstehen heisst im einschränkungslosesten Sinne die *Natur*, die *ganze* Natur verstehen, den Makrokosmos. Wer die Intuition dieser *Einheit* von kleiner und grosser Welt nicht besitzt, der ist — das ist des Paracelsus strenge Ueberzeugung — nicht zum Arzt geboren. Wenn jemand sich selbst zu einem solchen macht, so bleibt ihm nichts übrig als jenes Experimentieren, das die Patienten dauernd in Gefahr bringt. Aus dem Makrokosmos den Mikrokosmos kennen lernen bedeutet: durch das Sichtbare hindurch das Unsichtbare erkennen. «Das buch der arzney ist die natur und zu gleicher weis, wie du dich selbs im spiegel sichst, also musst du auch in der natur all deine scientias [dein ärztliches Wissen] sehen und das als gewiss und als wenig betrüglich, als du dich im spiegel persönlich hast. — Vil seind die da schreiben aus der erfarenheit. nun wisset die erfarenheit, wie irs verstehen solt... das ist die recht erfarenheit nach philosophischer und astronomischer art [Philosophie und Astronomie sind Säulen der Medizin], alle ding in irer unsichtigkeit zu erkennen...»<sup>30</sup>

Es ist klar, dass das Experiment, auch das in unsrer modernen Weise verstandene, nicht in diese metaphysische Tiefe führt. Aber «alle ding eröffnet dir die natur»<sup>31</sup> —: alle Ding nämlich, die der Arzt über den Menschen wissen muss, um als Arzt auf seiner Höhe zu sein, lernt er in der äusseren Natur. Die einzelnen Patienten, die ihm begeben, haben immer wieder andere Krankheiten. «Darumb so

ist ein unvollkommen lernen im menschen, dan es endet sich nicht, gründet sich nicht und die prob, so begegnet, ist erkrimmen, erlamen, verderben und töten. das lernen die arzt, so im menschen lernen, das können sie: allein der eusser mensche lige in dir [nur wenn der Makrokosmos in dir liegt, in dir auf Grund deines ernstes Müehens zum Bewusstsein seiner selbst gekommen ist, bist du ein rechter Arzt], sonst bist nur ein experimentator, das ist ein geratwoler und verzweifelter hoffer... das mögen alle leser wol urteilen, ob got uns die arznei mit solcher mörderischen ler und probirung vermeint hab...; fürwar er hats nicht gemeint.»<sup>32</sup> Und in anderem Zusammenhang: «Alein ir wantlet dan aus dem liecht der natur, sonst wird sich keiner kein arzt berümen zu sein, dan das selbige berümen stehet in der verzweiflung der experiment. die experimenten machen kein arzt; das liecht der natur macht ein arzt.»<sup>33</sup> Paracelsus fordert vom rechten Arzt, dass in seinem Bewusstsein die Entgegensetzung von Mensch und Welt überwunden sein muss. Wenn das Licht der Natur in ihm leuchtet, so erkennt er, dass dem Wesen nach grosse und kleine Welt eins sind; nur «seiner glider proportion» unterscheidet den Leib des Menschen und die grosse Welt.<sup>34</sup> Was das Auge als sinnliches Organ zeigt, ist Symbol: das Licht der Natur lässt durch das Sichtbare hindurch das Unsichtbare erkennbar werden. Aertzliche Theorien, die «ausserhalb der natur erdacht» sind, taugen nichts; sie sind Phantasiegebilde. Wenn ausserhalb der Natur spekuliert wird, «so wird dordurch auch vergessen der natur heimlichkeit und magnalia... was von der natur sol und muss ergründet werden, sol in dem weg gelernet sein, das ein ietliches simplex in seiner arcanitet verstanden werde.»<sup>35</sup>

Paracelsus war auf sein «Landfahren», seine weiten Reisen, stolz der ausgedehnten Erfahrungen wegen, die er in fremden Ländern gesammelt hatte. Er war überzeugt, dass es gelte, die *Natur*, den «äusseren Menschen», kennen zu lernen: nirgends sollte sie dem Arzt etwas Fremdes sein. Ihrem Wesen nach ist sie über alle Verschiedenheiten der Länder und der Zeiten hinweg immer und überall dieselbe. In je mannigfaltigeren Formen er die sichtbare Welt in seine Erfahrung aufgenommen hat, um so inniger wird sich ihm ihre unsichtbare Tiefe erschliessen. Und nur durch die Schau des verborgenen Wesens, der Arcanität, der natürlichen Dinge wird der Arzt zu seinem Amt befähigt. Es gibt Krankheiten, die nur in bestimmten Ländern vorkommen: die Natur lässt sie dort auftreten, wo sie die Bedingungen für ihre Ausbreitung verwirklicht hat. Und ebenso lässt sie auch den zum Arzt Prädestinierten dort auftreten, wo die Bedingungen seines Wirkens gegeben sind. «Jede Nation bringt ihren eigenen, nur

ihr gehörenden Arzt hervor.»<sup>36</sup> Den Vorherbestimmten ergreift die Notwendigkeit seines Wesens und treibt ihn an, alles zu tun, dessen er bedarf, um für die ihm gesetzte Aufgabe reif zu werden. «Meine ärztliche Leidenschaft», schreibt Paracelsus in dem lateinischen Widmungsbrief an den Zürcher Stadtarzt Dr. Christoph Clauser, «stammt aus dem heimatlichen Erdreich.» Was in den Krankheiten eines Landes als Not des Volkes hervorbricht, das Leiden, an dem die Natur in diesem Lande krankt, wird von dem zum Arzt dieses Volkes Vorherbestimmten tief als seine persönliche Angelegenheit erlebt. Aber nur darum kann er zum *Arzt* vorherbestimmt sein, weil ihm die Arcana, die unsichtbaren geheimen Kräfte der Natur, erkennbar sind. Die Natur ist in ihm licht: so vermag er zu helfen, wo Krankheiten über die Menschen gekommen sind. Jetzt verstehen wir die Sätze in dem Widmungsschreiben an den Dr. Clauser, die dieser schwerlich verstanden haben dürfte (er hat die Fühlung mit Paracelsus, seinem einstigen Studiengenossen, nicht festgehalten): «Immer ist es die Notdurft, die dem Helfer die nötige Einsicht verleiht. Sie ist es, welche Lehrer und Vater des Arztes ist. Jedes Volk hat seine eigene Notdurft und so auch seinen eigenen Helfer, nämlich aus der Natur der Nation selber. Dass einer nach der Araber oder Griechen Weisheit und Sitten strebe, entstammt keiner Notdurft; in der Heimat wäre solches Wissen Irrtum und fremde Anmassung. Ein Arzt wird geboren aus Schlaf und Traum, jenseits von aller Vernunft und Berechnung. Wer aber nicht nur aus solcher Unbewusstheit, sondern wirklich durch die Notdurft seines Vaterlandes zum Arztberuf bestimmt wurde, der wird schliesslich dessen vollkommenster Arzt werden... Immer sind nur Gesundheit und Wohl der Kranken des Landes im Auge zu halten. Aus der Fähigkeit dieser Betrachtung, die mir mein Vaterland gegeben hat, schreibe ich; aus dieser Notwendigkeit wurde ich zum Arzt geboren, und aus diesem Grund dediziere ich dir mein Büchlein...»<sup>37</sup>

Nicht vielen Aerzten hat Paracelsus zugestanden, dass sie für ihren Beruf geboren waren. Einer dieser wenigen war Hippokrates. Ein Heide! Die Forschung ist, soweit sie sich nicht auf Offenbarung stützt, eine weltliche, eine «heidnische» Angelegenheit. Sie verlangt einen «heidnischen stylum», «paganische arbeit».<sup>38</sup> Auch wo das «ens spirituale» in Frage steht, mahnt Paracelsus, «dass ir von euch leget den stylum, den ir nennen theologicalem». In weltliches Wissen darf nicht im Namen der Theologie hineingeredet werden, und auch das Geistige ist in sehr weitem und genau zu bestimmendem Umfang ein weltliches. «Eins solt ir verstehen von uns, das ist ein solches das dis ens [das ens spirituale] zu erkennen nit aus christlichem

glauben kompt, dan es ist uns pagouim, es ist auch nit wider den glauben in dem wir hinfaren werden.»<sup>38</sup> Wenn Paracelsus ein heidnisches, ein allgemein-menschliches Erkennen zugesteht und fordert, so weiss er sich darum doch als Christen, und es ist ihm um das Heil seiner Seele nicht bange. —

Paracelsus war früh schon überzeugt, den anderen Aerzten vieles vorzuziehen. Er benannte diesen Vorzug das «licht der natur». Immer wieder versuchte er, diesem Wort begriffliche Bestimmtheit zu geben; doch unter verschiedenen Gesichtspunkten: es konnte nicht ausbleiben, dass seine Bemühungen gelegentlich zu etwas auseinanderklaffenden Ergebnissen führten. Eines bleibt unverrückt: der Gegensatz gegen das Phantasieren. Und damit auch der Gegensatz gegen die Leistungen jenes Verstandes, der, wie später bei Descartes, der Wirklichkeit fremd gegenübersteht und dessen Erkennen ein Auffassen von *Einzelheiten* ist, die nur durch *Phantasie* verbunden werden können. Solches Erkennen ist immer ungewiss. *Bloss* menschlich. Auf dieses Erkennen zielt Paracelsus, wenn er schreibt: «Was ist der mensch anders dan ein fantast?»<sup>40</sup> und «Ist ein liecht in uns, so hats got in uns geton.»<sup>41</sup> Wahre Erkenntnis beruht auf unserer Gottebenbildlichkeit. Gott erkennt die Welt in sich. Und unsere Gottebenbildlichkeit bedeutet, dass es auch uns gegeben sein kann, das Wesen der Dinge *in uns* zu finden — freilich nicht in unserm eigenen Licht und nicht aus der Kraft eigenen Begehrens: mit solchem würden wir nur die Phantasie bewegen. Werden die Dinge der Natur in einem Menschengeste licht, so ist es, weil in ihm das Licht der Natur angezündet ist vom heiligen Geist. Seine Wirkung ist, dass der Mensch die Natur nicht mehr nur von aussen kennt, sondern dass sein Erkennen aus der innerlichen Verbundenheit, dem innerlichen Eins-Sein mit ihr hervorgeht, dass es das Bewusstwerden dieses ursprünglichen Eins-Seins ist. Der Mensch steht ja doch der Natur nicht bloss äusserlich gegenüber, sondern er ist selbst Natur: die Natur lebt in ihm. Er ist nicht bloss etwas *in* der Natur. Er «ist nicht aus nichts gemacht [wie alle anderen Geschöpfe]; er ist aus der grossen welt gemacht.»<sup>42</sup> *Alles*, was in dieser ist, ist dem Wesen nach auch in ihm; darum: wie der Mensch aus der grossen Welt, so ist auch die grosse Welt aus ihm zu erkennen. «Die gross welt hat alle menschliche proportiones, divisiones, partes, membra etc wie der mensch.»<sup>43</sup>

In jedem Menschen ist die Wesensidentität seiner Existenz und der Natur verwirklicht. Aber dem nicht von Gott Erleuchteten ist sie undurchsichtig. Unser Bewusstsein ist getragen von der Natur; doch an seiner Oberfläche ist ihm diese seine Basis verborgen. Und wenn die geistige Tätigkeit oberflächlich bleibt, so gerät sie unter die Herr-

schaft der Phantasie, und nun ergeht sich das menschliche Denken in selbstgemachten Gespinsten, in Spekulationen. Dem Phantasieren und Spekulieren stellt Paracelsus das Licht der Natur und mit ihm die Erfahrung entgegen. Rechte, erleuchtete Erfahrung unterscheidet sich von derjenigen, die dem viehischen Verstand sein Material liefert, darin, dass sie niemals im einzelnen bloss das einzelne sieht. Das Licht der Natur macht im einzelnen das Ganze, im sinnlich Beobachteten das Wesen erfassbar. Auch im *kranken* Menschen muss der Arzt das Wesen der Natur erkennen. Ihre Tiefenkräfte müssen ihm aufgegangen sein. Aber nur durch ausgedehnte Erfahrung kommt er zu ihrer Erkenntnis. Das Sammeln solcher Erfahrung liegt im Willen Gottes. Man könnte vielleicht meinen, es wäre Gott genug, mit Fasten und Beten verehrt zu werden, und er würde auf Grund solcher frommen Uebungen auch Gesundheit schenken. «Er hats aber nicht geton, sonder hats in ein mittels verordnet und lasst uns im selbigen suchen, die erden durchwandern und vilerlei erfahren. und so wirs alles erfahren haben, was gut ist, das sollen wir behalten.»<sup>44</sup> Gott hat gegen die Krankheiten Heilkräfte in die natürlichen Dinge gelegt: Aerzte, die von barmherziger Liebe erfüllt sind, sollen den Kampf gegen die Krankheiten führen. Für ihre Kunst verdienen sie Dank. Nicht für die Hilfe! Hilfe kommt nur von Gott. Das sind hoffärtige Aerzte, die sich «am dank der kunst nicht benügen».<sup>45</sup> Die Welt bleibt Geheimnis. Wer im Lichte lebt, erkennt es — als Geheimnis: er beherrscht es nicht. —

Paracelsus hat sich einmal mit Ablehnung des Apostelnamens einen «philosophus nach der teutschen art» genannt.<sup>46</sup> Das hat besagen wollen, dass er *seine* Aufgaben in den Zusammenhängen des Lichts *der Natur* hat, nicht in denen des übernatürlichen, des himmlischen Lichtes. Indessen — dieser Gedanke war in den früheren Werken zwar vorbereitet,<sup>47</sup> entfaltet aber erst in den späten Schriften seine Kraft: *das Licht der Natur steht im Wandel der Geschichte*. Zwischen Anfang und Ende der Welt sind viele Monarchien (geistige Herrschaftsgebiete). In der Gegenwart gilt das «ietzige liecht der natur».<sup>48</sup> Allein von ihm kommt nur vergängliche, «tötliche» Wahrheit. So will der Philosophus nach der teutschen Art dem alternden und nach Ueberwindung der Vergänglichkeit stärker noch als immer schon begreifenden Paracelsus nicht mehr genügen, und der Apostel verlangt neben ihm sein Recht. «Ob ich nicht möge der sel das zergenglich liecht vereinigen mit dem ewigen?»<sup>49</sup> Die irdischen Zusammenhänge genügen nicht. «Im tötlichen liecht mag man nit dahin komen, dahin der mensch komen sol.»<sup>50</sup> «In dem natürlichen seind uns verborgen die grössten heimlichkeiten, zu denen wir nit komen mögen.»<sup>51</sup> Und noch

tieferer Heimlichkeiten als die der Natur sind in Gott. Paracelsus zitiert das Wort aus dem Römerbrief (11, 33): «O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei», und er fragt nach dem Geometer, der diese Höhe — die Höhe des himmlischen Firmaments ausmessen wollte. Die Mathematik versagt vor der von *Gott* durchwirkten Welt. Darum leben wir «nit aus der natürlichen philosophia allein, sonder auch aus der himlischen». <sup>52</sup> Der Unweise, der Gottesleugner (vgl. Psalm 14, 1 und 53, 2) möchte sich auf das Irdische beschränken. Aber «was ist auf erden, das nicht von got sein seggen habe?» <sup>53</sup> Auch die Arznei vermag nichts, es sei denn Gott in ihr.

Paracelsus hatte offene Organe für die im genauesten Sinne *unwunderbare* Tiefe der Welt. Er war sich bewusst, dass alle rationalen Unternehmungen des Menschengestes, so nötig und wichtig sie in ihrer Weise auch sind, doch niemals in das letzte Wesen des Wirklichen eindringen. Ja dass sie dem, der an sie *glauben* möchte, zu einer geistigen Gefahr werden: sie bedrohen ihn mit geistiger Erblindung. *Sein* Denken kreiste um die Arcana, die Magnalia, die gewaltig vor unseren Augen stehen. Rationale Konstruktionen sind ihm nie mehr als blosse Mittel, irgendwelche Daseinszusammenhänge zu verdeutlichen. Das *Wesen* ergibt sich ihnen nicht. Er bedient sich ihrer immer nur zu seinem jeweiligen Zweck; schematische Einteilungen geraten ihm immer wieder anders. <sup>54</sup> Was seiner geistigen Welt Festigkeit gibt, ist nicht das Rationale, sondern das gewisse Erleben dessen, was allem rational Erfassbaren übergeordnet ist. In dieser Gewissheit, dass es entscheidend auf etwas ganz anderes ankommt, werden ihm selbst die grössten menschlichen Dinge unwesentlich. Die Welt ist kein rationales System; Gott hat sie nicht auf Konkordanz gestimmt. Der Gedanke einer die Gegensätze in den menschlichen Dingen überwindenden allgemeinen Vernunftordnung, der in der späteren Zeit wichtig wurde und bei Hegel seinen Gipfel erreichte, liegt nicht in der Richtung des Paracelsischen Denkens: Paracelsus hätte ihn als eine vermessene Ueberschätzung des Menschlichen abgelehnt.

Das Wesentliche für den Menschen ist die Ergebung in den Willen Gottes, der sich ihm in seinem Gewissen kundgibt — im Licht der Natur und im himmlischen Licht. Hier darf *kein* Widerspruch berühren. Im Galaterbrief (2, 11 ff.) erzählt Paulus von einem schweren Zusammenstoss, den er mit Petrus gehabt hat. Im Gedanken an diesen Bericht schreibt Paracelsus, es habe sich begeben, «das heilige menner in inen selbs nit haben sich vergleichen können, als wenig als hunt und kazen». <sup>55</sup> Den zoologischen Vergleich, der zunächst peinlich berühren kann, weiss Paracelsus dadurch zu entgiften, dass ihm das irdische Geschehen in seiner Tatsächlichkeit unwesentlich ist — un-

wesentlich also, dass die beiden heiligen Männer einander nicht verstanden haben und in Streit miteinander gekommen sind. Von seinem Standpunkt aus, auf Grund der Gaben, die Petrus wie Paulus von Gott empfangen hatten, hatte jeder der beiden recht: es waren heilige Männer. Doch waren sie beide in die Sphäre menschlicher Begrenztheit gebannt. Gott ist über das bloss subjektive Recht ihrer Standpunkte erhaben. Menschen vermögen nicht, seine geheimnisvolle Tiefe zu durchschauen; aber sie können ihm Treue halten, indem sie ihr Leben ohne Scheu vor Menschen auf das Licht gründen, das er ihnen gegeben hat. «Gott wil einen ietlichen haben, nicht nach dem, als der mensch wil, sonder als sein götlicher wil ist. . . . ein ietlicher bleibt in der gab die im got geben hat, so wird sein wil erfüllt. und ob unser nit erfüllt wird, ligt nichts daran; nicht unser ist der wil, er ist gottes.» Und wenn sich ein paar ernste Leute nicht miteinander vertragen, «was ligt am selbigen? ist ir torheit . . . was gehet es die sternen an, das der mon grösser ist dan sie? tut ein ietlicher was im got befohlen hat, so ists gnug.»<sup>66</sup> Die menschliche Existenz ist begrenzt. Dem in tiefster Seele demütig gesinnten Paracelsus liegt titanische Auflehnung fern. Der Mensch hat keinen Anspruch darauf, dass ihm Gott eine *reibungslose* Sphäre der Pflichterfüllung einrichte. Paracelsus hat den Mond für grösser als die Sterne gehalten. Doch was liegt am selbigen? war seine Torheit — gegeben mit seiner geschichtlichen Stellung im 16. Jahrhundert. *Mit* ihrer geschichtlichen Bedingtheit gehören *alle* geschichtlichen Epochen der Ewigkeit. Auch das wahre Wesen unseres Paracelsus gehört nicht dem 16. Jahrhundert, sondern durch das 16. Jahrhundert und in dessen Gewandung dem zeitüberlegenen Wehen des Geistes. Es spricht zu uns heute vernehmlicher als *irgendwann* vorher.

In der Neuzeit hat die Entwicklung der Wissenschaften, besonders der exakten Naturwissenschaften, die Fassungen bestimmt, in denen das Problem der Erkenntnis bei den namhaftesten Philosophen erscheint. Aber gerade dieses Interesse geht bei Paracelsus leer aus. *Schelling* schreibt einmal: «Es gibt eine Geistesart, welche *über* die Dinge denken, eine andere, die sie an sich selbst, nach ihrer lautern Notwendigkeit erkennen will.»<sup>67</sup> Es ist kein Zweifel, dass die imposante Entfaltung der modernen Wissenschaften *der* Geistesart angehört, die *über* die Dinge reflektiert — sich von aussen her ihre Gedanken über sie macht — Gedanken, die in dem *Ich* ihr Prinzip haben, das seine Selbstgewissheit in immer neuen Erfolgen — freilich nie ganz reinen Erfolgen — bewährt. Aber auch darüber ist kein Zweifel möglich, dass Paracelsus es verschmähte, von aussen her über die Dinge zu reflektieren. Er wollte sie nach ihrer lautern Notwendig-

keit erkennen — sie erkennen in der Gewissheit, tief mit ihnen verbunden zu sein im Geheimnis des Mikrokosmos, dem Geheimnis der in Gott gegründeten Existenz, die den Menschen und die ganze Natur umschliesst. *Jene* Erkenntnis, die in der modernen Wissenschaft *objektive* Gewissheit sucht, Gewissheit über Objekte, denen sich das reflektierende Subjekt gegenüber weiss, bleibt — das haben die neuzeitlichen Erkenntnistheoretiker (ein Locke, ein Hume, ein Kant usw.) wohl gesehen — in undurchsichtigen Voraussetzungen gehalten: der Wahrheitswert der sich von aussen her auf die Dinge beziehenden subjektiven Reflexionen ist problembelastet. So hat sich, nachdem diese *über* die Dinge reflektierende Geistesart ihren Weg bis zur Vernunftkritik gegangen war, neu die alte Frage nach *der* Wahrheitskenntnis gestellt, die tiefer zielt als nur nach dem, was in den Umfang der Objektivität einzubringen ist, — die Frage nach einer Erkenntnis, die über die Objektivität hinausgeht, «une connaissance qui transcende l'objectivité», wie es ein zeitgenössischer Denker von hohem Rang, *Gabriel Marcel*, formuliert hat.<sup>58</sup> *Dieser* Erkenntnis, der Erkenntnis *der* Wirklichkeit, die uns in Pflicht hält, uns Aufgaben stellt, die unsere Liebe verlangen, — ihr hat das Interesse unseres Paracelsus gegolten, und was er zu sagen hat, ist voll von Motiven, die gerade in unserer Zeit nach ernster Berücksichtigung rufen.

<sup>1</sup> Vortrag bei der Schweiz. Paracelsusgesellschaft am 2. Dezember 1947 im Zunfthaus zur Waag in Zürich.

<sup>2</sup> S. W. II/III 243.

<sup>3</sup> S. W. I/VIII 270.

<sup>4</sup> S. W. I/VII 148/49.

<sup>5</sup> Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, Sämtl. Werke hrsg. v. K. Sudhoff I/I, XLIV.

<sup>6</sup> Ebenda I/I 298.

<sup>7</sup> Ebenda 301, 303.

<sup>8</sup> Ebenda 298.

<sup>9</sup> Ebenda 299.

<sup>10</sup> Ebenda 300.

<sup>11</sup> Ebenda.

<sup>12</sup> Ebenda I/IX 117/18.

<sup>13</sup> Ebenda I/I 301.

<sup>14</sup> Ebenda 249.

<sup>15</sup> Ebenda I/II 86 f.

<sup>16</sup> Ebenda I/I 322.

<sup>17</sup> Ebenda 323.

<sup>18</sup> Ebenda 303.

<sup>19</sup> Ebenda 302/03.

<sup>20</sup> Ebenda 301.

- 21 Ebenda 302.  
 22 Ebenda.  
 23 Ebenda I/VIII 79.  
 24 Ebenda 322.  
 25 Ztschr. f. Theol. u. Kirche, N. F. 8, 408.  
 26 S. W. I/VIII 60. 63. 200.  
 27 Vgl. Bodo Sartorius Frhr. v. Waltershausen, Paracelsus am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte (Leipzig, F. Meiner 1936) 35.  
 28 S. W. I/I 312.  
 29 Ebenda 349.  
 30 Ebenda 355.  
 31 Ebenda I/VIII 86.  
 32 Ebenda 87.  
 33 Ebenda I/I 354.  
 34 Ebenda.  
 35 Ebenda I/II 324.  
 36 Ebenda I/IV 72 (Widmungsschreiben an Dr. Clauser), hier zitiert nach der Uebersetzung von Bernhard Milt, Vtljrschr. d. Naturforsch. Ges. in Zürich LXXXVI (1941) 324.  
 37 Ebenda.  
 38 Ebenda I/I 176 ff.  
 39 Ebenda 215.  
 40 Ebenda I/VII 370.  
 41 Ebenda II/I 80.  
 42 Ebenda I/IX 94.  
 43 Ebenda.  
 44 Ebenda 337.  
 45 Ebenda 333.  
 46 Ebenda II/I 76.  
 47 Erwin Metzke, Mensch, Gestirn und Geschichte bei Paracelsus, Blätter f. deutsche Philos. XV (1941) 241 ff.  
 48 S. W. I/XI 127/28.  
 49 Ebenda I/XII 10.  
 50 Ebenda 346.  
 51 Ebenda 351.  
 52 Ebenda 396.  
 53 Ebenda.  
 54 Erwin Metzke, Erfahrung und Natur in der Gedankenwelt des Paracelsus, Blätter f. deutsche Philos. XIII (1939) 79/80.  
 55 S. W. I/XII 385.  
 56 Ebenda.  
 57 S. W. I/VII 296/97.  
 58 Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel (Paris, Plon 1947) 297.

Fritz Medicus, Zürich.

## SITUATION DE PARACELSE DANS LE TEMPS

*Alterius non sit qui suus esse potest*

### 1. Introduction

Il pourra paraître un peu vain et pour le moins superflu que je dise<sup>1</sup> comment je fus amené à écrire ces quelques pages; j'y suis poussé par un sentiment de sincérité et d'humilité d'un côté, par une profonde gratitude-admiration envers Paracelse, de l'autre. Vers 1935, ayant entendu parler de la grande édition des œuvres de Paracelse entreprise par Karl Sudhoff, je lus avec un passionnant intérêt le livre de Friedrich Gundhoff, dans l'excellente traduction de Stelling-Michaud. En automne 1937, après une période de durs combats, j'eus le privilège de lire le très bel hommage de René Allendy: *Paracelse, le Médecin maudit*, livre qui a contribué pour une large part à la magnifique réhabilitation de Paracelse. Ce livre me fut un grand réconfort; je pensai qu'il serait bien de contribuer, si modestement soit-il, à la définitive bien que tardive gloire de Théophraste de Hohenheim, pour le 4ème Centenaire de sa mort. C'est ainsi que je me mis en relation avec Allendy; en Novembre 1938, nous décidions de former un comité international qui réunirait tous les amis et admirateurs de Paracelse, en septembre 1941, à Bâle, à Einsiedeln et à Salzbourg. Les Professeurs Laignel-Lavastine, Abel Rey de Paris, Martiny de Marseille, Sigriest de Baltimore, Cowadios de Londres donnèrent leur adhésion. Du côté suisse, les Professeurs Andrès de Zurich, Verzar de Bâle et le Dr Garraux, président des Médecins suisses; la municipalité d'Einsiedeln était d'accord également.

Hélas!, en Août 1939, la catastrophe et l'horrible guerre étaient là. Inutile de dire que nos projets furent à l'eau. Mais vers fin 1940, nous avons espéré qu'Einsiedeln ne renoncerait pas à célébrer la mort de son illustre enfant. Grâce au travail et à l'énergie du Professeur Linus Birchler et de son frère, les fêtes suisses de Paracelse ont pu être organisées, grâce aussi au précieux patronnage d'honneur de Monseigneur Staub, de Mr le Conseiller fédéral Etter et de Mr le Professeur Rohn.

<sup>1</sup> Conférence faite à Einsiedeln, le 5 octobre 1941.

Je me souviens de l'aimable accueil de Mr le Conseiller fédéral Etter, lorsque je lui demandai d'accepter la présidence d'honneur de ces fêtes. Je me souviens que, lorsque j'eus exposé ma mission, Mr Etter me dit avec sa rude franchise: «Mais le père de Paracelse est Allemand.» — A quoi je répondis: «Pardon, Mr le Conseiller fédéral, Théophraste est fils d'Einsiedeln, il est Alemann authentique, c'est vrai, mais sa mère est une Ochsner, une pure Schwytzoise.» Mr Etter eut un bon sourire et j'exposai combien serait noble d'aller à Einsiedeln et de *réhabiliter Paracelse*. L'observation de Mr Etter était cependant restée en moi: en effet, tous ceux qui ont écrit sur Paracelse ont voulu l'adopter pour eux ou l'interpréter selon leurs sympathies: ainsi Sudhoff et Gundolf en ont fait un Germain, je pense que Linus Birchler et Betschart le considèrent comme *Schwytzois*. Anna Stoddart nous montre un Paracelse chrétien très orthodoxe et se refuse à admettre qu'il ait appartenu à une société secrète, tandis que mon ami Allendy a ses sympathies pour un Paracelse chef ou adepte de la Rose-Croix; les uns penchent vers le Luther de la Médecine et d'autres unissent Théophraste à la Bienheureuse Sainte-Vierge d'Einsiedeln. Les Anglo-Américains n'ont pas craint d'en faire un imposteur et un fou en se moquant de Bombast. Et puisque tant d'interprétations sont encore de mise aujourd'hui, j'ai pensé que j'avais le devoir, moi aussi, de dire «comment je vois et je sens le génial Paracelse», *comment je le situe dans le temps, comment je crois qu'il est*.

*Non seulement un révolutionnaire et un visionnaire, mais un esprit universel, un homme «en équilibre» et en harmonie avec le cosmos divin.*

## 2. Paracelse dans son temps; la Renaissance.

Afin de comprendre mieux l'extraordinaire importance de l'œuvre paracelsienne, il est nécessaire de la placer dans son temps d'abord, le début du XVI<sup>ème</sup> siècle, soit le milieu de la Renaissance. C'est une erreur d'ailleurs de considérer le début de la Renaissance comme une date historique déterminée (1453); à la rigueur pourrait-on lui assigner la date de 1440, ou 1436—1446, soit l'invention de l'Imprimerie; car le progrès et la lutte contre la scolastique du Moyen-âge n'étaient possibles qu'à la condition de multiplier et de répandre les exemplaires des ouvrages reproduits. Mais déjà bien auparavant des esprits curieux de tout, tels Roger Bacon et Albert le Grand, des Ecoles, l'Ecole de Montpellier, où l'on disséquait sur le cadavre dès 1315, et l'Ecole de Salerne, où des médecins (Arnauld de Villeneuve, † 1311, par ex.) interrogeaient la nature et multipliaient les expé-

riences. Comme le dit fort bien Béliard, on distingue mal l'origine d'un mouvement; l'histoire situe sa naissance au moment où il s'accélère et lorsque de grands événements le précipitent; (1453, prise de Constantinople, 1492, découverte de l'Amérique, la Réforme, les Guerres d'Italie, la dislocation du Saint-Empire).

Qu'en était-il de la pensée humaine à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle, suite aux magnifiques enthousiasmes collectifs de l'an mille à l'an 1400 environ, marquant les Croisades et la construction des cathédrales? L'esprit humain s'était figé en un immobilisme stérile, la scolastique dirigeait, toute-puissante, l'enseignement universitaire officiel et refusait la nouveauté; on pensait d'après les maîtres. (Et certains seuls étaient reconnus, je pense ici à Pline, à Galien, à Aristote, à Celse); le dogme et les principes, imposés *a priori*, dominaient les faits et l'expérience, les questions de forme primaient tout. Enchaînés à des systèmes et à des formules vides, les docteurs du Moyen-âge s'attachaient à la *forme*, bonne si elle était régulière, et pensaient qu'il ne restait rien à découvrir. Et malheur à celui qui cherchait à enfreindre le code: sauf abjuration et rétractation, bien vite le bûcher était dressé.

La médecine elle-même n'avait pas échappé à la tyrannie de l'école; elle occupait d'ailleurs une place secondaire dans l'Université. Comme les sciences occultes, elle était encore une branche de la philosophie; dans les idées du Moyen-âge persistaient les vieilles théories médicales de l'antiquité qui s'entrechoquaient: l'empirisme d'Hérophile et d'Erasistrate, l'opposition d'Hippocrate à Galien, des querelles sans fin, telles que Rabelais les a décrites de façon savoureuse. On conçoit qu'il n'était pas facile de contrebattre les bastilles officielles et de créer du nouveau, bien que les Princes eussent favorisé la libre recherche —; *pro memoria*, rappelons la fondation à Florence, en 1460, de l'Académie platonicienne par Cosme de Médicis et celle, à Paris, du Collège Royal, (aujourd'hui Collège de France) par François I<sup>er</sup>, en 1530, où se marque la réaction de l'esprit libre contre l'Université (et surtout la faculté de théologie, la Sorbonne) asservie à la scolastique.

Ce n'est pas fortuitement que Paracelse naît à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle, à Einsiedeln, et devienne le champion de la foi scientifique nouvelle en la période la plus dynamique de la Renaissance. Ce n'est pas un pur hasard que Wilhelm de Hohenheim s'exile et vienne s'établir à l'Etzel; ce n'est pas accidentel que la mère de Paracelse soit une Ochsner authentiquement Schwytzoise. C'était providentiel, si je puis dire, ou si vous aimez mieux prévu par le Cosmos divin. Ce pur Allémanique (alle man = alle männer) devait naître et vivre ses premières années dans l'ambiance de la liberté reconquise; car il est

bien certain que l'air des Waldstaetten était présent à Einsiedeln. Si l'on pense à la lutte de ces petits pays contre l'autorité impériale, aux conflits politiques infernaux de ce temps, aux guerres de Bourgogne, à la Diète de Stans, aux guerres de Souabe, à la paix de Bâle, à la victoire de l'Esprit de Liberté, on voit que nul climat meilleur ne pouvait protéger la sensibilité du jeune enfant Théophraste, que «nourri par le dur apprentissage des montagnes», il ne condescendrait jamais à s'abaisser, mais qu'au contraire, comme il le dit: «Le fromage et le seigle vaincraient le miel et le froment.»

Paracelse vit les neuf premières années de sa vie à l'Etzel; accompagné de son père, il comprend les rythmes de la nature; il est nourri du suc de notre terre; certes, il restera un Allemane, mais dans les montagnes d'Appenzell il accomplira son acte messianique, se donnera aux pauvres et aux déshérités et reviendra à la terre promise. C'est cela, qui situe Paracelse en son temps: avoir compris, en son plus jeune âge, l'esprit de révolte contre l'oppression et l'injustice, c'est cela qui devait l'élever contre l'opiniâtre et stupide esclavage des pédants défenseurs de la scolastique.

Après les études chez les Függer, les voyages, les études et l'initiation de Trithème, voici notre chevalier prêt à la lutte. Quelle est sa première arme? Parler simplement sa propre langue, la langue de ses montagnes. Il serait intéressant d'étudier l'influence du latin décadent, je veux dire de la langue décadente, sur la manière de penser du Moyen-âge. Certes, ce latin était compréhensible pour tous, mais mortellement stéréotypé. Et ce n'est pas une des moindres gloires de Paracelse d'avoir parlé une langue vivante, que tous pouvaient saisir en leur substance, avec les sons, les inflexions, les modulations de la nature. En cette période de la Renaissance, il était nécessaire de rompre avec les cadres, avec la parole, avec le langage même. Il est possible que nous en arrivions de nouveau à une langue académique, fût-ce le latin même, mais en ce temps, il fallait rompre avec la langue scolastique habituelle. Paracelse est le premier des ressuscités qui ait osé ce geste-là.

On a souvent accusé Paracelse d'écrire en style sybillin, d'être étrange, énigmatique. Et cela a servi ses ennemis. Mais qu'on imagine la Renaissance, ses luttes, ses oppressions, ses terribles réactions! Qu'on relise simplement *l'Eloge de la Folie* d'Erasmus (1501), on se rendra compte aisément combien difficile était alors, au savant, d'exprimer sa propre pensée. On devait ruser, user de mots connus d'adeptes seuls, être volontairement abscons et voiler la vérité profonde:

*Ens, archée, mumie, essence, soufre, mercure, sel,* etc... cela est la langue de Paracelse; il est même étonnant que nous le comprenions

si bien; est-ce peut-être qu'il *parlait vrai*? Ou que ce qu'il sentait *était la vie universelle*? Au sujet des vocables, il y aurait long à écrire, car quel est le mot qui conserve sa prime signification toujours? Ce que nous pouvons dire c'est que la langue de Paracelse est claire, pure, qu'elle correspond à notre âme-substance, à notre compréhension du cosmos vivant; et les preuves en sont faites par la réalisation, aujourd'hui, des vues les plus audacieuses de Théophraste.

Il resterait à parler encore de quelques hommes: de Trithème de Tritenheim (1462—1516) qui fut à Würzburg l'un des maîtres les plus écoutés de Paracelse, de son contemporain Agrippa de Nettesheim, de Jean Froben et d'Erasmus, ses meilleurs amis de Bâle; il faudrait parler des Princes, des luttes religieuses, des voyages, de la vie errante, de l'apostolat, il faudrait surtout relire l'œuvre prodigieusement originale et féconde du grand révolutionnaire-novateur que fut Théophraste de Hohenheim. Car c'est là que nous trouvons ses plus audacieuses affirmations, sa magnifique synthèse du macrocosme et du microcosme. Dans le *Paramirum* et le *Paragranum* spécialement, les rapports de la terre et du monde, de l'homme et du divin, les échanges et les transformations infinies de l'énergie et de la vie sont décrites, exposées, *prémonitoirement vues*. Il est bien certain que Paracelse fut, au centre de la Renaissance, le Révolutionnaire qui prépara le chemin des Vésale, Colombo, Césalpin, Paré, Servet, Varole, Acquapendente, Harwey, et de tant d'autres.

### 3. Influence de Paracelse de 1441 à nos jours

Voici donc Paracelse situé en son temps. Il s'agirait de suivre son œuvre et son influence à travers le temps; c'est le sort des créateurs d'être bien vite dénigrés, déchirés, honnis, comme l'écrivit René Allendy dans la préface de son très beau livre *Paracelse, le Médecin maudit*: «De siècle en siècle ont couru les calomnies qui trouvent toujours un écho dans les âmes basses, promptes à souiller ce qui domine. Ce fut d'abord l'élève de Paracelse, Oporinus, puis le bigot inquisiteur Eraste, accusant Paracelse de tuer ses malades ou de ne guérir que des maladies curables comme le goître, l'épilepsie, la phtisie; Dessenius, à la même époque, le disait impie, blasphémateur, imposteur; Broussais lui reprochera sa mauvaise foi, ses absurdités, ses contradictions, son mépris de la science; Barbillon son imagination échevelée, son insouciance de l'observation.» Zimmermann et Poggendorf, Gessner, Hofer, Kuhnholz, Daniel Lecréteur, Renouard, Daremberg, Fiessinger,

Curlt le traitent de menteur, d'ivrogne, d'excentrique, de rétrograde. Certes, les paracelsiens étaient nombreux aussi: Libabius, Johann Huser (qui publia les œuvres complètes de Théophraste à Bâle (1589—1591), von Bodenstein, Gerhard Dorn, Thurneyser, van Helmont, Severin le Danois, Carrichter, de Reckniger, Joseph Duquesne dit Quaracetanus, l'École de Montpellier, Arago de Toulouse, Dariot, Fioraventi à Bologne, Kelley et Flud en Angleterre. A titre d'exemple des luttes entre paracelsiens et antiparacelsiens, rappelons la fameuse dispute de l'Antimoine entre la Faculté de médecine de Montpellier et celle de Paris (1566—1666) qui se termina par la rétractation que dut faire Guy Patin, doyen de la Faculté de Paris. L'art spagyrique qu'avait rénové Paracelse n'était pas seulement à la base des discussions passionnées: deux courants s'opposaient en médecine, l'un vitaliste (Paracelse et van Helmont), l'autre mécaniste (Sylvius, Boerhaave), ou mieux encore, les partisans de la synthèse (fidèles d'Hippocrate) et ceux de l'analyse (Celse et Galien). Il semble que les conceptions médicales oscillent, durant le temps, entre ces deux pôles; souvenons-nous de l'éclosion de l'homéopathie et de la théorie des dilutions d'un côté, de l'autre de la création pasteurienne et de la vogue des sérums et des vaccins. Il semble qu'en notre temps, un courant se dessine vers un néohippocratisme et vers le néovitalisme. Suite aux œuvres de Bergson et de P. Valéry, de Guyénot et des modernes, des livres purement mécanistes, tels que les *Propos d'un Biologiste* de Jean Rostand, ou *Hors de la Nuit* de H. J. Muller, ne satisfont plus notre raison. Il semble aussi, qu'en notre temps, Paracelse soit définitivement reconnu comme le plus clair *visionnaire* de la vie, de la fusion de l'énergie et de la matière, de l'unité du macrocosme et du microcosme. En ce 4ème centenaire de la mort de l'illustre Théophraste, on peut affirmer qu'il fut un précurseur, un des plus grands voyants prophètes de notre temps.

Je voudrais rapidement en donner une au deux preuves: D'abord la transmutation des métaux que Paracelse avait étudiée en son plus jeune âge à Villach, — le métamorphisme de la matière minérale qu'il a vu génialement, et dont tant se sont moqués, est un fait absolument reconnu depuis 20—30 ans. La première expérience de Rutherford date de 1919 seulement, soit la mutation de l'azote en oxygène par l'expulsion d'un proton. Puis vint la radioactivité artificielle où s'illustrèrent les Curie et les Joliot; le cyclotron de Lawrence a permis de réaliser, sans conteste possible, la transmutation des métaux, de l'aluminium en phosphore et en silicium, par exemple; bien plus, on arrive aujourd'hui à faire éclater l'atome d'uranium, dont les conséquences sont encore imprévisibles. C'est ainsi que la

physico-chimie a rejoint l'alchimie de la Renaissance. Et si les savants du XXème siècle se servent d'autres termes que Paracelse, celui-ci avait pressenti déjà les trois principes de nos physiciens (énergie, charge, vitesse). Au point de vue de la thérapeutique, Paracelse a révolutionné l'art spagyrique et nous n'avons plus à sourire de sa conception des quatre éléments et de la quintessence.

Les rapports du macrocosme et du microcosme sont aussi une vue géniale de Paracelse. On connaît maintenant la gamme extraordinaire des ondes, allant des ondes électromagnétiques de 50 km de longueur aux rayons gamma de dix milliardièmes de mm; plus encore, aux rayons cosmiques de cent-milliardièmes de mm. Il n'est pas exclu que ces mêmes rayons cosmiques influencent le microcosme, la santé, la maladie. L'influence de la lune est déjà reconnue, celle des vents, de la météorologie également; et nous sommes encore loin d'avoir réalisé, en toute sa majesté, les relations du sidéral et du terrestre, du cosmos divin et de l'humain. Il serait prudent de ne pas se borner en une science trop matérialiste ou mécaniste, d'étudier les révélations de certains Yogis de l'Inde et d'autres ascètes et Lamas du Thibet. *Paracelse nous a déjà précédés dans cette voie.*

On sait que Paracelse, dans le *Paramirum*, considérait cinq facteurs dans la genèse des maladies; ce sont les cinq entités ou «Entes» astrale, toxique, naturelle, spirituelle et divine. Ainsi que l'a fait remarquer Allendy, cette conception contraste singulièrement avec la doctrine galénique des humeurs et l'on peut affirmer que Paracelse ouvrit ainsi d'immenses horizons à la pathologie. L'«ens veneni», l'entité toxique, par exemple, a modifié profondément l'étude de la pathologie de la nutrition. «Rien ne constitue un aliment, écrit-il, qui ne contienne en soi un certain excrément ou résidu de sa digestion; or, s'il y a rétention de ces déchets, il en résulte les maladies lithiasiques.» C'est toute la théorie de la digestion, du métabolisme: Paracelse avait saisi génialement tout l'anabolisme et le catabolisme. Il fut aussi le précurseur de l'organothérapie, de la métallothérapie. Ainsi fut-il le premier à préconiser le traitement par les sels d'or. Il employa le mercure, le zinc, le bismuth, l'antimoine, et eut l'audace de proclamer que les poisons peuvent être employés comme remèdes; car *similia similibus*, le poison peut guérir le poison.

Dans tout les domaines de la médecine, Paracelse a innové; magnétisme, influences psychiques, force vitale, principes actifs et doses infinitésimales, différences entre les maladies des femmes et des hommes, mécanismes inconscients, signature des maladies, maladies des mineurs, épidémies, psychiatrie, vaccinothérapie, rien ne lui fut étranger; il dépasse encore aujourd'hui notre compréhension et notre

vision de l'homme et du monde. *Paracelse*, auquel justice est enfin rendue, reste *un génial visionnaire*.

#### 4. *Paracelse dans le temps.*

Ayant situé Paracelse dans la Renaissance et dans notre temps, l'ayant rapproché des plus grands, du chef de l'Ecole de Cos, Hippocrate, et du néo-pythagoricien Appolonijs de Tyane entr'autres, il me reste à le situer *dans le temps*, je veux dire «*dans tous les temps*». Ce qui m'a le plus profondément frappé en Théophraste, c'est *l'homme*; non pas le petit *homunculus* anthropomorphe rapportant tout à lui et à la terre, mais l'homme vivant, *l'homme en harmonie avec lui-même, avec la terre et le cosmos*, possédant cette *certitude d'unité* qui est l'adéquate béatitude.

«La nature, comprenant l'univers, est *une*, et son origine ne peut être que l'éternelle unité. C'est un vaste organisme dans lequel les choses naturelles s'harmonisent et sympathisent réciproquement. Tel est le macrocosme.. Toute chose est le produit d'un effort de création universelle unique. Le macrocosme et le microcosme (l'homme) ne font qu'un. Ils ne forment qu'une constellation, une influence, un souffle, une harmonie, un temps, un métal, un fruit.» (Philosophia ad Athenienses. 1. 10.)

Écoutons-le faisant vivre les ondines, nymphes des eaux, les sylphes dans l'air, les pygmées ou gnômes dans la terre, les vulcains ou salamandres dans le feu! Écoutons les Archies, ils vivent, ils s'animent, ils rejoignent l'Unité, l'Unité dans la Diversité. Mais la Diversité rejoint toujours l'Unité. Ainsi jaillit cette conception humaine de la parfaite béatitude en l'Unité. C'est ainsi que Paracelse, après avoir créé et donné, après avoir vécu parmi les humbles et les déshérités, dira encore dans la préface de ses *Prognostications*:

*«L'homme est devenu si âpre au gain, il s'est tellement abusé de lui-même, qu'il est impossible que ses jours ne soient pas abrégés. L'homme a oublié le Seigneur son Dieu, il ne vit plus selon ses principes: tel est le motif qui nous oblige à scruter le mystère attaché aux signes du soleil, de la lune et des étoiles, à considérer aussi la misère des peuples sur la terre, où personne ne tolère plus qu'un autre ait sa place au soleil. Il n'est qu'un seul nombre en lequel nous devrions vivre ici-bas: l'Unité; nous ne devrions pas savoir compter au-delà d'un! La divinité renferme le nombre trois, mais pour le ramener à un; nous, les humains, nous devrions faire comme Dieu, nous transformer dans l'unité. Nous devons ici-bas nous soumettre de*

*même à l'unité, être dans l'unité. Le repos n'existe que dans l'un et dans aucun autre nombre, tout ce qui est pluralité est inquiétude; la dissension est toujours le fait de celui-ci qui se dresse contre celui-là. Quelle joie et quel bonheur de vivre dans l'unité. Le ciel aussi a son cours harmonieux dans ce nombre, la terre et toutes choses.»*

Connaissez-vous page plus belle? Connaissez-vous un homme qui soit plus humain que Théophraste? *Paracelse* a été un homme, un homme non-pas en équilibre sur la corde raide, comme dit Huxley, mais un homme en harmonie avec la terre et le cosmos.

Cet homme profondément religieux, Théophraste d'Einsiedeln, a prié qu'on lui lise les Psaumes I, VII et XXX, pour accompagner sa mort physique et sa communion avec l'Unité. Je veux en relire quelques passages avec vous:

«Heureux l'homme qui ne marche point suivant le conseil des méchants, mais qui prend sa joie dans la loi de l'Eternel, tellement qu'il médite jour et nuit dans sa loi; car il sera comme un arbre planté près des ruisseaux d'eaux courantes, qui rend son fruit dans sa saison.» Ps. I. 1—3.

Que l'Eternel juge les peuples; juge-moi, Eternel! selon ma justice et mon intégrité, telle qu'elle est en moi. Que la malice des méchants prenne fin; et affermis l'homme juste, Toi qui sondes les cœurs et les reins, ô Dieu juste; mon bouclier est en Dieu, qui délivre ceux qui ont le cœur droit.» Ps. VII, 9—11.

«Eternel! je t'exalterai parce que tu m'as tiré du danger et que tu n'as pas permis à mes ennemis de se réjouir de moi. Eternel, mon Dieu! j'ai crié vers toi et tu m'as guéri. Eternel, tu as fait remonter mon âme du sépulcre; tu m'as rendu la vie, afin que je ne descende pas dans la fosse. Psalmodiez à l'Eternel, vous, ses bien-aimés et célébrez la mémoire de sa Sainteté.»

Ainsi *Paracelse* est un homme vivant, *Paracelse* est toujours vivant, *Paracelse* est présent parmi nous.

Dr. h. c. René Jaccard, Genève.

## DE SULPHURE

*Herr Präsident!*

*Meine Damen und Herren!*

Wenn ich es wage, in Ihrem Kreise<sup>1</sup> von Dingen zu reden, die *Paracelsus* betreffen, so geschieht dies nur mit grosser Zögerung, denn ich könnte nicht behaupten, in den Schriften des Meisters bewandert zu sein. Er steht am Rade meines Arbeitsgebietes, und ich habe nur einige Kenntnis von ihm, insofern er ein Alchemist ist. Natürlicherweise interessieren mich in erster Linie seine alchemischen Begriffe. Das letzte Mal, als ich in Ihrem Kreise zu sprechen die Ehre hatte, habe ich den Begriff des Mercurius, der in der Triade Mercurius, Sulphur et Sal zu oberst steht, etwas näher untersucht. *Paracelsus* bekennt sich ja auch zu dieser Dreiheit, deren zweites Glied, den Schwefel, ich heute als Gegenstand einer kurzen Besprechung gewählt habe.

Wenn wir uns heute chemische Elemente oder Verbindungen vorstellen, so dürfen wir nicht voraussetzen, dass auch das XVI. Jahrhundert ähnliche Vorstellungen hegte. Wir wissen, was chemische Elemente sind und was sie nicht sind, was sie können und was sie nicht können; — ganz anders aber das XVI. Jahrhundert, dieser Vorabend des wissenschaftlichen Zeitalters: Damals hatten die chemischen Körper noch den magischen Glanz des Nichtgewussten und Rätselhaften, und was für Kräfte in ihnen schlummerten, wussten nur Gott und die von ihm Erleuchteten. Das dunkle Loch des Nichtwissens war aufgefüllt bis zum Rande mit Mythologemen. Das ist der Grund, warum die chemischen Begriffe des Mittelalters wahre Fundgruben für die vergleichende Symbolforschung darstellen. Nicht was die alten Adepten schon gewusst haben, interessiert uns, sondern was nicht gewusst und durch mythologische Projektionen kompensiert wurde, das ist für uns das Bedeutungsvolle. So sagt *Paracelsus* vom Schwefel: «Nuhn hatt Gott beschaffen das Erdhartz, mit viel seltsamen wunderbarlichen Tugendten: nicht allein dem Arzt / zu notturfft seiner Krancken / sondern auch der Alchimey zu einer grossen Fantasey und Operation.»

Vom Schwefel war damals viel die Rede, so viel und so unverstündlich, dass überflüssiges Geschwätz heute noch sprichwörtlich als «Schwefel» bezeichnet wird. So kann auch unser Meister *Theoprast* in seinem Kapitel über den Schwefel<sup>2</sup> folgende Bemerkung nicht unterdrücken: «Dann dieweil ein jeglicher der Schvetzen kan /

ein Arzt ist / ein jeglicher, der *allein* Schwetzen kan / ein Alchimist ist», was für diese meine kleine Mitteilung ein schlimmes Omen bedeutet.

Wie Ihnen bekannt, hält *Paracelsus* grosse Stücke auf den Schwefel, medizinisch sowohl wie alchemistisch. Diese Tatsache möge es rechtfertigen, wenn ich im Folgenden versuchen werde, Ihnen ein Bild des Sulphur — allerdings in gedrängtester Form — zu entwerfen, so wie es schon die vorparacelsische Alchemie vor Augen hatte.

Der Schwefel — Sulfur<sup>3</sup> — verdient es, um seiner eigentümlichen Rolle willen, etwas näher unter die Lupe genommen zu werden. Er wird als prima materia des Sol bezeichnet, wobei unter Sol natürlich Gold verstanden ist. (Mit letzterm wird Sulfur gelegentlich sogar gleichgesetzt.<sup>4</sup>) Sol stammt daher von Sulfur ab. Die nahe Beziehung der beiden erklärt die Auffassung des Sulfur als «Freund der Luna».<sup>5</sup> Wenn das Gold (Sol) mit seiner Braut (Luna) vereint wird, so «wird mit ihr auch der coagulierende Schwefel, der im (körperlichen) Gold nach aussen gewendet (extraversum) war, umgekehrt» (d. h. introvertiert).<sup>6</sup> Diese Bemerkung weist auf die Doppelnatur des Schwefels hin (Sulphur duplex); es gibt weissen und roten Schwefel, indem der weisse die aktive Substanz des Mondes und der rote die der Sonne ist,<sup>7</sup> wobei im roten die spezifische «Kraft» des Sulfur grösser sei.<sup>8</sup> Seine Duplizität hat aber auch noch eine andere Bedeutung: er ist einerseits prima materia und in dieser Form ist er brennend und ätzend (adurens) und der Materie des Steines «feind»; andererseits, «gereinigt von aller Unreinigkeit, ist er die Materie des Steines.»<sup>9</sup> Sulfur ist überhaupt eines der vielen Synonyme zur Bezeichnung der prima materia<sup>10</sup> in ihrem doppelten Aspekt nämlich als Ausgangsmaterial und als Endprodukt. Am Anfang steht Sulfur crudum oder vulgare, am Ende ist es aber ein Sublimationsprodukt des Prozesses.<sup>11</sup> Seine *feurige* Natur wird übereinstimmend betont,<sup>12</sup> und zwar besteht diese Feurigkeit nicht bloss in seiner inflammabilitas, sondern in seiner occulten Feuernatur. Wie immer, so deutet auch hier die Anspielung auf occulte Eigenschaften darauf hin, dass der in Frage stehende Stoff Gegenstand unbewusster Projektionen ist. Diese verleihen nämlich in der Regel numinose Bedeutung.

Seiner durchgehenden Doppelheit entsprechend, ist der Schwefel einerseits *körperlich und irdisch*,<sup>13</sup> andererseits ein occultes, geistiges Prinzip. Als irdischer Stoff stammt er aus der «Fettigkeit der Erde» (ex pinguedine terrae),<sup>14</sup> worunter das humidum radicale als die prima materia zu verstehen ist. Er wird gelegentlich bezeichnet als «cinis extractus a cinere» (Asche aus Asche ausgezogen).<sup>15</sup> «Asche» ist ein Inbegriff des «untenbleibenden» Körperlichen und des zurück-

bleibenedn Schlackenhaften, womit die chthonische Natur des Schwefels fast hyperbolisch betont ist. Er ist als männlich gedacht, insofern er rot ist.<sup>16</sup> Unter diesem Aspekt stellt er das Gold resp. Sol dar.<sup>17</sup> Als chthonisches Wesen schlechthin hat der Schwefel nächste Beziehung zum *Drachen*. So heisst es von Letzterem, er sei «nostrum secretum sulfur».<sup>18</sup> Als solcher ist der Schwefel auch die *aqua divina*, die als *Ouroboros* symbolisiert wird.<sup>19</sup> Diese Analogien machen ihn oft beinahe ununterscheidbar vom *Mercurius*, indem das Gleiche von beiden ausgesagt wird. «Hic est noster naturalis ignis certissimus, noster Mercurius, sulphur» etc. heisst es im *Tractatus Aureus de Lapide*<sup>20</sup> In der *Turba* ist das *argentum vivum* ein feuriger Körper, der sich genau so verhält wie der Schwefel.<sup>21</sup> Letzterer ist eigentlich mit *Sal* (Salz) Erzeuger des *Mercurius*, der durch Sonne und Mond geboren wird.<sup>22</sup> Oder er ist «in profundo naturae mercurii»,<sup>23</sup> oder «von der Natur des Mercurius»,<sup>24</sup> oder Sulfur und Mercurius sind «Bruder und Schwester».<sup>25</sup> Dem Schwefel wird das «posse metalla solvere, occidere, vivificare» des *Mercurius* zugeschrieben.<sup>26</sup>

Mit dieser innigen Beziehung zum *Mercurius* wird es offenbar, dass der Schwefel eine *geistige oder seelische Substanz* von universaler Bedeutung darstellt, von der ungefähr alles gilt, was von Ersterem (*Mercurius*) ausgesagt wird. So ist der Schwefel die *anima* nicht nur der Metalle, sondern der Naturwesen überhaupt. So ist der Schwefel im *Tract. Aur. de Lapide* mit «nostra anima» parallel gesetzt.<sup>27</sup> In der *Turba* heisst es: «sulfura sunt animae, quae in quatuor fuerant occultae corporibus» (Die Schwefel sind Seelen, die in den vier Körpern verborgen waren.)<sup>28</sup> Paracelsus<sup>29</sup> bezeichnet den Schwefel ebenfalls als Seele. Bei Mylius kommt aus dem Schwefel das *fermentum*, welches «die Seele ist, die dem unvollkommenen Körper das Leben gibt.»<sup>30</sup> Im *Tract. Micreris* heisst es: «... quousque natus viridis tibi appareat, qui eius est anima, quam viridem avem et aes et sulphur philosophi nuncupaverunt». (... bis dir der grüne Sohn erscheint, welcher dessen<sup>31</sup> Seele ist, welche die Philosophen grünen Vogel und Erz und Schwefel genannt haben).<sup>32</sup> Die *Anima* ist auch das «Verborgene (*occultum*) des Schwefels» genannt.<sup>33</sup>

Die grüne Farbe weist im Bereiche der christlichen Symbolik auf spermatische, zeugende Eigenschaft. Grün ist darum die dem Hl. Geiste als einem schöpferischen Prinzip zugeschriebene Farbe.<sup>34</sup> So sagt Dorneus vom Schwefel: «Der männliche und universale Samen, der erste und mächtigste, ist der Schwefel der Sonnennatur, aller Zeugungen erster Teil und mächtigste Ursache.»<sup>35</sup> Er ist der *Lebensgeist*, *spiritus vitae*, selber. In seinem Traktat «*De Tenebris contra Naturam*» schreibt Dorneus: «Wir haben vorhin gesagt, das Leben der

Welt sei das Licht der Natur und der himmlische Schwefel, dessen Grundlage (subiectum) die aetherische Feuchtigkeit und die Wärme des Firmamentes ist, nämlich Sol und Luna.»<sup>36</sup> Sulfur hat hier bereits kosmische Bedeutung erlangt und wird mit der lux naturae, der naturphilosophischen Erkenntnisquelle par excellence, gleichgesetzt. Dieses Licht leuchte allerdings nicht ungehindert, meint Dorneus. Es werde nämlich durch die Finsternisse der Elemente des menschlichen Körpers verdunkelt. Für ihn ist also Sulphur eine lichte, himmlische Wesenheit. Immerhin ist dieser Schwefel «ein Sohn, der von den unvollkommenen (Körpern) stammt», aber «bereit ist, die weissen und purpurnen Gewänder anzuziehen.»<sup>37</sup> Bei Riplaeus ist er «ein Geist der gebährenden Krafft, der da wirckt in der feuchte...»<sup>38</sup> Im Tract. *De Sulfure* ist er «die Kraft (virtus) aller Dinge» und eine Quelle der Erleuchtung und alles Wissens.<sup>39</sup> Er weiss schlechterdings alles.<sup>40</sup>

Bei dieser Bedeutung des Sulfur lohnt es sich, einen kurzen Blick auf dessen Wirkungen, wie die Alchemisten sie angeben, zu werfen. Vor allem wirkt er *brennend und verbrennend*: «die kleine Kraft dieses Schwefels verbrennt einen starken Körper.»<sup>41</sup> Mit letzterem ist die Sonne gemeint, wie aus dem Satz hervorgeht: «der Schwefel schwärzt die Sonne und verbrennt sie.» Er verursacht oder bedeutet die *Putrefaction*, «die in unsern Tagen niemals gesehen wurde», wie das *Rosarium* sagt.<sup>42</sup> Ein drittes Vermögen ist das des *Coagulieren*s,<sup>43</sup> und ein viertes und fünftes das des *Färbens* (tingere, colorare) und des *Reifens* (maturare).<sup>44</sup> Das «Putrefacere» (faulen) wird auch verstanden als «corrumpere» (verderben). Der Schwefel ist die «Ursache der Unvollkommenheit»; er ist das «Corruptiv der Vollendung»; er «veranlasst die Schwärze in jeglichem Werke»; «viel Schwefeligkeit ist Ursache der Verderbnis»; der Schwefel ist «schlecht und nicht gut gemischt»; er ist «schlecht und von schlechtem, stinkendem Geruch und von schwacher Kraft» (virtutis debilis). Seine Substanz ist dicht und zähe und seine corrumperende Wirkung beruht einerseits auf seiner Entzündbarkeit, andererseits auf dem «irdischen Unrat», der er ist (terra foeculentia).<sup>45</sup>

Diese ungünstige Schilderung hat einen alten Adepten offenbar dermassen beeindruckt, dass er bei den causae corruptionis die Marginalnotiz: «diabolus» anbrachte.<sup>46</sup> Diese Notiz ist sehr erleuchtend: sie bildet den Kontrapunkt zu der Lichtrolle des Sulfur: er ist ein *Lucifer* oder *Phosphoros*, vom schönsten Stern am chymischen Firmament bis zu den Schwefelhölzern «candelulae, quas vetulae ad accendendum ignem vulgo vendunt» (Kerzchen, welche gewöhnlich alte Frauen zum Feueranzünden verkaufen).<sup>47</sup> Wie so viele andere

Eigenschaften, so hat er auch diese äusserste Paradoxie mit dem Mercurius gemein, ausserdem noch, wie dieser, eine Beziehung zu Frau Venus, jedoch diskreter und verborgener angedeutet: «Unsere Venus ist nicht der vulgäre Schwefel, welcher brennt und verbrannt wird mit der Verbrennung des Feuers und der Verderbnis, sondern das Weisse der Venus der Weisen wird verbrannt mit der Verbrennung der Weisse und der Röte (albedinis et rubedinis), welche Verbrennung die gänzliche Weissung (dealbatio) des ganzen Werkes ist: daher werden *zwei* Schwefel und *zwei* argenta viva erwähnt<sup>48</sup> und diese sind, was sie (die Philosophen) Eines und Eines<sup>49</sup> genannt haben und diese freuen sich aneinander<sup>50</sup> und Eines enthält das Andere.»<sup>51</sup>

Eine andere Anspielung findet sich in einer Parabola des Tract. *De Sulfure*:<sup>52</sup> ein Alchemista sucht den Schwefel. Seine Quest führt ihn in den *Hain der Venus* und er erfährt dort durch eine Stimme, die sich später als die des *Saturn* zu erkennen gibt, dass Sulphur auf den Befehl seiner *Mutter* gefangen sei. Er wird gerühmt als der «mille rerum artifex» (Schöpfer von tausend Dingen), als das Herz aller Dinge, als der, welcher den Lebewesen den Verstand (intellectus) beibringt, als der Erzeuger aller Blumen und Blüten auf Kraut und Baum und schliesslich als «omnium colorum pictor». Dies könnte auch ohne weiteres eine Schilderung des *Eros* sein. Zudem erfahren wir, dass seine Gefangenschaft ihm darum auferlegt wurde, weil er sich den Alchemisten als zu willfährig gezeigt habe gegen den Willen seiner Mutter. Obschon nicht gesagt ist, wer seine Mutter ist, so dürfen wir doch vermuten, dass es Venus selber sei, die den unartigen Cupido eingesperrt hat.<sup>53</sup> Diese Deutung ergibt sich zwanglos aus dem Umstand, dass erstens der Sulphur sich, dem Alchemisten unbewusst, in dem Hain der Venus<sup>54</sup> befindet, (der Wald hat wie der Baum mütterliche Bedeutung!), dass zweitens Saturn sich als «praefectus carceris» vorstellt, wobei den damaligen alchemistischen Kennern der Astrologie die geheimnisvolle Art des Saturn bekannt war,<sup>55</sup> dass drittens, nach dem Verschwinden der Stimme, der Alchemist in Schlaf verfällt, in dem er visionär im selben Hain eine Quelle erblickt und dabei den (personifizierten) Sulphur; und dass endlich viertens die Vision abschliesst mit der chymischen «Umarmung im Bade». Venus ist hier zweifellos der amor sapientiae, der die etwas vulgivagen Allüren des Sulphur dämpft. Letztere aber kommen wohl daher, dass sein Sitz im Ouroboros sich in der cauda draconis befindet.<sup>56</sup> Sulphur ist das Männliche par excellence und das «sperma homogeneum»,<sup>57</sup> und da es vom Drachen heisst «impraegnata se ipsum», so ist die cauda sein männlicher, sein Rachen aber der weibliche Teil; und wie es von *Beya*<sup>58</sup> heisst, dass sie ihren Bruder voll-

ständig in ihren Leib aufgenommen und dort in Atome zerteilt habe, so frisst sich auch der Drache vom Schwanz her auf, bis sein ganzer Körper in seinen Kopf aufgeschluckt ist.<sup>59</sup> Da der Schwefel das innere Feuer des Mercurius ist,<sup>60</sup> so nimmt er selbstverständlich teil an dessen gefährlichster und bösester Natur, personifiziert im Drachen und im Löwen, was die Gewalttätigkeit, und im Cyllenius, was die Concupiscentia betrifft.<sup>61</sup> Der Drache, an dem der Schwefel teil hat, ist öfter der Drache von *Babel*, oder genauer: es ist das «caput draconis» (Drachenhaupt), welches ein «venenum pernitiosissimum» (verderblichstes Gift), ein vom fliegenden Drachen ausgehauchter Giftdampf ist. Dieses Drachenhaupt kommt mit grosser Geschwindigkeit aus Babylon hervor. Der «draco alatus» (geflügelt), welcher das argentum vivum darstellt, wird aber erst nach seiner Vereinigung mit dem «draco sine alis» (ohne Flügel), welcher den Schwefel darstellt, zu dem giftschnaubenden Ungetüm.<sup>62</sup> Dem Sulfur fällt hier eine böseartige Rolle zu, welche mit dem sündenbeladenen *Babel* gut zusammentrifft. Ueberdies setzt das *Scriptum Alberti* diesen Drachen der menschenköpfigen Schlange des Paradieses gleich, welche die «imago et similitudo Dei» (Gottebenbildlichkeit) im Kopfe trug, worin auch der tiefere Grund liegt, warum der Drache den ihm verhassten Körper ganz in seinen Kopf auffrisst. «Caput eius vivit in aeternum et ideo caput denominatur vita gloriosa, et angeli serviunt ei». (Sein [des Drachen] Kopf lebt in Ewigkeit und daher wird er ruhmreiches Leben genannt und die Engel dienen ihm.)<sup>63</sup> Letzterer Satz bezieht sich auf Matth. IV, 11: «Tunc reliquit eum diabolus: et ecce angeli accesserunt et ministrabant ei.»<sup>64</sup>

Hieraus geht die Parallele des caput draconis mit Christus hervor, was der gnostischen Auffassung entspricht, dass der Sohn des höchsten Gottes die Gestalt der Schlange im Paradies angenommen habe, um den ersten Eltern Unterscheidungsfähigkeit beizubringen, sodass sie die Unvollkommenheit der Werke des Demiurgen erkennen konnten. Als der Sohn der 7 Planeten ist der Drache deutlich der *filius Macrocosmi*, und als solcher teils Parallelfigur, teils Rivale Christi.<sup>65</sup>

Ich will hier nicht näher auf die beziehungsreiche Vorstellung des caput draconis eintreten. Wir kehren wieder zum Sulphur zurück. Aus dem bisher Gesagten geht deutlich hervor, dass Sulphur der Inbegriff einer aktiven Substanz ist. Er ist der «spiritus metallorum»<sup>66</sup> oder bildet mit dem argentum vivum, als dem andern «spiritus naturae», die beiden Prinzipien und die «materia» der Metalle, indem sie selber Metalle «in potentia» sind.<sup>67</sup> Er bildet auch den Stein zusammen mit dem Mercurius.<sup>68</sup> Ja, er ist das «Herz aller Dinge»<sup>69</sup> und die «Kraft (virtus) aller Dinge».<sup>70</sup> Bei einer Aufzählung der Synonyme des lapis

als des «secretum totum et vita uniuscuiusque rei» (des ganzen Geheimnisses und des Lebens jeglichen Dinges) neben aqua und humor, sagt das *Consilium Coniugii*: «das Oel, welches die Farbe aufnimmt, d. h. den Glanz der Sonne, ist selber der Schwefel.»<sup>71</sup> Mylius vergleicht ihn dem Regenbogen: «Es leuchtet aber der Schwefel gleich dem Regenbogen über den Wassern... der Bogen der Iris steht mitten auf dem reinen, flüssigen und fließenden Wasser und mitten auf der Erde... von daher wird die ganze Eigentümlichkeit (proprietas) des Schwefels und seine natürliche Aehnlichkeit durch den Regenbogen ausgedrückt.» Und so ist der Schwefel, insofern er durch den Regenbogen dargestellt wird, eine «divina et mirabilis peritia» (eine göttliche und wunderbare Erfahrung). Wenige Zeilen weiter, nachdem er das Sulphur als die eine Komponente der aqua erwähnt hat, schreibt Mylius, der Mercurius (eben die aqua) müsse durch Destillation gereinigt werden «ab omni feculentia terrestri, et cadit Lucifer: hoc est, immunditia et terra maledicta e coelo aureo» (von allem irdischem Unrat, und es fällt Lucifer, das ist die Unreinigkeit und die verfluchte Erde, aus dem goldenen Himmel).<sup>72</sup> Lucifer, der der schönste Engel war, ist zum Teufel geworden und Sulphur ist «de foeculentia terrae». Hier, wie bei dem oben erwähnten Drachenkopf, steht Höchstes und Tiefstes nah beisammen. Als eine Personifikation des mysterium iniquitatis steht der Schwefel mit der Pracht des Regenbogens über Erde und Wasser, ein «vas naturae» (natürliches Gefäß)<sup>73</sup> der göttlichen Wandlung.

Nach all dem Vorgebrachten ist es einleuchtend, dass der Schwefel für die Alchemisten eines der vielen Synonyme der geheimnisvollen Wandlungssubstanz ist.<sup>74</sup> Dies drückt sich wohl am deutlichsten in der *Turba* aus: «Röstet es daher sieben Tage hindurch, bis es glänzend wie Marmor wird, weil es, wenn es so wird, ein grösstes Geheimnis (arcanum) ist, da der Schwefel mit dem Schwefel gemischt worden ist; und das grösste Werk ist von daher bewirkt worden, wegen der gegenseitigen Verwandtschaft, weil Naturen, die ihrer Natur begegnen,<sup>75</sup> sich freuen.»<sup>76</sup> Das ist ja das Charakteristikum der Wandlungssubstanz, dass sie «Alles, dessen sie bedarf» (omne quo indiget) bei sich hat, also ein völlig autonomes Wesen ist, wie der Drache, der sich selbst zeugt, gebiert, tötet und verschlingt. Es ist fraglich, ob es den Alchemisten, die alles, nur keine konsequenten Denker waren, je deutlich zum Bewusstsein gekommen ist, was sie mit solchen Bildern eigentlich aussagen. Dem Wortlaut nach handelt es sich bei ihrer Vorstellung um ein «increatum», um ein Wesen ohne Anfang und Ende, das keines Zweiten bedarf. Ein solches Ding kann per definitionem nur *Gott* selber sein, allerdings — müssen wir beifügen

— Gott im Spiegel der Physis gesehen und daher bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt. Das «Unum», wonach die Alchemisten streben, entspricht der «res simplex», die der sabische *Liber Quattorum* als «Deus» bezeichnet.<sup>77</sup> Diese Andeutung ist allerdings ein Unicum, auf das ich bei der Verderbtheit des in Frage kommenden Textes kein grosses Gewicht legen möchte, obschon die Spekulationen eines Dorneus über das «Unum» und den «Unarius» dem angedeuteten Gedanken nicht allzuferne stehen. So sagt auch die *Turba*: «Und dennoch sind es nicht verschiedene Naturen, noch mehrere, sondern eine einzige (una), die ihre Kräfte in sich hat, durch die sie über die andern Dinge hervorragt. Seht ihr nicht, dass der Meister mit Einem beginnt (uno orditur) und durch Eines geendigt hat? Dann hat er jene Einheiten (unitates) das Wasser des Schwefels genannt, das die ganze Natur besiegt.»<sup>78</sup> Die Besonderheit des Sulphur drückt sich auch in dem Paradox aus, dass er «incremabile» (unverbrennbar) und ein «cinis extractus a cinere» (Asche aus Asche ausgezogen) sei.<sup>79</sup> Seine Wirkung (als aqua sulfurea) ist unendlich.<sup>80</sup> Das *Consilium Coniugii* sagt von ihm: «Sulphur nostrum non est sulphur vulgi»,<sup>81</sup> was sonst vom philosophischen Gold gesagt wird. Bei Paracelsus wird der Schwefel als «lignum» und «linea vitae», die nach den 4 Himmelsrichtungen wirke, bezeichnet.<sup>82</sup> Vom philosophischen Sulphur sagt Mylius, dass ein solcher auf Erden nicht gefunden werden könne, ausser in Sol und Luna, und er werde keinem genannt, wenn er ihm nicht von Gott offenbart werde.<sup>83</sup> Dorneus nennt ihn den «filius genitus ab imperfectis» (Sohn erzeugt von den unvollkommenen [Körper], welcher, wenn sublimiert, zu dem «höchst ausgezeichneten Salz der 4 Farben» werde). In dem alten *Tractatus Miceris* ist er sogar schlechthin als «thesaurus Dei» bezeichnet.<sup>84</sup>

Wir wollen uns mit diesen Aussagen über den Schwefel als Arcan- und Wandlungssubstanz begnügen. Ich möchte nur die Bemerkung des Paracelsus über die Wirkung nach den 4 Himmelsrichtungen und die des Paracelsusschülers Dorneus über die 4 Farben als Symbole, die auf die *Totalität* hinweisen, hervorheben. Die psychische Wesenheit, die in allen dermassen charakterisierten Arcansubstanzen als Projektion erscheint, ist das *unbewusste Selbst*. Um letzterer Tatsache willen drängt sich immer wieder die bekannte Lapis-Christusperallele<sup>85</sup> hervor, was auch beim Sulphur der Fall ist in der oben erwähnten Parabel vom Abenteuer des Adepten im Haine der Venus. Wie erwähnt schläft er dort ein nach einem längern, belehrenden Gespräche mit der Stimme des Saturnus. Im Traume erblickt er neben der Quelle des Haines zwei Gestalten; die eine ist Sulphur, die andere Sal. Ein Streit erhebt sich, und Sal fügt dem Sulphur ein «vulnus incurabile»

(unheilbare Wunde) bei. Als bald entströmt dieser das Blut in Gestalt «weissester Milch». In noch tieferem Schlafe wandelt sich dieses Wasser in einen Fluss. Aus dem Haine tritt Diana und badet in den wunderbaren Wasser (resp. im lac virginis!). Ein vorübergehender Fürst (Sol) sieht sie, und Beide entbrennen in Liebe zueinander, worauf sie in Ohnmacht fällt und untersinkt. Die Gefolgschaft des Fürsten will aus Furcht vor dem gefährlichen Wasser sie nicht retten,<sup>86</sup> worauf er sich in den Fluss stürzt und von ihr in die Tiefe gezogen wird. Daraufhin erscheinen ihre Seelen über dem Flusse und erklären dem Adepten, sie würden «in tam polluta corpora» (in so unreine Körper) nicht mehr zurückkehren und sie seien froh, derselben ledig zu sein. Sie würden schwebend bleiben, bis die Nebel und Wolken verschwunden seien. Hier kehrt der Alchemist in seinen frühern Traum zurück und mit vielen andern Alchemisten findet er die Leiche des Sulphur bei der Quelle, wo jeder sich ein Stück davon nimmt, um damit (ohne Erfolg) zu laborieren.<sup>87</sup> Wir erfahren des weitern, dass Sulphur nicht nur «medicina», sondern auch «medicus» ist — der verwundete Arzt.<sup>88</sup> Sulphur erleidet das gleiche Schicksal wie das corpus, das von der Lanze des Mercurius durchbohrt wird. Das corpus ist in der *Pandora* symbolisiert als der von der Lanze einer Melusine durchbohrte *Christus* (als zweiter Adam).<sup>89</sup>

Diese Analogie zeigt, dass auch dem Sulfur als Arcansubstanz die Analogie mit Christus zuerkannt wird, dass also Ersterer dem Alchemisten etwas Aehnliches bedeuten muss, wie Letzterer. Man könnte, ob solcher Absurdität verärgert, sich wegwenden, wenn man nicht einsehen müsste, dass sich die Analogie bald deutlicher, bald mehr andeutungsweise dem Alchemisten von Seiten des Unbewussten aufgedrängt hat. Es gibt gewiss keinen grösseren Unterschied als zwischen der heiligsten Vorstellung des Bewusstseins und dem mineralischen Schwefel und dessen übelriechenden chemischen Wandlungen. Keinesfalls ist daher diese Analogie sinnfällig, sondern kann nur dadurch entstanden sein, dass sich durch vertiefte und leidenschaftliche Beschäftigung mit dem chemischen Stoffe allmählich eine Kontamination mit den religiösen Zentralvorstellungen herausgebildet hat. Die Triade, Mercurius, Sulphur et Sal wurde zur Trinität, zu einem «systema virtutum superiorum in inferioribus», wie sich ein Alchemist passend ausdrückt.

Mit diesem Gedanken, den ich hier nicht weiter spinnen möchte, muss ich meine Ausführungen beschliessen in der Hoffnung, dass es mir gelungen ist, die Ehre des alchemischen Schwefels zu retten.

- <sup>1</sup> Vortrag bei der Schweiz. Paracelsusgesellschaft am 21. Dezember 1947 im Zunfthaus zur Waag in Zürich.
- <sup>2</sup> Von den natürlichen Dingen. Cap. VIII. Huser 1590, T. II, 164.
- <sup>3</sup> oder Sulphur.
- <sup>4</sup> Laurentius Ventura in *Theatr. Chem.* 1602, II, 334 und 335.
- <sup>5</sup> *Figurarum Aegyptiorum* etc. Ms. XVIII. Jahrh.
- <sup>6</sup> *Introitus aperius*. Mus. Herm. p. 652.
- <sup>7</sup> Mus. Herm. p. 33. Mylius: Phil. Ref. p. 54.
- <sup>8</sup> Laurentius Ventura in *Theatr. Chem.* 1602, II, 342.
- <sup>9</sup> *Tract. Aur. de Lap.* Mus. Herm. p. 24.
- <sup>10</sup> Mus. Herm. p. 21, idem p. 11, Aegidius de Vadis, *Theatr. Chem.* II, 100 und Georgius Riplaeus, *Theatr. Chem.* II, 125.
- <sup>11</sup> *Theatr. Chem.* II, 125. Als Sulfur incremabile ein Endprodukt in *Theatr. Chem.* II, 302. Ebenso *De Sulphure*. Mus. Herm. p. 622.
- <sup>12</sup> *Consilium Coniugii*, 1566, p. 217. Bei Paracelsus (ed. Huser, II, 521) ist Sulfur eines der drei primären Feuer (fewer ist der leib der selen). In der «Vita Longa» (ed. Bodenstein, 1560) heisst es: «Sulphur est omne id quod incenditur, nequicquam concipit flammam nisi ratione sulphuris.» Bernardus Trevisanus (*Theatr. Chem.* I, 793) sagt: «Sulphur enim nihil aliud est quam purus ignis occultus in mercurio.» Bei Mylius (Phil. Ref. p. 50) ist der philosophische Schwefel «simplex ignis vivus, alia corpora mortua vivificans». Ebenso in *Regul. Phil.* (*Theatr. Chem.* II, 150). Sulphur als «magna flamma» wird der kleinen Lebensflamme des Alchemisten gefährlich. (*De Sulphure*, Mus. Herm. p. 637).
- <sup>13</sup> G. Riplaei, *Opera omnia Chemica*, Cassel, 1649.
- <sup>14</sup> Mus. Herm. p. 24.
- <sup>15</sup> *Aurora Consurgens*, Pars II, in Art. Aurif. 1593, I, 229.
- <sup>16</sup> In der Symboltabelle des Penotus (*Theatr. Chem.* II, 123) steht er parallel zu «virilitas prima» und den Dii caelestes. Sozusagen gegensätzlich ist die weitere Zuordnung von leo, draco und unicornu.
- <sup>17</sup> *Consilium Coniugii*, 1566, p. 217 und *Epistola ad Herm.* *Theatr. Chem.* V, 893.
- <sup>18</sup> Mylius: Phil. Ref. p. 104. Idem: Dionysius Zacharius in *Theatr. Chem.* I, 859.
- <sup>19</sup> Mylius: 1. c. p. 179. Idem: Mus. Herm. p. 37.
- <sup>20</sup> Mus. Herm. p. 39.
- <sup>21</sup> *Turba Phil.* (ed. Ruska 1931), p. 149, Z. 21 ff. Im *Consil. Coniug.* p. 66 heisst es: «omne argentum vivum sulphur». (Ein «Plato»-Zitat). Eod. 1. p. 202 findet sich ein Geberzitat gleichen Inhaltes.
- <sup>22</sup> So bei Paracelsus (ed. Huser) II, 328.
- <sup>23</sup> Geberzitat bei Bernardus Trevisanus in *Theatr. Chem.* I, 793.
- <sup>24</sup> Morienuszitat eod. 1.
- <sup>25</sup> Georgii Riplaei *Chymische Schrifften* 1624, p. 31. Mercurius als das «Weib» des Mercurius, «so die Schwängerung der Frucht von ihm empfet». eod. 1. p. 10.
- <sup>26</sup> *De Sulphure*. Mus. Herm. p. 626.

<sup>27</sup> Mus. Herm. p. 39. «Nostra» bedeutet hier natürlich: wie wir, die Alchemisten, sie verstehen. Idem in *Turba* ed. Ruska, p. 123, Z. 17 f.

<sup>28</sup> *Turba*, p. 30. Die «vier Körper» beziehen sich auf die antike Tetrasomie, die aus vier Metallen besteht. Dorneus (Theatr. Chem. I, 622) wirft den Griechen vor, sie hätten ihre Vierzahl (eben die Tetrasomie) in ein Reich teuflischer Idole, das von Saturn, Venus, Mars und Mercur beherrscht sei, verkehrt.

<sup>29</sup> De generatione rerum, lib. I, ed Huser, p. 884.

<sup>30</sup> Phil. Ref. p. 202.

<sup>31</sup> Bezieht sich auf ein vorausgehendes «sol».

<sup>32</sup> Theatr. Chem. 1622, V. 103.

<sup>33</sup> Hoghelande. Theatr. Chem. I, 170.

<sup>34</sup> Im Cherubinischen Wandersmann (I, 190) des Angelus Silesius heisst es:

«Die Gottheit ist mein Saft: was aus mir grünt und blüht,  
Das ist sein heiliger Geist, durch den der Trieb geschieht.»

<sup>35</sup> Theatr. Chem. I, 423. «Pater et semen masculum.» Lulliuszit bei Hoghelande (Theatr. Chem. I, 172). «Substantia sulphuris quasi semen paternum, activum et formativum.» Thomaszit eod. 1.

<sup>36</sup> Theatr. Chem. I, 518.

<sup>37</sup> Vergl. 1. c. p. 482.

<sup>38</sup> Chymische Schriften, 1624, p. 10.

<sup>39</sup> «Sed quod maius est, in Regno eius est speculum in quo totus Mundus videtur. Quicumque in hoc speculum inspicit, partes sapientiae toius Mundi in illo videre et addiscere potest atque ita sapientissimus in hisce Tribus Regnis evadet.» Mus. Herm. p. 635.

<sup>40</sup> 1. c. p. 637.

<sup>41</sup> *Turba*, p. 125, Z. 10.

<sup>42</sup> Art. Aurif. 1593, II, 229.

<sup>43</sup> Dion. Zacharius in Theatr. Chem. I, 842.

<sup>44</sup> *De Sulphure*. Mus. Herm. p. 632.

<sup>45</sup> Mylius: Phil. Ref. p. 61 ff.

<sup>46</sup> So in dem in meinem Besitz befindlichen Exemplar der Phil. Ref. p. 62.

<sup>47</sup> *De Sulphure*. Mus. Herm. p. 640. Die cnadelulae sind «elychnia ex sulphure, quo subducuntur fila aut ligna, Schwefel Kärtzlein». Rulandus: Lexicon, 1612, p. 457.

<sup>48</sup> nämlich unten und oben, grob und fein, stofflich und geistig.

<sup>49</sup> Sie sind aber Eines und Dasselbe. Wie oben so unten und vice versa. Vergl. *Tabula Smaragdina*.

<sup>50</sup> Natura natura gaudet, nach dem Axiom des Demokritos.

<sup>51</sup> Andeutung des Ouroboros. Der Text findet sich in *Rosinus ad Sarra-*  
*santam Episcopum* in Art. Aurif. 1593. I, 302.

<sup>52</sup> Mus. Herm. p. 633 ff.

<sup>53</sup> Als Mutter käme ausserdem nur noch *Luna* in Betracht. Sie tritt später in der Parabel ebenfalls auf, aber in der Gestalt der *Diana*, also in der Tochter-Schwesterrolle.

<sup>54</sup> Die dem Sulphur zugeschriebene grüne Farbe, seine Farbigkeit überhaupt, welche ich oben erwähnt habe, hat er mit der *Venus* gemein, wie die Verse in der «*Gemma Gemmarum*» zeigen (II. Teil: Auslegung Rhythmorum Basilii, 1608, IIIv):

*Von Venere.*

«Durchsichtig / grün / lieblich von glantz /  
Bin ich von Farben gar und gantz /  
Doch steckt in mir ein rother Geist /  
Kein Namen weiss ich wie er heisst /  
Den ich von meinem Mann bekam /  
Dem streitbaren Marti lobesam» etc.

Der «rothe Geist» ist eben unser Sulphur — *omnium colorum pictor*.

<sup>55</sup> In der «*Occulta Chemicorum Philosophia*» (dem «Triumphwagen Antimonii Fratris Basilii Valentini» von 1611 begedruckt p. 564 f.) findet sich eine astrologische Charakteristik des Saturnus: er ist der «Prober, ausserkohrn» und Sol und Luna, die «allein durch ihn bestehn», resp. deren coniunctio erhitzt seinen kalten Leib. «bass denn ein jungs Weib». Schon in der antiken vorptolemaeischen Tradition steht Saturn in Verbindung mit dubiösen Liebesaffären. (Bouché-Leclercq: *L'Astrologie Greque*, 1899, p. 436, F. N. 1.) Mus. Herm. p. 623 erwähnt die «*carceres infernales ubi sulphur ligatum iacet*».

<sup>56</sup> «*Cauda est sulphur eius*» (draconis). *Consilium Coniugii*, p. 140.

<sup>57</sup> Johannes a Mehung (Jean de Meung) in *Demonstratio Naturae*, in Mus. Herm. p. 162. Jean de Meung lebte ca. 1250—1305.

<sup>58</sup> In der zweiten Fassung der *Arisleusvision* in Ros. Phil. Art. Aurif. II. *Script. Alberti sup. arb. Aristotelis*. Theatr. Chem. II, 526 f.

<sup>59</sup> «In Sulphure Philosophorum totum hoc arcanum latet, quod etiam in penetralibus Mercurii continetur.» Mus. Herm. p. 643.

<sup>60</sup> Zu letzterem vergl. meinen Aufsatz: Der Geist Mercurius. *Eranos-Jahrbuch* 1942, p. 224 ff. (Cyllenius = ithyphallischer Hermes.)

<sup>61</sup> Nicolai Flamelli *Summarium Philosophicum*. Mus. Herm. p. 173.

<sup>62</sup> l. c. Theatr. Chem. II, 525.

<sup>63</sup> «Da verliess ihn der Teufel, und siehe die Engel traten herzu und dienten ihm.»

<sup>64</sup> Siehe: *Psychologie und Alchemie*, p. 42 ff.

<sup>65</sup> Mylius: *Phil. Ref.* p. 185.

<sup>66</sup> Laurentius Ventura, *Theatr. Chem.* II, 262.

<sup>67</sup> l. c. p. 276.

<sup>68</sup> Mus. Herm. p. 634.

<sup>69</sup> l. c. p. 635.

<sup>70</sup> p. 66. Als ähnlich der *anima media natura* beschrieben in den *Aphorismi Basiliani* (Theatr. Chem. 1613, IV, 368): «*Animans autem vis, tanquam mundi glutinum, inter spiritum atque corpus medium est,*

atque utriusque vinculum, in Sulphure nimirum rubentis atque transparentis olei culusdam, veluti Sol in Majore Mundo, et cor Microcosmi.»

<sup>72</sup> Phil. Ref. p. 18. Eine ältere Quelle ist: *De Arte Chimica, Artis Auriferae* 1593, I, p. 608.

<sup>73</sup> Von Lullius so genannt. *Theatr. Chem. I*, 199.

<sup>74</sup> Durchwegs so bei Khunrath: Von Hylealischen Chaos 1597, p. 264. In *Rosinus ad Euthiciam* (Art. Aurif. I, 252) «nomen aquae divinae». Bei Dionysius Zacharius ist Sulphur die «pinguedo in cavernis terrae». (*Theatr. Chem. I*, 831.) Vergl. auch Rulandus: *Lex. Alch.* 1612, p. 453. Pernéty (*Dict. Mytho-Hermétique*, 1758 s. v. soufre) sagt: «On voit le mot de soufre attribué à bien des matières même très opposées entre elles... Les philosophes ont donné à ce soufre une infinité de noms.»

<sup>75</sup> Anspielung auf das Axiom des Demokritos.

<sup>76</sup> *Turba*. ed. J. Ruska, p. 192.

<sup>77</sup> «Res ex qua sunt res est Deus invisibilis et immobilis, cuius voluntate intelligentia condita est, et voluntate et intelligentia[e] est anima simplex, per animam sunt naturae discretae ex quibus generatae sunt compositae.» *Theatr. Chem. V*. 145.

<sup>78</sup> ed. Ruska, p. 255.

<sup>79</sup> *Aurora Consurgens* in Art. Aurif. 1593, I, 129. Sulphur incombustible im *Consilium Coniugii*, p. 149.

<sup>80</sup> «Non habet in suo actu finem, quia tingit in infinitum.» I. c. p. 164.

<sup>81</sup> I. c. p. 199.

<sup>82</sup> ed. Huser, II, 525.

<sup>83</sup> Phil. Ref. p. 50.

<sup>84</sup> *Theatr. Chem. V*. 106.

<sup>85</sup> Ausführlich behandelt in *Psychologie und Alchemie*, p. 469 ff.

<sup>86</sup> Der Fluss ist zwar klein, aber «periculosissimus». Die Diener sagen, sie hätten es schon einmal versucht, überzusetzen, aber «vix a periculo aeternae mortis evasimus». Es handelt sich also nicht um eine gewöhnliche Lebensgefahr, sondern um den ewigen Tod. Die Diener fügen hinzu: «Scimus etiam quod et alii nostri antecessores hic perierunt.» Die Diener sind die Alchemisten, und der Fluss, resp. dessen Wasser symbolisiert die ihnen drohende Gefahr, die allem Anschein nach das Ertrinken ist. Die psychische Gefahr des opus besteht in der Auslösung des Unbewussten und des dadurch verursachten Verlustes der Seele — daher der «ewige Tod». Ich besitze ein alchemistisches Ms. des XVII. Jahrh., wo im Verlauf der Bilderreihe ein Einbruch des Unbewussten erfolgt und einige Bilder erzeugt, die alle Merkmale der Schizophrenie an sich tragen.

<sup>87</sup> *Tract. De Sulphure*. Mus. Herm. p. 639 f.

<sup>88</sup> Herr Prof. Karl Kerényi hat mir freundlichst das Manuskript seiner gerade für Aerzte ungemein interessanten Untersuchung «Der göttliche Arzt» zur Verfügung gestellt. Herausgegeben von der Ciba A. G. Basel.) Der Autor bezeichnet den Urarzt als den «verwundeten Verwundenden» (z. B. Machaon). Merkwürdigerweise gibt es aber noch andere Parallelen mit unserem Traktat: Der princeps ist als «vir fortis»

bezeichnet. Er ist zweifellos die Sonne und überrascht die Diana im Bade. Der Geburtsmythus des Asklepios lautet: Apollo überrascht Koronis (die «Krähe») im Bade. Koronis als die Schwarze bezieht sich auf den Neumond (synodos solis et lunae), dessen Gefährlichkeit sich im Namen ihres Vaters, Phlegyas (was mit «Brandstifter» wiedergegeben werden kann) zeigt. Ihr Bruder oder Oheim ist Ixion, der Vergewaltiger und Mörder. Die Beziehung der Koronis zum Mond erhellt auch daraus, das Phoibe (Mond) ihre Ahnfrau ist. Als Koronis schon schwanger ist mit dem Sohne Apoll's, Asklepios, lässt sie sich mit dem chthonischen Ischys (= Stärke), dem vir fortis ein und wird zur Strafe von Artemis getötet. Das Kind wird von Apollo aus dem Leibe der Mutter und aus dem Feuer des Holzstosses gerettet. Kerényi nimmt mit Recht eine Identität des hellen Apollon mit dem dunklen Ischys an. (Eine ähnliche Identität wäre Asklepios — Trophonios.) Die Verletzungen der Aerzte sind meist Pfeilschüsse. Auch Asklepios erleidet dasselbe Schicksal, getroffen vom Geschossen des Zeus und zwar wegen eines «excès de zèle et de pouvoir»; er hatte nämlich nicht bloss Kranke geheilt, sondern auch Tote zurückgerufen, was dem Pluton zuviel wurde. (Vergl. auch v. Wilamowitz-Moellendorff: Isyllos von Epidauros. Philolog. Untersuch. 9. Heft, 1886, p. 44 ff.) Das *Novum Lumen Chemicum* erwähnt ein *Aenigma Coronidis* (Mus. Herm. p. 585 ff.), welches aber, ausser der wunderbaren «aqua aliquoties in somno tibi manifestata», nichts enthält, das auf den Mythus hinwiese. Dom Pernéty (Fables Egyptiennes et Grècques, 1758, II, 152) deutet Coronis korrekt als putrefactio, nigredo und caput corvi und den Mythus überhaupt als opus; was natürlich überraschend passt, da ja die Alchemie ihrerseits, was sie selber nicht wusste, ein Kind dieser Mythologie oder jener matrix ist, aus der der klassische Mythus als älterer Bruder entsprang.

<sup>89</sup> Vergl. dazu auch Abb. 150 in: Psychologie und Alchemie, p. 404. Dort ist das eine der verwundenden «tela passionis» mit dem Zeichen des Mercur (Caduceus), das andere mit dem des Sulphur geziert.

C. G. Jung, Zürich.

## LIONARDO UND PARACELUSUS

Die Gestalt des goetheschen Faust, eine freie Schöpfung des dichterischen Genius, ist aus drei historisch nachweisbaren Persönlichkeiten zusammengeknetet. Das Puppenspiel und das Volksbuch, aus denen Goethe die äussere Handlung zimmerte, knüpfen an den historischen Doktor Faust an (um 1480 in Knittlingen bei Bretten oder in Simmern bei Kreuznach geboren, um 1540 gestorben, angeblich in Staufen), an einen weitgereisten Humanisten und Schwarzkünstler, von dem, abgesehen von den Lebensdaten, nur bekannt ist, dass Franz von Sickingen ihm in Kreuznach eine Schulmeisterstelle verschafft hat, die er aber wegen Sittlichkeitsvergehen verlassen musste. Die Dämonie, eben das Faustische, fand Goethe, ausser in seiner eigenen Brust, vor allem bei Paracelsus, den er recht gut kannte, wie der zweite Teil seiner Tragödie an zahlreichen Stellen verrät. Nicht minder wichtig für das Verständnis von Faust II ist aber auch die Gestalt des Universalmenschen Lionardo da Vinci, die ebenfalls im zweiten Teile der Tragödie hindurchschimmert, etwa wenn Faust Kanäle zieht und Kulturland schafft.

Die Weltgeschichte kennt zahlreiche Parallelitäten von Geschehnissen oder auch von Charakteren. Die Parallelitäten sind aber immer unvollständig; gleich wie in der nichteuklidischen Mathematik überkreuzen sich die Linien, früher oder später. Der Aehnlichkeiten im Leben und in der Persönlichkeit Lionardos und des Hohenheimers sind aber so viele, dass hier einmal versucht sei, sie fein säuberlich, nicht ohne einen Schuss von Pedanterie, zusammenzustellen.

Vorangestellt seien die Lebensdaten. Lionardo, 1452—1519 ist eine Generation älter als Paracelsus, 1493—1541. Lionardo ist aber, dies sei vorausgreifend gesagt, sozusagen restlos ein Mensch der Neuzeit, während Paracelsus zwischen Mittelalter und Neuzeit steht, sodass man von ihm wie von C. F. Meyers Hutten sagen kann:

«Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet.

Mich wundert nicht, dass er Dämonen sieht.»

Aehnlich ist bei beiden Geistern die Abstammung. Sie ist, um in diesen Tagen um die Weihnacht herum<sup>1</sup> mit dem Armbruster aus C. F. Meyers «Heiligen» zu reden, eine unehrliche und befleckte. Lionardo ist der illegitime Sohn des Notars Ser Piero da Vinci und einer Bäuerin Caterina; der Arzt Wilhelm Bombast von Hohenheim ist illegitimer Ritterspross, sodass Theophrastus nach dem Gesetz der Zeit («das Kind folgt der schlechteren Hand») zum unfreien Gorteshausmann wurde, während bei Lionardo, dem Renaissancegeist

folgend, die aussereheliche Geburt keine Benachteiligung bedeutete. Beide durchleben ihre Kindheit in ländlicher Stille, Lionardo in dem winzigen Gebirgsdorfe Vinci bei Empoli, Paracelsus an den tosenden Wassern der Sihl bei der Teufelsbrücke. Beide hängen ihr Leben lang an der Mutter. Man denke an den Ausspruch des Paracelsus: «Das Kind bedarf keines Gestirns; die Mutter ist sein Stern.» Bei Lionardo glaubt man im Sibyllengesicht der St. Anna selbdrift das Antlitz der Mutter zu erkennen. In ihren Testamenten gedenken beide ihrer fernen Verwandten.

Die beiden genialen Menschen haben gewisse physiognomische Eigenschaften gemeinsam. Paracelsus ist kahlköpfig und bartlos; Lionardo stellt seinen mächtigen Kahlkopf auf der Rötelzeichnung in Turin dar. Lionardo und Paracelsus sind nicht sesshaft. Paracelsus durchreist ganz Europa, Kleinasien und ein Stücklein Afrika, wie Konsul Telepnef<sup>3</sup> besonders anschaulich nachgewiesen hat. Den Lionardo finden wir in Florenz, Rom, Mailand, den Marken, in Frankreich; nach einer noch heute nicht ganz abgeklärten Streitfrage war er in Konstantinopel und soll sogar bis nach Armenien gelangt sein, von wo er Elemente seiner Skizzen zu Kuppelkirchen geholt haben soll. Beide essen das bittere Brot der Fremde. Lionardo dient dem Moro, dem furchtbaren Cesare, Franz I.; den Paracelsus finden wir im Dienste von Bischöfen und Fürsten. Weder der eine noch der andere sah zuletzt die Heimat wieder; Paracelsus starb in Salzburg, Lionardo in Amboise. Der eine wie der andere kennt den Krieg. Paracelsus hat ihn als Kriegschirurg erlebt; Lionardo ersinnt grauenhafte Kriegsmaschinen, bezeichnet aber den Krieg als «pazzia bestialissima».

Lionardo und Paracelsus bleiben unbeweibt, obwohl sie die Frau auf ihre Art scheu verehren. Der eine wie der andere wird in seinem Geschlechtsleben unwürdig verdächtigt. Aus der Kahlköpfigkeit des Theophrastus glaubt man später ableiten zu dürfen, er sei ein Kastrat gewesen. Lionardo wird der Homosexualität bezichtigt.

Reichtümer zu sammeln lockt weder den einen noch den andern. Das Geld zerrinnt ihnen in der Hand, vielmehr sie verbrauchen es an Arme und oft an Unwürdige.

Fast unbegreiflich erscheint uns heute die Universalität beider Geister, und auch die wechselnde Einschätzung der Nachwelt war ähnlich. Bis in die neuere Zeit sah man in Paracelsus vor allem den Arzt; erst jetzt erkennen wir in ihm den Naturforscher, den Psychologen, den Philosophen, den Theologen. Bei Lionardo denkt der Durchschnittsleser an die Malerei, vergisst den Bildhauer, Architekten, Ingenieur, Städtebauer, Anatomen, Geologen, Botaniker. Der Italiener

sowie der Schweizer stützen ihre Forschungen auf das Experiment, nicht auf alte Autoren. Lionardo erklärt: Wer im Streite der Meinungen sich auf die Autorität beruft, der arbeitet mit seinem Gedächtnis, anstatt mit seinem Verstand. Paracelsus bekämpft die Schulmedizin bis aufs Messer. Lionardo und Theophrast sind die ersten modernen Naturforscher. Vor beiden Geistern sind lange nicht alle Werke erhalten, von Lionardo keine zehn Gemälde, keine Plastik, jedoch seine unergründlichen Zeichnungen und Notizen. Auch von Paracelsus kennt man Werke, die Torsi geblieben sind, und man weiss von solchen, die verschollen sind.

Das brennende Interesse an der Seelenkunde führte den Magier vom Erzel über die Psychologie hinaus bis zum Studium der Psychiatrie<sup>3</sup>. Von Lionardo wissen wir, dass er Schwachsinnige mit grotesken Geschichten ergötzte, um ihre Physiognomien zu studieren und festzuhalten. Lionardo und Theophrastus waren in ihren naturwissenschaftlichen Kenntnissen der Zeit unendlich voran. Lionardo zeichnete in bewundernswerter Weise Muskeln, Körperorgane, ein noch ungeborenes Kind im Mutterschoss. Nicht minder berühmt sind seine botanischen Zeichnungen. Die staunenerregenden naturgeschichtlichen Erkenntnisse des Paracelsus verblüffen uns Heutige immer mehr.

Um beide Geister weht Geheimnis. Lionardo schrieb seine Erkenntnisse in Spiegelschrift und Paracelsus erfand eigene Ausdrücke und Symbole für sein okkultes Wissen. Paracelsus ist weder dem alten noch dem neuen Glauben zuzurechnen; von Lionardo kennen wir Aufzeichnungen, merkwürdige Rätselfragen, die für den Christen fast den Charakter von Blasphemien haben. Der eine wie der andere sterben jedoch fromm im alten Väterglauben. Vom Tode Lionardos berichtet die zuverlässigste Quelle, dass er verschieden sei «con tutti gli conforti della Santa Madre Chiesa e ben disposto». In seinem Testament empfiehlt Paracelsus sein Leben und Sterben und seine arme Seele dem Allmächtigen, im Vertrauen auf das Leiden und Sterben des Erlösers Jesu Christi; er verfügt, dass für seine Seele Totenmessen gehalten werden, am Ersten, Siebten und Dreissigsten, so wie Lionardo die Einzelheiten seiner Bestattung regelt.

Trotz dieser verblüffenden Analogien wird man aber die profunden Gegensätze nie übersehen. Sie betreffen sogar das Aeussere, die Gestalt. Lionardo ist ein wunderschöner Jüngling und ein schöner, gepflegter Greis, Paracelsus aber klein und hässlich. Lionardo lebt vornehm, reich gewandet, in höfischer Umgebung; Paracelsus verkehrt in Schenken und Hütten und sah nach Aussen wie ein Fuhrmann aus. Die Kunst bedeutet für Paracelsus im Grunde nichts, auch wenn er gelegentlich von ihr redet und Dürer erwähnt; Lionardo

jedoch ist auch dort Künstler, wo er naturwissenschaftliche Erkenntnisse und technische Erfindungen mit der Kreide oder der Feder festhält. Paracelsus lebt in ewigem Unfrieden mit der ganzen Welt, während Lionardo ohne Hemmungen dem Cesare, dem Moro und dessen Feinden, den Franzosen, dient. Wären die beiden sich begegnet — die Gelegenheit dazu wäre vorhanden gewesen —, so hätten sie kaum Notiz voneinander genommen. Nach der antiken Typenlehre würde man den immer streitbaren Paracelsus als Choleriker bezeichnen, den irenischen Lionardo als Melancholiker.

Lionardo ist im Wesen Rationalist. Er glaubte nur das, was er sah und erlebte. Auch seine kühnsten Erfindungen gingen vom Experiment aus. Vom rein spekulativen Denken will er nichts wissen. Paracelsus jedoch weiss um die Kräfte des Irrationalen; sie überschatten oft auch seine naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und Eroberungen. Denkt man sich die beiden Geister mit einem Wells'schen «Zeitflugzeug» ins Altertum zurückversetzt, in eine antike Heilanstalt, etwa in des Asklepieion von Epidaurus oder Kos, so hätte sich Lionardo angewidert abgewandt, während Paracelsus, (der die griechische Medizin ja nur in der Verzerrung der arabischen und abendländischen Aerzte kannte) begeistert den Geheimnissen des antiken magischen Heilschlafes und der Traumdeutung nachgegangen wäre. In ein modernes medizinisches oder pharmazeutisches Laboratorium versetzt, hätte Paracelsus wohl vielfach den Kopf geschüttelt, während Lionardo von den Mikroskopen nicht mehr losgekommen wäre. Die Unklarheit Lionardos ist eine gewollte, in der Malerei sein die Umrisse verwischendes Sfumato, in den Wissenschaften seine Spiegelschrift. Paracelsus ist unklar, ringt mit Dämonen, tastet sich in die Gebiete der Alchemie und Magie vor. In Paracelsus steckt sehr viel Gotisches; Lionardo neigt nach der Seite der französischen Aufklärung. Aus der Mischung beider Seelenhaltungen entsteht das, was wir schlagwortartig als das Faustische bezeichnen. -

Beide Geister werden uns ihr Geheimnis nie voll erschliessen. Lionardo und der Mann von der Teufelsbrücke waren in ihren Erkenntnissen der Umwelt um Jahrhunderte voraus und sind in den Abgründen ihrer Seelen kaum je zu begreifen.

<sup>1</sup> Vortrag bei der Schweiz. Paracelsusgesellschaft am 21. Dezember 1947 im Zunfthaus zur Waag in Zürich.

<sup>2</sup> Siehe *Nova Acta Paracelsica* I und II.

<sup>3</sup> Siehe *Nova Acta Paracelsica* II.

Linus Birchler, Feldmeilen.

# PARACELSISCHE ESCHATOLOGIE

## *Zum Verständnis der Anthropologie und Kosmologie Hohenheims*

«... dem menschen am nützlichsten und am edelsten ist, allein zu wissen die mysteria naturae, daraus betrachtet wird, was got ist, was der mensch, was ir beider übung seind, himlischen in der gottheit, irdischen in der zerbrechlichkeit .... dan wiewol wunder in der arznei ist und in den mysterien, noch vil mer nach dem leben ein mysterium ist das ewig, darvon wir keinen grunt haben, wie es sei, dan was uns durch in (näml. Gott) geoffenbaret ist worden.» (Archidoxis I)

### I. DIE GRUNDLAGEN

#### *Lebensende und Weltenschicksal in wissenschaftlicher und religiöser Schau.*

Der Begriff des Eschatologischen ist ein vieldeutiger.<sup>1</sup> Herkömmlich umfasst er einfach die Lehre von den letzten Dingen. Er wird dabei stark subjektbezogen und individuell verstanden, d. h. als die Ansicht vom Schicksal des einzelnen Menschen oder auch bestimmter Menschenklassen und Gruppen nach dem Tode. Insofern kennen alle Religionen und Weltanschauungen irgendeine Eschatologie. Je stärker sich ein Glaube mit den Problemen des Fortlebens des Einzelnen befasst, desto mehr ist er in diesem Sinne «eschatologisch». Einen Höhepunkt solchen «eschatologischen» Denkens brachte das späte Mittelalter und die Folgezeit mit den Todes- und Jenseitspekulationen eines lebens- und diesseitskritischen Weltgefühls. Der Begriff wurde hier freilich noch nicht angewendet. Man sprach von den «*quattuor ultima*» (näml. Tod, Gericht, Himmel, Hölle; oder auch *mors, resurrectio, iudicium, consummatio*) oder von den «*novissima*». Diese «letzten Dinge» sind ein Lehrstück der christlichen Dogmatik. Daneben gibt es, oft unabhängig vom Religiösen, teils mythische, teils wissenschaftliche Ansichten vom Ablauf, Ende und Ziel der Welt, des Gesamtkosmos. Auch in solcher philosophisch-spekulativen und naturtheoretischen Teleologie steckt etwas von «Eschatologie». Eine besondere Ausweitung hat die allgemeine eschatologische Vorstellung erfahren durch die insbesondere den grossen prophetischen

Erlösungsreligionen eigentümlichen Anschauungen vom Ende der Welt und von der Zukunft der Menschheit in einem mehr oder weniger gewaltsam unter äusseren Katastrophen und durch unmittelbare göttliche Einwirkung eintretenden neuen Daseinszustande. Sie sind gelegentlich auch in anderen höheren Religionen in irgendwelchen Formen anzutreffen. Es ist dies gleichsam die kollektive oder soziale Form der Eschatologie, das Spekulieren über das Schicksal der Gesamtmenschheit oder wesentlicher Teile davon. Bisweilen wird diese Hoffnung und dieser Glaube mit den Fragen der persönlichen Fortexistenz und der persönlichen Verantwortung verbunden, etwa in der Vorstellung von der Leibesauferstehung und vom Endgericht. Teilweise bestehen sie unabhängig davon in der einfachen Idee von einem notwendigen Welt- und Menschheitsende bzw. von Veränderungen im Gesamtzustande des Kosmos und seiner Geschöpfe. Die apokalyptische Literatur des Spätjudentums, die persischen Endzeitgemälde und die frühchristlichen Visionen vom Gottesreich, später auch die glühenden Bilder der Religion Mohammeds, spiegeln derartige Gedankengänge wieder. In der Schau leidenschaftlicher Sektierer werden sie vereinseitigt und erscheinen sie als die Haupttheorien von auf Weltmüdigkeit und Weltflucht konzentrierten Gemeinschaften. Innerhalb des Christentums wurzeln sie durchaus in bestimmten zentralen Motiven der Verkündigung Jesu vom Gottesreich und in der «Naherwartung» des Endes bzw. in der Parusie-Hoffnung innerhalb der Urgemeinde, die sich selbst als eine eschatologische Grösse versteht. Sie sind insofern legitim christlich. Die «Parusie-Verzögerung» und die eschatologische Resignation gehören zu den grossen und schweren Problemen in der Kirchengeschichte, aus denen sich letztlich alle Nöte und Schwierigkeiten des historischen Daseins der christlichen Kirche, alle inneren Spannungen verständlich machen lassen. Das Aufgeben des akuten eschatologisch-parusiasitischen Glaubens erst hat die Ausbreitung einer organisatorisch gefestigten Weltkirche ermöglicht oder doch beträchtlich gefördert. Damit ging ein nicht unwesentliches Kernstück der ursprünglichen Reichsgottesbotschaft und vor allem ein Spannungselement lebendiger christlicher Existenz, ein Ausdruck legitim christlichen Daseins- und Selbstverständnisses verloren. Und es war so etwas wie die rächende «List der Idee», dass die aus der Grosskirche verbannte Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes in jenen Bewegungen aufbrach und oft mit Leidenschaft vorgetragen, ja zum Mittelpunkt des Denkens, Hoffens und Glaubens erhoben und zur Waffe gegen die geruhsam lebende Kirche geschmiedet wurde, welche am Rande dieser Kirche existierten, sich von ihr lösten und schliesslich

sich gegen sie wandten. Die akute Eschatologie, der Parusie-Glaube wurde so zu einem Merkmale des Sektierertums, der Häresie, bzw. die mit dem Stigma dieses Glaubens Behafteten und um derartige Fragen Ringenden wurden leicht aus der Kirche hinausgedrängt, sofern sie sie nicht selbst verliessen. Oft mit Recht, weil sie mit dem radikalen Rigorismus des «Ketzers» vereinseitigten. Oft aber auch zum Unglück der Kirche, weil man sich so unbequemer Mahner entledigte und Fragen vertagte, die eine Antwort erheischten. Denn gewöhnlich wurden mit dem Eschatologischen Probleme anderer Art, vor allem sozialer und ethischer Natur, aufgegriffen, welche brennend nach einer Lösung verlangten.

Auch Paracelsus gehört zu denen, welche mit eschatologischen Ideen im weitesten Sinne beschäftigt waren, u. zw. in allen Abschattierungen, von einer individuellen und kosmologischen Teleologie an bis hin zur Frage nach dem Gruppen- und Gemeinschaftsschicksal. Es ist einmal das selbstverständliche Interesse des Arztes und Naturforschers, das ihn treibt, von dem in gleicher Weise die Wissenschaft seiner Zeit, des 15. und 16. Jahrhunderts, ergriffen war, je mehr sie sich dem Problem des Menschen zuwandte, des Individuums und seiner Existenzbedingungen. Er kommt aber auch her aus der geistigen Situation des Spätmittelalters mit ihrer theologischen Behandlung der «letzten Dinge», mit ihrer von Todesgedanken erfüllten Frömmigkeit, mit den Erwägungen der «ars moriendi», mit den eindringlichen Bildern der «dances macabres», mit all der grausigen und pervers genüsslichen Wollust einer dekadenten Gesellschaft und eines oft müden Zeitalters am Verwesen und Vergehen, wie sie uns besonders in Burgund und Frankreich begegnen. Er kennt die Lebensfreude der Renaissance, die dennoch wusste, dass es keine «certezza» all der irdischen Schönheit gibt, die an die Flüchtigkeit von Jugend, Lebens- und Selbstgenuss dachte, wie es der verschwärmte junge Mediceer in jene bekannten klassischen Verse brachte, — die den Tod hinter all der hemmungslosen Daseinslust scharf genug ins Auge fasste und so den Ansatzpunkt für den barocken Weltschmerz lieferte. Vor seinem Auge hatte, ähnlich wie vor dem des jungen Luther, die Gestalt des Weltenrichters Christus gestanden, wie sie von den Triumphbögen und aus den Gewölben der Kirchen blickte, des majestätischen Herrn der Apokalypse, aus dessen Mund zwei Schwerter gingen. Es ist derselbe richtende Herrscher, den noch Michelangelo in der Sixtina der Bedenkenlosigkeit des römische Rinascimento als Mahnung entgegenstellte.

Hohenheim tritt hinein in das erschütterte und unsichere Lebensgefühl der Reformationszeit, das nicht nur vom Gerichtsernst der neu

erfassten christlichen Botschaft sich bedroht fühlte, sondern in dem auch, aus Resignation und Verzweiflung am gegenwärtigen Zustande der Welt geboren, die alten apokalyptischen Ideen und die Hoffnungen auf das baldige Weltende und auf die Erneuerung der Menschheit in einem Gottesreich wieder aufzuckten. Die Reformation selbst, wenigstens die lutherische, ist bisweilen von derartigen Empfindungen durchpulst, von der Erwartung des «lieben Jüngsten Tages». Noch mehr ist dies bei den Täufern der Fall. Prophezeiungen des Weltendes und des Gerichtes werden laut, so bei den mährischen Wiedertäufern. Das «neue Jerusalem», das «Königreich Zion» soll mehr oder weniger gewaltsam herbeigeführt werden, und in Münster feierte der apokalyptische Enthusiasmus 1534/35 seine Triumphe. Manche warten auch still auf das unausbleibliche Eingreifen Gottes in den Gang der gegenwärtigen bösen Weltgeschichte und der Menschen- geschicke. Spiritualisten und Mystiker sind gelegentlich davon überzeugt, dass sich die müde Zeit und Menschheit ihrem Ende zuneigt. Es ist ein Erbe älterer Zeit, das hier auflebt, das Wissen mittelalterlicher Geschichtstheologie um den «Entchrist», die Schwärmerei der franziskanischen Sektierer und der Armutsbewegung vom «dritten Reich» des Geistes. Es ist dieselbe Unsicherheit spätmittelalterlichen Lebens, die immer wieder einmal durch seltsame Vorzeichen und Wunder kosmisch-astraler und anderer Art und durch literarische Deutungen des Weltzustandes genährt und geschürt wurde. Sie verdichtet sich in der alten dualistischen Anschauung vom geschichtlichen und kosmischen Kampf zwischen Christ und Antichrist und ihren Heerscharen, hinter der allerdings letztlich der unerschütterte monistische Glaube an die Macht des guten Prinzips, an den endlichen Sieg des Christus und seines Reiches steht.

Man kann drei «eschatologische» Vorstellungskomplexe im allgemeinen und besonderen Sinne bei Paracelsus scheiden: die wissenschaftliche Teleologie des ärztlichen Naturbetrachters; die christliche Schau des Todes und des Endes aller Dinge; schliesslich die eigentümlich drängenden Vorstellungen vom Anbruch des Gottesreiches. Der letzte Gedankenbereich ist der merkwürdigste und am wenigsten bekannte und beachtete, da er hauptsächlich in Schriften entfaltet wird, welche der Oeffentlichkeit bisher unzugänglich geblieben sind. Er soll daher auch als eine Besonderheit behandelt werden. Ueber das Andere soll der für das Verständnis der Gesamtkonzeption nötige Ueberblick geboten werden.<sup>2</sup>

## 1. DIE TELEOLOGIE DES ARZTES UND NATURFORSCHERS

### a) Die Lehre vom Ende als Bestandteil einer individuellen Anthropologie (das Ende des Menschen).

Es ist nicht zu verkennen, dass Paracelsus aufgeschlossen ist für die Diesseitszugewandtheit seiner Zeit. Sein Lebensgefühl schwankt mindestens zwischen Todesgedanken und Freude am Irdischen. Es ist dies nicht verwunderlich bei einem Arzte des 16. Jahrhunderts, das in jeder Weise einen neuen Zugang gewonnen hatte zum kreatürlich-leiblichen Dasein des Menschen, und das diesen Menschen zunächst mehr in seiner intentionalen Grösse, in seiner Idealität und möglichen Vollendung schaute als in seiner akuten Not und Bedrohtheit, das mehr die Schönheit des kraftvollen Leibes- und Geisteslebens bemerkte als seine Gefährdung und Fragwürdigkeit. Die Medizin der italienischen Renaissance, besonders in ihrer theoretischen Form als Teil der Naturphilosophie, stellt, so sehr sie das Studium des gesunden und kranken Menschen betreibt, doch vor allem den gottgewollten Idealtypus des Menschen in der Fülle seiner Kräfte heraus.<sup>3</sup> Extrem skeptizistische oder gar materialistische Richtungen leugnen sogar Gott, Seele und Unsterblichkeit. Auch unserm Hohenheim sind derartige Meinungen zu Ohren gekommen: *«es ist kein got, es ist kein seel, es get eins mit dem andern hin.»*<sup>3a</sup> Das ist letzte Konsequenz aus ungehemmter Dienstseitigkeit.

Diese Diesseitszugewandtheit kennt auch Paracelsus, wengleich in einer ihm eigentümlichen Prägung. Die Aktualität und das Ganzheitliche seines Denkens führt zu einer Art von Vitalismus, welcher das Leibesleben glühend bejaht, auch und vor allem im Religiösen. Die Diesseitigkeit alttestamentlicher Frömmigkeit bot ihm die biblisch-theologische Ausgangsstellung bzw. die religiöse Begründung von Ergebnissen seiner ärztlichen «Erfahrenheit». Nur im Leben kann der Mensch Gott dienen. Nach dem Tode ist alles anders; wir werden dann hilflos und guter Taten unfähig sein.<sup>4</sup> Deshalb wendet er sich im gleichen Zusammenhange auch gegen die reichen Formen des mittelalterlichen Totenkultes. Das ist ganz von der Berührung mit alttestamentlichen Todesvorstellungen her zu begreifen. *«auf erden ist die liebe, — nach dem ist keine liebe. was uf erden nit anfacht, das facht nach dem tod nimermehr an.»*<sup>5</sup> Es geht ihm freilich in erster Linie um ethische Impulse: Das Leben ist der Platz unseres verantwortlichen Schaffens. Daher verurteilt er eine falsche Todessehnsucht. Das Verlangen nach dem Tode ist auch dann

nicht berechtigt, wenn einer leidet. Aus dem gleichen Grunde wird der Selbstmord abgelehnt.<sup>6</sup>

Die vitale Hochschätzung des Erden- und Leibeslebens hat zunächst ihren Grund in der Ansicht von der natürlichen «Edelkeit» des Menschen, die oft an das Hohelied vom Adel der menschlichen Seele erinnert, wie es mittelalterliche Mystiker sangen. *«dan der do recht und nach dem liecht der natur betracht, wie edel der mensch ist und wie hoch er gesetzt ist und woraus er gemacht ist worden, so befinden ir, das nichts ist mit allem dem das ausserthalben der grossen welt der astra und der corpora der elementen und der operation gemacht und fürgenommen wird, sonder das alle ding bieraus müssen genomen werden.»*<sup>7</sup> Der Mensch ist als Mikrokosmos ganz eng der Welt verbunden. Er steht inmitten nicht nur der geistigen Kraftfelder höherer Intelligenzen und Mächte, sondern auch in den Bezügen des natürlichen, materiellen Kosmos. Man darf darin nicht ein falsches Selbstvertrauen auf menschliche Autonomie, eine Selbstgenügsamkeit des Menschen sehen, sondern vor allem die Achtung des Arztes vor der Grösse des ihm anvertrauten Objektes gerade nach seiner physischen Seite. Dass je länger je mehr solche Zuversicht durch kritische Zweifel am geistig-geistlichen Vermögen des natürlichen Menschen angegagt wurde, ist durch die theologische Entwicklung Hohenheims bedingt.

Aus dieser Sicht heraus gilt ihm der Tod als etwas Unerwünschtes und Widernatürliches. Der Tod ist sogar *«gescheiden von der krankheit»*, *«dan natürliche krankheit hasset den tod und fleucht ihn, kein glied im leibe liebet ihn»*. Der Tod ist *«ein sonderlichs wesen»*, das in keinem Zusammenhang mit der Krankheit steht, da diese eine Aeusserung des Lebens ist, der Tod aber etwas Lebensfeindliches.<sup>8</sup> Er sieht, *«mit was gewalt die natur sich wider den tod streusst, das sie zu hilf nimpt himel und erden und al ir kreft und tugent.»* Die Natur scheut sich *«ab dem grausamen tod und ab dem bitteren tod, der ir erschröcklich vor augen stet, den unsere augen nicht sehen noch unsere hende greifen»*. Sie nimmt *«al himlische kreft und irdsche an sich»*, ihm zu widerstehen. Wenn schon Christus am Oelberg sich vor dem Tode entsetzte, wieviel mehr muss dies die Natur tun. Aufgabe des Arztes ist es, Widerstand zu leisten. *«dan ie grösser die erkantnis des tois, ie grösser die warnung, behütung und zuflucht der arzney, die dan der weis man sucht.»*<sup>9</sup> Die älteren Schriften Hohenheims bringen gelegentlich immer wieder Gedanken über den Tod in dieser Art. Der junge Arzt fühlt sich als Vorkämpfer gegen das Uebel des Sterbenmüssens. Der Tod ist nach seiner Meinung wohl von Gott geschaffen, aber um bekämpft und von ärztlicher Kunst

überwunden zu werden. Neben der eben gezeigten temperamentvollen lebens- und diesseitsfrohen Ablehnung des Todes als Naturwidrigkeit, wie sie sich besonders im optimistischen Glauben an die Lebensverlängerung in dem drolligen Werkchen *«De vita longa»* ausspricht, das so ganz aus der Stimmung der Renaissance-Philosophie geboren ist, findet sich eine nüchtern-sachliche kausale Anschauung des Todes und schliesslich eine unter christlichem Einfluss wachsende positive und wertschätzende Haltung gegenüber dem Ende des Leibeslebens.

Er weiss und anerkennt also auch, dass der Mensch sterben muss, und er sieht darin schliesslich nicht vermöge einer dualistischen Betrachtungsweise die Erde und den Menschen insbesondere als Schauplatz eines Kampfes zwischen feindlichen Mächten. Die Vision dieses letzten Antagonismus, das verzweifelte Sich-Aufbäumen der Lebensenergien, weicht einer resignierten Anerkennung des Tatsächlichen, einem Sich-Fügen in das Unvermeidliche. Der Naturbetrachter Paracelsus kann sich also der Einsicht nicht verschliessen, dass der Tod zum Rhythmus des Lebens gehört, ja dass er die Sinnerfüllung des Lebens ausmacht, so wie sich ein Sinn im Kreislauf von Werden und Vergehen in der Natur zu enthüllen scheint. Er akzeptiert ihn als eine vorgegebene Naturgesetzlichkeit. Sachlich konstatiert er: Alle Dinge haben ein Ende; *«also ist auch der mensch dem end befohlen und seiner jarzeit und zal, die klein ist.»*<sup>10</sup> Freilich wird er dabei einen letzten bitteren Beigeschmack von Verzweiflung und Skepsis nicht los: *«dan der leib des menschen ist gleich der erden, die den somer hat, der ist fruchtbar, und darnach den winter, der ist unfruchtbar... das alles ist des himels potentia und virtus, und der mensch ist microcosmus, der muss es gedulden; dan er ist aus der erden, drum so ist er des himels gewertig. entzeucht er im (d. h. der Himmel dem Menschen) die somerlich impression, so verschwint er und nimpt abe und get gar in tot, dan sein winter hat kein hofnung uf den somer. so der somer komen sol, so ist der winter noch nit hin,<sup>11</sup> ietzt ist dem sein leben abgeschlagen und dorret aus wie das heu oder wie ein holz, das ist sein fleisch dorret aus wie das heu und sein gbein mit ir haut wie ein abgehauen baum, der dürr wird und on alle feuchti ist.»*<sup>12</sup> Die Irdenheit des Menschen und seine Abhängigkeit von den kosmischen Mächten ist die Ursache seines Ganges zum Tode.

In der Drei-Substanzen-Lehre des Opus Paramirum schildert er in plastischem Bilde, wie der Tod daneben sitzt *«wie ein Nachbar»*, d. h. wie ein Nachbarstaat neben einem in Verfall begriffenen Reiche, und auf die Auflösung der drei das Leibesleben konstituierenden

Substanzen (*sulphur, mercurius, sal*) lauert, um eine nach der anderen zu vernichten. Wenn er sie alle zerstört hat, hat er das Leben überwunden. Wenn dagegen nur einzelne dieser Lebenskräfte angegriffen sind, kann sie die Heilkunst wiederherstellen und dem Tode zuvor kommen.<sup>13</sup> Die Trennung und Vernichtung der drei Substanzen ist jedenfalls die naturwissenschaftlich-medizinische Formel, die er für das Phänomen des Todes gefunden hat.<sup>14</sup> Der Gedanke der Substanzseparierung hat dann auch die paracelsische Todesanschauung in jenen berühmt gewordenen Ausführungen der umstrittenen Schrift «*De natura rerum*» geliefert, von der ich annehme, dass sie in ihrer Grundidee echt ist, wenn auch eine Uebearbeitung durch Schülerhände sich nicht ausschliessen lässt. Auch eine Mystifikation hat man wohl schwerlich dahinter zu sehen, wie Sudhoff argwöhnte. Es ist Hohenheim schon ernst um derartige Gedankengänge. Hier ist nun der Tod der nichtmenschlichen Dinge zunächst einmal als eine Umkehrung und Veränderung der Kräfte und Tugenden dargestellt, eine Tilgung der ersten und Entstehung der neuen Natur, die teils eine Wendung zum Besseren, teils zum Böseren bedeutet.<sup>15</sup> Der Tod des Menschen aber ist eine Vernichtung der Lebenskraft und des natürlichen Lichtes und die grosse Separation der drei Substanzen «Leib, Seele und Geists» und der Hingang in den mütterlichen Erdschoss, aus dem der Mensch sich in verklärtem Zustande dereinst erheben wird.<sup>16</sup> Die Verwendung urreligiösen Vokabulars aus dem Mutter-Erde-Kult berechtigt freilich nicht, das Ganze naturalistisch-pantheistisch oder gar materialistisch zu verstehen. Das Sterben bleibt eine Not des Limbus Adae, ist nicht sein Glück. Es führt zunächst in die Dissonanz, nicht in die Harmonie. Das steckt auch hinter dem hermetisch-alchemistischen terminus technicus der schmerzhaften separatio! Sein Anliegen ist jedenfalls auch hier, zu zeigen, dass der Tod Auflösung, Zertrennung ist, «*da ein ietlichs ding zerteilt und zerlegt wird besonder wie ein ietlichs sein sol*».<sup>17</sup>

Auch das Sterben ist für den grossen Individualisten durchaus nichts Schematisches, Generelles, so sehr es ein allgemeines Menschheitsleiden ist. Der Tod ist etwas Spezifisches, Besonderes, ja Individualisiertes, in der menschlichen wie in der aussermenschlichen Welt. «*dan das ist des liechts der natur anzeigen, das der tot in so vilerlei gestalt kompt, so vilerlei species aus den elementen gent; so vilerlei corruptiones, so vilerlei auch töt; und wie ein ietliche corruption ein anderst gebiert, dasselbig geboren ist hie an dem ort die anatomei, dan sie kompt auch manigfaltig, bis wir al einander nach sterben und durch sie zertzert werden.*»<sup>18</sup> Diese

traurige Melodie von den vielerlei Arten des Sterbenmüssens, «bis wir endlich alle sein», wie es in einem alten Totentanzliede heisst, ist in «De natura rerum» so variiert, dass es in naturkundlicher Sicht zwei Sorten von Tod gibt, nämlich sterben und getötet werden. Ein nach natürlicher Prädestination gestorbener Mensch, der seinen «*terminus*»<sup>19</sup> erreicht hat, zerfällt und wird wieder zu Erde, während ein gewaltsam getöteter Leib trotz des Fehlens des Lebensgeistes einen «Balsam», eine «*köstliche mumia*» ergeben kann, die magisch-medizinisch wertvoll ist.<sup>20</sup> Hier ist also eine Möglichkeit der Fortsetzung der leiblich-physischen Vitalkraft gegeben, denn «*corpus ist der lib, in dem die tugent verborgen sind*».<sup>21</sup> Das entspricht der Vorstellung von den angeborenen Kräften des Leibes, die in ihm auch nach dem Tode erhalten bleiben, wenn der Geist vom Körper gewichen ist, und die in der Erde verdeckt liegen wie der Safran in einer Büchse.<sup>22</sup> Dabei ist die Leibeskraft durchaus nichts Materielles oder rein Physisches, sondern eine höhere Potenz. So theoretisiert Paracelsus die alte Idee von der *materia medica* des toten menschlichen Leibes. Das körperliche Substrat hat eine begrenzte Fortexistenz, wenn auch der Geist des Lebens zerstört ist.

Es gibt also anscheinend ein über die physische Existenz hinaus Bleibendes, eine Lebenskraft, die mehr ist als das leibliche Dasein. Es ist der «*spiritus vitae*», der in allen Gliedern des Leibes liegt und aus der «*oberen Influenz*» des Feuerelementes genährt wird.<sup>23</sup> Nach «De natura rerum» wird er bei der Zerstörung des Körpers als das eigentliche Leben, welches «*ein geist und ein geistlichs ding*» ist, «*abgesondert und gescheiden*», als ein unzerstörbares Wesen, welches jenen kraftgeladenen Balsam ausmacht, den man vielfältig verwenden kann.<sup>24</sup> In «Archidoxis» wird dann freilich einschränkend behauptet, dass «*spiritus vitae des dings bleiblich ist und des menschen tölich*», sodass aus menschlichem Fleisch und Blut im Gegensatz zu den übrigen Kreaturen keine *quinta essentia* hergestellt werden kann.<sup>25</sup> Denn wenn wir das Leben des Herzens aus dem Menschen so wie aus den unbeseelten Wesen extrahieren könnten, so würden wir «*ungezweifelt on einen tot und on wissen der krankheit leben in ewigkeit, das wir dan nit mögent, darumb aus dem uns der tot ersehet*».<sup>26</sup> Denn die *quinta essentia* der Dinge ist eine Lebendighaltung «*als ein ewiges*» nach ihrer Prädestination.<sup>20</sup> Paracelsus schränkt somit die Möglichkeit naturgegebenen Fortlebens sofort ein. Im Grunde gehört auch der «*spiritus vitae*» in den Bereich der Physis, der Materie.

Die Fortexistenz hat also hinsichtlich der physischen Beschaffenheit des Menschen ihre Grenzen, während sie durch den «*spiritus vitae*» im Bereiche des aussermenschlichen Seins in beschränktem Umfange gegeben ist. Der Mensch hat von Natur aus keine Möglichkeit eines dauerhaften oder konservierbaren Lebens. Seine Vitalkraft entzieht sich der wissenschaftlichen Verfügbarkeit. Eine metaphysisch oder biologisch begründete Fortexistenz des natürlichen Menschen und seiner wissenschaftlich erfassbaren leiblichen Seinsweise oder ihrer Substrate kennt Paracelsus anscheinend nicht, aber auch kein Fortbestehen irgendeines «Geistigen».<sup>27</sup> Seine Naturwissenschaft und seine natürliche Erkenntniskraft aus seiner «Erfahrenheit» belehrt ihn weder über die Tatsache noch über die Notwendigkeit eines Fortlebens nach dem Tode.<sup>28</sup> Ebensovienig löst seine Naturerkenntnis die Gottesfrage in einer befriedigenden Weise. Anderslautende und darüber hinausgehende Behauptungen müssen aus anderer Quelle stammen.<sup>29</sup> Das scheinbar Widerspruchsvolle der paracelsischen Aussagen an verschiedenen Stellen seines Werkes ist bestimmt durch das Einfließen theologisch-christlicher Gedanken und durch eine bisweilen ungenaue Redeweise, welche ein medizinisch-pharmakologisches Herkommen (den Gebrauch der menschlichen *mumia* als therapeutischen Kraftstoff) seiner Idee der *quinta essentia* oder des *spiritus vitae* in den organischen und anorganischen Naturdingen annähert. Aber das Fortbestehen des Menschen wird von ihm schliesslich auf anderem Gebiete gesucht und gefunden als in der Lehre vom Lebensgeist der Natur. Der Mensch und sein Sterben und sein Wesen nach dem Tode ist etwas Besonderes über die Natur hinaus.

Schon im frühen Volumen *Paramirum* sieht Hohenheim das göttliche Gesetz und die göttliche Strafforderung über dem menschlichen Leben. Der Tod ist der Sünde wegen «aufgesetzt», und zwar soll er zu dem grossen Urteil der Himmlischen führen, wie er damals in einem eigenen Buche «*De morte*» näher auszuführen verspricht.<sup>30</sup> In der gleichen Zeit kündigt sich bei ihm bereits der Gedanke des Reifens und der Entwicklung als wichtige Grösse des eschatologischen Denkens an, die Auffassung vom wachstümlichen Charakter des Lebens und Sterbens, wie wir sahen. Beide Gedankenreihen werden im *Opus Paramirum* aufgegriffen und fortgesetzt, der der ethischen Verantwortung nach dem Lebensende und der des organischen Werdens und Wachsens im Menschenleben. Der Tod ist es, «*der uns das Leben nimpt in vil wag*». «*er ist der scherg, der büttel, der fürbeut zum gericht gottes, und in seim fürbiten, so sich*

scheit sel und leib von einander, was ist sein fürbot? als allein: gehet zum gericht für das angesicht gottes mit benemter stund und tag, nemlich den tag des elents, in dem sich himel und erden erbidmen werden und erheben auf den tag, da die hörner werden aufwecken den fürgebotenen toten und gestorbenen.» Der Tod gibt uns dann wieder, was er uns genommen hat, nämlich das Leben, und so werden wir mit diesem Schergen vor das Gericht treten, der uns bis jetzt in seinem Turm und Gefängnis, nämlich in der Erde, festgehalten hat, wo wir bis zum Beginn des Gerichtes harren mussten wie ein Verhafteter. Freilich war der «Geist» nicht in der Erde geblieben, sondern zum Herrn gefahren, «*dan die erden ist kein turm des geistes, allein des leibs*». Nun kommen die beiden vor Gottes Richterstuhl wieder zusammen, und die drei Substanzen finden sich wieder. «*was aber weiter daraus wird, das stehet bei dem, der leib und sel gemacht hat, verborgen allen menschen*.» Selig der, den der Tod findet mit gläubigem Herzen wie Johannes den Täufer, die Propheten und die Apostel. Darum gilt es zu wachen!<sup>31</sup>

Aber auch abgesehen von dem Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit und von der daher zu fordernden Erneuerung des Lebens nach dem Tode für einen gerechten Ausgleich durch einen göttlichen Richterspruch, also abgesehen von der moralischen Notwendigkeit, konstatiert Paracelsus das Fortleben des Menschen auf Grund einer physisch-metaphysischen Theorie, die zu seiner Drei-Substanzen-Lehre gehört. Das «*erst leben*» oder auch «*mittel leben*» im «*mittel corpus*» muss zerbrechen, wenn es zu seiner Eigentlichkeit kommen soll, so wie auch die Dinge und Lebewesen in der Welt zerstört werden müssen, wenn sie die Wirkung ihrer Arkane erlangen wollen, etwa als Medikamente oder als Speise. So soll auch der Arzt es als seine höchste Aufgabe betrachten, das «*mittel corpus*», d. h. die gegenwärtige Existenz und Lebenseinheit, die aus der *prima materia* hervorgegangen ist, in das «*neu leben*» überzuführen, in die «*ultima materia*», die dem Tod nicht unterworfen ist.<sup>32</sup> Das «*mittel corpus*» ist dabei eindeutig nicht etwa eine mystisch-kosmische spekulative Grösse, sondern eben das konkrete irdische Dasein eines Wesens, vor allem eines organischen.<sup>33</sup> Diese Theorie, die sich hauptsächlich mit der nichtmenschlichen Welt beschäftigt, ist analog auf das «*mittel leben*» des Menschen anzuwenden, der ja auch seine «*primae materiae*» und seine drei Grundsubstanzen hat. Die Lehre von den drei Substanzen gewinnt hier übrigens bedeutsame Aspekte als erste Ahnung einer Stoffwechsellehre.

Mit dem Gedanken des Reifens und der Substanzscheidung wird die aus christlich-neutestamentlichen Quellen gespeiste Vorstellung

vom «geistlichen Leib», vom «limbus aeternus» verbunden, der als das «Ewige» im Menschen, das Ueberphysische, aber doch mit dem Physischen Verwachsene aus der Substanzseparation des Todes herausgelöst wird. Die Theorie der Separation, wie wir sie im Opus Paramirum und später variiert in «De natura rerum» finden, hat hier vermittelnd gewirkt. In den Vita-beata-Schriften ist sie unter dem Thema Herbst und Reifezeit des Lebens metaphysisch und ethisch voll entwickelt worden. «Nun ist uber das alles ein unsichtbar leib im menschen, der nit in die drei substanz gesetzt ist, das ist einen leib hat der mensch, der nit aus dem limbo kompt, darumb so ist er dem arzt nit unterworfen, der nimpt seinen ursprung aus dem einblasen von got . . .» Er müsse zwar als Arzt reden, meint Paracelsus, aber er muss doch sagen, was «die philosophei ausweist vom menschen». Da wir nun am Jüngsten Tage zur Rechenschaft vor Gott auferstehen müssen nach der Heiligen Schrift, wird es dieser Leib sein, der vor den Richter hintritt, «und ist auch ein leib, aber nit aus dem limbo, sonder aus dem atem gottes». Da wir aber nach Hiob 19, 25 ff. in unserem Fleisch Gott, unsern Heiland, sehen werden, wird auch der fleischliche Leib aus dem Limbus da sein. Denn es gibt nur ein Fleisch (nämlich das des irdischen Limbus), aber in der Tat zwei Leiber, irdischen und geistlichen. Die kreatürlichen menschlichen Schwächen sind auf den irdischen Limbus zurückzuführen. Das Böse aber kommt aus dem «ungreiflichen», unsichtbaren Leib, der die Natur übertrifft, übernatürlich ist. Der Arzt muss beide Leiber unterscheiden lernen, besonders den aus dem Munde Gottes gegebenen übernatürlichen Leib, aus dem heraus der Mensch sein ethisches Verhalten zu bewähren hat.<sup>24</sup> Dieser unsichtbare Auferstehungsleib ist also im wesentlichen der in den Menschen bei der Schöpfung eingeblasene göttliche Lebensgeist, — ein Stück Gottes von Gott. Abstrakt gesagt: das Besondere des Menschen, das ihn über die übrige Natur Hinaushebende.

In der «Astronomia Magna», dem späteren Gegenstück zum Opus Paramirum als systematischem Grosswerk, das ganz unter christlich-theologischem Einfluss steht, sieht dann schliesslich die Sache auf Grund der Spekulation von dem mehrfachen Leibe des Menschen so aus: Der Mensch, d. h. sein elementischer Leib, geht nach dem Tode in die «Massa» der Elemente zurück, sein siderischer Leib entweicht zu den Gestirnen, sein Geist zu Gott.<sup>25</sup> Aber beide Leiber, der siderische und der elementische, sind dem Tode verfallen, obwohl der siderische Leib unsichtbar und scheinbar «geistig» ist.<sup>26</sup> «darumb die irdisch auferstehung zu beiden teilen (nämlich für den elementischen und siderischen Leib) nicht zu verhoffen ist.» Eine wirkliche und

dauerhafte Auferstehung gibt es nur für die in Christus Wiedergeborenen, die Kinder Gottes von oben her geworden sind,<sup>37</sup> nicht aber als naturgegebene Tatsache. Im zweiten Buche dieses Werkes wird dann in den näheren Ausführungen zur Seele klar, dass der «Geist» oder die «Seele» des Menschen mit dem unsichtbaren Auferstehungsleibe des Opus Paramirum zu identifizieren ist. Es ist zumindest etwas nahe Verwandtes. (Gelegentlich spricht Hohenheim auch von einem Geistleib.) Es ist das «*spiraculum vitae*» von Gott, wohl zu unterscheiden vom «*spiritus vitae*», das zu Gott zurückkehrt und in Gott auch auferstehen wird.<sup>38</sup> Es entspricht völlig dem «*unsichtbar leib im menschen*», der «*aus dem atem gottes*» ist und in der Auferstehung «*clarificirt*» wird.<sup>39</sup> Ewig ist nur, was vom Ewigen kommt, nicht das Körperlich-Leibhafte. «*dan nichts natürlichs ist ewig, es ist alles dem tot überlifert und mit dem tot umbfangen.*»<sup>40</sup> Die Seele ist offenbar die konkrete Spezifizierung des göttlichen Geistes, des «*spiraculum vitae*». Fleisch und Geist sind auf Erden freilich ein Wesen und Ding, sind in der «*compositio humana*» verbunden. Die Seele wird bei der Geburt in das Kind gelegt (Kreatianismus!), der Leib ist ihr Haus, und sie wohnt wie ein König im Menschen.<sup>41</sup> Wegen der Untauglichkeit des Fleisches, das nur ein «*erden, aschen und staub*» ist, muss der Geist davon genommen werden. Dem «*spiraculum vitae*» folgt das «*spiraculum mortis*». Die natürlichen Geister jedoch werden von der Natur verzehrt. <sup>42</sup> Dennoch ist der Mensch Gottes liebste Kreatur, mehr sogar als die Engel.<sup>43</sup> Schwierig ist in diesen Ausführungen Hohenheims der unklare Geist-Begriff.<sup>40</sup>

Soviel möge über die natürliche Eschatologie bzw. Todesanschauung des Paracelsus genügen. Die letzterwähnten Ausführungen greifen schon tief in das Gebiet des Religiösen ein. Gegenüber der ursprünglichen, rein kritisch-naturwissenschaftlichen Vorstellung vom Fortleben sind diese Gedanken über Sterben und Tod bereits sehr fortgeschritten im Sinne einer positiven Wertung. Sie zeigen vor allem das Bemühen des Arztes um eine Klärung des Verhältnisses von Geist und Leib und um die Lösung der Fortlebensfrage aus einem psychophysischen Ganzheitsdenken heraus. Derartige Gedanken führt Paracelsus dann in rein theologischem Sinne weiter. Denn er weiss, dass «*das Ewige*» nach diesem Leben «*ein mysterium*» ist, erkennbar nur durch göttliche Offenbarung.<sup>40a</sup>

b) *Teleologische Kosmologie (das Ende der Welt und aller Dinge; Kosmos und Zeit).*

Nicht nur der Mensch hat sein Ende, auch die anderen Wesen und Dinge haben es, auch die Gesamtheit der Dinge und Wesen, die Welt, hat es. Die Gesamtschau des Kosmos ist bei Paracelsus teleologisch oder, wenn man es schon so nennen will, eschatologisch. Das kosmische Geschehen ist ein unwiderbringlich dahinrollender Ablauf, ist zielbestimmte Entwicklung, die etwas von unbarmherziger Schicksalhaftigkeit an sich hat. Auch das wiederum ist zunächst ein vorchristliches Verständnis der Welt bzw. eine Schau ausserhalb der christlichen Offenbarung.

Wir können bei Paracelsus gewisse Ansätze zu einer Lehre vom Kreislauf des Stoffes bemerken, wie schon erwähnt, von einer Entfaltung der Dinge aus der *prima materia*, den drei Substanzen, Kräften oder Bildungsprinzipien der corpora oder mütterlichen Elemente,<sup>17</sup> über das konkrete elementische Sein des Einzeldinges oder Wesens durch die Separation hin zur *ultima materia*. Letztere war vielleicht ursprünglich als das der *prima materia* Korrespondierende bzw. mit ihr Identische gedacht. So geht vor allem der Weg der Dinge und des Lebens ausserhalb des Menschen. Es ist Kyklos, Kreislauf. Entscheidend ist, dass Paracelsus vom Gedanken des Kyklos zu dem des Telos kommt, vom zirkulären, kreisförmigen Denken zum zielgerichteten, vom zyklischen zum teleologischen. Die *ultima materia* erweist sich dann eben doch als etwas wesentlich anderes, als die *prima materia*. Sie enthält in sich nicht mehr die Möglichkeit des Werdens, ist erschöpft. Dies aber setzt wieder einen ausgeprägten Entwicklungsbegriff voraus, der mit einem starken Zeitbewusstsein verbunden ist. Die Zeit wird ganz ernst genommen als eine unwiederbringliche Möglichkeit zum Handeln und zu Entscheidungen oder Geschehnissen. *«es ist geseet in die erden der sam der metallien und der mineralien. dieselben haben iren herbst und ern (Ernte), herfür zu brechen einander nach, nach austeilung götlicher ordnung frue und spat.»* So wachsen sie wie die Blumen, Viole, Thymus, Rosen, Kirschen, Birnen. *«also was abfelt, das wechst nimer, ist aus; es kompt kein ander jar mer in der erden.»*<sup>18</sup> Der Herbst ist ein beliebtes Bild dafür. Zeit ist also eine einmalige Gelegenheit von Ereignissen, die nicht wiederholbar und nicht revidierbar sind. Sie ist, recht verstanden, Vollzug von Entscheidungen. An ihrem Ende steht ein Ziel, ein Telos oder *terminus*. *«und also einem ietlichen ding sin zil und termin gesetzt, in dem es sich gaudiren und exultiren sol und witer nimer zu herschen, es sie*

gut oder böse.»<sup>40</sup> Der Begriff des Zieles ist ganz allgemein, erstreckt sich sowohl auf die gesamte Welt wie auf den Menschen.<sup>40</sup> Insbesondere aber fasst er scharf die Aufgabe des Menschen in der zielbestimmten Zeit ins Auge. <sup>41</sup> «also mit dem menschen: er hat ein zil zum dot, und der dot ist der schniter der ern (Ernte) des menschen.»<sup>42</sup> Aus seiner Diesseitsbejahung und aus seinem Zeitbewusstsein heraus betont er auch den Wert des Einzellebens. Es ist nicht statthaft, einen Menschen zu töten und so aus seiner Zeit zu bringen, vor allem deshalb nicht, weil wir mitverantwortlich sind, dass er sein Leben nach seinem «Ziel» vollende.<sup>43</sup> Das menschliche Dasein ist abhängig vom Gang seiner Zeit und von der Erfülltheit seiner Augenblicke. Jedes Ding, jeder Entwicklungsgang, jede Leistung wird zu ihrem bestimmten Zeitpunkt «zeitig», d. h. reif, sein und hervorbrechen wie die Knospe am Baum. Er hat das an seinem eigenen Leben erfahren und an seiner schöpferischen Leistung. <sup>44</sup> Was er schon im Anfang seiner wissenschaftlichen Schriftstellerei entdeckte, dass nämlich das individuelle Leben seinen «Herbst» hat, bemerkt er jetzt, im fruchtbaren eigenen Herbst, besonders stark. Der Mensch muss auf Gottes Gnadenzeiten warten, bis er einen fruchtbaren Sommer schickt; denn was hin ist, ist hin.<sup>45</sup>

Das gilt aber nun von allen Dingen, die ihren dem fruchtebringenden Naturjahr vergleichbaren Ablauf zu absolvieren haben. «Es hat got allen dingen ir zeit geben, uf das sie wachsen sollen und darvor nit zeitig sein.»<sup>46</sup> Nur dass für Paracelsus der Ablauf eben nicht ein sich stets erneuernder Kreislauf ist. Sondern er bleibt nicht ganz in dem von ihm gewählten Bilde des Jahreskreises, denn mit dem Winter ist eben für ihn ein endgültiges Ziel erreicht. Der vegetative Zyklus des agrarischen Jahres liefert ihm kein genaues oder letztverbindliches kosmologisches oder anthropologisches Symbol. Er biegt dieses Symbol vielmehr vollständig und an entscheidender Stelle um, sodass auch hier der Kyklos zum Telos wird.

Es ist bereits bemerkt worden, wie bedeutungsvoll Hohenheims Gedanken über die Zeit sind. Metzke hat festgestellt: «Unbestreitbar: kaum je ist die schöpferische Kraft des fruchtbaren Augenblicks und die Bedeutung jener ‚punkten der zeit‘, die wir als Stunden schicksalhafter Lebensentscheidung und Lebenserfüllung empfinden, stärker betont worden als bei Paracelsus.»<sup>47</sup> Man darf nicht übersehen, dass dieses Zeitbewusstsein ebenso wie das paracelsische Geschichtsbewusstsein christliches, nicht germanisches Erbe ist, obwohl es in stark germanischer Geprägtheit auftritt. Immer wieder wird der Zusammenhang der Zeit mit Gott betont. Es steht

nicht ein unpersönliches Schicksal mit einem Machtmechanismus dahinter. Auf der anderen Seite finden wir freilich auch eine Ansicht von der Relativität, ja Subjektgebundenheit der Zeit. «Zeit ist ungleich!»<sup>59</sup> Man sollte die Bedeutung derartiger Aussprüche nicht übertreiben, wie es Metzke getan hat, der die zuletzt angezogene Stelle wie auch vieles andere etwas gewaltsam interpretierte. Immerhin «gilt» für Paracelsus nur die gefüllte Zeit, sozusagen der aktivierte Zeitraum. «*die nacht ist nix; dann wir verschlafen sie und sie gibt uns kein zil unsers alters. allein der tag gibt unser alter.*»<sup>60</sup> Das was wir nicht empfinden und erleben und worin wir nicht handeln, wird nicht zur Zeit gerechnet. Die Zeit erhält ihren Sinn durch sittlich verantwortliches Handeln. Es kommt dann sogar zu einer Bagatellisierung der Vergangenheit. Der gestrige Tag ist nichts; die Geschichte hat nichts für uns zu bedeuten und nützt uns nichts, vor allem nichts vor Gott, der «*ewige werk*» haben will, «*nichts zergenglichs*».<sup>60</sup> Nur Gott nützt uns, der war und ist in der Zeit und über der Zeit. Solche existentielle und aktualistische Zeitbetrachtung zwingt freilich wieder, den kostbaren Augenblick auszufüllen. Die Zeit steht zwischen Praedestinaz und Kreaz. Wichtig ist aber auch «*das, was dazwischen ist*».<sup>61</sup> Er scheint hier stark am augustinischen Zeitbegriff orientiert zu sein. Es geht ihm um die *Erfülltheit*, d. h. um die Sinngefälltheit, der Zeit.<sup>62</sup> Es geht um das rechte Erfassen der Gegenwart. Denn Paracelsus empfindet lebhaft ihre Vergänglichkeit und Flüchtigkeit, ihr Verrinnen und Dahineilen, das für den Menschen unbarmherzig sein kann.<sup>63</sup> Und so steht dann gegenüber der Erfahrung der Bewegtheit, der Relativität, Mannigfaltigkeit, ja Verschiedenwertigkeit der Zeit und des Geschehens schliesslich das Empfinden ihrer Einerleiheit und Bedeutungslosigkeit. «*es ist alles nur ein stund, nur ein puncten, nur ein minuten oder ein augenblick.*»<sup>64</sup>

Die Zeit verliert sich also vor der Ewigkeit, und vor Gott ist der Menschen Tun und Sinnen zeitlos. Die Einheit der Zeit in der Welt entspricht der Einheit Gottes. In ihm fallen Vorzeit, Gegenwart und Zukunft zusammen, sodass Paracelsus im Gegensatz zu den Behauptungen von der Ungleichheit der Zeit feststellen kann: «*dieweil also ein got ist, so ist ein zeit.*»<sup>65</sup> Das macht sich praktisch z. B. besonders in seiner Art der typologischen Bibelexegese bemerkbar, die ja von der Voraussetzung der Koinzidenz der Zeit ausgeht und die Situation des Alten Testaments, etwa des Psalmsängers David, einfach mit der Gegenwart identifiziert. Hier sind wiederum bereits entscheidend christliche Gedanken eingeflossen. Die Teleologie seines Zeitbegriffes muss nämlich vom Eschato-

logischen her verstanden werden. Die Indifferenz der Zeitvorstellung ist theonom begründet und wurzelt merkwürdigerweise in der Zielstrebigkeit seines eschatologischen Bewusstseins. Die «Zeichen der Zeit» versteht nur «der ganz theologus» völlig richtig. Für Hohenheim ist die Gegenwart Realität nur in der Ausrichtung auf das Kommende, vor allem auf das Gericht. Der «Punkt» der gegenwärtigen Situation ist keine selbständige Grösse, die Zeit ist Gottes Zeit.<sup>66</sup> Raum, Zeit und Welt sind ein Denkkakt in Gott, in den sie hinein gebunden sind, und nur insofern sind sie die Situation konkreter existentieller Entscheidungen. Dahinter steht das Geschichtsbewusstsein des Christentums, trotz der scheinbaren Geschichtslosigkeit oder Uninteressiertheit am Geschichtlichen, die man hier angedeutet sehen könnte. Soviel wäre auch zur relativistischen und verengenden Interpretation der paracelsischen Zeitvorstellungen durch Metzke zu sagen, der Paracelsus vielfach missversteht.

Hohenheims Ueberlegungen führen also zu dem Ergebnis einer Zielbestimmtheit der Welt, die ihr «Jahr» hat wie die Natur, wie das Menschenleben, aber nun eben in der Uneigentlichkeit dieses umgebogenen zyklischen Symbols als einen nicht wiederholbaren und unwiederbringlichen Ablauf. Der Weltprozess ist Entwicklung, die in Raum und Zeit abschliesst, sich vollendet. Schon zeitig redet er vom «annus Platonis», «das sich endet mit sonne und mond und mit der zergehung aller elementen.»<sup>67</sup> Es ist das Weltenjahr, der «annus mundi», der seinen Frühling, Sommer, Herbst und Winter hat, dem «ein ander welt», die Welt der Ewigkeit folgt. Der Yliaster wird dann wieder die vier Elemente in sich hineinziehen, so wie er sie aus sich herausgegeben hat, «so das annus mundi hin ist». «des geschlechts wird nach seinem tod nichts mehr ersunden. sonder wie es ein anfang hat, also das ende auch wird, und also alles, das darin ist, damit hingêt.»<sup>68</sup> Der Vorgang ist eine Art Aus- und Einatmen, also ganz lebendig gedacht. Aber es wird am Ende doch alles ganz anders sein, denn die neue Welt «ist ein tochter dieser (gegenwärtigen Welt) dem namen nach, aber nicht der form, der essenz und dergleichen. dan die selbig wird nicht hingên, sonder wie die sel bleiben, die geworden ist und beschaffen, aber nicht tölichen; in diser auch also.»<sup>69</sup> Das individuelle Seelenschicksal wird in seiner Besonderheit und Zielhaftigkeit zum Muster des Weltenschicksals. Die Natur hat ihren Kreislauf. Bäume und Früchte der Erde zergehen und werden wieder. Die Sterne aber zergehen nur einmal und kommen nimmer wieder, «das ist im end der welt». In hochpoetischer, fast romantischer Stimmung schildert er den zielbestimmten Weltablauf, den Tod und die Vergänglichkeit als zum Wesen der Dinge ge-

hörig.<sup>70</sup> Die Stunde des Weltenlaufs wird einmal aus sein wie das Menschenleben.<sup>71</sup> Dem Tod in Bezug auf die Einzelkreaturen entspricht das Feuer in Bezug auf die firmamentische Welt. Der Tod nimmt den Menschen hinweg, das Feuer verzehrt die Welt. *«ignis ist ein materia, die do kochet und bricht und in die ultimam materiam bringet, ist gleich dem tot. das feur und der tot seind gleich: feur verzert alles und nimpts hinweg, also der tot auch.»*<sup>72</sup> Das alte Dogma von der Weltverbrennung, der abendländischen Philosophie geläufig schon seit den Vorsokratikern, weltverbreitete mythologische Vorstellungen und die Gedanken der christlichen Apokalyptik formten diese Anschauung. So steht auch der Gesamtkosmos wie die Geschöpfe unter dem Wechselspiel oder vielmehr unter dem Entwicklungsgesetz von *prima materia* und *ultima materia*.

Die kosmologische Anschauung des Paracelsus unterscheidet sich also in ihrer durch den Zeitbegriff geprägten und durch christliche Einflüsse bestimmten Teleologie eindeutig von aller zirkulären Symbolik jener emanierenden metaphysisch-physischen Systeme, wie sie etwa vom Neuplatonismus her entwickelt wurden, wie sie auch in den okkulten magisch-mystischen Ideen des Mittelalters teilweise fortlebten. Er glaubt nicht an regelmässige Neu- und Umbildungen von Welten, die aus dem göttlichen Seinsgrund ausgestossen und wieder in ihn zurückgezogen werden. Die Zerteilung des Yliaster in die Elemente und die Zurücknahme der Elemente in den Yliaster, in das Urmaterial, ist ein einmaliger Vorgang. Naturwissenschaftlich bzw. naturtheoretisch gesehen steht dahinter nichts. Die wissenschaftliche Kosmologie und Teleologie Hohenheims endet mit einem Fragezeichen. Die Elementarwelt löst sich als ein scheinbar Sinnloses und Ergebnisloses auf. Die Ewigkeit oder Dauer der Welt ergibt sich nicht zwangsläufig aus seiner Naturerkenntnis. Hohenheims Kosmologie ist also an sich pessimistisch bei aller Reserviertheit, genau so wie seine naturkundlich-anthropologische individuelle Teleologie. Paracelsus kommt hier als Naturforscher ebenso wenig zu greifbaren, konkreten und deutlichen positiven Ergebnissen wie in der Frage der persönlichen Fortexistenz und des Gottesbegriffes. Erst das christliche Bewusstsein von einer kommenden ganz andersartigen Welt, von der die Welt übergreifenden Grösse Gottes und von der Sinnerfüllung der an sich nüchternen Zeit durch das Hingerichtetsein auf die Ewigkeit und durch die sittliche Verantwortung eines unter dem Ewigen reifenden Lebens gibt die Möglichkeit eines «Mehr» über das physikalische Geschehen hinaus. Und so entsteht mit dem Wissen von der

Einmaligkeit und unwiederbringlichen Vergänglichkeit des physischen Kosmos zugleich die Erkenntnis der Wichtigkeit und des Wertes des kosmischen Gesamtlebens und Gesamtgeschehens, die nicht aus der physikalischen Teleologie zu erklären ist, sondern aus der christlichen Eschatologie, der Lehre von einer neuen, ganz anderen Welt unter ganz anderen Bedingungen. Eine vorsichtige Andeutung dieses Glaubens ist es, was Hohenheim so reizvoll in «De generationibus et fructibus quatuor elementorum» sagt: «wie sie (nämlich die Welt) nun also beschaffen ist und geworden, ist zu wissen, dass sie nicht also hinget als herkommen ist, sonder da werden bleiben vom menschen das herz und von der welt das geblüe.»<sup>73</sup>

## 2. TOD UND ENDE IN CHRISTLICHER SICHT

### a) Das Schicksal des Menschen; der neue Leib.

Des Paracelsus Physik oder, wie man vielleicht besser sagen würde, kosmologische, physiologische und pathologische Metaphysik ist, wie man sieht, in Bezug auf die letzten Fragen sehr nüchtern, fast skeptisch. Als reine Wissenschaft, die sie im Rahmen des in ihrer Zeit Möglichen sein will, ist sie hier beinahe agnostizistisch. Ueber die Zerstörung des Lebens, dessen dingliche Kraft in begrenztem Umfange fortbesteht, und über die Tatsache einer Weltzerstörung oder Selbstzerstörung des Kosmos hinaus wird nichts weiter ausgesagt. Alles andere ist E r g ä n z u n g aus dem christlichen «Mythus», wenn man hier diesen Ausdruck als religionswissenschaftlich neutralen wählen darf. Damit steht Paracelsus in dem gewollten Irrationalismus und in der agnostizistischen Skepsis seiner Zeit, des Jahrhunderts, das die cusanische «*docta ignorantia*», die Nettessesheimsche «*incertitudo et vanitas scientiarum*» und die Franckschen «*Paradoxa*» umschloss. Wobei man aber eben auch sehen muss, dass die verwandte Mentalität Agrippas neben der zersetzenden Kritik der «*incertitudo*» aus seiner Spätzeit das christlich-neuplatonische theosophische oder besser kosmosophische System einer komplizierten magisch-symbolischen Metaphysik in der frühen «*Occulta Philosophia*» schuf. Viel stärker als alle diese Skeptiker wagt Paracelsus den Sprung in eine «positivistische» Metaphysik, in das Geheimnis des Glaubens, in eine Vergewisserung der existentiellen Seinsgrundlagen jenseits der exakt-wissenschaftlichen Ueberlegung. Er tut es auf der Grundlage des vorbehaltlos akzeptierten, wenn auch kritisch untersuchten und immer neu geprüf-

ten christlich-biblischen Glaubens. Im Gegensatz zu Agrippa ist bei ihm die religiös-positivistische Periode die Endphase seines Lebens, während bei dem Nettesheimer am Schluss der alles zersetzende Zweifel steht. Das Geschäft der kritischen Betrachtung und Sichtung des Christlichen gibt uns das Recht, ihn einen Theologen zu nennen, und legitimiert ihn selbst, sich als einen solchen zu bezeichnen. Der wesentliche Ansatzpunkt seiner Theologie ist der eschatologische.

Auszugehen ist von seiner psychologischen Situation, von der Erfahrung, dass neben der Diesseitsfreude und Lebensbejahung der Renaissancezeit die typisch spätmittelalterliche Erschütterung der Unsicherheit alles Lebens steht, das Grauen und die Angst über der Vergänglichkeit der Welt und ihrer Geschöpfe. Trotz totalem Lebensgefühl und Ganzheitsbewusstsein erhebt sich bei ihm bisweilen Diesseitsverneinung, Lebensmüdigkeit und christliche Skepsis an der Welt. Die Zeitstimmung und das negative Ergebnis seiner wissenschaftlichen «Erfahrenheit» in Bezug auf das Schicksal der Welt und des Menschen begegnen sich hier. Man kann vielleicht auch so sagen: Aus der naturkundlichen Weltbetrachtung und aus der Erkenntnis der Sinnlosigkeit und Leere des dem Verfall entgegensteuernden Weltsystems folgte die leidenschaftliche Lebenszugewandtheit und Diesseitigkeit. Aus den Erschütterungen über der Vergänglichkeit des Lebens, die er als spätmittelalterlicher Mensch und als Teilnehmender an der erregenden Geschichte seiner Gegenwart mit empfand, ergab sich die Notwendigkeit eines Höheren, eines inneren Sinnes, eines Zieles der Welt und des Menschen, der mehr ist als das physisch-somatische Leben. So könnte man in etwa die weltnahe ärztliche Anthropologie und Kosmologie mit der Renaissancestimung, die eschatologische Metaphysik mit dem spätmittelalterlichen religiösen Lebensgefühl koordinieren. Die medizinischen und naturwissenschaftlichen Werke sind vorwiegend Ausdruck der Diesseitsbejahung und der Reserve gegenüber der Fortlebens- und Jenseitsfrage; die theologischen Werke sind vorwiegend Ausdruck des Lebenspessimismus und der Kritik am Diesseits, andererseits aber der Jenseitshoffnung und der eschatologischen Spekulation. Diese Aussagen, die freilich gelegentlich einzuschränken und von Fall zu Fall zu prüfen sind, zeigen uns doch die jeweilige Interessenrichtung und die Verteilung gewisser Akzente in den beiden Hauptgruppen der Werke an und geben immerhin etwas für das schriftstellerische Schaffen Hohenheims Charakteristisches wieder. Paracelsus fügt seine Naturwissenschaft und seinen Glauben erst zusammen, nachdem er sie zunächst einmal methodisch säuberlich ge-

trennt hatte. Darin folgt er den besten Traditionen der Antike und der Scholastik, obwohl das «Wie» seiner Methode völlig anders ist. Auch dies bestimmt die scheinbar schillernde und auf den ersten Blick inkonsequent scheinende Eschatologie und Teleologie. Die Trennung ist ihm nur in der Formulierung nicht immer ganz präzise gelungen, weil ihm hier, wie stets, das Temperament angesichts der Problemfülle durchging.

Wenn er sich nun von der begeisterten Diesseitsbejahung der Renaissance abwendet, so tut er dies nicht aus der Stimmung einer Lebensverneinung heraus, sondern nur aus einer Skepsis gegenüber der Gebrechlichkeit des leiblichen Lebens und gegenüber der Fragwürdigkeit der Erdenwelt. Hier setzt seine christliche Jenseitshoffnung ein. Grundsätzlich bejaht er durchaus das Leben in seiner geist-leiblichen Einheit. Er stellt nur die Frage nach seinem Bestand und nach seiner Dauerhaftigkeit. Er verneint weder Welt noch Erde noch Menschen. Er sucht nur ihre Erneuerung und Vollendung. Auch als Christ hält er durchaus daran fest, dass der Tod an sich ein Böses ist, aber nicht etwa weil das danach Kommende ungewiss oder nichtig ist, sondern weil er die Auflösung der leib-seelischen Ganzheit bedeutet. Mit all der Aktualität und Diesseitszugewandtheit der Psalmen sieht er, dass nur die Lebenden und Seligen und nicht die Toten und Verdammten Gott danken können.<sup>74</sup> Von ähnlichen Aussagen hörten wir schon.<sup>75</sup> Die Gebote Gottes müssen *«einig gehalten werden im leip als in der seel, in der seel als im leip. dann sie beid seindt ein ding auf erden, das nit gescheiden wird, es sei dann durch den tod.»*<sup>76</sup> Gleich darauf wird freilich der höhere Wert der Seele hervorgehoben. So ist es im Grunde immer bei Paracelsus, beim Theologen wie beim Naturforscher, dass er trotz der Anerkennung der vitalen Einheit den höheren und letzten Wert des Geistigen respektiert. Der Leib ist eben Kot und Leim.<sup>77</sup> Er ist nichts wert, weil das Fleisch nichts wert ist, und weil er aus der Erde ist. Und *«nichts ist aus der erden, das werthschaft hab»*.<sup>78</sup> Hohenheim kann in Tönen höchster Geringschätzung sprechen von dem *«stinkenden corper, der uns in sunden empfahet, beget uns auch zu sunden zu treiben und irret in allen seinen furnehmen»*.<sup>79</sup> Das «Fleisch» enthält zwar alle natürlichen Kräfte, die sich in dem lebendigen Gotte erfreuen. Das «Herz» ist aber das Symbol der übernatürlichen Kräfte des Geistes, und es wird der Primat des Geistes behauptet. *«der leib soll under der seel sein und soll die seel den leib regieren und nicht der leib die seel.»*<sup>80</sup> Mit Recht verachtet daher David den sterblichen und nichtigen Leib. *«Die weil er aber vermehlet ist der seel, so ist er gleichmessig*

*der seel, und ist ein geist, beid, der leip und die seel.*<sup>81</sup> Die Würde, welche der Leib aus dieser Verbindung und Ganzheit erhält, bestimmt dann auch Hohenheims Stellung zum menschlichen Schicksal nach dem Tode, die Art seiner Vorstellung von der Fortexistenz und seinen Auferstehungsglauben. Andererseits verschafft ihm die Schwachheit, Verderbtheit und Nichtigkeit gerade des Leibes das spezifische Kreaturgfühl, die Gewissheit, *«das der mensch nix ist und soll abston von seiner hoffart und stolzi»*.<sup>82</sup> Im Grunde taugt eben der ganze Mensch nichts, weil er in jeder Hinsicht verdorben und der Not preisgegeben ist.<sup>83</sup>

Und so pulst durch seine Schriften das echt spätmittelalterliche negative Lebensgefühl mit seinem Schrecken vor dem unbereiteten Tod, mit seiner Unsicherheit. Vor allem die theologischen Werke sind voll davon. *«Alles das wir auf erden tun, ist nix dann trubsal... dann wer ist im danz seins lebens sicher? darumb ist es nichts dann ein grosse trubsal, alls was an uns ist und was wir tunt..»*<sup>84</sup> Schon die Sänger der Psalmen haben das Elend dieser Welt, unsere Trübsal, Angst und Not durchschaut. *«wir greifens auf erden an, wie wir wollen, suss oder saur, so ist es alles voller gepresten, und nichts ist, das uns auf erden, so wirs recht bedrachten wolten, erfreuen mag. sunder alles voller trauren und ellend, es sei doch wies woll.»* Erlösung aus diesem Pessimismus findet er nur in der Hoffnung auf die Ewigkeit, auf das Reich Gottes, *«do weder jamer noch not in sei.»*<sup>85</sup> Trotz dieser dunklen Weltansicht erfüllt ihn freilich auch immer wieder der Schmerz des Verzichtensmüssens auf Reichtum, Ehre, Freunde und alle Kreaturen, die Tragik des Verlustes aller irdischen Dinge angesichts des Todes. In Christus bleibt unser einziger Trost.<sup>86</sup> Der Tod ist die entscheidende Grenzsituation, von der aus das Leben seine eigentliche Wertbestimmung, Charakter und Farbe erhält. Er ist das einzig Gewisse und daher Ausgangspunkt alles Philosophierens.<sup>87</sup> Er ist besser als das Predigen geeignet, den Menschen sich seiner Grenze bewusst werden zu lassen, ihn zu sich selbst zu führen, daher die bessere Disposition für das Angesprochenwerden durch Gott. Deshalb ist auch der Tod der Heiligen so beispielhaft für andere.<sup>88</sup> Und der Tod soll uns ja schliesslich zur Auferstehung führen, denn nichts an uns wird *«verzert noch verlorn, das uns nicht wider geben werd»*. *«der tot, der ist gottes!»*<sup>89</sup> Besondere Bereitungen auf den Tod durch religiöse Werke, durch Fasten und Beten, lehnt er allerdings ab und trifft damit sowohl die, welche erst in letzter Minute an eine äussere Bereitung aufs Sterben gehen, wie auch die, welche sich ihr Leben lang einen «guten Tod» ver-

dienen wollen. Das ganze Leben soll eine Bereitung auf den Tod sein.<sup>90</sup>

Es bedarf unter diesen existentiellen Gesichtspunkten und angesichts der unerbittlichen Grenze des Todes und unter dem Eindruck des höheren Wertes des Jenseits einer besonderen Rechtfertigung des Lebens und seines Sinnes. Sie ergibt sich einmal — ähnlich wie im naturwissenschaftlich-kosmologischen Bereich! — vom Zeit- und Reifegedanken her; zum andern von der Idee der religiös-ethischen Verpflichtung und Vervollkommnung aus. Wenn wir in das Wesen unseres Verstandes, Amtes und Berufes kommen, sollen wir Gott bitten, dass er uns *«voll und gar»* mit Weisheit usw. versehe, *«auf dass, so der tod kumpt, dass er nit habe tagwerk bei uns findt, sunder ganz tagwerk; dann ursach sein (näml. Gottes) zeit wert fur und fur, on end. also sollen wir auch handeln seine jar; das ist das: unser jar gebrauchen und fueren ewige werk und nit dotliche Werk, sunder do fur got fur und fur bleiben.»*<sup>91</sup> Es ist der Begriff der Vollendung und des Reifens eines jeden Menschenlebens zum Früchtebringen vor Gott, wie er uns auch in den Schriften des *vita-beata*-Kreises so eindrucksvoll entgegentritt. Aus der Verbindung mit dem *«ewigen Gut»* gilt es Frucht zu bringen, die über den Tod hinaus bleibt.<sup>92</sup> Der Mensch ist ein Acker, der an sich neutral, aber für die Annahme von gutem oder bösem Samen und für das Werden guter oder böser Früchte verantwortlich ist.<sup>93</sup> Die Früchte sind das Entscheidende des Lebens und bestimmen den Wert eines Daseins über seinen irdischen Ausschnitt hinaus. Dieser Gedankengang ist besonders in seinen theologischen Schriften häufig. Wir haben auf Erden im Tode ein Ziel.<sup>94</sup> *«solches zil ist dahin geordnet, dass wir müessen zwischen dem geburtstag und des todes tag uns selbs erinnern, bedenken... und zutun, von deswegen wir beschaffen seindt. das ist: wir seindt darumb beschaffen und menschen worden und geboren, von unsern ältern das leben empfangen, dass wir unser leben auf erden in göttlichen dingen verzehren.»* Wir sollen erforschen, warum wir auf Erden sind, und *«was der mensch auf erden ist»*. Insbesondere sollen wir die Bibel und in ihr unsere Stellung in der Welt und vor Gott erkunden. Dazu bedarf es eines ganzen Lebens.<sup>95</sup> Noch schärfer präzisiert er seinen Standpunkt bezüglich des Sinnes des Daseins und der menschlichen Stellung in der Welt im Anfang des zweiten Teiles der *Philosophia Sagax*, wo er feststellt, dass der Mensch ursprünglich geschaffen sei, *«dass er sich im leib in das ewig vom himel ergebe und in demselbigen sehe got seinen erlöser»*. Daher wurde er aus Erde und Himmel zusammengesetzt. Jetzt aber, nach dem Sündenfall, ist der Sinn

des menschlichen Lebens Busse, Freiheit von der Sünde und Anbetung Gottes, die zur ewigen Freude führen sollen.<sup>98</sup> Die naturtheoretische Idee des Sich-Verzehrens und Verzehrtwerdens der Dinge erhält hier ihren aktiven und ethischen Sinn unter dem Gesichtspunkte der Verantwortung vor einem Höheren. Das Ganze ist nur verständlich aus dem Glauben an eine exzeptionelle Stellung des Menschen unter den Kreaturen Gottes. Dabei ist aber die Sinnggebung dieses Lebens und sein höherer Zweck dem Menschen keineswegs immer ohne weiteres einsichtig.<sup>97</sup>

Diese schicksalhafte Ausnahmestellung des Menschen und seines zielbestimmten Lebens hebt an mit der Herkunft der Seele aus Gott und endet mit der Auflösung bzw. Umwandlung des psychophysischen Ganzen in den neuen Leib der Auferstehungswelt. Bereits in seinen frühesten naturwissenschaftlich-ärztlich-philosophischen Schriften ist er entschlossener Anhänger der kreatianistischen Lehre, d. h. er weiss, dass Gott der unmittelbare Spender der Seele eines jeden Kindes ist, und dass so die Mannigfaltigkeit der Schöpfung in ihm ihre Ursache hat.<sup>98</sup> Unsere Fähigkeiten und Aufgaben, unsere seelischen Anlagen und unser Beruf stammen nicht von den Ahnen, nicht aus dem Blut, sondern aus Gott. *«dann wir haben die seel nit vom vatter, sunder von got.»*<sup>99</sup> Der Mensch *«ist aus dem leim gemacht, der geist aber nit»*. Der wird von Gott in der Stunde der Geburt bzw. der physischen Menschwerdung gegeben und geschaffen.<sup>100</sup> So ist das Individuum nach seiner geistigen Seite gotunmittelbar. Damit wird die natürliche Gebundenheit durch Rasse, Familie usw. überwunden. Damit wird aber auch der Grund gelegt zum persönlichen Unsterblichkeits- und Fortlebensgedanken. Die so geschaffene gott-begeistete Seele besitzt zwar keine Präexistenz, aber sie erfordert eine Postexistenz. *«die seel ist ewig und folgt dem himlischen, der leip ist dötlich und folgt der erden.»*<sup>101</sup> Mit dieser Behauptung ist nicht etwa eine platonisch-neuplatonische oder origenistische Lehre von der Ewigkeit der Seele wiederholt. Die Dauer der Seele erstreckt sich nur auf die Zukunft. Aber eben sie begründet das eigentümliche Schicksal des Menschen nach dem Tode, weil sie das Unzerstörbare in ihm ist. Diesem Ende dienen letztlich auch alle späteren und ausgereiften anthropologischen Theorien Hohenheims. Sie sollen den gewissermassen naturwissenschaftlichen Nachweis einer Möglichkeit des Fortlebens bringen und seine Art in ihrem Verhältnis zum irdischen Leibeseben erklären.

Diese anthropologischen Lehren sind nicht restlos abgeklärt, was sich gerade in eschatologischer Hinsicht besonders be-

merkbar macht. Sie schwanken zwischen einer Dualität von Leib und Geist bzw. von irdischem und ewigem Leib und einer Trichotomie von Leib-Seele-Geist, die wiederum durch bestimmte Koordinationen verfeinert wird. In der *Philosophia Sagax* und in den Spätschriften tritt dieses Ringen besonders hervor. Einmal sind da der elementische und der siderische Leib, die sich beide je in ihrer Weise nach dem Tode verzehren und über denen der Geist steht.<sup>102</sup> Dann entsprechen wieder dem elementischen, sichtbaren, und dem astralen, unsichtbaren, Leib zwei Seelen, eine vergängliche und eine ewige, und zwei Geister, ein natürlicher und ein ewiger. Das Ganze ist aber so ineinander geschachtelt, dass im «*corporalischen*» Leib der «*gestirnten*» steckt, und im «*gestirnten*» Leib «*das Natürliche*», während «*das Ewige*» darüber schwebt als unvergänglich, zu Gott gehörig.<sup>103</sup> Die Grundlage der eigentümlichen Konzeption des siderischen Leibes dürfte die Idee des «*inneren Firmamentes*» in den Schriften der Frühzeit und der Para-Periode sein. Auf diese Weise hat er nun in der späten «*Astronomia Magna*» die zeitgenössische Astrologie umgedacht und wissenschaftlich diskutabel zu machen versucht. Damit ist die Trichotomie Leib-Seele-Geist oder somatisches, astrales und pneumatisches Sein an entscheidender Stelle immer wieder halbiert in die irdische und in die ewige Hälfte des Seins.<sup>104</sup> Es gibt zwei Wege des Lebens, durch das *sidus* und die natürlichen Elemente und durch den Heiligen Geist.<sup>105</sup> Im Menschen ist «*numen und lumen*», Uebernatur und Natur, «*von den zweien kompt alles*».<sup>106</sup>

So ist das ganze komplizierte System einer anthropologischen Konstruktion letztlich reduziert auf eine einfache Dualität von Irdischem und Ewigem.<sup>107</sup> Der Gedankengang soll nur die eigentümliche Gespaltenheit des menschlichen Wesens erklären, wie es schon die aristotelische Psychologie versuchte. Der Arzt fasst dabei sehr scharf die physischen Bedingungen des Lebens ins Auge, auch des geistig-geistlichen. Es steckt nichts von «*Theosophie*» dahinter. Zum anderen aber bietet diese Konstruktion die Möglichkeit, mit dem Todes- und Fortlebensproblem fertig zu werden. Das Ewige, der Geist im Menschen ist der Ansatzpunkt für alle eschatologischen Vorstellungen. Das Irdische, Viehische, das aus dem «*himmlischen stern*» fließt, ist eigentlich irrelevant; denn der Mensch ist «*von niemants angenaturt als allein von got in desselbigen biltmus und geist*».<sup>108</sup> So ist im Grunde seine Meinung, dass der Geist nach dem Tode wieder zu Gott muss, wenn der Mensch dahinfährt.<sup>109</sup> Theologisch wird daher der Tod nicht mehr als Substanzseparation, sondern in der Regel als Trennung von Leib und Geist definiert, als der Weg des Geistes aus der elementischen und siderischen Gebunden-

heit zu Gott.<sup>110</sup> Aber sein Glaube an die Ganzheit des leib-seelischen Lebens ist doch so stark, dass er immer wieder auf die Idee einer dem göttlichen Geiste in besonderer Weise verbundenen Leiblichkeit zukommt. So wie der somatische Mensch nach animalischer Art durch die elementische Speise, wie der Astralleib durch die Kräfte des Gestirns genährt wird, so wird der innere Geistmensch oder Geistleib durch das Sakrament von Gott gespeist zum ewigen Leben.<sup>111</sup> Nur in leib-seelischer Ganzheit können die Menschen Gott einst danken, als Auferstandene wie Lazarus, nicht als tote Seelenschatten in der Unterwelt.<sup>112</sup>

So entsteht die im engsten Zusammenhang mit dem christlichen Sakramentalismus und mit seiner psychophysischen Grundstruktur zu begreifende eschatologische Limbus-Theorie. Allenthalben aus seinen Werken, besonders aus den theologischen, geht hervor — und dies ist eine vereinfachte Form der anthropologischen Spekulation in der *Philosophia Sagax* —, dass es zwei Leiber am Menschen gibt, dass in seinem körperlichen Leib sozusagen noch ein anderer west.<sup>113</sup> Ausser dem «natürlichen leib» gibt es noch den «leib, der da ewig ist und werden wird».<sup>114</sup> Interessant ist, dass dieser ewige Leib, der als das besondere Empfangsorgan für religiöse Wahrnehmungen und Einwirkungen angesehen werden muss, im Werden und Wachsen begriffen ist. Der ewige Leib ist also eine dynamische Grösse. Daher unterscheidet sich die Leiblichkeit des Menschen grundsätzlich von der aller übrigen Kreaturen. Der Mensch ist «ein sonderlicher limbus».<sup>115</sup> Man muss den Sinn des folgenreichen Ausdrucks «limbus» oder «limus» kennen, der uns bis in die Frühschriften Hohenheims zurückführt.<sup>116</sup> Danach ist der «limbus» zunächst eine Urmaterie oder ein Urprinzip, aus dem die grosse Welt und der Mensch entwickelt wurden.<sup>117</sup> Oder er ist ein Same, daraus alle Kreaturen wachsen. Aber auch der Mensch selbst als Brennpunkt aller Naturerscheinungen kann als «limbus» bezeichnet werden. So kann der «limbus» eine makrokosmische und eine mikrokosmische Grösse sein. Es gibt einen «limbus maior» und einen «limbus minor», die sich verhalten wie Same und Spermia (welche ja nach paracelsischer Auffassung zu unterscheiden sind).<sup>118</sup> Damit wird die Bedeutung des «limbus aeternus» der Christen klar, der sich auch noch von der Besonderheit des ohnehin schon eine Ausnahmestellung einnehmenden menschlichen limbus unterscheidet. Der limbus der Christen ist also wiederum irgendwie spezialisiert. Er ist nur von Christus, seiner Leiblichkeit und seiner sakramentalen Stellung her zu verstehen, bzw. er erfährt von Christus her seine Pflege und Kräftigung. Sonst verkümmert er. Denn Christus ist als der Erstgeborene

«ein Adam des letzten limbi aller christen, in dem wir werden ufersteen» (vgl. 1. Kor. 15, 45 ff.).<sup>119</sup> «darumb haben wir nit unseren leib, wie wir ihn von Adam haben gebracht, sondern den leib der neuen geburt aus Christo.»<sup>120</sup> Also über den ersten limbus hinaus haben die Christen im zweiten Adam Christus einen neuen «limbus» empfangen, der zur Auferstehung, zur Neugeburt verhilft. Genauer müsste man wohl sagen: Das von Gott in den Menschen gelegte «Ewige» wird im Christen durch seine besonderen religiösen Kräfte, Gaben und Verbindungen besonders entwickelt. Das Verbindende ist der heilige Gottesgeist, der sowohl in der Schöpfung wie auch in der christlichen Erlösung wirksam ist. Der letzte «limbus» ist sozusagen die Endform, das Ergebnis des ersten «limbus maior», entsprechend der *prima materia* ist er die *ultima materia*, entsprechend dem Samen die Frucht, bzw. er ist nun wieder der Urstoff oder der Same einer neuen Leiblichkeit.<sup>121</sup> Und dieser Same keimt bereits im gegenwärtigen Leben des Christen, genährt durch das Mahlsakrament mit spezifisch geistlichen Kräften.

Es findet so auch hier eine organische Aufwärtsentwicklung, eine Ueberhöhung der kreatürlichen Natur statt, die aber ganz im Analogieverhältnis zur Natur bleibt. Der Naturforscher Paracelsus hat seine Symbolbegriffe für diese metaphysisch-theologischen Verhältnisse konsequent aus seiner Naturanschauung genommen und weitergebildet. Im übrigen darf aber nicht übersehen werden, dass die ganze Theorie der Sache und teilweise auch dem Wortlaute nach aus dem Neuen Testament stammt, aus der paulinischen Soma-Spekulation im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes. Dort hat Hohenheim seine Anregungen gefunden. Der Naturtheoretiker unterbaut, was der Christ gelesen und gläubig aufgenommen hatte. Für die Spiritualisten gewann diese Begrifflichkeit hohes Interesse, da sie ihrer dualistischen Spekulation vom inneren und äusseren Menschen untergelegt werden konnte.<sup>122</sup> Kennzeichnend dafür ist die Zusammenstellung der «*Philosophia de limbo*», die Johann Stariz 1618 in Magdeburg erscheinen liess, und die im wesentlichen paracelsische Schriften zur Abendmahlsfrage enthält. Das reichhaltige Schrifttum Hohenheims zum Abendmahlsproblem mit seinen *limbus*-Spekulationen, die dem Sakrament in eigenartiger und reizvoller Weise eine neue Seite abzugewinnen bzw. einen vernachlässigten Zug des sakramentalen Gedankens aus urchristlicher Haltung aufs neue lebendig zu machen wissen, verrät, welchen Wert Paracelsus auf diese Gedankengänge legte. Jedenfalls hat er damit an wichtiger Stelle eine religionsgeschichtlich uralte Idee in sein System eingebaut, die im Neuen Testament und in der altchristlichen Theologie das paulinische

Schrifttum heimisch gemacht hatte. Er verbindet die Leib-Theorie mit einer Sakramentsmystik johanneisch-ignatianisch-irenaeischer Färbung.

Der *«limbus aeternus»* ist also das am Menschen, was ins Auferstehungsleben eingeht. Aus ihm wird der häufig berufene *«glorifizierte»* oder *«clarifizierte»* Leib werden<sup>123</sup>, von dem uns Theophrast wissen lässt, dass er der irdischen Leiblichkeit ähnlich sein wird, aber ohne *«Fleisch»* (d. h. elementisches Fleisch!), dennoch unterschieden von den Engeln.<sup>124</sup> Auch hier ist der Apostel Paulus sein Gewährsmann. Andererseits erfahren wir wieder, dass die *«neue Geburt»* (die zunächst als ein noch irdisches Ereignis gemeint sein kann, aber ebenfalls in den Endzustand hinüberweist), *«der Geist»* ist.<sup>125</sup> Spiritualistisch-dualistische Geistlehre, christliches Charismatiker- und Pneumatikertum, eschatologische Geisterwartung und realistischer Auferstehungsglaube berühren sich hier. Man sieht, dass man die *«limbus»*-Theorie immer vom Geist-Glauben Hohenheims her korrigieren muss. Die paradoxe Kompromissformel hat er in der *Philosophia Sagax* gefunden. Der Zustand des Auferstehungslebens ist das *«kleid fleisch und blut von dem heiligen geist»*.<sup>126</sup> Der Heilige Geist wird also das leibliche Gewand des seligen Menschen nach dem Tode bzw. in der Ewigkeit liefern. Damit hat er das einigermassen adäquate Symbol für das, was ihm medizinisch und theologisch gesehen als Erfordernis eines ewigen Lebens erschien.<sup>126a</sup>

Die entscheidenden Hilfen auf dem Wege in die Welt der Ewigkeit, ja die Voraussetzung dafür, sind nun die Sakramente. Bereits die Taufe hat ausgesprochen eschatologischen Charakter: *«der tauf ist des todes anfang und eingang, der tot ist des taufs ausgang und end.»*<sup>127</sup> Die Taufe bedeutet gleichsam die Inkarnation des Geistleibes für die Auferstehung.<sup>128</sup> Noch mehr erfüllt diese eschatologische Funktion das Abendmahl. Das untödliche Fleisch des *«ewigen»* Leibes,<sup>128a</sup> das zum *«Geist»* im Menschen gehört, wird mit Manna gespeist<sup>129</sup> und bleibt daher dem ewigen Leben erhalten. Wenn wir in den Himmel wollen, müssen wir auf Erden essen und trinken; dann vereinigt sich die Seele mit Christus zum ewigen Leben.<sup>130</sup> Oder er meint, dass *«speis und drank»* (näml. des Sakramentes) dem Kleid des Heiligen Geistes gleich seien, der neuen Leiblichkeit im Zustand der Auferstehung. *«es ist doch ein ding, ein process und ein wesen, eins wie das ander, und bleibt also unschidlich.»*<sup>131</sup> Auferstehungsleib und sakramentaler Leib Christi, der den *«limbus aeternus»* fördert, erscheinen also hiernach wesenhaft identisch! Einmal jährlich, am Todestage Christi, sollen die Gläubigen das Nachtmahl empfangen.<sup>132</sup> Aber auch beim Sterben nimmt man als

«die andere taufe» das Abendmahl. Es soll freilich nicht in der Form der Messe geschehen.<sup>133</sup> Wir essen leiblich und verdauen geistlich,<sup>134</sup> — nämlich zum ewigen Leben. Mit diesem eschatologischen Realismus nimmt Paracelsus den ältesten Sinn der christlichen Sakramentsvorstellungen wieder auf, den der eschatologischen Heilsvorgewärtigung und der Gottesreichs-Antizipation, nur dass er vom Individuum und seinen Bedürfnissen ausgeht, welches in den neuen Zustand hineinwachsen soll, nicht von der auf das Kommen und Werden des Gottesreiches harrenden Gemeinde.

Das Ereignis der Auferstehung nach dem Tode wird uns also in geist-leiblicher Einheit sehen. Der Mensch als geist-leibliches Ganzes kann nur funktionieren «mit lebendig machen des leibs».<sup>135</sup> Nackt, in völliger Leiblichkeit, «wie wir auf erden komen sind», werden wir in Fleisch und Blut vor Gott stehen, wenn wir durch Gottes Kraft mit Christus auferstanden sind.<sup>136</sup> Aber wir werden nicht mehr zwei Leiber haben, sondern einen, «der wird ewig werden, clarificirt und gereinigt nach götlicher clarification».<sup>137</sup> Den Zustand bis zur Auferstehung hat man sich, besonders nach der Philosophia Sagax, so vorzustellen, dass der «Geist» bzw. die höhere Seele samt dem ewigen, untötlichen Fleisch, dem «limbus aeternus», zu Gott gegangen ist, wenn es ein gläubiger Mensch war.<sup>138</sup> Im übrigen scheinen die Toten einen Zwischenzustand durchzumachen, nämlich zu schlafen<sup>139</sup> an einem Ort, der eine Art Gefängnis ist.<sup>140</sup> Aber der Geist der Christen fährt zum Herrn, der Leib ruht in der Erde, bis beide anlässlich der Auferstehung wieder zusammenkommen. Dann werden auch die drei Substanzen wieder vereinigt werden «in irem geblüt und in irem wesen».<sup>141</sup> Den Zwischenzustand oder Seelenschlaf, den Gedanken des Höllenkerkers, hat Paracelsus zweifellos mit altchristlichen Ideen, welche dogmengeschichtlich altertümlicher sind als die römisch-katholische Fegfeuerlehre, durch Vermittlung mittelalterlicher und zeitgenössischer Sektierer aufgenommen. Diese Theorie wird in einigen theologischen Schriften im Zusammenhang mit anderen Anschauungen, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, näher ausgeführt. Dort wird das «Wie» der Zwischenzustands-Existenz, die im Paramirum nur vague angedeutet ist, auch näher beschrieben. Mit dem Leib-Seele-Geist-Problem und mit der Leiblichkeit der Auferstandenen in der neuen Kreatur ist Paracelsus nie ganz fertig geworden. Eine konsequente und logisch klare Lösung war bei seiner Anthropologie und Metaphysik nicht möglich.

Der Zustand der Auferstandenen, die in leib-seelischer Ganzheit vor Gottes Gericht treten müssen,<sup>142</sup> wird, wenn sie bestanden haben, ein glücklicher sein, das Ende alles irdischen Elendes,

eine leidlose neue Leiblichkeit: *«und dobei gedenk, das hie uf erden kein freud soll sein on schweiss, angst und not. aber so wir von hinnen scheiden, so komen wir in den ewigen leib. derselbig wird rue und freid hon, freud über freud, ewigkeit in ewigkeit.»*<sup>143</sup> Vor allem aber wird das sogleich nach der Auferstehung eintretende jüngste Gericht Rache bringen über die Bösen, u. a. über die Mörder.<sup>144</sup> Der Mord und Totschlag wird gesühnt werden, es sei denn, dass einer schon auf Erden gerichtet worden ist.<sup>145</sup> Und genau so wird es Ehebrechern und Mädchenschändern ergehen.<sup>146</sup> Der Leib der Verdammten aber wird *«nicht clarificirt, sonder tenebrirt»* werden und ewig am Ort der Verdammnis bleiben. Die Ungläubigen werden *«vor inen erleschet und zergehen»*. Nur was auf Gott gebaut ist, wird nicht vergehen, sondern bleiben.<sup>147</sup> Die Vorstellung von den Verdammten ist also zweideutig. Teilweise denkt er an eine soz. negativ-leibliche Fortexistenz in *«tenebrierter»* statt *«clarifizierter»* Leiblichkeit, teilweise an eine völlige Vernichtung und Auslöschung. Jedenfalls ist ihr *«limbus aeternus»* nicht in Ordnung, Gottes Geist in ihnen ist verkümmert. Wenn die Seele von Gott abfällt wie Lucifer, dann hat sie ihr Kleid des Fleisches und Blutes vom Heiligen Geist *«ir selbs zur ewigen verdammnis»*, wie auch der unwürdige Genuss des Sakramentes ganz entsprechend zur ewigen Verdammnis führt.<sup>148</sup> Aber bei rechtzeitiger Reue und Busse noch in diesem Leben kann die Barmherzigkeit und Vergebung Gottes erlangt werden.<sup>149</sup> Die Ewigkeit und Endgültigkeit der Höllenqualen und Höllenstrafen wird jedoch ganz ernsthaft betont. Irgendwelches Ausweichen etwa im Sinne der origenistischen Wiederbringung aller oder ähnlich lautender Ansichten gibt es hier nicht. Das Handeln auf Erden ist endgültig, abgeschlossen und entscheidend. Wer des ewigen Gottes Feind war, dessen Zorn über uns ergeht, muss es auch ewig bleiben.<sup>150</sup> Auch vermittelnde Lösungen wie die abendländisch-katholische Fegfeuer-Lehre lehnt er ab. Helfen kann vor dem jüngsten Gericht nur unser ethisches Verhalten auf Erden oder Gottes grosse Barmherzigkeit. Ein Fegfeuer gibt es nur insofern, als unsere Fürbitte Gott umstimmen kann, einen zur Auferstehung mit den Verdammten und zum ewigen Tode Verurteilten zu begnadigen. Aber eine Selbstreinigung nach dem Tode erkennt er nicht an.<sup>151</sup> Die Verdammten kommen aus dem Zwischenzustande der Vorhölle in die Ewigkeit der Hölle.<sup>152</sup>

## b) Das Schicksal der Welt

Ueber das Weltenschicksal in religiöser Sicht sagt Hohenheim wenig. Wir erfahren, dass Himmel und Erde sich erheben und erbeben werden am Tage des Elends,<sup>153</sup> und dass Christus im Fleisch und Blut seiner Auferstehung erscheinen und alle Menschen zur Rechenschaft fordern wird, und dass es «ein erschrecklicher Tag» für alle sein wird.<sup>154</sup> Die alte Welt aber wird durch Feuer verzehrt werden. Dann wird der «Cirkel der Welt» erfüllt sein. Das Geborenwerden der Menschen wird aufhören, und sie werden sein wie die Engel vom Himmel.<sup>155</sup> In «De natura rerum» wird gelehrt, dass bei der Wiederkunft Christi zum Gericht die «letzte Scheidung» stattfinden wird. Dann werden alle elementischen Dinge zur «*prima materia elementorum*» zurückkehren, «*alle sacramentalische creaturen*» zur «*prima materia sacramentorum*». Das bezieht sich auf die *limbus-* und Sakraments-Spekulation.<sup>156</sup> D. h. sie werden in Gott clarifiziert werden und ihn in Ewigkeit preisen. Diese Scheidung geht aber erst nach dem Endgericht vor sich, das als Menschheits- und Weltereignis in den glühenden Farben der christlichen Apokalyptik, vor allem der Johannes-Offenbarung, geschildert wird. Hier sind unverkennbar zwei Formen eschatologischer Vorstellungen zusammengesoben worden, eine kosmologisch-teleologische bzw. naturtheoretische und eine christlich-theologische. Aus seinem Monarchien-Begriff, nach dem die «Monarchie» Israels und die des Christentums einander ablösende historische Bereiche sind,<sup>157</sup> ist nun die Monarchie des Geistes, das Reich des Endzustandes zu erwarten. Entsprechend der Umwandlung des Individuums muss eine solche der Gesamtheit stattfinden, denn die Auferstehungswelt ist irgendwie ebenfalls als eine soziologische Grösse gedacht. Zwischen dieses Endreich des Geistes, das er der franziskanischen Eschatologie entnahm, und den schlechten gegenwärtigen Zustand schiebt sich aber noch eine andere Grösse ein, ein Reich erneuerten und geläuterten irdischen Seins als ein grosses innerweltliches Sehnsuchtsziel. Es ist eine Vorform und Vorfrucht des Endgültigen, gleichsam die erste Phase des abschliessenden Geistreiches, der Auferstehungswelt, ihr irdisches Vorbild.

So wird die kosmologische Teleologie des Naturwissenschaftlers zur Eschatologie des Theologen. Hier haben wir nun reine Eschatologie mit stark apokalyptischen und sogar chiliastischen Zügen vor uns, d. h. Reminiscenzen an die alte Lehre vom «Tausendjährigen Reich». Diese Konzeption aus seinem theologischen Geschichtsbewusstsein und Zeitbegriff lehrt eine eschatologische Vollendung des Lebens in der spannungsreichen christlichen Existenz, der neuen Kreatur, eine Erneue-

rung der politischen und sozialen Gebilde in dem wahrhaft christlichen Reiche auf Erden und eine Vollendung der Geschichte am «Tag» Gottes, des Jüngsten Gerichtes. Damit sind wir also bei denjenigen eschatologischen Vorstellungen, welche sich mit dem Schicksal des Ganzen, mit dem Gottesreich und seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Welt beschäftigen. Auch hier gilt, wie für Hohenhaims ganze Lehre, Kochs treffende Formulierung: «Er nimmt den christlichen Mythos ohne Kritik hin, wie andere ihm bekannte Mythen, aber als den eigenen und endgültigen Mythos.»<sup>1</sup> Die zweite Hälfte des Satzes ist zu unterstreichen.

*Teil II: Der Reich-Gottes-Glaube (Die Vita-Beata-Idee und die eschatologische Geschichtsanschauung) folgt später.*

<sup>1</sup> Aus der reichen Literatur zum Thema seien hier nur erwähnt: Flüggé, *Gesch. d. Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht u. Vergeltung*, 1794, sowie alle religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu Todes- und Fortlebensvorstellungen; ferner: Leonh. Artzberger, *Die christl. Eschatologie i. d. Stadien ihrer Offenbarung*, Freiburg i. Br. 1890; ders., *Gesch. d. christl. Eschatologie i. d. vorincänischen Zeit*, Freiburg i. Br. 1896; Arthur Titius, *Die neutestamentliche Lehre v. d. Seligkeit u. ihre Bedeutung f. d. Gegenwart*; daraus besonders: *Die vulgäre Auffassung v. d. Seligkeit i. Urchristentum*, Tübingen 1900; Paul Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen 1903; Hugo Gressmann, *Ursprung d. israelit.-jüd. Eschatologie*, Göttingen 1905 (*Forsch. z. Religion u. Lit. d. Alten u. Neuen Testaments*, 3); Rudolf Knopf, *Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums*, Tübingen 1907; Fritz Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach d. paulin. Briefen*, Freiburg i. Br. 1909 (*Bibl. Studien XIV*, 1. 2); Gustav Hölscher, *Ursprünge der jüd. Eschatologie*, Giessen 1925; Friedrich Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentl. Auferstehungsglaube*, Würzburg 1926; August Frhr. v. Gall, *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ*, Heidelberg 1926; Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1926; Georg Hoffmann, *Das Problem der letzten Dinge i. d. neueren ev. Theologie*, Göttingen 1929; Robert Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, I/II, Heidelberg 1929/30; Tor Andrae, *Die letzten Dinge*, Leipzig 1940; Martin Werner, *Die Entstehung des christl. Dogmas*, 1941. — Man vergleiche ferner die *Dogmengeschichten* (insbesondere die von Ad. v. Harnack), die *neutestamentlichen Theologien*, *Einleitungen und Zeitgeschichten*, die *Dogmatiken und Religionsgeschichten*. Martin Kähler, *Art. Eschatologie*, in: *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, 3. A., Bd. 5, Leipzig 1898, S. 490 ff.; *Art. Eschatology*, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. V, p. 373 ss; *Art. Eschatologie* (von mehreren Verf.), in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. A., Bd. 2, Sp. 320 ff.

<sup>2</sup> Abkürzungen: Römische Ziffern (I, II, III usw.) bezeichnen die Bände der Sudhoffschen Gesamtausgabe paracelsischer Werke.

S II = Karl Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit d. paracelsischen Schriften. II. Teil, Paracelsus-Handschriften, Berlin 1898/99.

Matthiessen = Theophrast v. Hohenheim, Sämtl. Werke, II. Abt., Theol. u. religionsphilos. Schriften, hrg. v. Wilhelm Matthiessen, Bd. 1, München 1923.

H 1 = Cod. Pal. Germ. 51 Fol. der Universitätsbibliothek Heidelberg (Sudhoff Nr. 92).

H 2 = Cod. Pal. Germ. 476 Fol. der Universitätsbibliothek Heidelberg (Sudhoff Nr. 90).

L 1 = Cod. Voss. Chym. 24 Fol. der Univ.-Bibl. Leiden (Sudhoff Nr. 88).

L 2 = Cod. Voss. Chym. 25 Fol. der Univ.-Bibl. Leiden (Sudhoff Nr. 89).

B = Cod. Rhed. 334 Fol. der Stadtbibliothek Breslau (Rhedigerana) — die «Harpersdorfer Handschrift» (Sudhoff Nr. 95).

G = MS Th. VI 146 40 der Bibliothek der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Görlitz (Sudhoff Nr. 83).

<sup>3</sup> Vgl. Leo Olshki, Bildung und Wissenschaft i. Zeitalter d. Renaissance i. Italien, Florenz 1922, S. 14 f.

<sup>3a</sup> Psalmenkommentar, zu Ps. 93 (94), 9.

<sup>4</sup> Psalmenkommentar, zu Ps. 87 (88), 6 b; H 1 f. 100v/101r: *«dann der ihn lebendig nit geliebt hat, was will er ihn dot lieben? die weil leib und seel beieinander seindt, so ist unser bit got an genem. dann David etc. hat auch nit nach seim tod gebeten, allein in seim leben, und allein auf die scheidung leib und seel ein gnedige stund begert. also im leib hat uns Christus erlost, im leib will er auch die liebe von uns haben. nach dem tod seindt wir ausgeschlagen, hilft nichts mehr, dann das urteil zu erwarten.»*

<sup>5</sup> ebd. zu Ps. 105 (106), 28.

<sup>6</sup> Auslegung über die zehen Gebort Gottes, zum 5. Gebort; L 1 f. 489r.

<sup>7</sup> De caduco matricis § 5; VIII, S. 351. — Aehnliches kommt zum Ausdruck in dem öfters vorkommenden altmystischen Bild vom Menschen als Adler, welcher der edelste Vogel ist und am höchsten fliegt (Von den unsichtbaren Krankheiten 4; IX, S. 321. — Psalmenkommentar, zu Ps. 102 (103), 5; H 1 f. 182r). Freilich ist gerade an der letzten Stelle der Adler als die «neue Geburt» näher bestimmt, welche die Seele zu Gott emporführt. Hier ist es also der christlich wiedergeborene Mensch, von dem die Edelkeit der Seele behauptet wird. Das Edelsein gehört nach dieser mystisch-theologischen Gedankenreihe in den Bereich der Uebennatur, nicht der Natur.

<sup>8</sup> Lib. de longa vita; III, S. 221.

<sup>9</sup> Opus Paramirum II, 2; IX, S. 95 f.

<sup>10</sup> Op. Param. I, 3; IX, S. 53.

<sup>11</sup> D. h. der Tod des Menschen ist — anders als im Leben der Natur und der Vegetation — ein dauernder Winter, ein Sterben, das durch kein sommerliches Wiederaufleben abgelöst wird. Er ist nicht vergleichbar dem winterlichen Schlaf der lebenden Pflanzen, sondern der wirklichen Vernichtung, der endgültigen Zerstörung des Lebens.

<sup>12</sup> Elf Traktat 2 (Von der Schwindsucht); I, S. 25 f.

<sup>18</sup> Op. Param. II, 2; IX, S. 90: *«Also so nun der tot sicht die zertrennung des reichs, so falt er ein, zugleichar weis als ein reich das zergeben wil, das kompt in ein frembde hand. also so die drei substanzen sich scheiden in der einikeit, so sizt der tot wie ein nachbaur da und falt ein so lang mit seiner geschiklikeit, ein stund in die ander, von einem tag zu dem andern, bis er se ein teil dem andern nach uberwint und so ein substanz der andern nach uberherschet und am lezten sich gar eintreibt, als dan ist niemants, der in vertreibt. so aber solchs nit ist, sonder er sizt etlichs teils da, so ist die arzney sein beistand der natur, durch die sich die natur wider erholet.»*

<sup>14</sup> Vgl. auch Elf Traktat 1 (Wassersucht, 2. Red.); I, S. 19 f.

<sup>16</sup> De natura rerum 5; XI, S. 332 f.

<sup>10</sup> Ebd. S. 333 f.: *«der tot aber des menschen ist gewisslich nichts anderes als ein ende des tagwerks, ein binnemung des lufts, ein verschwindung des balsams [der Lebenskraft] und ein ableschung des natürlichen liechts und ein grosse separation der dreien substanzen, leib, sël und geists und ein hingebung widerumb in seiner muter leib. dan dieweil der irdische und natürliche mensch von der erden ist, so ist auch die erden sein muter, daren er widerumb muss und darinnen das irdische natürlich fleisch verlieren und also am jüngsten tag in einem neuen himlischen und clarificirten fleisch zum andern mal geboren werden, wie Christus zu Nicodemo sagt, da er zu ihm kam bei der nacht.»* — Schwierig ist die Frage, ob mit den «drei Substanzen» ursprünglich wirklich Leib, Seele und Geist gemeint sind, was eine gewisse Veränderung gegenüber dem Opus Paramirum und seiner Substanzenlehre bedeutete, oder ob die drei Aspekte des menschlichen Lebens nur koordinierend neben die drei Grundprinzipien des menschlich-körperlichen Seins gestellt sind. Denn die drei Substanzen des Paramirum sind rein körperlich-elementare Funktionen.

<sup>17</sup> Op. Param. II, 1; IX, S. 82.

<sup>18</sup> Ebd. I, 6; IX, S. 68.

<sup>10</sup> Diesen wichtigen Begriff erklärt P. in «Von dem Bad Pfeffers» so: *«Terminus ist ein zil, uf das ein ietlichs ding zeherschen hat»* (IX, S. 658).

<sup>20</sup> De natura rerum 6; XI, S. 344.

<sup>21</sup> Von dem Bad Pfeffers; IX, S. 658.

<sup>22</sup> Von den unsichtbaren Krankheiten 4; IX, S. 323. — Diese Vorstellung ist in ihren Grundprinzipien und in ihrer Anwendung eine genaue Parallele zu dem Glauben und den Praktiken «animistisch» denkender Naturvölker, bei denen die Präparierung menschlicher Leichen und die bewusste Tötung von Menschen zur Gewinnung magisch wirkender Substanz üblich ist. Auch dort werden die höheren Kräfte des sterbenden

Körpers aktiviert, gleichsam eingefangen, um nun neu eingesetzt zu werden nach dem Willen des jetzigen Besitzers. Der beispielhafte Ritus des Pangulubalang bei den Batak auf Sumatra (vgl. Joh. Warnneck, Die Religion der Batak, 1909, S. 64 ff.) oder die vielfältige magische Verwendung von Menschenfleisch und Leichenflüssigkeiten in der ganzen Welt beruhen vollständig auf der gleichen Auffassung.

<sup>23</sup> De vitibus membrorum (De spiritu vitae) I, 1. 3; III, S. 15. 17.

<sup>24</sup> De nat. rer. 4; XI, S. 329 f.

<sup>25</sup> Das steht nicht im Widerspruch zum Glauben an die Kraft des «Balsam» oder der «mumia» aus dem Leibe gewaltsam Getöteter, den P. mit der primitiv-magischen Heilkunde teilt. — In der «Philosophia Sagax» (I, 2; XII, S. 47) redet er dann von einem «*fünfst wesen*» des Menschen, das ein «*Auszug*» der «*massa*» und der grossen Welt im Mikrokosmos des Menschen ist. Es ist der Same des Menschen und daher auch nichts Bleibendes oder Ewiges.

<sup>26</sup> Archidoxis 4; III, S. 118 f.

<sup>27</sup> Der Mensch ist dem Tode und «*den kleinen Jahren*» und der Zerbrechung der Elemente unterworfen. Sonst bliebe er mit der Welt und lebte «*im anno Platonis*», das erst mit dem Vergehen des Makrokosmos endet. Von einem sonstigen Fortleben ist hier, in «*De colica*» (um 1520), in keiner Weise geredet. Es ist reine Physiologie bzw. Pathologie. (Vgl. unten S. 81, Anm. 67!)

<sup>28</sup> Vgl. De longa vita; III, S. 231: «*als ein mensch, der stirbt, und vergët mit seim leben all sein tugent dem körper, und ist ein cadaver. aber die kreuter und die andern ding vergehent nit in irer essenz. dan so ir substanz und materialischer körper fault, so gënt ir essentien in das ertrich und bleiben unzerbrochen und gënt wieder in suum simile, bis in consumptionem terrae et maris.*»

<sup>29</sup> «*wan nit durch unser kraft werden wir auferstehn, sonder durch gotes kraft.*» (Phil. Sagax II, 2; XII, S. 103.)

<sup>30</sup> Volumen Paramirum V, 6; I, S. 229 f.

<sup>31</sup> Opus Paramirum II, 3; IX, S. 99 f.

<sup>32</sup> Op. Param. I, 6; IX, S. 66 f.: «*so nun das ander leben da ist, so ist da die prima materia sichtslich, deren ultima du sichst, so das erst leben des mittel corpus abfart, nach welchem mittel leben das neu leben angefangen sol werden, welches keim tot underworfen ist als allein dem end, in dem alle ding zergent, und dieweil der tot der zerbrüchlichkeit einfelt, so ist kein neu leben da*» (S. 67).

<sup>33</sup> Op. Param. I, 3; IX, S. 53: «*So bleibt nun das also wie obstet, das der mensch in dreien dingen gesetzt sei wie obstet, und das die drei haben ein mittel corpus, das ist das lebendige corpus. dan vor disem leben ist prima materia, nach disem leben ist ultima materia, und das ist ein mittels zwischen dem ersten und dem letzten und ist das, von deswegen der arzt und die arzney beschaffen ist.*» — Die «*ultima materia*» war ursprünglich sicher indifferent als das körperliche Substrat oder Endprodukt gedacht, wird aber offenbar mit dem «*neu leben*» zusammengebracht.

<sup>84</sup> Op. Param. II, 8; IX, S. 117 f.

<sup>85</sup> Philosophia Sagax I, 2; XII, S. 47 f. Vgl. ebd. II, 1; XII, S. 287.

<sup>86</sup> Ebd. I, 8; XII, S. 202 f.

<sup>37</sup> Ebd. I, 2; XII, S. 48.

<sup>38</sup> Ebd. II, 1; XII, S. 287 ff.

<sup>39</sup> Op. Param. II, 8; IX, S. 117 f.

<sup>40</sup> Phil. Sag. II, 1; XII, S. 290.

<sup>41</sup> Ebd.; XII, S. 292 f.; 297 ff. — P. scheidet an letzterer Stelle von diesem «Geist» noch andere sterbliche «Geister».

<sup>42</sup> Ebd.; XII, S. 298.

<sup>43</sup> Ebd.; XII, S. 295.

<sup>44</sup> Ebd.; XII, S. 298.

<sup>45</sup> Ebd.; XII, S. 294.

<sup>46</sup> Teilweise werden «Geist» und Seele gleichgesetzt. Teilweise ist der Geist etwas Höheres, spezifisch Göttliches. Teilweise ist er eine somatische bzw. astrale Funktion («Geist des Gestirns» o. dgl.; vgl. «spiritus vitae»). Nach «De animabus hominum post mortem apparentibus» (XIV, S. 301) ist er «der selen sël», «ein dritts im menschen», das dort ist, wo es Gott hinschickt. Auch hier ist die Bedeutung des «Geistes» schwer zu entscheiden! Der siderische Leib oder die astrale Seele hängt zweifellos mit den antiken psychologischen Theorien von einer Herkunft des Menschengeistes bzw. der Seele aus der Gestirnswelt zusammen, die aus religionsgeschichtlich ziemlich urtümlichen Schichten stammen. P. wird sie aus neuplatonisch-hermetischen Quellen gekannt und von hier aus seine Theorie vom «Geist» mitgeformt haben.

<sup>46a</sup> Archidoxis I; III, S. 94.

<sup>47</sup> Vgl. De meteoris; XIII, S. 127 ff.

<sup>48</sup> Von der Bergsucht III, 2, 2 (1533/34); IX, S. 523.

<sup>49</sup> Von dem Bad Pfeffers; IX, S. 646.

<sup>50</sup> Herbst und Ernte sind das Ziel aller Dinge (De mineralibus I; III, S. 35). Der «Herbst» ist die Vollendung eines Dinges durch den Schöpfungs-Archaeus (ebd. S. 48).

<sup>51</sup> Vgl. Auslegung über die zehen Gebott Gottes, zum 5. Gebot; I 1, f. 487v.

<sup>52</sup> Prol. in vitam beatam; Matthiessen S. 78.

<sup>53</sup> Auslegung, ebd.: «und du lassst ihme sein zeit und zil nit, das ihm got geben hat hie auf erden zuvolstrecken und zuvolenden? dann sich begibt, dass ein stund tut, das dreissig jar nit tun und ein mehrers.» Das ist auch die Schuld der Juden an Christi Tod! (I 1, f. 483v.)

<sup>54</sup> Prologus in vitam beatam; Matthiessen S. 82.

<sup>55</sup> De vera influenza rerum; XIV, S. 246.

<sup>56</sup> Prol. i. vitam beat.; Matthiessen S. 78.

<sup>57</sup> Erwin Metzke, Mensch, Gestirn und Geschichte bei P.; Blätter f. deutsche Philos. XV/1941, S. 261

<sup>58</sup> Von den tartar. Krankheiten c. 7; XI, S. 53. — Es «ist erstlich zu wissen, das die zeit im jar ungleich ist» (Philosophiae tract. quinque;

XIII, S. 337). Dies bezieht sich freilich mehr auf den Wert der Jahreszeiten! — Vgl. auch Metzke, aaO. S. 259.

<sup>59</sup> Psalmenkommentar, zu Ps. 89 (90), 4b/5; H 1, f. 122v.

<sup>60</sup> Ebd. zu v. 6; H 1, f. 123r.

<sup>61</sup> Vol. Paramirum III, 4 ff.; I, S. 205 ff.

<sup>62</sup> Ebd. S. 206.

<sup>63</sup> Psalmenkommentar, zu Ps. 147, 16/17; H 1, f. 528r/v.

<sup>64</sup> Ebd., zu Ps. 129 (130), 6; H 1, f. 452v.

<sup>65</sup> Ebd., zu Ps. 118 (119), 20; H 1, f. 350v. — Vgl. zum Ganzen auch den kurzen Tractatus «Von der underscheit der zeit» und «Von dem schlaf und wachen der leiber und geister»; XIII, S. 337 ff.; 352 ff.

<sup>66</sup> Vgl. zur Praktika, gemacht auf Europen auf vier Jahr; VIII, S. 245 ff.

<sup>67</sup> Elf Tractat 4 (De colica); I, S. 68: *Dieweil der mensch dem tot underworfen ist und den kleinen jaren, und sein leib kurz und ein wenig zeit, so muss do von nöten sein, das er der zerbrechlichkeit seins firmaments und elementen zerbrechung underworfen sei, und das sei durch in selbs das die eussern ding zerbrechung annemen. dan wo das mit wer, so blib er mit der welt und lebte im anno Platonis, das sich endet mit sonn und mon und mit der zergebung aller elementen.»*

<sup>68</sup> Philosophia de generationibus et fructibus quatuor elementorum 1; XIII, S. 9.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Das Wasser, die Erde tragen ihren eigenen Tod mit ihrer Geburt in sich. Tod und Geburt berühren sich im Sterben (De mineralibus 1; III, S. 39 f.).

<sup>71</sup> «als dan ist die stunt aus des laufs der ersten welt... so alle farben und alle sissen der menschen aus sind und kein seltsame mer mag werden, sonder gleichnus seind, so ist das recht alter aus.» (Vol. Paramirum I, 5; I, S. 181 f.)

<sup>72</sup> Liber meteororum 1; XIII, S. 132.

<sup>73</sup> XIII, S. 12. — «Das Herz» sind die geistigen Kräfte des Menschen, seine Persönlichkeit.

<sup>74</sup> Psalmenkommentar, zu Ps. 116 (117), 2; H 1, f. 315r.

<sup>75</sup> Vgl. oben S. 49 f.

<sup>76</sup> Ebd., zu Ps. 143 (144), 1; H 1, f. 500r.

<sup>77</sup> Ebd., zu v. 3; H 1, f. 502v.

<sup>78</sup> Ebd., zu Ps. 140 (141), 7b/8; H 1, f. 497r.

<sup>79</sup> De thoro legitimo; B, f. 98v.

<sup>80</sup> Psalmenkommentar, zu Ps. 83 (84), 3b.

<sup>81</sup> Ebd., zu Ps. 143 (144), 6; H 1, f. 503v.

<sup>82</sup> Ebd., zu Ps. 82 (83), 19.

<sup>83</sup> «... ist sein hüpsche in ein solche ellende natur verwandelt, in krümme, leme, blint, aussezig, krezig, schupfig und mit vil ellendes umbgeben. dergleichen sein sissen, tugent, geberd seuisch, unzüchtig, hürisch, spielerisch, saufferisch, ungeschickter dan all tier.» (De daemoniacis et obsessis; XIV, S. 34.)

- 84 Psalmenkommentar, zu Ps. 117 (118), 5; H 1, f. 319r.
- 85 Ebd., zu Ps. 83 (84), 2/3.
- 86 Ebd., zu Ps. 118 (119), 50; H 1, f. 363r.
- 87 Ebd., zu Ps. 97 (98), 2; H 1, f. 161v: «was ist offenbarlicher dann der tod, der am allermeristen usschutt, bewert, bezeugt, verkundt ist über alle worter predigen?»
- 88 Ebd.
- 89 De sanguine ultra mortem; XIV, S. 102.
- 90 Psalmenkommentar, zu Ps. 118 (119), 60; H 1, f. 367r.
- 91 Ebd., zu Ps. 101 (102), 25; H 1, f. 179v.
- 92 Liber de summo et aeterno bono; Matthiessen S. 117 ff.
- 93 Liber prologi in vitam beatam; Matthiessen S. 69 ff. — P. ist sich der Ungenauigkeit und Inkonsequenz dieses Bildes bewusst, da ja der Acker an sich nicht verantwortlich gemacht werden kann. In seinem Bilde aber ist er verantwortlich. Offenbar denkt er hier an eine Entscheidungsfähigkeit des Ackerlandes.
- 94 Ebd. S. 78 f.: «also mit dem menschen: er hat ein zil zum dot, und der dot ist der schniter der ern des menschen, ist sein weinber im weingarten, sein obs abklauber etc.»
- 95 Auslegung über die zehen Gebott Gottes, zum 5. Gebot; L 1, f. 482r/v. 483r.
- 96 Phil. Sag. II, 1; XII, S. 294.
- 97 Auslegung, ebd.: «... so gehet die zeit hin, und wissen die stund des todes nicht, auch nit, warumb wir auf erden gewesen seindt, was wir geton haben, und sterben ellendig des erschrücklichen und ewigen todes.» — Das ist aber wohl besonders im Blick auf die Bösen und religiös Gleichgültigen gesagt.
- 98 Von der Gebärung der empfindlichen Dinge; I, S. 247.
- 99 Psalmenkommentar, zu Ps. 77 (78), 8a.
- 100 Fragm. einer Matth.-Auslegung; G, p. 256.
- 101 Psalmenkomm., zu Ps. 118 (119), 109; H 1, f. 385v.
- 102 Philosophia Sagax I, 6; XII, S. 137 ff.
- 103 Phil. Sag. I, 3; XII, S. 58.
- 104 Ebd. I, 8; XII, S. 187 ff.
- 105 Ebd. I, 10; XII, S. 230.
- 106 Ebd.
- 107 Der Mensch ist das Bild Gottes und hat einen ewigen Geist. Sonst ist er ein Tier und hat einen tierischen Geist. Beide sind «widerwärtig», und einer muss dem andern weichen, d. h. er muss den «vichischen geist» entfernen. (De lunaticis; XIV, S. 43.)
- 108 De lunaticis; XIV, S. 46 f.
- 109 Phil. Sag. II, 1; XII, S. 294.
- 110 Ebd.
- 111 Phil. Sag. I, 2; XII, S. 38.
- 112 Psalmenkomm., zu Ps. 87 (88), 11; H 1, f. 103v.
- 113 Vgl. besonders De resurrectione mortuorum; S II, S. 357

114 De miraculis Christi super infirmos; S II, S. 399.

115 Evangelium secundum Matthaeum; S II, S. 440.

116 Sprachlich handelt es sich bei dieser paracelsischen Neubildung um eine Ableitung aus dem lateinischen *limus* = Schlamm (entspr. dem griechischen *λίμνη* = Sumpf, Pfuhl; auch in *λειμών* = Wiese, Trift, Weide), verwandt mit dem deutschen Lehm, Leim. Es ist an den Lehmkloss der Schöpfungsgeschichte gedacht (Gen. 2, 7: *limus terrae!*).

117 Liber de podagricis; I, S. 316 f.

118 V. d. podagr. Krankheiten; I, S. 355 ff. — Vgl. Op. Paramir. II, 2; IX, S. 94. De generatione stultorum; XIV, S. 75.

119 Ev. sec. Matth.; S II, S. 440 f.

120 De thoro legitimo, zu 1. Kor. 6; B, f. 99r.

121 Schon *«der leib Adae»* ist *«ein same»*, aus dem ein anderer [Leib] entsteht. (Quae ex S. Paulo...; S II, S. 281.)

122 Vgl. Heinrich B o r n k a m m, Aeusserer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten; Imago Dei, Festschrift f. Gustav Krüger, Giessen 1932.

123 De sanguine ultra mortem; XIV, S. 104: *«und werden nimer zwen leib han, sonder wir werden ein leib han, und der wird ewig werden clarificirt und gereiniget nach götlicher clarification, wie den heiligen zugebürt.»*

124 Fragment zu Matth. 27/28; G, p. 252. — Vgl. Phil. Sag. II, 2; XII, S. 312.

125 *«was ist der geist? der neu mensch ist er. dann der neu mensch ist vom heiligen geist incarniert, wie auch Christus vom heiligen geist incarniert ist. also durch Christum wir auch in der neuen geburt... so ist das der geist: die neu geburt. dann die neu geburt ist got, und got ist dieselbig. das ist: die neu geburt ist der geist, und geist ist sie. darumb heissen wir kinder gottes.»* (De re templi ecclesiastica.)

126 Phil. Sag. II, 2; XII, S. 312.

126a Die Limbus-Theorie hat überdies eine hohe christologische Bedeutung bekommen. Sie bot den Ansatz für eine Ablehnung der kreatürlichen Leiblichkeit des historischen Christus vom «glorifizierten Fleisch» aus, wie sie vor allem Hohenheims Zeitgenosse Schwenckfeld vortrug, wie sie dann die späteren sog. «Spiritualisten», teilweise unter ausdrücklicher Berufung auf P., begierig aufnahmen. Man konnte so, von der alleinigen Bedeutung des «limbus aeternus» ausgehend, den Geistleib Christi und damit seine reine Göttlichkeit nachweisen. Auch das trichotomische anthropologische Schema, die Gliederung des Menschen in Leib, Seele und Geist, wurde nach dem unmittelbaren Vorbilde des P. für die Spiritualisten wichtig, obwohl es die lutherische Orthodoxie zuweilen als Ketzerei bekämpfte. Aber Hohenheim ist, wie wir sahen, kein echter Trichotomist, besonders in seiner Theologie nicht.

127 Vom Tauf der Christen; Matthiessen S. 356.

128 Phil. Sag. II, 2; XII, S. 309.

128a Ebd. S. 313 ff.

129 Ebd. S. 319 f.

130 Coenae Domini declaratio; S II, S. 285.

131 Phil. Sag. II, 2; XII, S. 313.

132 Hier lebt die alte Osterkommunionpraxis weiter, die ähnlich auch von den mittelalterlichen Sektierern geübt wurde, besonders von den Waldensern, die ihr seltenes Abendmahl gerade in österlicher Zeit vorzugsweise feierten. Mag sein, dass diese haeretische Uebung nicht ohne Einfluss auf die Einführung der Osterkommunion durch das Lateranense geblieben ist.

133 De modo missae; S II, S. 290. — Die Ablehnung der Messe folgt u. a. auch dem spätmittelalterlichen Brauche, die Kommunion von der Messfeier zu isolieren und so *sacrificium* und *sacramentum* zu trennen. P. liegt nur am Abendmahl. Er lehrt aber eine Realpräsenz, d. h. er lehnt die Sakramentalität der Materie *extra usum* ab (ebd. S. 291).

134 De coena Domini L. V; S II, S. 276.

135 Psalmenkomm. zu Ps. 87 (88), 11.

136 De sanguine ultra mortem; XIV, S. 102 f.

137 Ebd., S. 104.

138 Vgl. De animabus hominum post mortem apparentibus; XIV, S. 301: *«der geist gêt wider zu dem, der in gaben hat.»* Bzw. die Seele geht dorthin, wohin sie Gott bescheidet.

139 Ebd., S. 303.

140 Dieser Zustand ist dem Christi zwischen Tod und Auferstehung vergleichbar. — De resurrectione mortuorum; S II, S. 357.

141 Op. Paramir. II, 3; IX, S. 100.

142 Dies betont P. immer wieder, dass wir als psychophysische Totalität ins Gericht müssen. Vgl. Psalmenkommentar, zu Ps. 118 (119), 82 und zu Ps. 89 (90), 10b; H 1, f. 376r und 124v/125r. — De sang. ultra mortem; XIV, S. 101: *«dan am selbigen tag wird ein ietlicher das sein widergeben, was er auf erden gebabt hat, das er mit im auch in die welt gebracht hat. es sei verfault, es sei verbronnen, es sei ertrunken, es sei verzert in was weg es wol, von voglen gessen. es muss alles wider geben werden.»* Unklar ist, in welchem Verhältnis diese Leiblichkeit zum Limbus steht. Sie sind offenbar nicht identisch. Der Leib vor Gericht ist zunächst wohl der alte.

143 Lib. de honestis utrisque divitiis; Matthiessen S. 260.

144 De sang. ultra mortem; XIV, S. 104.

145 Ebd., S. 107.

146 Ebd., S. 109 f.

147 Ebd., S. 104.

148 Phil. Sag. II, 2; XII, S. 312.

149 De sang. ultra mortem; XIV, S. 114.

150 Psalmenkommentar, zu Ps. 87 (88), 8 und 9b/10a.

151 Sermo de purgatorio; L 1, f. 464v.

152 De resurrectione mortuorum; S II, S. 357.

153 Op. Paramir. II, 3; IX, S. 99 f.

<sup>154</sup> De sanguine ultra mortem; XIV, S. 103. 105.

<sup>154a</sup> Philosophia Sagax II, 2; XII, S. 321 ff.

<sup>155</sup> De natura rerum 8; XI, S. 372 f.

<sup>156</sup> Auslegung über die zehen Gebott Gottes, Vorrede; L 1, f. 468r. — Der Monarchien-Gedanke bei P. ist bekanntlich in sich variabel. Hier ist die «Monarchie» eine heilsgeschichtliche Epoche oder Periode. Sonst versteht er darunter einen abgeschlossenen Seinsbereich.

<sup>157</sup> Richard Koch, P. in der Dauer der Zeit; Acta Paracelsica, edd. Darmstaedter u. a., Heft 2, München 1930, S. 57 f.

Kurt Goldammer, Marburg a. d. L.

# PARACELSUS ALS BEGRÜNDER DER LEHRE VON DEN GEWERBEKRANKHEITEN UND DER GEWERBE-HYGIENE

Der V. Band der schweizerischen Paracelsusedition (Zollikofer & Co. St. Gallen) enthält unter den propädeutischen Werken Hohenheims u. a. auch das 1531-32 in St. Gallen geschriebene Opus Paramirum als Bruchstück einer allgemeinen Aetiologie und speziellen Pathologie von biochemischen und psychanalytischen Gesichtspunkten aus betrachtet. Die folgenden zwei Jahre, 1532/33, förderten viel mantisches Schriftwerk zu Tage und eine Unmenge noch nicht edierter, nur im Handschriftenbuch Sudhoffs (II, 1899) teilweise exzerpierter theologischer Schriften. Von den mantischen Schriften war die erste das sogenannte Kometenbüchlein oder die Beschreibung des im August 1531 erschienenen Halleyschen Kometen — wie er später getauft wurde, der St. Gallens Bürgerschaft als Vorbote unheilvoller Kriege (Kappeler Kriege mit Zwinglis Tod im Oktober 1531) in Aufregung versetzte, wie wir lebendig in Kesslers Sabbata lesen, die 1945 vom verdienstvollen Verlag Zollikofer durch W. Ehrenzeller, sprachlich erneuert, ediert worden ist. Auf den Seiten 106—140 wird das bedeutungsvolle Jahr 1531 chronologisch für die St. Galler umrissen: Erscheinung des Kometen, Schlacht bei Kappel und am Zugerberg. Verlustliste der St. Galler, Tod des Bürgermeisters Christian Studer, den Paracelsus bis zum Ableben Ende 1531 betreut hatte. Paracelsus liess sein Kometenbüchlein in Zürich durch den Prediger Leo Jud drucken. Es ist am Ende unseres IV. Paracelsusbandes, 317, aus der Huserschen Folioausgabe faksimiliert wiedergegeben mitsamt dem Anfang der zweiten Kometenschrift Hohenheims auf der letzten Seite dieses St. Galler Bandes: Auslegung des Kometen und Virgultae in hohen deutschen Landen (1532), wobei die Bodenseegegend gemeint ist, wie auch das im gleichen Jahr veröffentlichte geophysikalische Büchlein über das Erdbeben und den Friedbogen auch die «hohen deutschen Lande» der Bodenseegegend betrifft (analog wie Oberbaden unser Baden im Aargau und Niederbaden — Baden-Baden bedeutet). Seelisch aufgelockert durch diese Signaturen und durch den Ausgang der Religionskriege, in denen Hohenheim vorübergehend zweifellos mit den

Züricher Reformatoren paktiert hatte, wie die rasche Publikation durch Leo Jud beweist, flüchtete Paracelsus vorübergehend in die Einöde des Appenzellerländchens, wo wir ihn schriftstellernd, predigend, praktizierend nach der St. Galler Zeit trafen. Diese theologische Zeit seiner umfassenden *Metanoia* charakterisierte er 1536 in der Vorrede zum ersten Buche der Wundarznei anschaulich und überzeugend: Von ihr (der Medizin) gelassen und in andere Hände gefallen. Doch sicher schon 1534 war diese Schweizer Periode der Abwendung von der Heilkunde bereits wieder überwunden (Sudhoff, IX, 25). Er war schon damals wieder dazu übergegangen, in teilweiser Anknüpfung an das ätiologische Schriftwerk des St. Galler *Opus Paramirum*, eine Gruppe von Berufskrankheiten, die ihn schon von früh an beschäftigt hatte, in abschliessender Darstellung monographisch und keineswegs nur pathogenetisch abzuhandeln: die der Berg- und Metallhüttenarbeiter. Sudhoff vermutet, dass ein in das Ende des Jahres 1535 oder das erste Halbjahr 1534 (was wahrscheinlicher ist) fallender Besuch in den Berg- und Hüttenwerken des Tiroler Unterinntales (Schwaz usw., wo er als junger Metallurge chemisch gearbeitet hatte) den letzten Anstoss dazu gegeben hätte, wo er nun seine früheren Beobachtungen mit dem gereiften Blick des reich erfahrenen Mannes bestätigt fand und erweitern konnte. Jedenfalls hat er an die Schrift über die Bergsucht und andere Bergkrankheiten spätestens im Jahre 1534 die letzte Hand gelegt. Sie hat damals die Form gefunden, in der wir sie heute besitzen und wie sie Samuel Architectus 1567 zu Dillingen nach unbekannter Vorlage hat drucken lassen (S. Facsimile). Diese wichtige Schrift, die Grundlage auch unserer heutigen Gewerbehygiene, hat offenbar wenig Interesse gefunden, weil die Zeit für sie noch nicht reif war, wie Sudhoff l. c., 26 mit Recht bemerkt. Vor Husers Textgestaltung im V. Bande seiner Sammelausgabe von 1589 war sie nur lateinisch im II. Bande der *Opera latine reddita* noch einmal in die Presse gekommen (1575), nicht ohne schweren Tadel gegen den liederlichen Erstdruck von Seiten des sachkundigen Uebersetzers Georg Forberger. Diese lateinische Edition von Adam Bodenstein-Forberger, gedruckt zu Basel, ex officina Petri Pernae in Oktav, gedieh nur bis zum II. Band. Der I. enthält als letzte (10.) Schrift laut Register: *De Morbis metallicis lib. III.* Die Abhandlung selbst ist betitelt: *De Morbis fossorum metallicorum* (gesondert paginiert S. 1—137, mit Marginalien, hierauf Inhaltsangabe S. 135—137 und Schlusswort S. 138—139). Das Schlusswort lautet in deutscher Uebersetzung: «Von beinahe unzähligen Fehlern und Irrtümern strotzte dieses Werk sodass du daraus kaum einen Sinn bekommen konntest, zumal wenn

es von einem ungelehrten und beschränkten, in der *Handschrift des Theophrastus — der undeutlichsten, die wir je gesehen haben* — wenig geübten Menschen herausgegeben wurde, wie sie sich jetzo allenthalben in die Theophrastische Literatur hineindrängen, die aus Unerfahrenheit und Dummheit sowohl die Titel wie die Bücher selbst verfälschen. Damit aber der Leser aus diesem ausgezeichneten Werke, in dem sehr viel Nützlichendes enthalten ist, Nutzen schöpfen kann, habe ich dieses, soviel es möglich war, mit sehr erheblicher Mühe wiederhergestellt, wie die gelehrten Leser ersehen werden. Da jedoch bei derartigen grossen Unstimmigkeiten leicht ein Irrtum unterlaufen kann, vergib dem etwas harten, gelegentlich unklaren Stil. Vale.» — Dieses Dokument ist sehr lehrreich, weil schon der Basler Editor 1575 ermahnt, nicht einfach die Fehler der Kopisten abzuschreiben, sondern zu korrigieren, was gerade die schweiz. Paracelsusausgabe anstrebt. Jedoch ist diese Forbergersche Ausgabe so ziemlich eine wörtliche Uebersetzung der ersten Sonderausgabe des Architectus (Zimmermann). Auch verschiedene Fehler und Schiefheiten der Erstausgabe sind wörtlich übernommen. Also hat dem Forberger ein besseres Manuskript nicht vorgelegen (Fr. Koelsch). In der Huserschen Oktaveditio (1589), V. Band, 1—73, ist die Zahl und Einteilung des 2. und 3. Buches eine andere als in den beiden vorgenannten Ausgaben. Weiterhin findet sich hier noch in der Schemata zum V. Band, S. 318 ein kurzes Fragment: «zum Buch von Bergkrankheiten gehörig.» Von da ab findet sich die Schrift über die Bergkrankheiten in den Sammelausgaben von Huser 1603, Frankfurt a. M. bei Wechsels Erben, von Huser 1603, Strassburg bei Lazarus Zetzner sowie in der Zetznerschen Neuauflage von 1616, ferner noch in der letzten Sammelausgabe vor Sudhoff, der von Bitiskius in Genf, bei Samuel De Tournefort 1658, Bd. I, S. 707—730. Die Wiener Hofbibliothek besitzt in Ms. 11 115 Med. 31 nach Sudhoff eine Kopie vermutlich der Neuburger Originalhandschrift Paracelsi über die Bergsucht, die fast identisch ist mit der Huserschen, unähnlich jedoch der von Architectus und Forberger. Also dürfte Huser auch hierin nach einem Neuburger Original das Beste geliefert haben. Leider sind die bedauerlichen Lücken des Huserschen Textes im dritten Buche, das über die Quecksilbervergiftungen handelt, aus dem Wiener Manuskript nur in ganz nebensächlicher Weise zu ergänzen (Sudhoff IX, 26).

Erst 1925 edierte der Münchener Gewerbehygieniker Prof. Dr. Franz Koelsch auf Anregung von Prof. Sudhoff dieses grundlegende Werklein über berufliche Vergiftungen und Schädigungen durch chemische Stoffe als Basisschrift der zukünftigen Gewerbehygiene

unserer Tage erneut als Sonderschrift, nachdem sie, verkannt in ihrer fundamentalen Bedeutung, eigentlich nur einmal, 1567, in dem Dillinger Sonderdruck von Samuel Architectus (Zimmermann) als Monographie erschienen war. Koelsch erklärte als Zweck seiner monographischen Bearbeitung: «einerseits einen kleinen Baustein beizutragen zum Ausbau der noch recht dürftigen Geschichte der Gewerblichen Medizin, anderseits die Bedeutung der Paracelsischen Schrift als der ersten bekannten Monographie der Weltliteratur auf dem genannten Gebiet und die Stellungnahme der zeitgenössischen und späteren Aerzte zu derselben hervorzuheben, endlich die nach Form und Inhalt oft schwer verständlichen Darstellungen des Autors dem Verständnis auch fernstehender Kreise näherzubringen.»

Auf der Suche nach der letzten monographischen Bearbeitung der paracelsischen Schrift über Gewerbkrankheiten konnte ich die Monographie von Koelsch nur von der Bibliothek des Schweiz. Alpenklubs erhalten, weil der irreführende Originaltitel eben lautet: Von der Bergsucht und anderen Bergkrankheiten. Auf der Titelseite hatte ein enttäushtes Mitglied des Alpenklubs folgende orientierende Bemerkung eingetragen: «Unter Bergsucht versteht Paracelsus nicht die durch Ueberwindung grosser Höhendifferenzen verursachten physischen Störungen, sondern eine Berufskrankheit der Bergwerksarbeiter (Pneumonie etc.).» Wie der unglückliche Titel andeutet, versuchte hier P. die eigenartigen gesundheitlichen Störungen der Berg- und Hüttenarbeiter in monographischer Form darzustellen und die dabei schädigenden Einflüsse zu klären, veranlasst durch persönliche Erfahrungen. Gelegenheiten zu solchen Beobachtungen standen dem Verfasser ja reichlich zu Gebote. Die eigene Anschauung und das eigene Studium der fraglichen Verhältnisse war übrigens für Hohenheim die Voraussetzung zur Abfassung einer derartigen Monographie. Sagt er doch selbst in seinem Basler Lehrprogramm (Intimatio): Ich halte mich nur an dasjenige, was ich selbst auf eigene Faust gefunden und durch lange Uebung und Erfahrung als bestätigt gesehen habe.» *Scientia est experientia* (Lab. med. I, 273, S.) «Die Natur ist das grosse Lehrbuch, aus dem man Wissen und Erfahrung holt. Die Kranken sollen des Arztes Bücher sein.» Hohenheims Grösstes, schreibt Sudhoff in seinem Grundriss der Medizingeschichte, S. 280. bleibt das eindringliche, unablässige Hindrängen auf die Bahn der Erfahrung, der eigenen Naturbeobachtung, des Experimentes, die er allein als die wahre Grundlage der Natur- und Heilkunde erfasst hatte und aufstellte, als deren erstes Opfer die Lehre von den Humores und ihren Komplexionen fiel. Der zuerst von ihm — hundert Jahre vor Baco von Verulam — mit voller Klarheit ausgesprochene

Gedanke, dass nur Naturbeobachtung, Erfahrung und Experiment den Fortschritt der Heilkunde wie aller Naturwissenschaft verbürge, machte seinen Weg, wenn auch seine Schriften unterdrückt wurden. Erst im Laufe von Jahrhunderten wurde sein von Bescheidenheit und Erkenntnis zeugender Satz wahr: «Vielleicht grünet, was jetzo herfürkeimet, mit der Zeit.» «Deine Augen sollen deine Professoren sein zur Erfahrungheit und Experienz, nit die Autoritäten von Avicenna und Galen.»

Auf dieser eigenen Erfahrung mit den «Augen als Professoren» schrieb Hohenheim die erste Monographie über Gewerbe-Krankheiten und Hygiene. Schon vom Vater, der nicht nur Stadtarzt von Villach war, sondern auch Lehrer der Metallurgie an der dortigen Bergschule, wurde sein Sohn in die Mineralogie bezw. Alchymie und Scheidekunst eingeführt, wie er auch im Hochtal von Einsiedeln mit ihm das Studium der Botanik betrieben hatte, wie er in mehreren chirurgischen Büchern schreibt. Die Villacher Bergschule wurde von den Augsburger Fuggern unterhalten, denen die dortigen reichen Erzgruben und Hütten gehörten, die er in der «Kärntnischen Chronik» als die ersten der Welt beschreibt. Das Bleiberger Bleierz versorgte damals «nit nur Germanien, sondern auch Pannoniam, Turciam, Italiam», dergleichen die Eisenerze zu Hutenberg, Alaunerze, Vitriolerze mit hoher Gradierung, Golderze zu St. Paternionem, Erzrinke, das «witer in Europa nit gefunden wurde», ferner Zinnobererz mit Quecksilber amalgiiert, Margasiten (Schwefelkiese, AsS), Granaten usw. Als junger Mensch von ca. 20 Jahren war P. nach eigenen Angaben selbst als Laborant in einem metallurgischen Betrieb tätig (zwischen 1510—1513). nämlich im Betrieb des Sigmund Fueger (nicht zu verwechseln mit Fugger) zu Schwaz im Unterinnral des Tirol, wie er in der Grossen Wundarznei mitteilt (Strassburg, 1618, S. 102). Die Fueger von Friedberg hatten dort ergiebige Silberbergwerke, dazu Laboratorien für Probierer und Metallscheider. Dort lernte der junge Laborant die Metallurgie und den Bergbau gründlich kennen (S. betr. Sigmund Fueger Schubert-Sudhoff: Paracelsusforschungen 2. H., 1889, S. 84). Aber auch später noch scheint P. für den Bergbau Interesse gehabt zu haben. Auf seiner Wanderung nach den skandinavischen Ländern (Dänemark, Schweden), wo damals Eisen, Kupfer, Zink, Blei, Gold, Silber, Alaun, Schwefel etc. gewonnen wurde, später «in der Meissnischen und Ungerischen Region» hörte er viel von den dortigen Bergwerken und ihren Schätzen. Etwa 1534 wanderte er über die hochliegenden Bergwerke am Schneeberg zwischen Sterzing, wo er 1534 die Pest bekämpfen half, und Passeyer: «wo die hohen Bergwerke

liegen als im Schneeberg zu Sterzingen» (Grosse Wundarzney), von woher sein Herausgeber Toxites stammte. Endlich soll Paracelsus selbst eine Berufung der Fuggerschen Bergwerksverwaltung nach Villach erhalten haben, die dort im Lavanttal Gold zu schürfen hoffte (Hartmann, 1904, S. 138). Er ging 1537 dorthin und soll metallurgische Untersuchungen durchgeführt haben, um allerdings schon im folgenden Jahr wieder weiterzuziehen (Chronik des Landes Kärnten, S. I, 251). So hatte P. reichlich Gelegenheit die Beschäftigungsart der Berg- und Hüttenleute gründlich kennen zu lernen, die Einwirkungen dieser Arbeiten und der verschiedenen Mineralien auf den menschlichen Organismus zu studieren. In der Paracelsus-Literatur wird zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Autoren unabhängig voneinander die Vermutung ausgesprochen, dass Hohenheim bei seiner vielfachen Beschäftigung mit diesen Substanzen spez. Quecksilberdämpfen daran erkrankt bzw. sein früherer Tod auf solche Intoxikationen zurückzuführen sei (Helmont, zitiert bei Aberle). Ich selbst habe in verschiedenen Arbeiten die Diagnose gestellt und erhärtet, dass Paracelsus an Leberzirrhose und Schrumpfniere mit Ascites infolge Hg-Vergiftung gestorben sei. Dafür spricht sein eigenes Zeugnis, dass er 1540 an Ascites gelitten habe, das Porträt im Salzburger Museum mit der ikterischen Gesichtsfarbe, das für Leberzirrhose spricht, während erfahrungsgemäss die an Schrumpfniere Leidenden nach eigenen Statistiken zwischen dem 40. und 50. Altersjahr sterben. Auch bei Leonardus de Capua findet sich der Hinweis, dass sich zwei Chemiker, Theophrastus und Helmontius, durch ihre chemischen Arbeiten sehr geschädigt haben. Sudhoff vermutete Leberkrebs, wofür wir keinen Anhaltspunkt haben, während Leberzirrhose mit chronischer Nephritis, die P. als tarrarische Krankheiten bezeichnete, nicht nur wahrscheinlich, sondern als sozusagen sicher zu bezeichnen sind. Prädisponierend hiezu war sicherlich auch die in früheren Jahren gepflegte Liebe zu den Weinen der verschiedenen Länder, die Paracelsus an sich selbst probierte, sodass er nach Sudhoffs Ausspruch auch einen Gotha-Kalender der Weinsorten hätte schreiben können. Ersetzte doch P. auch als Erster die vor ihm üblichen Elektuarien und Syrupe durch — alkoholische Extrakte und Tinkturen. Auch in der Einführung der chemischen Arzneistoffe in die Heilkunde und in seiner neuen Lehre von der Zubereitungs- und Anwendungsweise wirksamerer Arzneiformen, eben der Extrakte und Tinkturen, ist Hohenheims Bedeutung einmalig und völlig unbestritten. Vollends von Jer Schrift über die «Bergsucht» und «die Bergkrankheiten» urteilt der grösste Medizinhistoriker nicht nur der Neuzeit, Prof. Dr. Karl Sudhoff, in

der 4. Auflage seiner Geschichte der Medizin, 1922, S. 251: «Diese Schrift, in welcher gezeigt wird, wie sich chemische Gewerbeschädigungen in akuten und chronischen Krankheitszuständen manifestieren, ist nicht nur eine kühne Vorausahnung künftiger pathologisch-chemischer Erkenntnisse, nein, eine wirkliche Grundlegung voller eigener, gut beobachteter Tatsachen. Dieses Buch mit seinen Darlegungen der Erkrankungsformen, welche beim Arbeiten mit Quecksilber und andern Metallen und Metalloiden in Bergwerken, Schmelzhütten usw. auftreten, sollte allein genügt haben, seinen Verfasser unsterblich zu machen.» Doch es war seiner Zeit um Jahrhunderte voraus, wurde auch erst ein Vierteljahrhundert nach Hohenheims Tode, arg verstümmelt, 1567 erstmalig in Druck gelegt und zweimalig als Monographie erst wieder 1925 vom Gewerbehygieniker der Münchner Universität, Prof. Fr. Koelsch, der wir verschiedene obiger Daten entnommen haben.

Die Schrift von den Bergkrankheiten erfuhr das gleiche Schicksal wie die übrigen paracelsischen Abhandlungen, ja wie die Person des Autors selbst: einerseits warme Anerkennung, andererseits tadelnde Ablehnung. Ein moderner Kritiker, Piccinini, schreibt u. a.: *Il suo libro De Morbis metallicis è una miscellanea de errori grossolani e di strambe teorie cabalistiche senza costruito, womit er beweist, dass er die Abhandlung nie studiert hat.* Proksch schreibt deshalb sehr treffend: «Wenn der Schweizer Arzt nicht zur Schande der deutschen med. Geschichtsforschung bald als schöpferisches Genie, bald als zertrampelnder Ignorant noch durch weitere Jahrhunderte in fast allen Zweigen der Literatur und in jedem Konversationslexikon herumgeschleppt werden soll, dann werden unsere Historiker bald an eine wissenschaftliche Bearbeitung der Leistungen des Paracelsus in den einzelnen Fächern der Heilkunde und auch in einzelnen Krankheiten und Krankheitsgruppen denken müssen. Mit den langatmigen Darstellungen unserer Universalhistoriker der Medizin über die Theorien und das System des Paracelsus ist gar nichts getan. Es ist notwendig nach den wertvollen und bleibenden Eigenfunden seiner Praxis zu spähen und seine Theorien nur da heranzuziehen, wo sie das Verständnis jener erfordert. Dass dann neben den Lichtern auch zeitbedingt Schatten stehen müssen, ist unvermeidlich.»

Erstmalig ist Prof. Dr. Franz Koelsch 1925 dieser Aufgabe in seiner mustergültigen Edition nachgekommen, die mit einem vorzüglichen Kommentar und erschöpfendem historischem Apparat versehen ist. Im Herbst des gleichen Jahres erschien auch Sudhoffs IX. Band, der S. 463—544 das Büchlein Paracelsi von den Krankheiten der Bergwerk- und Hüttenarbeiter enthält samt den Frag-

menten hierüber, ergänzt durch die von ihm neuentdeckte Wiener Handschrift der ehem. Hofbibliothek Nr. 11 114/115. Beide Gelehrte haben also parallel gearbeitet, jedoch völlig selbständig.

Um die oben erwähnten Fehlurteile von Ignoranten, zu denen sich auch kürzlich Dr. Oetli in Nr. 1 des reinen Zweck-, nicht wissenschaftlichen Interessen dienenden Standesblättleins der Schweizer Aerzte zuzugesellen berufen fühlte, einmal endgültig zu korrigieren, habe ich das obige Zitat aus der Geschichte der Medizin des Klassikers Prof. Sudhoff gebracht, das besagt, dass das Büchlein über die Gewerbekrankheiten allein genügt hätte «seinen Verfasser unsterblich zu machen». Zum Beweis dieser Behauptung muss es deshalb zum Schluss unsere Aufgabe sein, in kurzen Zügen das allgemein zusammenzufassen, was Paracelsus tatsächlich beobachtet bezw. festgestellt und niedergeschrieben hat. Ich folge hier der Monographie von Prof. Fr. Koelsch, S. 68: «Er hat zweifellos beobachtet, dass die Bergleute häufig und in charakteristischer Form an Erkrankungen der Luftwege mit Husten, Kurzatmigkeit (Asthma), Verfall der Kräfte bezw. der Leistungsfähigkeit leiden, dass diese Zustände spez. durch atmosphärische bezw. klimatische Einwirkungen verursacht werden. Paracelsus hat weiter geschildert, wie besonders die mit der Aufbereitung bezw. Verhüttung der Erze, die mit dem Schmelzen der verschiedenen Metalle beschäftigten Arbeiter durch Einatmung der sich hiebei entwickelnden Dämpfe schweren Erkrankungen bezw. Vergiftungen ausgesetzt sind, verschieden nach Art und Herkunft bezw. Zusammensetzung des verarbeiteten Materials. Er kennt die Unterschiede der krankmachenden Wirkung, je nachdem die giftigen Substanzen auf einmal per os oder lange Zeit hindurch in Dampfform, also per inhalationem, aufgenommen werden und scheidet damit die akute von der chronischen gewerblichen Vergiftung. Paracelsus kennt die Giftigkeit des Bleis, Arsens, Quecksilbers und deren Verbindungen; er deutet einige wesentliche Vergiftungssymptome an, bringt auch Angaben über Hautleiden bei Salzarbeitern. Schliesslich beschreibt er eingehend die Giftwirkungen des Quecksilbers bezw. seiner Dämpfe, schildert die Remanenz dieses Giftes im Körper, den Tremor, die Stomatitis, empfiehlt hierbei eine teilweise sehr rationelle Therapie. Er legt grossen Wert auf die Vorbeugung, auf den Schutz des Berg- und Hüttenarbeiters vor der beruflichen Gefährdung. Er beobachtete weiterhin ganz richtig, dass bei den mit Salz usw. beschäftigten Arbeitern im Gegensatz zu den vorgenannten Berufsgruppen nenenswerte Gesundheitsschädigungen nicht vorkommen. Er kennt auch die Gefährdung bei Ver-

wendung von Säuren, beim Calcinieren und Sublimieren und andern chemischen Prozessen.

Paracelsus bietet also eine erhebliche Summe von objektiv richtigen Tatsachen! Diese Tatsachen hat er als Erster zusammenfassend dargestellt und in durchaus selbständiger Weise bearbeitet. Die absolute Selbständigkeit geht auch daraus hervor, dass kein einziger Autor als Beleg für die eine oder andere Beobachtung zitiert wird, sodass P. einleitend schreiben kann, «dass von diesen Krankheiten bei den alten Skribenten nichts zu finden ist». *Paracelsus hat also nicht nur die Berufskrankheiten der Berg- und Hüttenarbeiter zum ersten Male zusammenfassend dargestellt, sondern auch damit die erste gewerbemedizinische Monographie geschaffen — und zwar nicht nur der deutschen, sondern auch der Weltliteratur.* Dieses Verdienst muss Hohenheim wohl oder übel von Neidern und Verleumdern auch unserer Tage zuerkannt werden (von denen man nicht einmal fragen darf, was sie in positivem Sinn geschaffen haben). Der Weitblick Hohenheims war seiner Zeit um Jahrhunderte auch in diesem Kapitel der Positiven vorausseilt: kühne Ideengänge, die das Hergebrachte weit übersteigen, vermischt mit prachtvollen Vergleichen und lebenswarmen Bildern vereinigen sich mit scharfen Naturbeobachtungen. Es ist der Geist der Renaissance (nicht der Gotik), der uns entgegentritt mit seinem Drang zu Licht und Helle, zum «Licht der Natur», zur methodischen Induktion (lange vor Baco von Verulam) und zum Vergleich, wie der jetzt noch in Wien lebende verdienstvolle Paracelsusforscher Strunz schrieb. Sudhoff bemerkt zu dieser Schrift Paracelsi, dass sie ein Unikum in der Gesamtliteratur des 16. Jahrhunderts und eine der eigenartigsten und charakteristischsten Arbeiten des fruchtbaren Autors darstelle. Allerdings scheint an einigen Stellen ein kühner Analogieschluss oder eine barocke Redewendung über die fehlenden Begriffe hinweghelfen zu müssen oder noch mangelnde Erkenntnis wird durch beabsichtigte Reserve verschleiert. Dazu muss jedoch betont werden, dass selbst in den anerkannt echten Schriften die Autorschaft des Paracelsus für jeden Satz nicht in Anspruch genommen werden darf, sodass auch deswegen Unklarheiten und Schiefheiten entstehen, an denen z. T. die anerkannt schwer-leserliche Handschrift des Verfassers, z. T. die sorglose, oft liederliche Abschrift schuld ist. Uebrigens scheint die Abhandlung nicht abgeschlossen und entspricht, wie Proksch vermutet, nur teilweise dem grossen Plan, den P. vor Augen hatte: ein Gesamtbild der gewerblichen Intoxikationen zu geben. Natürlich ist und bleibt P. ein Kind seiner Zeit, der damaligen Erkenntnisstufen, wenn er auch neue erobert hat.

Als Quintessenz seiner neuen monographischen Bearbeitung der «Bergsucht» hebt Prof. Fr. Koelsch als feststehend hervor: «Paracelsus hat auf Grund zahlreicher Eigenbeobachtungen die beruflichen Schädigungen der Berg- und Hüttenarbeiter erstmals zusammenfassend dargestellt; er hat dabei eine Reihe werthafter Feststellungen gemacht, sie zu deuten versucht, therapeutische und berufshygienische Ratschläge gegeben; er hat mit der Schrift von den Bergkrankheiten die erste monographische Bearbeitung eines gewerbemedizinischen Problems in der Weltliteratur herausgebracht.»

Historisch interessant ist die Tatsache, dass nicht nur der letzte monographische Bearbeiter, Prof. Koelsch, sondern auch der erste, Samuel Architectus (Zimmermann) in Augsburg 1567 die überragende Bedeutung dieser paracelsischen Schrift in der Weltliteratur erkannt hat, was aus seiner Vorwort- und Dedikations-Epistel an den Fürsten und Herrn Johann Jakob, Erzbischof von Salzburg, hervorgeht, die nachstehend im Auszug wiedergegeben sei: Dass die alten Skribenten und Philosophen wie Plinius, Aristoteles, Galen und Avicenna keine Abhandlung geschrieben haben von der Erz- bzw. Bergsucht oder dergl. Krankheiten, die doch so schwer und heftig sind, nimmt mich sehr wunder. Dies zeigt, dass sie von der Alchimie und von der Art und Wirkungsweise der Metalle und Mineralien keine solche Erfahrung hatten wie der hochgelehrte Mann und deutsche Philosoph Theophrastus Paracelsus. In diesem Buch philosophirt er von Ursache und Wirkung der Bergkrankheit, welche die Lungensucht erzeugt, ferner, dass die Erz- und Bergleute infolge der Dämpfe am Schmelzfeuer täglich schweren Krankheiten unterworfen sind usw. Der Herausgeber achtet es als sehr notwendig, diese Abhandlungen zu veröffentlichen, damit einem jeden Kranken geholfen werde. Er hält es als befremdlich, dass dies von andern Publikatoren noch nicht gemacht wurde, obwohl verschiedene andere Bücher von Paracelsus durch Adam von Bodenstein und andere Schüler veröffentlicht worden seien, bisher allerdings nicht über dreissig, obwohl P. an 350 geschrieben habe. Er schildert weiterhin die Theophrastische Lehre als die Morgenröthe der Medizin: «der Medicinæ Helias ist gekommen.» In den Mineralien und Metallen liegen ungezählte wertvolle Heilmittel, von welchen die Aerzte viel zu wenig wissen. Leider ist die Lehre von der Separation und Präparation vielerorts auf den Universitäten in grosser Verachtung und die Alchimisten werden böse Christen und Gotteslästerer genannt, obwohl sie nichts anderes tun als auch die Müller, Bäcker und Köche (Vergleich stammt von P. selbst), die ebenfalls die Naturprodukte so zubereiten, dass sie den Menschen zuträglich sind. Der Herausgeber

führt dann einige Beispiele an, wie aus Lösungen Salze gewonnen werden oder wie mit Spiritus usw. Extrakte dargestellt werden können. Er verbreitert sich über die verschiedenen Präparationen und alchemistischen Künste, durch welche Heilmittel gewonnen werden. Weil nun der Adressat, Erzbischof von Salzburg, mit Bergwerken umgeben sei, in denen ohne Zweifel dergleichen Krankheiten viel regieren, erfolgte die Widmung an ihn zugunsten der Erz- und Bergknappen. Geben zu Augsburg den 23 tag May Anno Domini 1567 (jul. ZR.). Als Fortsetzung dieser allgemein historischen Abhandlung folge eine spezielle Analyse der drei Bücher mit Kommentaren.

Josef Strebel, Luzern.

## NACHWORT MIT KOMMENTAREN ZU HOHENHEIMS ERSTER MONOGRAPHIE IN DER WELTLITERATUR ÜBER GEWERBE-KRANKHEITEN UND GEWERBE-HYGIENE

Wäre Prof. Dr. K. *Sudhoff* 1938 nicht allzu früh, nach kurzem Krankenlager gestorben, so hätte er uns nicht nur als einzigartiger Kenner aller paracelsischen Dokumente ein unübertreffliches Lebensbild Hohenheims geschenkt, sondern auch als Mitarbeiter der «Klassiker der Medizin und Naturwissenschaften» die Monographie Hohenheims über die «Bergsucht» in dieser Klassikerreihe neu edieren müssen. Schreibt er doch mit vollem Recht in seiner Geschichte der Medizin, 4. A., 1922, S. 251: Die Schrift über die Bergsucht und Bergkrankheiten ist eine wirkliche Grundlegung voller eigener, gut beobachteter Tatsachen. Dieses Buch mit seinen Darlegungen der Erkrankungsformen, welche beim Arbeiten mit Quecksilber und anderen Metallen und Metalloiden in Bergwerken, Schmelzhütten usw. auftreten, sollte allein genügt haben, seinen Verfasser unsterblich zu machen. Doch es war seiner Zeit zu weit voraus, wurde auch erst ein Vierteljahrhundert nach Hohenheims Tode, 1567, zum ersten Male in Druck gelegt von Architectus (Zimmermann), als Monographie zweitemalig von Prof. Fr. Koelsch, 1925, offenbar auf Ersuchen Sudhoffs, der im gleichen Jahre seinen IX. Band der paracelsischen Gesamtwerke edierte, worin S. 463—544 diese unsterbliche Arbeit Paracelsi im Rahmen der Gesamtausgabe ediert ist. Die dritte monographische Bearbeitung liegt hier<sup>1</sup> vor als Fundament und Einleitung zu jeder modernen Lehre von den Gewerbekrankheiten und Gewerbehygiene.

Die erste Monographie dieser grundlegenden Paracelsusarbeit vom Jahre 1567 ist eine *avis rarissima* geworden. Sogar den Zweitdruck konnte ich nur nach langem Suchen in keiner andern Bibliothek finden als in der des Schweiz. Alpen-Clubs, in die sie wegen des seltenen Titels «Von der Bergsucht- und anderen Bergkrankheiten» geraten war. Die Bemerkung eines enttäuschten Lesers habe ich in der Einleitung glossiert. Auch diese vorzügliche Zweitedition, 1925 bei J. Springer, Berlin, erschienen, bearbeitet von Prof. Fr. Koelsch, ist im Buchhandel nicht mehr erhältlich, sodass sich eine Neuausgabe

dieser klassischen Schrift als notwendig erweist,<sup>1</sup> zumal sie wie auch die gesamte, noch gar nie erfasste Pharmakologie Hohenheims den Nur-Positivisten unwiderleglich beweist, welch ein grosser und praktischer Positivist auch ein als Phantast verschriener Paracelsus in Wirklichkeit war. Nur unterschied er sich zu seinem grossen Vorteil von den heutigen Rationalisten dadurch, dass er nicht nur die realen Tiefebenen durchwandert und durchpflügt hatte mit dem Joch und Pflug seiner täglichen Arbeit, wie er selbst betont, sondern auch zu den geistigen Hochebenen Zutritt hatte und zu erforschen wusste.

Bevor wir anhand der Originalarbeit der Koelsch'schen Monographie zur kurzen Kommentierung übergehen, müssen wir einige *Grundlagen der paracelsischen Chemie* darlegen, weil im Bergsuchtbüchlein seine chemischen Grundbegriffe z. B. vom «Töten» der Metalle usw. auftauchen, was auch der nicht historisch geschulte Chemiker von heute kaum versteht.

Im Mittelpunkt der chemischen Praxis standen zu Paracelsus Zeiten Bergbau und Metallindustrie, sodass sogar der Vater Paracelsi als Lizentiat der Medizin und Stadtarzt von Villach an der dortigen Bergwerkschule Unterricht gab in Metallurgie und Paracelsus selbst noch 1537 von der dortigen Fuggerschen Bergwerkverwaltung trotz früheren Fehden wegen dem Gujakholz beauftragt wurde, eine genaue Untersuchung des Vorkommens von gediegenem Gold im Lavantale zu veranstalten. Er blieb bis zum Sommer 1538 in seiner Vaterstadt Villach — sein Vater war vier Jahre vorher gestorben —, musste dann aber berichten, dass der Abbau des Goldes sich nicht lohnen würde. In dieser Zeit entstand die «Chronik des Landes Kärnten», worin u. a. die Erzvorkommen beschrieben und Kärnten als das älteste Land Europas mit Erzgewinnung dargestellt wird. Paracelsus selbst hatte in seinen Jugendjahren vor seiner grossen Wanderung als Metallurge in Schwaz im Unterinntal gearbeitet. Im Mittelpunkt seiner chemischen Praxis standen die als Chemiker im Bergbau gewonnenen Erkenntnisse mit der Pharmakotherapie: Alchimia als Bereiterin und Förderin der Heilmittellehre. Paracelsus führte als kundiger Metallurge, als den wir ihn im vorliegenden Buch kennen gelernt haben, die chemischen Verbindungen von Metallen und Metalloiden in verschieden oxydierten, gut dosierten Salzen in die Heilkunde ein. Ebenso gross sind auch seine Verdienste

<sup>1</sup> s. Band VI, 275/3231 der schweiz. Paracelsus-Ausgabe. Umrahmt von den zwei Arbeiten im vorliegenden Band, soll drittmalig die Monographie erscheinen.

in der Lehre von der Zubereitungs- und Anwendungsweise wirksamerer Arzneiformen als die vor ihm üblichen Elektuarien und Sirupe, der Extrakte und der Tinkturen. Trotz diesen und unzähligen andern Grosstaten ergoss sich, schreibt Prof. K. Sudhoff in seiner Geschichte der Medizin, eine wahre «Schmutzflut der Beschimpfung gegen diesen Toten, der an edler Begeisterung für den hehren Beruf des Arztes von keinem übertroffen wird, bis ins 19. Jahrhundert hinein unter Heranzerrung von angeblichen Beweisstücken aus trüber Quelle. Diese Schmutzflut der Verläumdungen und Beschimpfungen hat nur ganz wenige Parallelen in der Geschichte, in der Medizingeschichte keine. Deutschland und die Schweiz haben lange um die Palme in der Meisterschaft der Verunglimpfung gerungen» (S. 258). Der Metallurge, als den wir Vater Hohenheim und seinen Sohn kennen lernten, war um die Gewinnung von Gold, Silber, Kupfer, Blei, Eisen, Zinn, Quecksilber bemüht. Diese heilige Siebenzahl der kleinen Welt war den alten sieben Planeten Sonne, Mond, Venus, Saturn, Mars, Jupiter und Merkur zugeordnet oder konkordiert, wofür die Alchimisten ihre Geheimsymbole erdacht hatten. Paracelsus hat erstmalig diese Siebenzahl verneint, indem er ausdrücklich noch mehrere ihm bekannte Metalle und Metalloide namhaft erwähnt wie: Zink, Kobalt («kobolt»), Wismut («wismat»), Arsen, Antimon (eines seiner Hauptheilmittel, das die Pariser med. Fakultät später wegen falschen Dosierungen und Missbrauch verbot). Prophetisch fügt er 1526 hinzu: «es sind noch viel mehr dieser Metalle (heute ca. 90 bekannt), die mir auch nit bekannt sind; so ist auch nichts auf das zu halten, dass man sagt, siben planeten also auch siben metallen» (Sudhoff III, 49, II, 173, XIII, 105). Prof. Walden erläutert die kulturhistorische Bedeutung dieser Angaben dadurch, dass er beweist dass der grosse Zeitgenosse des Paracelsus, Georg Agricola, noch 1528 in seinem Bermanus wohl Wismut, nicht aber Zink und Kobalt nennt und dass das Kobaltmetall erst 200 Jahre später (1735), das metallische Arsen erst 1743 und das Wismut erst im 18. Jahrhundert erkannt wurden. In der Chronik des Landes Kärnten 1538 schreibt Paracelsus vom «erz zinken der weiter in Europa nit gefunden wird, ein gar fremdes metall, sonderlich seltsamer denn andere». Sein auch bei Augenleiden mit gutem Erfolg laut Consilien verordnetes Oleum Philosophorum ist Zinkoxyd-Olivenöl. Gegen Epilepsie verwandte er Zinkoxydpillen (5 Gramm für 60 Pillen), die der bedeutende Paracelsist und Konstitutionspathologe B. Aschner neben dem paracelsischen Helleborusextrakt mit vorzüglichem Erfolg bei Epilepsie verwandte, wo die Barbitursäuren und Bromidien völlig versagt hatten. Noch zwei Jahrhunderte später schrieb G. E. Stahl in

seiner Chymia: Wismuth und Zink sind ein paar Substanzen, die heute noch zu wenig untersucht sind, während Paracelsus sie schon 1520 ausgiebig zu Heilzwecken verwandte!

Paracelsus kennt schon 1525 die verschiedenen Oxydationsstufen (Verkalkungsstufen) von Arsen und Antimon, z. B. neben dem flüchtigen und giftigen Arsenik  $As_2O$  die nichtflüchtige Arsensäure, die nachher 1746 durch Macquer wiederentdeckt wurde! Arsenik ist ein Gift, «mit dem ist nit zu scherzen»; wird es aber «getötet» und «fix gemacht, so verleurt es sein gift, der arzneiischen tugent on schaden» (II, 170). Erst mehr als drei Jahrhunderte später wurde diese Bedeutung des «Tötens» — übrigens ein recht praktischanschaulicher Ausdruck für die Oxydation unserer heutigen Chemie — durch eine Erhöhung der Oxydationsstufe des Arsens für dessen physiologische Wirkung von R. Bunsen 1843 wiederentdeckt und im 20. Jahrhundert in der modernen Chemotherapie verwertet. Beachtenswert ist Paracelsi Unterscheidung der verschieden «getöteten» Metalle, je nachdem die letzteren durch Feuer (Verkalkung, Oxydation an der Luft oder durch Salpetersäure) oder z. B. durch Salzsäure umgewandelt, d. h. in fixe (= nichtflüchtige) Kalke oder in flüchtige Produkte, d. h. Metallchloride übergeführt worden sind: «der kalch aber der metallen ist fix und mag wiederumb in sein vorig metall reduciert werden» (S. III, 203; XI, 345 ff.). Man beachte auch, dass von Paracelsus unser heutiger Begriff der Reduktion stammt (als Gegensatz zur «Tötung» oder Oxydation). Damit gewinnt Paracelsus als erster Chemiker den *Prototyp der umkehrbaren chemischen Reaktion*: Metall: Tötung-Oxydation: Metallkalk-Metalloxyd. Reduktion: verläuft umgekehrt.

Das Metall wird durch «Tötung» = Oxydation zu Metallkalke (Oxyden) stufenweise für Heilzwecke ungiftiger gemacht. Umgekehrt werden die Metalloxyde durch «vulkanische» Operationen, die in Paracelsi chemischen Schriften «Von den ersten dreien Principiis», «De Mineralibus», «De Transmutationibus Metallorum» und in den Neun Büchern der «Archidoxis» beschrieben sind (Sudhoff III, 1—201) zu Metallen reduziert, wie man heute noch das Eisen gewinnt usw.

*Das Gesetz der reversiblen chemischen Reaktion, das Paracelsus erstmalig gefunden und beschrieben hat*, wie Prof. Dr. ing., Dr. med. h. c., Dr. sc. h. c. Paul Walden in Nr. 75/76 der Chemiker Zeitung 1941 nachweist, ist nach diesem Autor, dem wir hier als Autorität gefolgt sind, das historische Problem, das über Stahls Phlogistontheorie in Lavoisiers Oxydationstheorie einmündet und im Hinblick auf die letztere lesen wir besinnlich die Paracelsus Worte:

«des feurs leben ist ein luft» ... der luft lebet für sich selbst und gibt allen andern dingen das leben» (S. XI, 332). Nicht nur an diesen von Walden zitierten Stellen ahnt Paracelsus das Geheimnis vom «Manna» der Luft, d. h. vom Sauerstoff. Mehr als zwei Jahrhunderte waren leider erforderlich, um diesen Worten eine chemische Deutung zu geben (Prof. Walden).

Paracelsus kennt die Mineralsäuren und beschreibt die Darstellung der Salpetersäure, der Aqua regia (Königswasser), der verschiedenen Schwefelsäuren (S. III, 363). Von den organischen Säuren erwähnt er 1537 die Essigsäure, die durch fraktionierte Destillation hochkonzentriert werde d. h. wasserfrei (S. XI, 355). Neben der Darstellung des Weinspiritus durch Destillation beschreibt er 1526 ein eigenes Verfahren, nämlich das durch Ausfrierenlassen des Wassers aus altem Wein (S. III, 165). Ramsay schrieb diese Entdeckung seinem Landsmann R. Boyle zu und der grosse Stahl machte diese Entdeckung zum dritten Male (1697). Prof. Walden glossiert diese Erstentdeckung Hohenheims trefflich folgendermassen: Dass endlich im XIX. Jahrhundert dasselbe Phänomen neuentdeckt und zur Grundlage der *Kryoskopie* gemacht wird, ohne des Erstentdeckers Paracelsus zu gedenken, beweist leider die Berechtigung des Goethewortes: Die jetzige Generation entdeckt immer, was die alte schon vergessen hat. Paracelsus hat auch zuerst die Bezeichnung alcohol für den reinsten Weingeist oder Spiritus angewandt, wobei al-Kohol ein feinstes Pulver z. B. Augenschminke bedeutet. Auch das Wort «Chemy» hat P. erstmalig 1528 gebraucht (S. VI, 301). Doch kehren wir zurück zur Schrift «Von der Bergsucht», für dessen Verständnis wir durch diese Ausführungen die chemischen Grundlagen gewonnen haben. Hier begegnen wir — wie übrigens auch an andern Stellen — dem Wort «Chaos — zwischen himel vnd erden». Also Chaos = Luft, aus dem dann der holländische Paracelsist Joh. Bapt. van Helmont (1577—1644) das heutig gänge Wort Gas formte. «Wenn heute das Gas ein Wärme-, Licht- und Kraftspender für alle Volksschichten ist, so führt der Entwicklungsweg wiederum auf Paracelsus als den Ausgangspunkt und die Grubenarbeiter zurück» (Prof. Walden). Noch grösser ist Paracelsi Synthese zwischen Chemie und Medizin. Trotz diesen von ersten Forschern anerkannten Grosstraten, die sich logischerweise nur auf einen kleinen Ausschnitt beschränken müssen, wagte noch 1946 ein Dr. Th. Oetli in Nr. 1 des nur Standes- keine Wissenschafts-Interessen vertretenden Bulletin des *médecins suisses* den jeder geschichtlichen Wahrheit Hohn sprechenden Satz zu schreiben: «Die Entwicklung der Medizin zur Naturwissenschaft hat von ihm (P.) keine Notiz genommen» oder

«Dieser dunkle Ehrenmann, der genialisch an der Grenze zweier Zeitalter irrlichterte, war der grösste Schweizer Arzt (als den ihn Locher 1851 und Nationalrat Dr. E. Bircher 1945 bezeichnet hatten). Ein fragwürdiges Kompliment für uns». Dr. Oettli bezichtigt ihn der «verblasenen Mystik, rabulistischer Aftersystematik, polternder Polemik, marktschreierischen Selbstlobes». Man untersuche und studiere die vorliegende klassische Arbeit Hohenheims auf all diese Vorwürfe, welche weder die Lebens- noch Zeitgeschichte Hohenheims kennen, auch keinen Dunst von Wissen um Mystik und ihre Geheimnisse haben. Nach Oettli dürfte es nicht einmal in der exaktesten Wissenschaft eine irrationale oder imaginäre Zahl geben! Doch gibt es eben verschiedene Bewusstseins Ebenen und nicht nur Bildungs- sondern auch Erkenntnisstufen! Wer ist hier «polternder Polemiker» und wer verdienstvollster Begründer gleich zweier Wissenszweige: der Chemie, wie wir nachgewiesen haben und vor allem der ersten Monographie in der *Weltliteratur* über Gewerbekrankheiten und ihre Hygiene? Oettlis Beitrag hat auch etwas «Klassisches» an sich, weil es ewig wiederkehrt: Das Begeistern des wertschaffenden Genies, wie es oben Prof. Sudhoff drastisch geschildert hat. Nur hat dieses «Klassische» den Stempel des Negativismus und Negativen an der Stirne. Wenn vollends die statische Anatomie mit ihren sog. Fortschritten gegen das biochemische Denken Hohenheims ausgespielt wird, so soll Dr. Oettli mal sämtliche tartarische Arbeiten Hohenheims in synoptisch-vergleichender Schau studieren. Er wird staunen über die Angaben, wie oft und immer wieder Paracelsus seine Lehre von den Stoffwechselkrankheiten durch «anatomieren» zu erhärten suchte, wie er auch schon in Basel 1527 Augen anatomierte usw.

Nach diesem auch historisch lehrreichen Exkurs, der uns beweist, dass einige Fetzen paracelsischen Schrifttums nicht genügen, Urteile zu fällen, die nur lauter Vorurteile sind, gehen wir zur Kommentierung dieser ersten Monographie über Gewerbe-Krankheiten und ihre Hygiene über. Ich erlaube mir hier den Plural zu gebrauchen, weil ich die wertvolle Arbeit von Prof. Koelsch zugrunde lege und gemeinsam mit dieser Autorität kommentiere.

Unter «Bergsucht» versteht P. hauptsächlich eine schwere Erkrankung der Lungen, ähnlich der Lungensucht (Pneumonie), die zunächst durch klimatische Einflüsse, wie starke Temperaturdifferenzen «über Tag und unter Tag», hervorgerufen wird. Tatsächlich besteht diese Gefährdung auch heute noch beim Bergbau in hohem Grade. Die Krankheiten der Luftwege sind heute noch bei diesen Berufsgruppen erhöht. Paracelsus bezeichnet diese atmosphärisch-klimati-

schen Einflüsse als siderisch oder astral. Denn letzten Endes regieren Sonne, Mond, kurz die Astra das grosse M, worunter Hartmann den Makro-Mikrokosmos-Begriff versteht: «Die ganze Natur ist der Universalmensch oder der Makrokosmos, der individuelle Mensch ist der Mikrokosmos oder die Kleinwelt. Zwischen beiden findet ein beständiger Austausch von Kräften statt. Sie wirken astralisch und geistig aufeinander ein.» Andere Autoren deuten das M. als Meteora oder Mare magnum = Luftmeer oder Atmosphäre. Andere Interpretieren als «Mysterium» der Strahlenbewirkungen oder als Manna = Quintessenz der Luft. Im Paragranum wird die Konkordanz erläutert: Der Arzt soll wissen, dass im Menschen sind Sonn (Herz mit der Empfangsantenne des sympathischen Sonnengeflechtes), Mond (Gehirn), Saturnus, Mars, Mercurius, Venus und all Zeichen, der Polus Arcticus und Antarcticus». Die Lehre dieser astralen Konkordanz und geistigen Korrelationen nennt P. die Astronomia Magna (Vgl. unsern III. und IV. Band der Zollikofer P. Edition mit der Neuedition der Philosophia Sagax oder A. M. mit Kommentaren).

Bei Gewinnung der Metalle bilden aber auch ihre Giftwirkungen eine grosse Gefährdung, wie aus dem Beispiel des Arseniks hervorgeht, ferner aus der Angabe von Magen-Darmvergiftungen (Blei?). Die Ursache der Bergsucht ist also nicht einheitlich: neben Klimafaktoren kommen giftige Dämpfe, mineralische Ausdünstungen und Dämpfe in Frage. Im Vordergrund des Krankheitsbildes stehen die Erkrankungen der Lungen wie Tbc., chronische Bronchitis, Staublunge usw. Dazu kommen allgemeine Vergiftungssymptome mit Abmagerung und Tod, die später analysiert werden.

Die Nachforschungen von Prof. Koelsch ergaben, dass vor Paracelsus der Begriff der «Bergsucht» unbekannt war, also von ihm geprägt worden ist. Spätere Bearbeiter haben Begriff und Terminus von P. übernommen wie Pansa, Sachsens ältester Gewerbearzt 1614, Ursinus 1652, Stockhausen 1656. Letzterer definiert die Bergsucht als «schwerer Atem und Brustkeuchen mit bösem hartem Husten und Heiserkeit, die in tödliche Schwindsucht degenerieren». F. Hoffmann, der Hallenser Professor, hält 1738 auch daran fest, dass Metallausdünstungen und Metaldämpfe wie auch Staubeinatmung das Krankheitsbild der Bergsucht hervorrufen. Weiter übersetzt Albrecht von Haller wörtlich: Est molesta tussis sicca anhelosa in phthisin degeneranda, a fumis metallicis, pulveribus et foetore metallorum producta. Albrecht von Haller kennt die Originalschrift des Begründers der Bergsucht überhaupt nicht, sondern übersetzt nur als Enzyklopädist aus einem der vorigen Autoren, ohne sich mit dem Quellenstudium zu befassen. Hätte er letzteres getan, so wäre sein

und seines Schülers Zimmermann Urteil über Paracelsus sicherlich anders d. h. gerechter ausgefallen! 1745 schreibt Henkel Von der Bergsucht oder Hüttenkatze (= Kater), in deren Mittelpunkt er die Peripneumonia montana, das Asthma montanum mit hektischem Fieber (Pleuritis tbc) stellt. Auch heute noch unterscheidet man die Miners Phthisis, die bazilläre und nichtbazilläre Phthise usw. Alle diese und zahlreiche spätere Autoren schreiben stets von der Bergkrankheit, oft ohne Paracelsus nur zu erwähnen wie A. von Haller und lassen Dissertationen darüber fabrizieren ohne ihren Begründer zu kennen.

Die pathologischen Veränderungen in den Luftwegen («Pleuresis oder das scharpff apostema vmb die Brust») stellt sich Paracelsus als Ausschwitzungen von Tartarus vor. In unserem VI. Band findet sich eine synoptische Zusammenstellung aller tartarischen Arbeiten Hohenheims von 1520—1538. Die Lehre von den Tartarus-Stoffwechselkrankheiten wurde bekanntlich von Paracelsus selbst aufgestellt. Sie ist nicht erstmalig 1526 in seinem Brief an Erasmus von Rotterdam angedeutet, sondern in den Frühschriften 1520—1525, die Sudhoff im II. Band ediert hat. Die Aufstellung der Lehre von den tartarischen Leiden ist nach Schubert-Sudhoff auch eine der grössten Leistungen des Paracelsus, «indem er sich hier — entgegen allen bisherigen Lehrmeinungen — auf den Boden der biochemischen Naturbeobachtung stellte und den Versuch machte, ein grosses Gebiet pathologischer Vorgänge auf einfache chemische Prinzipien: Fällung, Ausscheidung, Gerinnung, Ablagerung von der weichsten Form bis zur härtesten Verkalkung in den verschiedensten Organen zurückzuführen». Paracelsus unterscheidet den Tartarus *resolutus*, der unschädlich durch den Harn entfernt wird (Harnsäure) und den Tartarus *coagulatus*, der sich ablagernd Krankheiten erzeugt: eine Neuentdeckung, die auch heute noch Geltung hat neben der Begründung der Gewerbehygiene. Weil Paracelsus zeitbedingt den Chemismus aller Ablagerungen unmöglich kennen konnte, unterschied er wie überall in seiner Biochemie auch in den Tartara seine bekannten drei Wirkprinzipien des *Sulfur*, der verbrennt (quod ardet) oder das Oxydationsprinzip, in Konkordanz mit dem Seelenbegriff, als animalischer Archeus oder den Stoffwechsel leitender Werkmeister, als zweites den symbolischen Zustandstyp des Sal, auch Balsam genannt, als bleibender Rückstand bei der Verbrennung, also Asche und anorganische Salze, in Konkordanz mit dem Körper und als drittes den flüchtigen und sublimierbaren Mercurius, den Träger der Schmelzbarkeit, Amalgamation, Dehnbarkeit, des Glanzes, in Konkordanz mit dem Geist oder Ungeist des Makro- und Mikromosmos

d. h. der ganzen Welt und aller Wesen. Sie entsprechen den physikalischen Phänomenen der Verflüssigung (Sublimation), Brennbarkeit (Oeligkeit) und Erstarrung (Festigkeit). Der Begriff des Sal als des dritten Grundprinzips war bisher ignoriert worden (*caput mortuum*). Er wurde von P. neu geschaffen und gerade in dem fortgeworfenen toten Rückstand der Aschen- und Salzbestandteile fand er ungezählte neue wirksame Heilmittel und wurde so — ein neues unsterbliches Verdienst Paracelsi — zum Salz der neuen Pharmakotherapie und Chemie. Das Salz ist nach Hohenheim das Statischbleibende, Formgebende, das zur Erhaltung und zum Wiederaufbau der organischen und anorganischen Körper Dienende, die Grundlage für den lebenden Organismus und für das tote Mineral, in dem aber auch ein «gefangener Glanz» steckt. Das Salz ist eine Art konservierenden Balsams, der vor Fäule und Tod schützt. Gelenkt und geordnet werden diese drei Wirkprinzipien durch den Lebensgeist des Archeus, der «ist fürnehmlich der kuenstler vnd artist der Natur» (S. Schweiz. Med. W. 1941, 38 und 39: Quid est Archeus? Archeus als individuelles und kollektives Seelenprinzip des Mikro- und Makrokosmos). Die Anwesenheit der *Sulfur* als des brennbaren Prinzips in der Luft schliesst P. aus dem Wetterleuchten bzw. Blitz. Auch die schlagenden Wetter in den Bergschächtern: die Explosionen setzen den *Sulfur* als Brennstoff voraus.

Nun kommt Paracelsus im dritten Traktat des ersten Buches auf die andere Komponente der Bergsucht zu sprechen, nämlich auf *die Giftwirkungen der beim Schmelzen der Erze entstehenden Dämpfe*. Aber diese Dämpfe wirken viel schwächer als die direkt aufgenommenen festen Gifte. Paracelsus kennt also recht gut den Unterschied zwischen Vergiftung *per os und per inhalationem*, seien es nur die beim Schmelzen entstehenden Gase oder die «Ausdünstungen» der Metalle selbst. Das Krankheitsbild ist fast das gleiche, aber die Dauer der Entwicklung und des Verlaufes ist verschieden, wie an mehreren Beispielen geschildert wird, so vom Arsen bzw. Realgar (As S). *Dabei gibt er ein zutreffendes Symptomenbild der chronischen Arsenvergiftung*. Wir können daraus die Hauptsymptome des chronischen Arsenismus recht wohl erkennen (Koelsch, S. 34): Blasses Aussehen, Durstgefühl, Trockenheit im Schlund, Magendarmstörungen, Hautausschläge verschiedenster Art usw. An anderer Stelle schildert P. die chron. Arsenwirkung folgendermassen: «mit ihm ist nit zu scherzen; er macht Phthisim, Tussim, Seitenstechen, Asthma, verderbten Magen, Brechen, gross Durst, nachfolgend lang Lager, zuletzt Wassersucht und viel Geschwulst um den Magen, Drücken im Grübli, harte Verdauung, nachfolgend Hitz, Klopfen und Zittern, Ausschla-

gen in allen Gliedern.» Auch seien derartig erkrankte Bergleute zu andern Krankheiten mehr disponiert.

Um den Ueberblick über die verschiedenen Giftwirkungen zu vereinfachen, unterscheidet P. Gruppen: die der Arsenikalien: Realgar, Auripigment, die des Antimons, unter welcher er nennt Marcasita (Schwefelkiese), Cacimia, Talk, Oger usw. Als Krankheitszeichen dieser Gruppe gibt er an: trockener Husten, Seitenstechen, Kopfschmerz, Verstopfung, Milzschwellung, Fieber, Hautausschläge, Gelbsucht. Verschiedenheiten der Erze, die örtlich begründet werden, bedingen auch Verschiedenheit der Symptome. Diese Erfahrungen beruhen sicherlich auf Eigenbeobachtungen, da P. die erwähnten Gegenden wie Ungarn, Steiermark, das Etsch- und Inischengebirg, Gastein, Pinzgau und Pongau usw. selbst bereist hat. Trotz diesen Gruppierungen auch in akute und chronische Gewerbeschädigungen, verschieden nach Herkunft und Zusammensetzung der Erze, ist die praktische Therapie mehr einheitlich-spezifisch. Mit Recht stellt Hohenheim die Heilkraft der Natur, «den inneren Arzt», obenan. Nur wenn der innere Arzt, der Archeus, «verzabblet», d. h. nicht mehr kräftig genug ist zur Ueberwindung der Krankheit, dann werden die Heilmittel gebraucht. Für ihre Auswahl kommen verschiedene Gesichtspunkte in Betracht: äussere Eigenschaften (Signatur) in ihren Aehnlichkeiten zu bestimmten Teilen des Körpers, ferner astralische Beziehungen. z. B. Herz-Sonne-Gold, endlich Erfahrungstatsachen. Derartige Arcana d. h. Heilmittel, die vermöge ihrer Quinta Essentia («Tugend der Dinge») heilen, nimmt P. nicht nur aus dem Pflanzen-, sondern auch erstmalig aus dem Mineralreich. Paracelsus verwendete zahlreiche Metallverbindungen wie die Zinkoxyde u. a. als Erster, ebnete schon bekannte neue Wege, auch in neuen Oxydationsstufen. Er führte die Metalle und Metalloide systematisch in die Therapie ein, weil die Mineralien vollkommener und bessere Quintessenzen als die Kräuter, also auch stärkere Heilwirkungen, haben (Huser II. 24—42). Allerdings muss das spezifische Arcanum erst durch entsprechende Präparate (chemische Verbindungen, Tinkturen usw.) wirksam dargestellt werden. «*Warum soll das Gift veracht sein? Gesegnet das Arcanum im Gift.*» Das ist nach P. das Wesen der Alchimie, nicht das Goldmachen. «Viele haben sich der Alchimey geäussert, sagen, es mach Silber und Gold. Doch solches ist nit das Fürnemen, sondern allein die Bereitung zu traktieren, was Tugend (Kraft) in der Arznei sei» (Frag. med.). «Schwätzer sind, die sagen: die Alchimia mache Gold oder Silber. Hie ist das fürnemen: mach arcana und richte sie gegen die krankheiten (Zollikofer Ausgabe, Bd. V, 114). «Nimm kein Aergernis daran, dass weder Gold noch

Silber in der Alchimie wird. Hauptsache ist, dass die Arcana offenbar werden und die Verführung der Suppenwust-Apotheker aufgedeckt wird» (l. c. 125). P. verwendete in diesem Sinne Präparationen von Gold, Quecksilber, Kupfer, Arsen, Eisen, Antimon, Blei usw. Er verordnete das neutrale Bleiazetat (Bleizucker,  $\text{Pb}(\text{C}_2\text{H}_3\text{O}_2)_2$ ), das Kupfervitriol ( $\text{CuSO}_4$ ), kurz Vitriol genannt, die Antimonverbindungen, zahlreiche Quecksilberpräparate wie metallisches Hg, Quecksilberchlorid ( $\text{HgCl}_2$  = Sublimat), Quecksilberchlorür ( $\text{HgCl}$  = Calomel), Merkurisulfat bzw. das basische Salz  $\text{HgSO}_4 \cdot 2\text{HgO}$ , das vielgenannte Turpetum minerale oder den Turbith. Auch die Fällung von Sublimatlösung durch Ammoniak und das sich bildende Merkurammoniumchlorid oder Hydrargyrum praecipitatum album,  $\text{HgCl} \cdot \text{NH}_3$ , in der Augenheilkunde auch heute noch ein Standardpräparat, waren ihm wohlbekannt. Dabei stellte er sich die Metallwirkungen im Körper ähnlich vor wie im Laboratorium: «wie das Gold durch Antimon gereinigt wird, so auch der Körper». Deshalb seine grosse Affinität zum Antimonium. *Sicherlich stammte ein Teil von Paracelsi Kenntnissen der Arzneimittelwirkungen von seinen Beobachtungen bei den Metallvergiftungen her.* Er stellte dabei fest, dass bestimmte chemische Körper auf bestimmte Organsysteme spezifische Wechselwirkungen erzeugen und dass umgekehrt — analog dem von ihm gefundenen Gesetz der chemischen Reversibilität — die zwischen chemischer Substanz und krankem Organ gefundenen Beziehungen letzteres bei entsprechender Dosierung zu spezifischen Reaktionen anregen können. Weiss urteilt darüber: «Hohenheims Arkanenlehre ist die Quintessenz einer theoretisch und erfahrungsgemäss begründeten, praktisch verwendbaren und entwicklungsfähigen Lehre der spezifischen Arzneiheilkunst. Die Vorzüge dieser Methode sind vor allem die unmittelbare klinische Verwertung von Vergiftungs- und Arzneiprüfungssymptomen zum Heilzweck und genaueste Indikationsstellung des zu erwählenden Arzneimittels nach dem Ähnlichkeitsprinzip und der Organspezifität.»

Das vierte Traktat des ersten Buches ist der *Therapie* gewidmet. Vorbeugende Therapie, Diätetik, Arkanenlehre. Als vorbeugendes Mittel wird die *Essentia Tartari* empfohlen, zusammengesetzt aus *Liq. Tartari*, *Ol. Colcotarini* und *Laudanum purissimum*. *Oleum Colcotarinum* ist nach Baillif: *Oleum vitrioli rubrum* oder nach Bodensteins *Onomasticon*: das braun rotöl, so aus dem roten Heizen destilliert wird, das durchdringend sauer ist. Gegen die Erkrankungen selbst empfiehlt P. besonders die *Mannaarten* (nach Baillif = *dulcedo ex qualibet re extracta*), die als *Balsamica* eine fäulniswidrige Wirkung besitzen: die Süsse muss extrahiert werden. Er erwähnt drei *Manna-*

arten: M. Vitrioli (den süßen Vitrioläther), Manna Urticae (Haber-Nesseln nach Bodenstein), M. Magnetae ( $\text{FeO}_3$ ). Der Tartarus der Berglungensucht muss durch Schwitzen gelöst und abgeschwemmt werden. Weil die Tartara chemisch durch Realgar, Antimon, Alkali usw. koaguliert werden, müssen aus eben diesen Stoffen Resolventia zur Behandlung gewonnen werden.

Das II. Buch behandelt die Krankheiten der Hüttenarbeiter und Metallschmelzer, welche durch die beim Schmelzen entstehenden Dämpfe Schaden leiden. P. beobachtete ganz richtig, dass alle Erze beim Schmelzen Dämpfe entweichen lassen, dass aber doch ein Unterschied besteht hinsichtlich deren Wirkung. Entsprechend seiner Drei-Prinzipienlehre, die in unserem V. Band 193—253 ediert ist, entwickeln sich beim Schmelzen Merkur, Sulfur und Sal. Da letzteres in die Schlacke übergeht, hat es keine Bedeutung als Intoxikations-, wohl gelegentlich als Heil-Komponente. Um so wirksamer sind die beiden andern, besonders der bewegliche Mercurius, d. h. der Hüttenrauch oder Metaldampf, der zwar teilweise unsichtbar sich beim Abkühlen «zusammenballt und niederschlägt». Diese Dämpfe werden eingeatmet und machen krank. In den Lungen hängen sie sich als Tartara an und rufen durch chemische Umsetzungen Krankheiten hervor, wobei die Verschiedenheit der Wirkungen der einzelnen Metalle betont wird. Wenn die Metalle im Feuer behandelt werden, so entweicht ebenfalls ein Mercurius, d. h. ein Dampf. Diesen hält P. mit Recht für noch gefährlicher als die beim Schmelzen der Erze entstehenden Dämpfe.

Im dritten Traktat dieses II. Buches werden die Gesundheitsverhältnisse der *Salzarbeiter* besprochen. Hier hat P. fast immer günstige Erfahrungen gemacht. Schon Plinius hat beobachtet, dass die Arbeiter in den Salpetergruben keine Triefaugen haben. Er erwähnt an anderer Stelle die Verätzungen durch Mineralsäuren und Kautika, jedoch nicht die schädliche Wirkung der Dämpfe der Salpetersäure, die aus dem Salpeter hergestellt wurde, der eigentlich «nicht Sal Petrae, sondern Sal nitricum» heissen sollte. Die schädigende Wirkung von «Salzdämpfen» bezieht sich offenbar auf Salzsäuredämpfe. Den Spiritus salis ( $\text{HCl}$ ) nennt er besonders wirksam. Dass die bei Zusammengiessen von Wein mit Salpetersäure entstehenden Spiritus, die sich «wie roter Scharlach» niederschlagen, nitrose Gase bedeuten, ist zu vermuten. Richtig ist auch, dass dabei die «Krafft», d. h. die Säurewirkung verloren geht. Wenn er weiter von Zugabe von Metallen zu Salpetersäure spricht, so ist da wohl, wie Koelsch vermutet, an Bildung von Nitraten zu denken, die «fix bleiben» und «ohne Schaden vom Leib nit kommen», d. h. eine giftige Wirkung behalten

haben. Ferner erwähnt P. die Destillationsprodukte, wobei unter giftiger Salzwirkung Salzsäuredämpfe und frei werdendes Chlor zu verstehen ist.

In den folgenden Kapiteln wird die Therapie der mineralischen Krankheiten behandelt. Er sucht eine Heils substanz, die das innere Feuer der Vergiftung löscht, die der Nässe, dem Wasser am meisten gleicht als dem Gegenselement des Feuers. Er findet es in der Aquisität oder Mutterlauge des Alauns. Zweifellos war es das physikalisch ähnliche Bild des auskristallisierten Alauns mit dem Eis, welches Paracelsus zu dieser Anschauung brachte (Koelsch). Ausserdem werden noch mehrere Pflanzenextrakte erwähnt, wie Andornwasser, Hauswurzextrakte, Aqua Betonicae und Seerosenextrakte. Diese Pflanzen werden auch grün zerkleinert, gestossen, mit gleichen Teilen Milchrahm vermischt gesotten und nüchtern gegessen. Reichliche Fertzufuhr galt bei den Hüttenarbeitern aller Zeiten bis heute als Vorbeugungsmittel. Die Empfehlung reichlicher Milchzufuhr bei den bleigefährdeten Arbeitern ist heute noch üblich wie bei allen Vergiftungen.

Das III. Buch behandelt die durch *Quecksilber* erzeugten Krankheiten in besonderen Traktaten. Der Merkurialismus war ja P. besonders bekannt auch aus dem Missbrauch der zeitgenössischen Luesbehandlung speziell durch die Bader. Aber auch der Quecksilberbergbau in Kärnten (Villach, Kotscha, Paternion, Reichenau), in Krain, in Schwaz, in Idria waren P. wohlbekannt. An letzteren Orten hatte P. selbst gearbeitet. Von Idria schreibt er im Buch «Von der französischen Krankheit»: Secht ein Exempel in Nidria, alle die um da wonendt, seindt krumb vnd lam, leichtlich erstickt, leichtlich erfroren, nimmermehr keiner rechten gesundheit wartend.» Quecksilber ist nach damaliger Anschauung in jedem Mineral und Erz enthalten, aber weil koaguliert in nichtaktivem Zustand: «Tot.» In diesem toten Zustand entwickelt es keine Giftwirkungen, «wie man im kongelierten Wasser, d. h. im Eis auch nicht ertrinken kann.» Werden die Erze geschmolzen, so entweichen auch die krankmachenden Hg-Dämpfe. Weil das *Argentum vivum* der einzige Körper ist, der nicht fest wird, liegen in ihm grosse Heilkräfte versteckt sowohl gegen die eigenen Uebel, «d. h. Quecksilber-Krankheiten als auch gegen andere Leiden». Zur Erklärung der pharmakodynamischen Wirkung des Quecksilbers dient in erster Linie der Tremor mercurialis. Dieses bei der chronischen Hg-Vergiftung so sinnfällige Symptom wird dem Kältezittern gleichgesetzt: wie Zittern durch die äussere Kälte hervorgerufen wird, so mochte es hier durch eine «innere» Kälte als Giftwirkung des Hg. erzeugt werden. So bahnten sich die

Ideenwege zur Auffassung des Quecksilbers als «Kältemetall», das mit der Winterskälte und dem Wintersgestirn der Luna korreliert sei. Bei Hg. Vergiftungen ziehe sich die Wärme von der Peripherie des Körpers zurück ins Innere, wo es sich bis zur Verbrennung konzentriere. Zu den Symptomen der Hg-Intoxikation zählt P. u. a. die Schwärzung der Zähne, Mundfäule, Magendarmstörungen, Tremor, Erethismus, Kachexie. Den Beschluss bilden Ausführungen über die Heilung der Hg-Krankheiten durch Mobilisierung und Ausscheidung des Giftes, das sich in Substanz «ansetzt» und ausscheidungsfähig gemacht werden muss. Die Verankerung des Giftes im Organismus war P. also wohl bekannt. Die Ausscheidung denkt er sich teilweise zu mechanisch durch Setzung eines Geschwürs. Ausserdem werden zur Begünstigung der Ausscheidung, zum «Lebendigmachen» heisse Bäder bezw. Schwefelbäder empfohlen, ein Verfahren, das sich bis heute bewährt hat. Auch das Verfahren bei den Erkrankungen der Mundhöhle, Spülungen mit Honig- und Alaunlösungen, ist heute noch rationell und vielgebraucht. Ein Satz im 14. Kapitel des V. Traktates war mir zuerst unverständlich, der lautet: Gegen Anwath und Drackenschüss verwende man in jeder Arznei Auriculam muris. Anwath bedeutet Zugluftreumatismen und Drackenschüss ist nichts anderes wie unser allbekanntes Hexenschuss, während Auricula muris das Mausohrle- oder Dioscoridiskraut ist, wie mich mein unentbehrlicher Mathiolous 1563 belehrte. Diese Auricula, die mit der Primel nichts zu tun hat, war in bergmännischen Kreisen weit bekannt gegen das Asthma. «Anwath» ist kaum im Sinne von Koelsch mit Anwehen oder Anblasen zauberischer Gnomewichtel oder Dämones metallici zu verstehen, obwohl P. deren Existenz in Klüften und Erzgängen bejaht. Gemäss meiner Erklärung übersetzt Forberger Anwath mit Venti repentini. Gleichsinnig übersetzt auch Bitiscius in der Genfer De Tournes Edition 1685, S. 62 l. c., versteht auch Koelsch darunter akuten Rheumatismus infolge Zugwirkung.

Zum Schluss wiederholen wir die Folgerungen, die Prof. Koelsch nach gründlicher monographischer Bearbeitung der paracelsischen Schrift von der Bergsucht und anderen Bergkrankheiten, der wir hier gefolgt sind, mit allen Kennern ziehen musste: Paracelsus hat nicht nur die Berufskrankheiten der Berg- und Hüttenarbeiter zum ersten Male zusammenfassend dargestellt, sondern auch damit *die erste gewerbemedizinische Monographie geschaffen und zwar nicht nur der deutschen, sondern der Weltliteratur*. Der Weitblick des Verfassers war seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt; kühne Ideengänge, die das Hergebrachte weit hinter sich lassen, vermischt mit prachtvollen Vergleichen und lebenswarmen Bildern vereinigen sich mit instinkt-

sichern Naturbeobachtungen: es ist der Geist der Renaissance, der uns entgegentritt mit seinem Drang zum Lichte der Natur, zur methodischen Induktion und zum Vergleich (*Strunz*). Wie Sudhoff bemerkt, ist diese Schrift von Paracelsus ein *Unicum in der Literatur* des 16. Jahrhunderts, eine der charakteristischsten und eigenartigsten Arbeiten Hohenheims. Zwar scheint die Abhandlung nicht abgeschlossen und entspricht, wie Proksch mit Recht vermutet, nur teilweise dem grossen Plan: ein Gesamtbild der gewerblichen Interoikationen zu geben. Wenn Hohenheim auch abhängig war vom Stand des naturwissenschaftlichen Wissens um die Wende des 15. Jahrhunderts, so hat er doch mit der Schrift von den Bergkrankheiten *die erste monographische Bearbeitung eines wichtigen gewerbemedizinischen Problems in der Weltliteratur mit vielen neuen Erkenntnissen herausgebracht* (Koelsch).

Auch Prof. Georg Sticker bestätigt in seinem Lebensbild Paracelsi 1941 (Nova Acta Leopoldina) die Thesen von Prof. Koelsch und Sudhoff von der Einzigartigkeit dieser paracelsischen Monographie in der gesamten Weltliteratur, wenn er S. 112 schreibt: «Mit dem Werk «Von der Bergsucht» 1533 beginnt die ärztliche Wissenschaft von den Gewerbekrankheiten. Sie wurde erst 1847 erweitert durch das Buch: Ernst von Bibra und Lorenz Geist, Die Krankheiten der Arbeiter in den Phosphorzündholzfabriken (Erlangen 1847) und zur vollen Geltung gebracht durch das Handbuch der Hygiene und Gewerbekrankheiten, herausgegeben von Max von Pettenkofer und Hugo von Ziemssen (Leipzig 1882—86)». Nachfolger Pettenkofers war von Gruber, dessen Schüler ich selbst in München 1907 war. Also hat «gegrünet» erst in unseren Tagen, was beim Hohenheimer «herfürgekeimet» ist schon anno 1533. Josef Strebel, Luzern.

## PARACELSDS UND DIE TARTARISCHEN KRANKHEITEN

### *Ein Beitrag zur Geschichte der Stoffwechselkrankheiten*

Ein unbestreitbarer Vorzug der schweizerischen Paracelsus-Ausgabe (Zollikofer AG., St. Gallen) besteht u. a. auch darin, dass Hohenheims Werke *erstmalig in synoptisch zusammenhängender* Schau geboten werden, was eine Edition nach chronologischen Gesichtspunkten nie erreichen kann. Erst die Synopsis gewährt einen Gesamtüberblick mit Querschnitten über Entstehung, Werden, Wachsen und Wandlung der philosophischen Weltanschauung (= Astronomia) und der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und medizinischen Forschungsergebnisse. Erstmalig bot uns der VI. Band oder erste Klinikband eine Schau über alle tartarischen Arbeiten Hohenheims von 1520—1538. Einen ersten ungenügenden Versuch dazu hat 1909 Dr. Paul Richter in Nr. 38 und 39 der Med. Klinik gemacht auf Veranlassung Sudhoffs. Richter wollte zwar nur nachweisen, dass Paracelsus die Eiweissabsonderung und Fällung bei Nierenkranken gekannt habe, «was mich eine unendliche Arbeit gekostet, bis ich zwei darauf bezügliche Stellen gefunden habe». Die Arbeit von Richter soll hier kurz referiert werden als Vorarbeit meiner zusammenfassenden und vergleichenden Schau über alle Tartarusarbeiten..

Richter erklärte auf der Dresdener Naturforscherversammlung 1908 *Cotugno* für den ersten, welcher 1765 beobachtet hat, dass sich bei manchen Kranken im Urin beim Kochen eine Substanz zeigt, die geronnenem Eiweiss sehr ähnlich ist. In der Diskussion machte ihn Sudhoff darauf aufmerksam, dass ähnliches auch bei Paracelsus berichtet ist. Aber «es hat mich eine unendliche Arbeit gekostet, bis ich zwei darauf bezügliche Stellen gefunden habe». Ich möchte hier für die Positivisten der Medizin diese Stellen ausführlicher als Richter wiedergeben, weil sie beweisen, dass Paracelsus auch die Eiweissgerinnung durch Zusatz von Säuren gekannt hat, auch die Urämie als Todesursache. Hohenheim dozierte diese neuen Erkenntnisse seinen Hörern im Wintersemester 1527/28 in Basel. Sie sind von einem seiner Schüler (Oporin oder Amerbach) in «klassischem »Küchenlatein redigiert, untermischt mit echt paracelsischen Spezial- und Kraftausdrücken,- die unübersetzbar waren. Auch Sudhoff bringt den lateinischen Text, während er in unserer Ausgabe verdeutscht ist. Deswegen folge hier der Originaltext nach der Huseredition 1589.

Im 3. Huserbande findet sich im 3. Kapitel des 3. Traktates S. 322/325 der Basler Schülernachschrift «de morbis ex tartaro oriundis»: De Lacte Renum *die erstmalige Beschreibung von Eiweiss im Urin, seine Fällung durch Säuren und Urämie als Todesursache*, was P. Richter 1909 in Nr. 38 der Med. Klinik, 1450 ff. als wichtigen Beitrag zur Geschichte der Stoffwechselkrankheiten beschrieben hat. Die Stellen lauten: morbus lactis est et lac *natum*. Hoc lac primum est in digestionem renum, secundum est sanguinis, tertium de substantia rei. Lac vere lactis naturam habet et lactis separationem recipit (Scheidung): inde sequitur coagulum, nustum, acetosum, coagulatio particularis et serum. In den Kommentaren im Kleindruck heisst es dazu S. 324/325: Et renes digerunt (wie Magen und Leber), ejus prima digestio est alba ut lac; secunda digestio rubeum est; pro tertio separat et inde suum nutrimentum accipit; reliquum per urinam emittitur. Ergo renes in prima digestionem alba, si secunda non est bona, manet in renibus alba digestio. Nam habent renes suum tempus digerendi et operandi drey mal fünfzig Minuten et nunc venit virtus expulsiva et expellit impurum. Si secunda digestio mala et non facit suum officium, expellitur urina ut lac et est lac (d. h. Eiweiss). Et si post urinationem in illud lac proicitur ein Käsmagen / tunc coagulatur, gibt in fundo ein molcken / vel sie *acetum* infundas, scheidet es sich et vides in urina secundam digestionem malam esse. *Ideo non est pus sed lac* (also nicht etwa Trippereiter, sondern Eiweiss, das Paracelsus erstmalig durch Säurefällung nachgewiesen hat, wie es heute noch üblich ist!). Vidi medicum qui in quintum annum urinavit lac et sic debilitavit eum propter malam secundam digestionem quod moriebatur et quando medicus ille vinum vel acetum in illud lac funderet, coagulabatur et si per tres vel duos dies liess stehen / gab es oben frey ein milchraam / ita quidem lac est.

Wenn nun Richter im Anschluss daran behauptet: Aber wenn auch Paracelsus die Eiweissfällung im Urin gesehen (und chemisch nachgewiesen) hat, so hat er doch die Beziehungen zu Nierenkrankheiten nicht erkannt, so widerspricht diese Behauptung dem Urtext vollständig, wo ausdrücklich betont wird, dass die Nieren eine Verdauung haben wie Magen und Leber und zwar eine dreifache, wovon jede je 50 Minuten dauere: et renes digerunt, prima digestio est alba ut lac, secunda digestio rubrum, pro tertio separat (Salzausscheidung). Si secunda digestio mala et non facit suum officium, expellitur urina ut lac et est lac (Eiweiss), der mit Säuren gefällt werden kann. Wenn also das zweite Verdauungsstadium der Nieren gestört ist, so scheiden sie Eiweiss aus. Damit sagt Paracelsus doch klipp und klar, dass die Nieren selbst infolge Funktionsstörungen Albumen produzieren. Eine

andere Deutung im Sinne des Tartarus, der ja erst das dritte Stadium, das der Separation, betrifft, ist unmöglich. Albuminurie ist nach P. also eine Funktionsstörung der Nieren im zweiten «Verdauungs»stadium.

Interessant ist das folgende Bekenntnis Richters inbezug auf Paracelsus: Das für mich zuerst sehr anstrengende und an sich durchaus nicht kurzweilige Suchen ist allmählich immer interessanter geworden. Ich habe immer mehr Goldkörner gefunden, habe mich in den Paracelsus hineingelesen und bin schliesslich zu der Ansicht gekommen, dass Hohenheim wieder einmal Sachen gesehen hat, welche die Zunftmedizin erst  $3\frac{1}{2}$  Jahrhunderte später entdeckt hat, nämlich die Theorie von der harnsauren Diathese. Diesen Nachweis hat Richter in seiner Arbeit, die zugleich ein Salzburger Vortrag war, geleistet. Hier wollen wir seinen Argumenten kurz nachgehen.

Wie falsch Paracelsus auch diesbezüglich noch in unseren Tagen beurteilt wurde, sollen zwei Stellen zeigen, die aus der Literatur der «harnsauren Diathese» entnommen sind. So schreibt Armand Delpeuch 1900 in seiner Medizingeschichte, Kap. Coutte et Rhumatisme, S. 404: *En réalité l'œuvre de Paracelse fut stérile et éphémère; la science moderne n'a rien à reprendre dans le fratras (= Kram) qu'il a laissé.* Und Minkowski spricht in der monographischen Bearbeitung der Gicht im bekannten Handbuch der spez. Path. und Therapie von Nothnagel 1903 (Bd. 7., Abt. 3, S. 8) u. a. von dem «vagen Begriff... des Tartarus des Paracelsus». Entschuldbar sind diese Autoren nur, weil sie damit beweisen, dass sie Paracelsus nie studiert haben, schreibt Richter mit Recht. Man darf aber auch niemandem zum Vorwurf machen, dass er etwas nicht geleistet hat, was er als Kind seiner Zeit überhaupt nicht leisten konnte, sondern muss anerkennen, was er geschaffen hat. So kannten die Aerzte der damaligen Zeit keine anderen Autoritäten als Galen und seinen grossen Kommentator Avicenna, deren Wertschätzung und Herrschaft erst im 19. Jahrhundert vernichtet wurden, So enthielt noch 1676 bei der Gründung der Academia Julia Carolina zu Helmstedt, der ersten rein protestantischen Universität, die Stiftungsurkunde den Passus: «dass wer sich erkühne, einen eigenen neuen Gedanken zu verfolgen, oder wer gar seine Lehre denen der Alten überzustellen sich unterfange und deren Lehren entgegenzutreten sich herausnehme, der sei ein Verächter der Heiligen und als lächerlich zu erachten; denn solche Anmassung könne allein ihren Grund haben in Unkenntnis der Lehren des Altertums, in Beschränktheit und Stumpfsinn.» Demgegenüber hatte Hohenheim schon fast 50 Jahre vorher nur eine Autorität gekannt und anerkannt: «die ausbereitetste

Jungfrau *Experientia*» (Huser IV, 155. Er nahm seine Vergleiche aus der Beobachtung der Natur und aus seinen chemischen Experimenten, was uns Modernen nur natürlich und selbstverständlich erscheinen muss. Nimmt man zu seinen prächtigen «Defensiones» noch die Basler *Intimatio*, das Lehrprogramm, mit dem er seine Vorlesungen in Basel im Juni 1527 eröffnete, das u. a. an Stelle von Autoritäten nur die Erfahrung gesetzt wissen will (*experimenta ac ratio auctorum loco mihi suffragantur*, Beweishelfer sind mir die höchste Lehrerin Erfahrung und eigene Arbeit und Erwägung statt Berufung auf Autoritäten. Siehe unsern ersten Band, S. 255), so erscheint kein analoger Arzt im 16. Jahrhundert trotz aller Fortschritte in der Anatomie (Vesalius), die Paracelsus nie verachtet hat, sondern wir erblicken in Paracelsus das Bild eines ganz modernen Arztes, der ohne Achtung der Autoritäten, die er nie müde wird zu bekämpfen, nur das glaubt, was er am Krankenbett gesehen hat und was er durch experimentelle Laboratoriumsarbeiten bestätigt sah. Dieser realistische Zug in Paracelsus Erscheinung, der dem modernen Forscher eigentümlich ist, sollte ihn auch den Nur-Positivisten näher bringen, die in ihm allzu sehr den Mysteriarcha sehen und tadeln. Auch darin gleicht Paracelsus dem heutigen Arzt, dass in ihm ein stark sozialer Zug sichtbar wird, da er, der doch auch «in dem Garten erzogen, da man die Bäume beschneidet, und der auf der Hochschule nit eine kleine Zier war», nichts gemein haben wollte mit den mit roten Hüten bekleideten Doctores, die sich scheuten, die Syphilis zu behandeln und die Chirurgie den Badern überliessen, weil sie sich für höhere Wesen gegenüber dem G. M., dem gemeinen Mann oder Volk, dünkten.

Dass Paracelsus den Begriff der harnsauren Diathese vorgeahnt hat, hat schon 1827 Friedrich Jahn in einer Arbeit über Gicht ausgesprochen. 1889 hat Sudhoff in seinen mit Ed. Schubert zusammen herausgegebenen «Paracelsus-Forschungen» auf S. 107 darauf hingewiesen, dass «die Lehre von den Harnsäureablagerungen ein noch heute in der Wissenschaft zu Recht bestehender Teil der lange Zeit unbeachtet zur Seite geschobenen Lehre des Paracelsus ist». Da Sudhoff das in Aussicht gestellte weitere Eingehen auf die tartarischen Theorien nicht ausgeführt hat, hat Richter 1909 weiteren Kreisen bewiesen, wie weit Paracelsus seinen Zeitgenossen auch hierin voraus war. Doch sollen vorgängig einige Daten aus der Geschichte der Harnsäure rekapituliert werden. K. W. Scheele berichtete 1776 in der Schwedischen Akademie der Wissenschaften, dass er bei Untersuchung eines Blasensteines «acidum concretum antea incognitum» gefunden hatte, ohne dieser Säure einen Namen zu geben, die

G. de Morveau 1786 «acide lithiasique» nennen wollte. 1798 erhielt sie von Fourcroy und Vauquelin den Namen acid urique = Harnsäure. Schon 1797 hatte Wollaston die lithic acid auch in den gichtischen Gelenkablagerungen nachgewiesen, während Murray Forbes 1793 die Vermutung ausgesprochen hatte, dass bei Gicht die Harnsäure auch im Blute vorhanden sein müsse. 1838 wurden die epochemachenden Entdeckungen von Friedrich Wöhler und Justus Liebig über die Natur der Harnsäure veröffentlicht in den Annalen der Pharmacie, in denen auch das Murexid beschrieben ist, das heute als Hauptreagens für den Harnsäurenachweis benutzt wird (Murexidprobe). 1848 gelang Carrod der Nachweis von harnsaurem Natron im Blut, wo er sie mittels Murexidreaktion als Krystalle nachwies, wie auch die Tatsachen, dass wechselseitige Beziehungen zwischen der aus dem Blute in den kalkhaltigen Tophi ausgeschiedenen Harnsäure und der harnsäureausscheidenden Funktion der Nieren bestehen. Dazu ist zu bemerken, dass schon Paracelsus «das blut voller körnlin wie griess oder reiss oder Breunkörnle» gefunden hat (Huser I, 178).

Nicht weniger als acht grössere Schriften hat Paracelsus über den Tartarus, eines seiner Lieblingsthemata, das ihn von 1520—1539 nie ruhen liess, veröffentlicht. Welch grosse Bedeutung seine Schüler diesen Arbeiten zuschrieben, geht unzweideutig daraus hervor, dass sie die Edition der Gesamtwerte mit den Tartarusbüchern einleiten und sie fortlaufend numerieren. So handelt ein «Erster Teil der medizinischen Werke des Theophrastus von Hohenheim, Eremitae insignis» in der Huserausgabe 1589 De Tartaris, ferner das zweite Buch über die durch Steine entstehenden Krankheiten. Das 3. Buch findet sich im Opus Paramirum De Tartaro als 3. Abteilung, während das vierte und fünfte Buch De Tartaro die Schülernachschriften der Basler Vorlesungen sein dürften. Als VI. Buch der Medizin des «Grossen Monarchen Theophrastus von Hohenheim» figuriert in Huser wiederum die Arbeit De Tartaro 1525. Erstmals konnten wir in unserem Klinikband die Reihenfolge der medizinischen Werke im Sinne des Erstgesamtherausgebers Joh. Huserus rekonstruieren und zu Ende führen. Als siebentes Buch wird hernach die Psychiatrie De Amentibus bezeichnet, als neuntes Von den Kontrakturen usw. Daraus erhellt zur Evidenz die überragende Bedeutung, die man den tartarischen Arbeiten schon Ende des 16. Jahrhunderts beimass. Besonders wichtig ist des Paracelsus Hauptwerk über die Pathologie, das Opus Paramirum und darin das dritte Buch de causis et origine morborum ex tartaro, das unser V. sog. St. Galler Band vollinhaltlich enthält, worauf hier verwiesen sei. «Jegliche ultima materia der wachsenden dingen / so sie im leib gescheiden werden / heisst tar-

tarus / also ist Tartarus Excrementum der speiss und des tranks für sich selbst / welcher im Menschen durch seine (Salz) Spiritus dermassen coaguliert wird / die nit mit eigener austreibender kraft vermischet werden / und in der Vermischung ausgetrieben (Huser I, 147). Im 3. Traktat wird der Tartarus urinae behandelt, wo er S. 161 die vielfach übersehene Bemerkung über die Wichtigkeit pathologisch-anatomischer Untersuchungen macht: «Da were not dass in solchen krankheiten der Mensch Anatomiert würet / und besehen / auff disen Tartarum». So der spiritus Salis zu schnell auf den Tartarum zueilet / so wirt do bletter Tartarus oder Sand Tartarus oder ein Stein Tartarus, das sich alles nimpt aus den nieren. S. 175 wird der Blutartarus beschrieben; der der Gelenke usw. Im 15. Kapitel der letzten Tartarusarbeit 1538 bespricht P. u. a. die Wichtigkeit der Diät und sagt, es sei notwendig, «dass das Regimen dermassen gehe / dass der spiritus coagulationis gebrochen und zerstört werde», was er sehr ausführlich begründet. Dazu seien aber gute Kenntnisse in der Alchimei nötig. Er betont den Wert der warmen Bäder, der aromatischen Kräuter- und der Wildbäder. Zum Tartarus gehöre aber eine angeborenen Dispositio et Inclinatio (= Anfallsbereitschaft und vererbte Konstitution).

Was hat Paracelsus unter Koagulation verstanden? Wir verstehen darunter die Gerinnung eiweisshaltiger Flüssigkeiten besonders des Blutes. Auch die Gerinnung von Eiweiss im Urin wird seit der Entdeckung dieses Vorganges durch Cotugno 1765 so bezeichnet. Die Gerinnung hervorrufende Wirkung des Labfermentes im Magensaft war auch dem Paracelsus bekannt. Er erwähnt diese coagulatio particularis in seinen Basler Vorlesungen, wenn in milchigen Urin «ein Käsmagen projicitur tunc coagulatur». Dass Paracelsus unter Coagulatio noch etwas anderes verstanden hat, nämlich eine Salzausscheidung oder Auskristallisation von Salzen, geht unzweideutig aus den Fragmenta medica ad tomum III hervor, und auch, dass er die dadurch entstandenen Krankheiten als tartarische bezeichnet wissen wollte. So sagt er (Huser V, 222): Tartarus ex urina est resoluti coagulatio und (S. 208, ib.): «so die Mineralia Salis in sanguine ligend und gehnd in die Coagulierung / alsdann ist generalis tartari.»

Uebersetzen wir das in diesen Zusammenstellungen Enthaltene in unsere moderne medizinische Fachsprache, so ergibt sich nach Richters richtigen Schlüssen folgendes: Paracelsus hatte beim Wein beobachtet, dass sich in ihm beim Stehen und Lagern Salze niederschlagen, ebensolche Salzniederschläge hat er in Brunnen- und Quellwasser entstehen sehen. Da er bei Leichenöffnungen ebenfalls Salzniederschläge beobachtet und gleichzeitig gesehen hatte, dass diese

Niederschläge sich an solchen Stellen finden, an welchen die Kranken heftige Schmerzen empfunden hatten, so schloss er daraus folgerichtig, dass diese Niederschläge die Ursache der Krankheit seien. Er beobachtete diese Niederschläge teils in Form von harten Steinen, teils in Form von Griess, teils in Blättern, teils in Form von weichen lehm- und tonähnlichen Massen. Aus der Aehnlichkeit mit dem sich im Wein bildenden Weinstein oder Tartarus gab er diesen Niederschlägen den Namen Tartarus und hielt sie für gleichartig, obwohl er die verschiedenen Härtegrade wohl erkannt hatte, wie das 3. Paramirumbuch ergibt. Duelech bedeutet hiebei z. B. den Härtegrad des Tuffsteins, der aus kohlensaurem Kalk besteht. Auch das Gichtwort Tophus ist aus Tuffstein hergeleitet und bedeutet Gichtknötchen (z. B. an den Ohren) von Tuffsteinhärte. Van Helmont hat diese paracelsischen Stellen seinerzeit gründlich missverstanden und eine eigene Duelechtheorie als Grundlage verschiedener Krankheiten konstruiert in völlig unparacelsischer theoretischer Weise.

Anderseits stellte Paracelsus durch die Art ihres Herkommens verschiedene Arten Tartarus auf, den Tartarus nutrimenti, der nur bei starken Leuten mit schneller, kräftiger Verdauung beobachtet wird, nicht bei schwächlicher Verdauung, was Richter als eine ausgezeichnete richtige Beobachtung bezeichnet, ferner den Tartarus cruoris, der durch das Blut aus dem Fleisch und aus drüsigen Organen aus ihrem Nährmaterial ausgeschieden wird. Hier erkennen wir leicht nach Korrektur der damals gängigen falschen Ansicht vom Kreislauf die als Abbauprodukt im Harn auftretende Harnsäure. Auch erkannte Paracelsus, dass der Tartarus oder die Harnsäure in der Wärme gelöst wird und in der Kälte koaguliert, d. h. auskristallisiert; dass der Harn in seine rote Farbe übergeht, d. h. sehr konzentriert wird und viel Harnsäure enthält; dass die grossen eckigen Harnsäuresteine die stärksten Beschwerden machen und die härtesten sind; dass man durch geeignete Diät die Menge des Tartarus oder der Harnsäure vermindern kann; dass Wildbäder und Kräuterbäder die Ausscheidung des Tartarus vermehren. So finden wir in den Schriften des Paracelsus eine ganze Zahl wertvoller Einzelbeobachtungen, welche die heutige med. Wissenschaft für die Harnsäure festgestellt hat.

Wir finden aber auch ein wertvolles Grundprinzip, dass nicht nur der Mensch als Ganzes Nahrungsstoffe durch seinen Magen aufnimmt und Exkremente im Wechsel dafür ausscheidet, sondern dass auch «alle ding die da seind u. wachsen/dieselbigen alle haben in inen iren / eigen stercus oder merdam» (Huser I, 143). Mit dieser Theorie von der Aufnahme von Nahrungsstoffen durch jedes Ding, d. h. auch durch alle Organe des Körpers und durch die Feststellung, dass sie

dafür auch Stoffe ausscheiden, wurde Paracelsus der erste, der die Lehre vom Stoffwechsel klar erkannt hat. Paracelsus hat sogar, was Richter nicht erwähnt, Stoffwechselbilanzversuche gemacht als erster, indem er empfahl, das Gewicht des Menschen vor und nach der Nahrungsaufnahme zu bestimmen und mit dem Gewicht der aufgenommenen Nahrung und dem Gewicht von Kot (merda) und Urin zu vergleichen, wie in unserem Klinikband dargetan ist.

Aus diesen Zusammenstellungen, die noch lange nicht erschöpfend sind, ergibt sich Richter mit Recht die Annahme, dass aus den Tartarusarbeiten Hohenheims der Krankheitskomplex erkannt werden muss, den wir heute als *harnsaure Diathese* zu bezeichnen pflegen.

In echt hippokratischer Weise hat Paracelsus den Hauptwert auf die eigene Beobachtung gelegt. Dass zu seinen eigenen Beobachtungen am Krankenbett auch anatomische, besonders pathologische durch «Anatomieren» kamen, beweisen zahlreiche Aufforderungen an Kollegen, es ihm gleich zu tun und die Wahrheit seiner Behauptungen durch «Anatomieren» nachzuprüfen. Damit sei auch der Vorwurf zurückgewiesen, schreibt Paul Richter mit Fug und Recht, der ihm erst neuerdings von einem so hervorragenden Forscher der Geschichte der Medizin, wie es Max Neuburger ist, gemacht wurde, «dass P. die Hilfsmittel seiner Zeit spez. die Anatomie verkannte» (Puschmanns Handb. d. Geschichte der Medizin, 1903, II, 35). Paracelsus hatte ganz recht, wenn er spöttisch sagte, dass es für die Heilung eines Epileptischen irrelevant sei, wo das Gehirn liege, solange man die Ursache der Epilepsie nicht kenne. Trotzdem hat Paracelsus bei schwersten Fällen von Epilepsie sich nicht davor gescheut, Tepanationen auf der Höhe des Kopfes selbst zu machen. Es ist genau so ein kolportiertes Märchen, dass Paracelsus keine Chirurgie getrieben habe wie es ein durch seine Schriften leicht widerlegbares Märchen ist, das er die Anatomie verachtet habe. In Basel hat er sogar als erster Basler Okulist Augen anatomiert, worüber er schreibt. Sobald er eine Leiche erwischen konnte, seziierte und untersuchte er sie auf Steine, Gries und Sand, die er auch bei Tiersektionen festgestellt hat. Als Chirurg trepanierte er nicht nur, sondern erwähnt sogar einen Patienten ausnahmsweise mit Namen, den er am Stein operiert hat. Als Feldchirurg hatte er natürlich alle Wunden zu behandeln.

Nachdem unser VI. Band erschienen ist, der erstmalig in synoptischer Schau alle Tartarusarbeiten Hohenheims enthält, ist es ein Leichtes für alle Historiker die Richtigkeit der hier referierten, ergänzten und teilweise berichtigten Anschauungen und Behauptungen von P. Richter selbst nachzuprüfen. Eine weitere Arbeit soll vergleichende Analysen sämtlicher Tartarusarbeiten bringen. War doch

der Tartarus ein Lieblingsthema des Hohenheimers, das ihn schon als «Jungblut», wie er sich in einer Tartarusarbeit selbst bezeichnet, 1520, beschäftigte bis fast zu seinem Tode. Bei seinem Vater in Kärnten, das reich an tartarischen Krankheiten war, sah er wohl die ersten tartarischen Fälle, die er mit ihm als Scheidekünstler disputierte. Hier legte er den Grund zu seinem überragenden Biochemismus, der ihn auch eine grundlegend neue moderne Pharmakotherapie lehrte, die ihn den Ovidischen Vers *ex Ponto: Nescit nodosam curare medicus podagram* ironisch persiflieren lehrte: *Nescit roades curare podagram* d. h. nur der Unkundige, der keine Biochemie studiert hat, versteht den Tartarus nit zu heilen. Ein unbändiger therapeutischer Optimismus ergriff damals das «Jungblut» von Chemiker, der sich in den Basler Nachschriften seiner Tartarusvorlesungen als genialer Chemotherapeut ausweist, dem nit von ohngefähr die glückliche Heilung des an tartarischen Flüssen erkrankten Frobenius gelungen ist.

Josef Strebel, Luzern.

PARACELSDS ALS BEGRÜNDER  
DER ALLGEMEINEN UND SPEZIELLEN  
BALNEOLOGIE  
EINKOMMENTAR ZUR PARACELSDSISCHEN  
LEHRE VON DEN HEILQUELLEN  
(DE THERMIS)

Die Quellen zur Allgemeinen und speziellen Balneologie Hohenheims finden sich im VII. Huserband, S. 296—343, 429—439. Das erste Hauptstück ist betitelt: «Von den natürlichen Bädern» und ist von Huser ediert nach einem Diktat Hohenheims an Oporin, während die ergänzenden Fragmente De Thermis ex Schedulis Autographis excerpta sunt, wie Huser VII, 429 schreibt. Ueber das Haupttraktat des Bäderbüchleins bemerkt Huser 1590: Pleraque ex Manuscripto Oporini quaedam etiam ex Autographo Theophrasti. Ebenfalls ex Autographo sind das erhaltene dritte, vierte und fünfte Buch, «Von den natürlichen Wassern», das Huser im Appendix des VIII. Bandes ediert. Hier machte ich einen interessanten Kleinfund: In drei von mir eingesehenen Huserexemplaren des VIII. Bandes fehlte der Appendix mit dieser Ergänzung zur Balneologie ex Autographo. Bei weiteren Nachforschungen ergab sich, dass auch dem Uebersetzer B. Aschner 1930 offenbar ein Huserexemplar *ohne* Appendix zur Verfügung stand, weil er diese wichtige balneologische Ergänzung vom Huserband VIII, 365—428 überhaupt nicht kennt. Anders bei der Sudhoff'schen Edition, die im zweiten Bande, 1930, S. 225 «Von den natürlichen Bädern» ediert, S. 261 die Fragmente hierüber und S. 274, Buch 3—5 «Von den natürlichen Wassern», wonach bei Sudhoff logischerweise ein Bruchstück vom Wein und dessen tartarischen Schäden folgt. In einem vierten Huserexemplar des VII. und VIII. Bandes, das mir aus einem Bauernhaus im Kanton Schwyz 1936 verkauft wurde, fand ich den gewünschten Appendix zur Balneologie. Auch in der Folioausgabe (Strassburger Zetzner-nachdruck der Basler Waldkirchedition von Huser) 1603 findet sich das Appendixkapitel «Von den natürlichen Wassern», während es wiederum im Neudruck von 1616 in meinem Exemplar fehlt. Wann entstand das Bäderbüchlein? Viermal wollte sich Hohenheim sesshaft machen: erstmalig 1524 in Salzburg, 1526 in Strassburg, wo er sich einbürgerte, 1527 in Basel und 1531 in St. Gallen. Aus Salzburg vertrieben ihn die Bauernunruhen 1525, von Strassburg, wo er wie Gersdorff und Brunswig seine Schriften zum Druck bringen wollte,

lockte ihn der Ruf nach Basel; von dort vertrieb ihn sein eigener Archeus durch sein nicht nur reformatorisches, sondern die alte Medizin umstürzendes revolutionierendes Wesen 1528, von St. Gallen die Reformationswirren, in die er sich eingelassen hatte: in andere Händel gefallen, wie er selbst schrieb. Sein Gestirn wies ihn auf unstete Wanderschaft, sein Archäusdämon peitschte ihn von Ort zu Ort zu immer neuen Erfahrungen und Erkenntnissen, wenn er in «Hochfahrt und Pracht» zu erschlaffen drohte und transplantierte ihn in einen neuen Garten, wie er selbst schrieb. Als Paracelsus sein Schifflein — vermutlich auf Antreiben des alternden Vaters, meint Sudhoff — durch Niederlassung in Salzburg 1523/24 festgemacht hatte, das aber durch die Bauernunruhen losgerissen wurde, ging es wieder in voller Fahrt nach Westen, donauaufwärts ins Heimatland der Banbaste von Hohenheim, das er jetzt wohl nicht zum ersten Male schaute, ins Herzland der Alamannen. Württemberg, Baden, das Elsass und die Schweiz waren nun seit 1525 für rund vier Jahre sein Wirkungskreis, in dem die Basler Professur trotz ihrer grossen Bedeutung, auch für sein Schrifttum, doch nur eine zentrale Episode bildet, eine Etappe von kaum mehr als zehn Monaten. Weitere Etappen im Südwesten deutschen Landes und der Schweiz ausser Basel, das er auch schon vor seiner Berufung auf Stadtarztamt und Professur daselbst wohl des öftern besucht hatte, bilden die Schwarzwaldbäder Wildbad, Liebenzell u. a., aber auch Plombières les Bains, von ihm als Plumbers beschrieben im Bäderbüchlein, ferner Freiburg i. Br., Neuenburg am Rhein, Ensisheim, Rufach, Kolmar (südwestlich davon findet sich Plombières, nördlich der Burgundischen Pforte), Strassburg, Zürich, Baden im Ergow, von Paracelsus als Oberbaden, im Gegensatz zu Nieder- oder Baden-Baden und zu Baden bei Wien, beschrieben. In Strassburg ging er, — wie Sudhoff in der Einleitung zum II. Band schreibt, dessen Angaben ich hier gefolgt bin — zu Ende des Jahres 1526 vor Anker, wie seine Eintragung vom 5. Dezember dieses Jahres dartut. Diese vier Jahre 1525, 1526, 1527, 1528 in den oberen Rheinlanden waren Jahre intensivsten geistigen Schaffens. Vieles, was damals entstand — ich folge hier wiederum dem Altmeister der Paracelsusforschung Sudhoff — mag in seinen Wurzeln in die erste Salzburger Zeit zurückgehen. Aber die wahre Zeit seines geistigen Sprossens und Treibens war doch dort im deutschen Südwesten. In den vier oberrheinischen Jahren schrieb der Aertzegenius aus Alemannien, wie ihn Sudhoff bezeichnet, die Frühschriften zur Heilmittellehre: den Herbarius oder von den Heilwirkungen der Nieswurz, die er speziell gegen Epilepsie verwandte, der Persicaria (Polygonum), des Salzes, der Engeli-

distel, der Korallen und des Magneten, ferner «Von den natürlichen Dingen», wobei zur Phytopharmakologie erstmalig die Mineralia wie Schwefel, Vitriol, Arsenik, Weinstein als Pharmaka kommen. Auch eine Abhandlung über Terpentin als Mittel gegen tartarische Krankheiten und eine solche über Honig, die ihn als gewiegten Bienenkenner und Imker ausweisen, fehlt nicht nebst weiteren Abhandlungen über die Tugendkräfte der Kräuter. Der junge Arzt, der wie weiland Odysseus polytropos auf weiten Reisen viel erfahren und erlitten, beschäftigt sich mit den Grundwerten heilenden Tuns, mit Arzneistoffen aus dem Pflanzen- und Mineralreiche und mit dem Heilschatze der Thermalquellen und sonstigen Heilwässer, die Hohenheim ausdrücklich als Ergänzung der Kräuter- und mineralischen Heilstoffe in fester, noch ungelöster Form ansah und mit diesen als innerlich dazugehörig zusammenordnete. Von seinen langen Wanderfahrten heimgekehrt wendete er sein volles Interesse dem *heimischen* therapeutischen Stoffgebiete zu in Flora, Mineralien und Heilquellen. Obige Arbeiten sind allerdings nur eine unvollendete Sammlung verschiedener einheimischer Naturdinge aus Pflanzen- und Steirerich. Viele Arbeiten dieser Frühzeit sind Konzepte oder Kollektaneen, zu deren vollem Abschluss Hohenheim weder in diesen bewegten oberrheinischen Jahren noch später je gekommen ist. Das Gleiche gilt auch von dem hier zu analysierenden Schrifttum über die Heilquellen, das zwar nach Sudhoff II, VIII, darstellerisch etwas weiter vorgeschritten ist, aber im wesentlichen in dem Zustand gelassen ist, in dem es damals im ersten Wurf geraten war. Nur mit dem Bade Pfäfers hat Hohenheim sich aus besonderer Veranlassung: Berufung zu einem Konsilium für den Fürstabt Jakob Russinger — rund zehn Jahre später nochmals schriftstellerisch befasst, was uns auch hier zu interessanten neuen Feststellungen anhand des im sog. Pfäferser Archiv der Stiftsbibliothek St. Gallen erhaltenen Konsiliums führen wird, die ich teilweise in unserem Schweizer Archiv für Medizingeschichte, dem «Gesnerus», bereits veröffentlicht habe.

Wie unvollständig der literarische Nachlass Hohenheims auch aus dieser Zeit ist, beweist ein rühmender, fast reklamehaft anmutender Erguss einer Schülerfeder aus Basel, die das damalige Schriftwerk überschaut und bespricht. Unzählige der Konzepte dieser Jahre sind verloren, schreibt Sudhoff I. c., trotz des grossen rastlosen Sammelers Johannes Huser's, des «Brisgoius», der ja aus diesen oberen deutschen Rheinlanden, aus Waldkirch im Breisgau, stammte und lange schon gesammelt und aufgestapelt hatte, ehe er zu Bonn den kurfürstlich-erzbischöflichen Auftrag zur Sammelausgabe erhielt. In bezug auf Huser, den Erstherausgeber der Gesamtwerke Hohenheims,

ohne den auch Sudhoff's Lebenswerk unmöglich wäre, verweise ich auf Jöchers Gelehrtenlexikon MDCCL, p. 1786.

Die zusammenfassende Darstellung der Bäderschriften stammt nach Sudhoff aus den Jahren 1525—1527. Sie ist unter dem frischen Eindruck seiner Bäderstudien im Schwarzwald entstanden, und fügen wir hier bei: im benachbarten Frankreich, Plombières les Bains, und der Schweiz: Baden im Aargau, Leuk im Wallis, St. Moritz im Grauen Bundt, das er zweimal besucht haben muss (auch 1535 auf dem Weg nach Pfäfers aus den «Etschlanden» über die Bernina, St. Moritz, Albula, Pfäfers). Huser gibt im Inhaltsverzeichnis des VII. Bandes an: pleraque ex Manuscripto Oporini, während die Fragmente zum Bäderbuch und Von den natürlichen Wassern ex Autographo kopiert wurden. Der bedeutende Basler Paracelsist Adam von Bodenstein edierte dieses Libell Von den natürlichen Wassern oder Thermen erstmalig 1562 und 1563 und bemerkt ausdrücklich auf dem Titelblatt seines zweiten Druckes '63, «wie das der from Herr Paracelsus selbs mundlich seinen Secretariis zuschreiben angeben», nimmt also ein Diktat für die Entstehung seiner Vorlage an, was vielleicht auf eine direkte Mitteilung seitens des Oporinus, der in seinem 62. Lebensjahre am 6. Juli 1568 gestorben ist, zurückgehen könnte. Jedenfalls ist der Text der Bäderschrift gut beglaubigt. Huser benutzt vielfach die Lesarten des Erstdruckes von 1562. Drittmalig wurde das beliebte Bäderbuch 1565 in Druck gelegt als Zugabe zum Frankfurter «Opus Chyurgicum» bei Sigmund Feyerabend, der auch die Erstausgabe der Astronomia Magna 1571 durch Toxites edierte. Dieser Drittdruck zeigt auf einem Sondertitelblatt einen Prachtschnitt des Winterthurer Stechers Jost Ammann mit den Initialen I. A., den wir in unserem VI. Band faksimilierten.

Weitere Schriften aus dieser oberrheinischen Zeit befassen sich mit dem Wein und seinen Qualitäten und führen logisch zu den tartarischen Krankheiten über, deren synoptische, nicht wie bis anhin übliche chronologische Schau in klarem Querschnitt der Anfang unseres VI. Bandes bringt. Auch ein Entwurf zur Psychiatrie und Wundarznei liegt aus dieser Zeit vor. Sicherlich hat Sudhoff recht, wenn er schreibt, dass sogar das St. Galler Paramirum II (Opus), die Grosse Wundarznei, die Bergkrankheiten und selbst Anfänge der Philosophia Sagax schon damals in Kopf und Herzen aufzukeimen beginnen: in der Jugend geschaut, auf der Höhe des Lebens ausgereift und ausgebaut.

Nach der Skizzierung der Entstehungsgeschichte der Bäderschriften und ihrer Ersteditionen wollen wir sie kurz analysieren und kommentieren.

Das Büchlein «Von den natürlichen Bädern» ist die erste deutsche Monographie über Balneologie. Somit kann man Hohenheim als Vater der Balneologen bezeichnen. Es zerfällt in einen allgemeinen und speziellen Teil. Ersterer gliedert sich in ein Traktat über die warmen und ein zweites über die kalten Bäder. Typisch für Paracelsi grüblerische Natur ist schon in den ersten Sätzen sein Vordringen zu den Ursachen. Er sieht die Ursache der Warmbäder allgemein in dem Urprinzip der Separatio oder Scheidung. Hochinteressant ist dabei, wie er in allgemein philosophisch-naturwissenschaftlichen Deduktionen zur Kant-Laplace'schen Kosmogonie vorstösst, wenn er schreibt: Vor der Scheidung waren Sonne und Mond ein Ding und die Erden wie auch Sommer und Winter oder Tag und Nacht. Alle Metalle waren in einem (glühenden) Körper, alle Früchte in einem Samen, was Paracelsus andernorts, in der Sagax, mit Limus oder Limbus bezeichnet, auch als Hyleaster oder Yleaster = beseelter Urstoff. Sonne und Mond waren bis zu ihrer Trennung ein einziges Licht. Wie es nötig war die Lichter zu scheiden, um Tag und Nacht und Sommer und Winter zu gestalten, so war es notwendig das heisse vom kalten Wasser zu trennen. So entstanden durch Scheidung die Thermen. Auch in der Pflanzenwelt sehen wir das Nämliche: Flammula (Hahnenfuss) brennt, ist heiss, zieht Blasen, während Solatrum oder der Nachtschatten das kalte Prinzip darstellt. Auch gelöstes Gold wärmt wie die Sonne, während Bleilösungen kälten und zusammenziehend wirken (Adstringentien). Vom Anbeginn der Erden sind die ätnischen Thermen, die das ätnische Feuer des feuerflüssigen Kerns der Erdglobel heizt. Geworden sind aber die sogen. chemischen Thermen, die analog aus kalten Wasserflüssen oder Katarakten entstehen, wie wenn man Wasser über Aetzkalk giesst, wodurch Hitze und Wärme frei werden. Wo nun viel Mineralia liegen von Kakimiis, Margazithen (= Gold- und Schwefelkiesen), Talk, Plumosis etc., ist es nicht möglich, dass sie ohne Kalch kraft eigener Natur zergehen. So werden die Wässer kalchhaltig, schweflig, sauer usw. Viele Warmwässer sind nicht nur sulfurischer Art, sondern auch magnetischer (radioaktiv?). Münden fremde Wässer in die heisse Therme, so werden ihre Tugendkräfte geschwächt (wie die St. Moritzer Quelle Nr. II, jetzt Paracelsusquelle genannt, die einige Jahrzehnte nach Hohenheims Untersuchung 1535 vom Inn verschüttet und erst wieder 1853 ausgegraben wurde). Auch andere chemische Beispiele zitiert unser Begründer der mineralischen Pharmakochemie. Beispiel: Giesst man Königswässer zusammen, so sieden sie gewaltig. So macht der Vitriolspirit, der an sich kalt ist, kaltes Wasser siedend heiss, auch die Spiritus von andern Sal-

zen und Mineralien, auch des Erdinnern. Viele Mineralien erwärmen sich auch bei Luftzufuhr wie die Salze des Salpeter. Oft laufen die Thermen nur eine bestimmte Zeit im Jahr, weil ihre Tinkturen nach der Zeit digeriert werden. Interessant ist die Golfstrombemerkung Paracelsi: Wenn die Wärme mancher Meere nicht wäre, so würden der Saturnus und Boreas das Wasser der Globel gefrieren lassen. Auf seinen Nordlandfahrten scheint er auch diesbezügliche Beobachtungen gemacht zu haben, wenn er schreibt: Weil mehr solcher warmen Wasser in die Meere fließen, als wir ahnen, hat das Gefrieren keinen Bestand. Schön ist der Vergleich, dass die warmen Wässer in der Erdglobel liegen und sich verzweigen wie die Bäume auf der Erden, wodurch die Wärme des Erdinnern in alle Gegenden ströme. Erdbeben können einen Verfall dieser Katarakte ursachen. Das zweite Kapitel der Allgemeinen Balneologie ist so inhaltsschwer, dass ich bitte, es in meinem VI. Bande als Muster der paracelsisch neuen chemischen Betrachtungsweise vollinhaltlich zu lesen. Hier nur wenige Excerpta. Wenn die Bäder von Mercurius (= Prinzip der Sublimation) entspringen, so heilen sie Alopecia, Morphea, Pruritus, also Haut- und Haarkrankheiten sowie die gewöhnlichen Geschwüre, da diese «in sale Metallorum überflüssig stohnd». Für die Krankheiten der Fieber und Fäule (Infektionen) bringen die Bäder mit Eisen- und Kupfergehalt Heilungen. Thermen mit Kupfervitriolen reinigen und säubern die offenen Schäden und purgieren das Longanon (Dünndarm). Bäder mit Zinngehalt heilen die esthiomenischen Geschwüre (Zinn gilt heute als Spezificum gegen Traubenkockeninfektionen, bei denen weder Penizillin noch Sulfonamide helfen). Bleihaltige Bäder verlängern die Lebensdauer (saturnisch konkordiert!). Nun folgt das Motto zu jedem Lehrbuch der Balneologie:

*Nur ein Arzt, der Chemie und Naturwissenschaft kennt, weiss die Bäder zu verordnen.* (Huser VII, 306.)

Weitere Proben: Es gibt Moortümpel («Tümpf»), die auch verborgene Gelbsuchten ausziehen durch den Spiritus der ersten Dinge (d. h. Sal, Mercur und Sulfur). Etliche machen Hunger. Sie entspringen aus der Art des Vitriol und des Grünsalzes, kraft dessen sie Fäule und Würmer vertreiben (Desinfektion durch Kupfersalze, die wir noch heute bei Trachomkranken verwenden). Manche Bäder zeigen die Natur der Ungula caballina (= Tussilago farfara), der Mandragora, des Hyoscyamus, der schläfrig macht, der Melisse (als Sedatives Spasmolyticum nervöser Herzbeschwerden spez. im Klimakterium und bei Menstruationsbeschwerden etc.). Andere Bäder machen feist infolge des Erdpechs und Schleims der Gegend (Ungarn). Andere haben die Hitze der Nessel in sich oder die Kälte der

Mandragora und Nachtschattengewächse oder des Opiums, wodurch sie Paralyse (z. B. der Poliomyelitiker), Gsüchti und Ischias heilen.

Wertvoll sind die Beobachtungen Hohenheims über die Verunreinigung von Brunnenwassern: Es kann vorkommen, dass Salze des Harnes oder Kotes vom Vieh in das Wasser gelangen, dort zu Salpeter kristallisieren und nach dem Trinken Ausschläge verursachen. Solch verunreinigtes Trinkwasser frisst die Haut auf nach Art des Harnsalzes (Harnsäure). Andere Wässer werden durch Mist- und Dunghaufen vergiftet, von faulenden Blättern etc., die Krankheiten erzeugen. Darum soll der Arzt beobachten, «seine Augen als Professores» stets und überall gebrauchen und durch tägliche Uebung seine Erfahrungen auch hierin sammeln. Dadurch erfährt er auch, ob die Einwohner einen gesunden Menschenverstand haben oder nicht. Meines Wissens kennt die Geschichte der Hygiene diese wichtigen Stellen nicht, obwohl sie in der Medizingeschichte hier erstmalig auftauchen.

Geschmack, Geruch, Heilwirkung der Bäder werden von P. rein chemisch erklärt. Die Salzbrunnen entspringen von Salzbergwerken, Sauerbrunnen sind tingiert vom Vitriol, der Flechten, Alopecia etc. heilt. Auch Inkrustationen durch Kalksalze hat P. beobachtet; doch seien sie nur interessant für Naturales.

Grundlegend wichtig und richtig ist wieder folgende Maxime: Wollen wir die Tugend, Kraft und Art der Bäder erkennen, so müssen wir wissen, welche Mineralia sie enthalten. *So viele Arten der Mineralia, so viele Kräfte der Wässer.* Diese Erkenntnisse Hohenheims sind erstmalig in der Medizingeschichte genau so wie seine Kropftheorie im Paramirum, wo er schreibt, dass der Kropf, sei er fleischig oder äderig, nie aus dem Phlegma entstehe, wie seine zeitgenössischen Aerzteunkollegen behaupteten, sondern nur wegen eines Mineralmangels. Nur ein Biochemiker von intuitiver Genialität konnte eine solche Wahrheit schon 1531 niederschreiben, die erst Th. Kocher, die Bircher sen. und jun. in unseren Tagen mit Eugster u. a. erhärten konnten.

Paracelsus zieht als Folgerung seiner biochemischen Studien auch in der Balneologie erneut einen Schluss: *Wenn die Mineralia die Tugenderäfte der Wässer bestimmen, so soll ein Arzt die Kraft und Eigenschaftn aller Mineralia kennen.* Er fordert also schon 1525, vor der Basler Lektur, die Chemie als Vorstufe der Medizin, die er selbst in der väterlichen Schule und als Hüttenchemiker in Schwaz und andernorts durchlaufen hatte. Nicht nur hatte ihn sein Vater als erster Lehrer in die Botanik eingeführt, die er in staunenswerter Weise beherrscht, und ihm den Taufnamen Theophrast gegeben,

dessen Urbild Theophrastos von Eresos ist, der Schüler des Aristoteles und Ersteditor einer Botanik, sondern auch in die Scheidekunst, die er als erster Chemiker von der Goldmacherkunst der Alchimisten schied zum Zweck der Herstellung von Heilmitteln und zur Grundsäule der Neumedizin erklärte im Paragranum.

Aber auch die konstitutionellen Faktoren seien bei der Bäderbehandlung in Rechnung zu ziehen, weil verschiedene Patienten verschieden reagieren. Doch gelten als Hauptprinzipien: Was ulzeriert ist, heilt Mercurius als Prinzip der Sublimation (Sublimat als Desinfektionsmittel!), was im Schleim steht (der tatarischen Stoffwechselkrankheiten) muss mit Sal kuriert und was im Feuer (Fieber) steht, durch Sulfur kuriert werden. Mancher Sulfur löscht Ignis persicus (Herpes), mancher die Gelbsuchten, mancher Fieber. *Was Lepra reinigt, entspringt aus dem Sulfur des Antimonium* (im schwefelsauren Antimon hätten wir also den «Siegeszug Antimonii» zu finden). Die Erkenntnis aller Simplicia ausserhalb der Bäder ist für den Balneologen notwendig. Je besser der Chemiker, desto besser der Balneologe, was sich später bei den Badezusätzen noch deutlicher zeigt. Aber auch, was aus dem Boden «erdelet» (herauswächst), muss erkannt werden. Auch die Diät muss beobachtet werden. Arsenhaltige Bäder verlangen z. B. mehrminder Abstinenz usw. Damit sind wir bei *Hohenheims Spezieller Balneologie* angelangt, d. h. bei seiner Beschreibung einzelner Bäder. An erster Stelle kommt das ihm auch bei allen Consilia ans Herz gewachsene *Bad Pfäfers*, in Oberschweiz gelegen. Merkwürdig ist mir immer vorgekommen, dass bis jetzt keinem Bearbeiter, auch Sudhoff nicht, aufgefallen ist, dass Paracelsus das Bad Pfäfers, auch Leuk im Wallis, ferner Oberbaden, d. h. Baden im Aargau, St. Moritz usw. schon vor 1525 gekannt hat, wie aus seinem 1525 geschriebenen Bäderbüchlein mit Sicherheit hervorgeht. Daraus müssen wir die noch nie gezogene Schlussfolgerung ziehen, dass Hohenheim vor 1525 fast die ganze Schweiz durchwandert hat: Aargau, das Oberrheintal, mit dem «Fürstenthumb von Euer Gnoden (man beachte den österreichischen Dialekt) des Herrn Abtes Jakob Russinger, Graubünden, schon vor 1535, wo wir den genauen Reiseweg von Tirano über die Bernina, Albula, Pfäfers kennen, Wallis usw. Pfäfers (nicht Pefers, wie Sudhoff und Aschner entgegen der Huserschen Weise schreiben) hat seine Wärme nach Paracelsus nicht primär durch ätnische Separationen, sondern «aus der Komposition der vitriolischen Mineralia» einerseits und von den Ursubstanzen Veneris (Cu), Solis (Au), und Saturni (Pb) andererseits. Seine Wässer laufen durch Erze, zuletzt durch Eisenerze und Alabaster, unvermischt durch Nebeneinflüsse. Die fast hellseherischen

geologischen Erkenntnisse des auch in der Rutengängerei versierten Paracelsus erstaunen nicht nur hier, sondern auch bei den Schwarzwaldthermen, wo alle aus einer einzigen Wurzel entsprungen erklärt werden, was erst in unseren Tagen die Geologen bestätigt haben. Nicht weitab von Pfäfers werden bekanntlich heute am Gonzen Eisenerze abgebaut, wie ich im September 1947 selbst festgestellt habe. Auf einer Wanderung vom Dorf Pfäfers hinunter zu den alten Klosterbädern und abwärts Ragaz zu fand ich an mehreren Stellen schneeweisse Marmoradern schimmern, sodass ich die Eisenerze und Alabaster Paracelsi mit eigenen Augen feststellen konnte. Das Pfäferser Bad stärkt und heilt die Gelähmten, wie ich im Hofbad Ragaz wieder mit eigenen Augen konstatierte. Es fanden sich dort eine grosse Zahl von Folgen der Kinderlähmung, die an Krücken hergekommen waren und mit uns nach sechswöchigem Baden die Wanderung nach dem Dorf Pfäfers machten. Paracelsus empfiehlt Pfäfers gegen Gicht und seine Kontrakturen, Lepra, weil es die Haut erneuere; es heile die Oelschenkel-Gangrän bei Mutterkornbrand oder Ergotismus, temperiere das Menstruum, fördere Rekonvaleszenz usw. Die hochinteressanten Badesätze sollen wegen ihrer Aktualität der heutigen Kräuterbäder einer eigenen Studie vorbehalten sein. Erwähnt sei nur noch, dass z. B. bei Menstruationsstörungen dem Badewasser zugesetzt werden *Liquor. Melissa, Pulegii, Artemisiae* ana mit viermal soviel Badewasser. In der Schlussrundschau wird jedes Bad in Analogie gesetzt mit einer Pflanzendroge. So wird Pfäfers verglichen mit der Melissa, was schon oberflächliche Leser zu dem Ausspruch veranlasste:barer Unsinn oder phantastisches Gefasel. Geht man aber dem Sinn auf den Grund, so enthüllt sich eine erst in letzter Zeit wieder gefundene tiefe Weisheit aus dieser Pflanzen-Metapher. Für die Krankheiten des Herzens bezeichnet Paracelsus schon in seinen Basler Vorlesungsentwürfen apodiktisch die Melisse als das Heilmittel: Cor: Quinta Essentia Melissa. Die Melisse ist nun ein sedatives Spasmolyticum bei reizbaren und zarten Frauen mit krampfhaft schmerzender Menstruation und ein Beruhigungsmittel bei Herzklopfen, funktionellen Herzstörungen und bei nervösen Schwächezuständen. Auch Pulegium oder Flohkraut, Polei, Mentha pulegium, erhöht die Herztätigkeit und fördert die Menstruation. Lewin, gewesener Pharmakologe der Berliner Universität in vor-hitlerischer Aera, berichtet in der 4. Auflage seiner Pharmakologie S. 840 ,dass das ätherische Oel der Mentha pulegium als Abortivum verwendet worden sei. Paracelsus selbst sagt über den Polei (Sudh. V, 219): «Provoziert menstruo» usw. Also, was zuerst dem oberflächlichen Leser Unsinn war, wird in der Blumensprache der

Pharmakologen tiefe Weisheit und wahre Erkenntnisbereicherung. Weiterungen hierüber in einer Spezialarbeit über Heilpflanzen und Heilbäder.

Hochinteressant ist die Tatsache, dass P. in seinem Bäderbüchlein zuerst die Bäder Pfäfers, Baden im Aargau, von ihm Oberbaden genannt im Gegensatz zu Baden-Baden, sowie das Walliser Bad (Leuk) erwähnt, vor dem Bad Villach, das er sicherlich schon in seinen Studienjahren mit seinem Vater untersuchte, der sich auch mit der Scheidekunst befasste und seinem Sohn frühzeitig biochemische Wege wies. Ueber das Bad im oberen Baden, d. h. im Aargau (Ergew schreibt ein alter Leser als Marginalie meiner Huserfolioedition 1603) bemerkt Hohenheim: es läuft durch den saturnischen Arsenik, hat auch Wirkkräfte vom Kalch und Asphalt; es nimmt die Schmerzen der Gelenke hinweg und die Gsüchti. Da es nicht spezifisch ist für Gries und tartarischen Sand, soll es mit Oleum Cupertinum gemischt werden, wovon zwölf Tropfen zu trinken sind. Es vertreibe auch Räude, Krätze und «Schebigkeit», am besten vermischt mit Alaunwasser. Andere Wässer mischen sich mit ihm, sodass die Thermen verschieden stark seien und korrigierender Zusätze bedürften (Toxites, Erstherausgeber zahlreicher Autographa paracelsica, z. B. der Astronomia Magna, war kurze Zeit, bevor er Medizin studierte, in Brugg (Aargau) Latein- und Rhetoriklehrer).

Vom Walliser Bad wird behauptet, dass es von den Flüssigkeiten des Magneten und des schwarzen Carabe sei, d. h. durch Eisenerze laufe und radioaktive Wirkungen habe, auch durch Markasite (auf Skitouren im Oberwallis habe ich selbst oft Markasite, d. h. Schwefelkiese oder Katzensgold gefunden. Nicht nur Aschner, sondern auch Sudhoff kopieren die Schreibfehler «Margariten» statt Markasiten oder Margazithen). «Es hat von der Scheidung seine Hitze», stamme also aus dem Erdinnern, sei ein sog. primäres Thermalwasser. Seine Hitze werde vom Schneewasser und den Flüssigkeiten des Krystalls gradiert bzw. abgekühlt. «Es zeucht aus Markasiten d. h. Schwefelkiesen und Kakimien den Sulfur mit anhängendem Vitriol.» Wie Scammonaea das Polypodium in seinen (purgierenden) Kräften übertrifft, so übertrifft das Bad im Wallis andere Bäder. Daher wirken hier die Verbesserungen spez. durch Kräuterzusätze etc. besonders gut. Es hat die Eigenschaft, dass es eine latente Lepra (die jetzt noch in einem Walliser Seitental seit den Sarazeneninvasionen endemisch ist) anzeigt. Es schadet hitzigen Augen und Ohren. Es fördert jeden Samen, der da untersteht eine Krankheit oder Gesundheit zu bringen (Erhöhung des Stoffwechselumsatzes).

Das Bad Plumbers betrifft Plombières les Bains, westlich von Kolmar, nördlich der Burgundischen Pforte, und habe die Wirkung eines nitrischen Faulwassers mit Erdschwefel. Die nitrische Art erzeuge Ausschläge und Müdigkeit, wirke günstig bei offenen Schäden, heile auf styptische Art analog der *Mentha serpentina*. Es provoziere Weissfluss bei den Frauen, setze Fieber in Bewegung, breche Geschwüre, ohne sie heilen zu können. Es fördere die rote Ruhr und Hämorrhoiden, erzeuge also Blutstauungen im Unterleib.

Das Wester Bad sei gut für offene Schäden und Schwären, Ulzerationen der Blase, Podagra- und Paralysisranke und was von schleimig-eitrigen Flüssigkeiten herrühre. Auch gegen Gsüchti sei es gut, weil es Harnfluten erzeuge. Jedoch sollen sich kachektische Kranke vor diesem Bad hüten.

Baden-Baden oder Niederbaden, Wildbad und Zellerbad haben nach Paracelsus den gleichen Ursprung, was erst heute geologisch bewiesen wurde. Interessant ist nun die fast hellseherisch anmutende Bemerkung: Der Gang nach Baden-Baden bleibt unzerbrochen und vollkommen bis zum Ausgang, während die übrigen Schwarzwaldbäder durch zufallende Wasser gebrochen werden in Tugend und Wärme, spez. das Zellerbad werde dadurch ganz abgekühlt. Ihre Wirkung auf lahme Glieder ist deshalb blöd (= schwach). Wo das Hauptstück keine Tugendkraft hat, helfen auch Zusätze nicht viel.

*Das Bad von Gastein* im Fürstentum des Salzburger Erzbischofs sei kalk-, schwefel- und salpeterhaltig, gleiche in der Wirkung dem von Pfäfers, «aber mit sorglicherem Grad usw.».

*Teplitz in Böhmen, Baden bei Wien, das Villacher Bad* seien sekundär gewordene Thermen, d. h. werden chemisch vom Kalk, der frei wird, erwärmt. Baden bei Wien sei leicht schwefelhaltig (Kalkimia). Alle drei seien von keiner besonderen Wirkkraft. Zuletzt folgen noch kurze Bemerkungen über die Thermen von *Göppingen, Koblenz und über die Sauerbrunnen von Franzensbad und St. Moritz im Grauenbunds*. Göppingen, westlich von Stuttgart-Hohenheim-Esslingen, empfangen seine Säure von den Mineralien des Vitriols von Kupfer und Eisen. Seine Art sei so subtil, dass der Geschmack sofort entweiche, wenn Wärme dazu komme, doch die immanente Kraft bleibe. Diese Wässer, auch der Eisensäuerling von St. Moritz, reinigen und heilen die offenen Schäden, entfernen Räude und Krätze (die damals sehr häufig waren). «Von der Art des unreifen Vitriols und des Minerals des Eisens hat es die Kraft den Magen zu stärken und das Ungesunde aus ihm zu treiben.» Erstmalig ist hier der Eisensäuerling von St. Moritz richtig definiert. Leider wird über St. Moritz meistens nur die Stelle des 16. Kapitels des Opus Para-

mirum zitiert: «Dieser Eisensäuerling macht Lust zum Essen und stillt das Kaltenwehe (Schüttelfrost). Was von Fäule im Leib steckt, treibt es aus. Bei Quartana und Wassersucht sind diese Wasser nit gut.» «Der Brunnen in Graubünden gleicht dem Sauerbrunnen von Göppingen, doch ist er edler, weil mehr Mineralien in den Wassergängen liegen, durch welche die Säure läuft, die ihn reinigen und besser aussäubern.»

Es folgen noch wenige Bemerkungen über die *Salzsulzen*, wie wir sie z. B. in Rheinfelden benutzen, auch in den Solbädern. Wer darin badet, sei sicher vor den Oelschenkeln, d. h. Gangrän ex Ergotismo oder Mutterkornbrand. Sie vertreiben offene Schäden infolge Blattern (= Blasen). Sein Salz nimmt die Flüsse bei Gicht und ihren Lähmungsfolgen weg. Sie stärken Sehnen, Gelenke, verzehren Flüsse und Flüssigkeiten. Sie sollen mit korrigierenden Zusätzen verordnet werden. Für Einzelheiten verweise ich auf den VI. Band der Schweiz. Paracelsusedition, Verlag Zollikofer, St. Gallen (1. Klinikband).

In einem kurzen Nachwort zum Bäderbüchlein bemerkt Hohenheim, dass er nur wenige von den besuchten Bädern als Beispiele beschrieben habe. Auch seien noch viele andere Wirkkräfte in den Bädern, die zur Zeit noch unbekannt seien, wie die magnetischen-radioaktiven usw. Oft würden die Bäder von den Aerzten sowohl wie von den Patienten arg missbraucht.

Hochinteressant sind die metaphorischen Korrelationen von Bädern und Pflanzen. So wird Pfäfers mit der Melisse und dem Elleborus konkordiert als Spasmolytica von Herz- und Unterleibskranken. Doch soll in einer eigenen Arbeit: Ueber Heilpflanzen, Heilbäder und korrigierende Zusätze bei Hohenheim, hierüber berichtet werden. Auch in den Fragmenten über die heissen Thermen schreibt Paracelsus, der Ahnherr der Balneologen, dass die Bäder Kräfte haben wie Arzneien. Deshalb seien die Thermen von der Art der Flammula (= blasenziehender Hahnenfuss), der Meiländer (Pflaster) usw. So heilt Flammula mit Kalk gesotten Contracturam et Phthisin d. h. Schwini oder Muskelatrophien z. B. infolge von Kinderlähmungen. Diese Kraft, die Ausschläge erzeuge, stamme von Salibus Gemmarum d. h. Krystallsalzen und vom Kalk der Kakimia = schwefelsaurem Kalk. Manche Thermen hätten auch die Tugend des Vitriolspiritus in sich, was der Iva arthetica, des Agrimonium (= Odermennig), auch der Serpentina major entspreche. Bäder, die Löcher zuheilen, sind den Consolidis gleich, die in den Alaunen und im Colcothar (Rückstand) liegen. Unter Consolida versteht hier P. also konsolidierende Substanzen nicht nur aus Pflanzen, sondern spez. aus Mineralien. Colcothar und Reola sind Salzrückstände von Metalldesinfizienten.

Schöne, fast hymnische Worte findet Hohenheim als Begründer und Ahnherr einer allgemeinen und speziellen Balneologie auf chemisch-biologischer Grundlage in den Schlussfragmenten:

Wie die Kenntnis der Kräuter einen Arzt mache, so macht auch das Wasser seinen Badearzt. Denn in beiden sind genügend viele vollkommene Kräfte. Wie dem Erzmännchen das Silber in Stufen vorge schnitten ist, dem Bauern der Samen zum Säen, so sind dem Arzte die Heilwässer vorge schnitten, damit er darin wie in den Kräutern das Licht und die Tugend der Natur suche, was ohne Scheidung nit geschehen könnte. Wisset, dass Natur sich im Wasser so wunderbar gezeigt hat wie im Firmament. Der Lauf der Wässer in der Globel ist so wunderbar wie der Lauf der Sterne am Firmament. Die Wässer kommen von einer Mutter wie Mond und Saturn von Mutter Sonne. Sie stammen von den fallenden Wässern des Himmels, auch in Form von Schnee, Hagel und Regenbogen (auch letzterer von P. richtig als Regen erkannt). Also leuchtet die Pracht des Firmaments, also legt das Feuer und die Sonne seine Früchte an den Tag. Wenn nun dieses Wachsen von der Urmutter stammt, warum sollte der Arztphilosoph nicht all das gebrauchen, was ihm die Mutter in die Hände legt? Oft dampfen Wiesen und Berge von Nebelgewölk, wodurch Regen entsteht. Wo viel Gewölk (wie in den Bergen), da gibt es viel Regen, der aufhört, wenn die Feuchte versotten hat. Im Kreislauf entsteht wieder Feuchte.

Zur Erklärung der Hitze der sekundär gewordenen, nicht durch primäre Separatio entstandenen Thermen illustriert der Chemiker Hohenheim immer wieder mit drastischen Beispielen wie: das Büchsenpulver knallt wegen des Gegensatzes des Mercurius und des Sulfur oder des Nitrum und des SS und erzeugt dadurch Wärme und Hitze (schon P. kannte also eine SS d. h. den Salzspiritus). Wie der Knall aus zwei Gegensatzpaaren entstehe, so auch die Hitze. Auch Liquor sulfuris und Liquor tartari sieden bis zur Verzehrung, wenn sie zuzusammenkommen. So sei auch Liquor Lunae, der Holz ohne Feuer verbrennt. Diese Nitra wärmen, wenn Erdfeuchte dazu kommt und zwar ohne die Kraft des (Aetz)kalkes. Doch seien noch eine Unmenge solch brennbarer Substanzen in der Erdglobel, die noch unbekannt seien. Wohl sei die schwefelhaltige Kakimia (wohl identisch mit Erdöl), wenn sie bei Luftzufuhr durch die Poren der Erde in Brand gerate, eine Hauptursache der sekundär gewordenen, nicht durch primäre Separation entstandenen Thermen. Aber vieles bleibe künftiger Forschung vorbehalten. Nicht einmal alle Bäder, die er besucht habe, hätte er hier «gesetzt», an die er im Anfang dieses Libells gedacht habe. Noch einmal wird Baden im Ergew erwähnt

als Heilbad gegen Scabies, Pleuritis, Empyem, Dysenteria, Anthrax, Cancer (der Haut), Esthiomena, Contractura (bei Gicht, Rheuma) etc.

Scharf umrissen treten im kleinen Bäderbüchlein die allgemeinen geologischen und kosmogonischen sowie die speziellen biochemischen Prinzipien der klaren Diagnostikers und genialen Therapeuten zutage. Die Pflanzenheilkunde ergänzt Paracelsus durch die Pharmakotherapie der Mineralia und der Thermalquellen, die er erstmalig geologisch zu erfassen und therapeutisch in biochemischer Weise zu erklären versucht. Wichtig dürfte auch heute für die Balneologen das Hohenheimische Prinzip der Veredelung von Thermalwässern durch korrigierende Zusätze zum Bade- und Badrinkwasser werden, worin teilweise die Institute der Kräuterbäder mit ihren unzweifelhaften Erfolgen bei Gicht- und Rheumafolgen und unsere physikalisch-therapeutischen Abteilungen der Univ.-Polikliniken die von Hohenheim eingeschlagenen Richtlinien erneut einschlagen. Aus solchen Erwägungen heraus sind Prof. K. von Neergaard, gew. Direktor der Univ.-Poliklinik für physikalische Therapie Zürich, gest. November 1947, und Generaldirektor Dr. Diethelm vom Hofbad Ragaz-Pfäfers, Initiant der unvergesslichen Paracelsusfeier in der alten Klosterabtei von Pfäfers im September 1941 unter dem Patronat der h. St. Galler Regierung mit Assistenz fast aller Universitäten der Schweiz, Freunde, Verehrer und Lobredner von Paracelsus geworden, was sie nicht nur durch schöne Reden, sondern durch Taten zum Nutzen der Volksgesundheit bewiesen haben. Dem ehrenden Andenken dieser beiden unvergesslichen Paracelsisten seien diese Studienblätter gewidmet, von denen Dr. Diethelm durch eine hochherzige Stiftung im Bad Ragaz ein Volksbad (Paracelsus genannt) gegründet hat und zu Ehren des Hohenheimers als erstem Badesarzt einen Gedenkstein errichten liess.

Josef Strebler, Luzern.

## ÜBER HEILPFLANZEN UND HEILBÄDER IN DER BALNEOLOGIE HOHENHEIMS UND ÜBER SEINE KORRIGIERENDEN ZUSÄTZE ZU DEN HEILBÄDERN

Hohenheim als Begründer der allgemeinen und speziellen Balneologie schreibt in den Fragmenten über die heißen Quellen: Wie die Kenntnis der Kräuter einen Arzt machen, so macht auch das Wasser seinen Arzt, denn in beiden sind genügend viele vollkommene Kräfte und Tugenden. Der Lauf des Wassers in der Globel ist so wunderbar wie der Lauf der Sterne. Wollen wir die Art der Wässer erkennen, so müssen wir wissen, welche Minerale sie enthalten. So viele Mineralia, so viele Kräfte der Wasser. Daher ist nach P. die Mineral-, aber auch die Pflanzendrogen-Chemie in ihren Quintessenzen die Vorstufe der Medizin.

Im allgemeinen Teil des Bäderbüchleins schreibt Paracelsus: So zeigen manche Bäder die Natur der Ungula caballina (= Tussilago Farfara), der Mandragora oder des Hyoscyamus, die den Badenden einschläfern. Andere haben die Hitze der Nessel in sich und erzeugen Ekzeme oder die Kälte der Mandragora oder des Opiums, wodurch sie Paralysis, Gsüchti (Ischias usw.) heilen. Im Nachwort zum speziellen Teil seiner Bäderkunde wird Hohenheim noch deutlicher, wenn er auch metaphorisch sich ausdrückt: Damit ihr die Eigenschaften der Bäder leichter und besser verstehtet, merket euch, welchen Kräutern und Simplicia sie sich vergleichen lassen. Das Bad Pfäfers gleicht der Melissa (= Spasmolyticum) und den Blättern des Elleborus albus et niger (= Veratrum als Gicht und Rheumamittel auch heute noch gebraucht), auch der Iva arthetica (nach Marzells Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen, Leipzig, 1939, 165, identisch mit Ajuga Chamaeopythis oder Gelbgünsel, nach Aschner III, 737 = Feldzypresse, nach Mathiolus 389 e, 1563, = Achillea Erbe-rotta), ferner der Agrimonia (= Odermennig) und Serpentina (= Plantago serp.), zum Teil auch der Mumia. Oberbaden d. h. Baden im Aargau gleiche der Artemisia und zum Teil den Kräften des Basilicum sowie den Tugenden von Paeonia und Alaun. Wallis d. h. Leuk gleiche in einigen Dingen dem Alaun (= Kalium-Aluminiumsulfat), dann der Jassa (= Viola tric.) und den Staubgefäßen oder Antheren der Ilgen. Plumers d. h. Plombières les Bains, nördlich der Burgunderpforte, gleiche dem Solatrum d. h. Solanum dulcamara und dem Portulac. Die Bäder zu Niederbaden d. h. Baden-Baden gleichen den

Kamillen und ein wenig der Iva arthetica. Walschbrunn gleiche dem Bolus d. h. der armenischen Tonerde, der grösseren Consolida und teilweise der Jassa. Gastein gleiche der Melissa, Pulegium (= Mentha Pul. oder Polei). Teplitz in Böhmen, Baden bei Wien, Villach in Kärnten gleichen dem gelöschten Kalk, präpariertem Lithargyrium und gelöstem Bolus usw.

Diese phytopharmakologischen Metaphern bedürfen einer kurzen Erklärung. Schon der Leipziger Apotheker Dieter Schmalz, der im zweiten Weltkrieg gefallen ist, hat solche in seinem Versuchsbuch über pflanzliche Heilmittel bei Paracelsus im Todesgedenkjahr 1941 in verdankenswerter Weise zu geben versucht. Als baren Unsinn erklärte man früher diese paracelsischen Pflanzenvergleiche. Wie richtig und wichtig sie jedoch sind, erhellt ohne weiteres aus folgenden Ausführungen. Für die Krankheiten des Herzens bezeichnet P. in seinen Basler Vorlesungsentwürfen apodiktisch die *Melisse* als das Herzmittel: Cor: Quinta Essentia Melissae (Sudh. IV, 37). Die Melisse ist nach der Zusammenfassung von Ripperger ein sedatives Spasmolyticum bei reizbaren und zarten Frauen mit krampfhaft schmerzender Menstruation und ein Beruhigungsmittel bei Herzklopfen, funktionellen Herzstörungen und bei nervösen Schwächezuständen. Auch das Bad Gastein wird der Melisse verglichen. Nach dem Gasteiner Badebüchlein von Dr. Gerke 1936 hat es u. a. folgende Heilanzeigen: Krankheiten des Herzens, des Kreislaufes, Herzbeschwerden der Wechseljahre, nervöse Gefäßstörungen, funktionelle Erschöpfungszustände. Auch beim Pulegium, der Mentha pul. oder der Polei bestehen solche Ähnlichkeiten des Anwendungsgebietes mit Gastein: Erhöhung der Herzstätigkeit und Förderung der Menstruation. Der Pharmakologe Lewin berichtet, dass das ätherische Oel dieser Mentha pulegium als Abortivum verwendet worden sei. Paracelsus selbst sagt über den Polei (Sudh. V, 219): «provoziert menstruo». Gastein soll eine seit alters her bekannte stark gesteigerte Libido bewirken. Dieser Vergleich der Heilwirkungen der Mentha pul. und der Melissa off. mit den Heilwirkungen dieses Bades, den Paracelsus hier vornimmt, erscheint also keineswegs einbarer Unsinn zu sein oder auf reiner Spekulation zu beruhen, sondern auf sehr gründlichen Beobachtungen, wie D. Schmalz mit Recht hervorhebt. Auch auf die Inkonstanz der Pharmaka in den Heilbädern in bezug auf die Verschiedenheit der Konstitution macht P. aufmerksam, wenn er schreibt: also wankten auch die beder mit iren tugenden, schlahen manchmal die Hilf ab (Sudh. II, 260). Hohenheim will immer individuell behandeln und nicht schematisch. Er will kranke Menschen kurieren, nicht Krankheiten.

Zum Schluss wollen wir die *paracelsischen Badezusätze* kurz zusammenstellen, um die Wirkung der Bäder nicht nur additiv zu steigern, sondern im Sinne des Berner Pharmakologen E. Bürgi zu potenzieren. Wer z. B. das Bad Pfäfers in seine Vollkraft bringen will, muss folgendermassen handeln. Bei Gicht muss folgendes zugesetzt werden: Rp. / Aquarum Vitrioli ein Pfund, Salis Gemmae  $\frac{1}{2}$  Pfund. Dies wird in einer Standen Badewasser vermischt und neun Tage lang erneuert verwendet. Dann verändere es so: Rp. / Foliorum Ellebori nigri (= Veratri), fol. Sennae ana 1 Pfund, Fabarum et Lentium ana 4 Pfund. Lass dies im Badewasser sieden und bad zu End. Bei Paralysis und Paralytischen machs also: Rp. / Flammulae, Erucae rub. ana 7 Manus. Lass es sieden und bad darin die halbe Zeit. Dann ändere das Bad in den Weg: Rp. / Petrolei unz. 3, Olei philosophorum (= Zinköl) unz. semis (halbe Unze). Vom Badewasser 1 Pfund dazu sieden lassen, giess es in Meerschwämme, die ins Bad gelegt werden. Bei der Kontraktur handle also: Rp. / Serpentinae longae (Coronopus oder Schlangengras) 2 handvoll, Agrimoniae (Odermennig), Ivae arthet, ana 3 handvoll. Diese Kräuter lass Tag und Nacht im Wasser liegen. Am 3. Tag soll sich der Kranke hinein setzen und fort und fort darin baden. Das Bad ist zu erneuern. Bei Leprösen Rp. / Flammulae 10 handvoll, Huflattich 5 hv. Der Saft ist ins Bad zu drücken, dass er den sechsten Teil davon ausmacht. Bei Löchern und offenen Schäden ist die Mischung mit Alaunwasser, dem Liqueur Serpentinae et Culiculae ana mit dem Zwölftel des Badewassers. Bei Menstruationsstörungen lass in unvermishtem Wasser baden, aber folgende Mischung trinken: Rp. / Liqueoris Melissa, Pulegii, Artemisiae ana, viermal soviel Badewasser darunter. Ist während der Dauer der Badekur zu gebrauchen. Dergestalt soll jedes Bad verbessert werden. Andere Bäder brauchen andere Zusätze. Gerade in unserer Zeit erleben wir wieder das Auftauchen der Kräuterbäder im paracelsischen Sinn, die gute Heilerfolge erzielen bei Gicht- und Rheumakranken, bei denen die übrigen Heilmittel oft versagen.

Das Badewasser von Baden im Aargau soll bei Hämorrhoiden und Frauenleiden mit dem hundertsten Teil des Saftes von Sabina gemischt werden. Bei Verstopfungen und Herzleiden soll dieses Schwefelwasser ohne Unterlass morgens und abends getrunken werden. Auch bei Sand und Griess sollen, mit Oleum Cubertinum gemischt, zwölf Tropfen davon getrunken werden. Bei Geschwüren, die das Schwefelwasser von Baden besonders gut heile, soll es mit festem Realgar temperiert gebraucht werden. Krätze vertreibt es am besten, wenn mit Alaun gemischt.

Mit den Schweizer Bädern, speziell dem Pfäferser, beschäftigt sich Hohenheim auch inbezug auf die korrigierenden Zusätze am meisten. Bei den ausländischen gibt er nur noch beim Bad Gastein einige Korrekturen an. So lautet die Verbesserung für die offenen Schäden: Rp. / Aquae Aluminis, Aluminis Jameni ana 2 Pfund, Consolidae mucilaginis 1 Pfund. Die Verbesserung des Badewassers für die Kontrakturen lautet: Rp. / Olei de Antheris Liliorum 4 Unzen (was an Lilienmilchseife gemahnt), Aluminis Aqua  $\frac{1}{2}$  Pfund. Lass es zusammen sieden, bis das Oel weiss und schleimig wird. Schütt es in die Wannen und bad gemäss deiner Stärke. Die Verbesserung bei Griess Rp. / Radicum Aquilegiae 1 Pf., Seminis Tanaceti  $\frac{1}{2}$  Pf. Lass es durcheinander sieden und bad gemäss Erfordernis der Krankheit.

Dies sind einige Kostproben aus dem unendlich reichen Schatz der paracelsischen Heilmittellehre, die wirklich wert ist neu studiert und in einer Monographie bearbeitet zu werden. Nach Vollendung der schweizerischen Paracelsusausgabe sollten die Syphilisbücher, die Chirurgie und vor allem die Pharmakologie Hohenheims in Spezialmonographien zeitgemäss erschlossen werden. So habe ich auch analog nach der synoptischen Schau aller Tartarusarbeiten im ersten Klinikband oder dem VI. der Zollikoferedition die überreiche paracelsische Pharmakotherapie der Stoffwechselkrankheiten übersichtlich zusammengestellt.

Dr. J. Strebel, Luzern.

# SUDHOFFS PARACELSUS-SCHRIFTEN

(*Bibliographische Daten*)

Eine Beilage zum Kurzreferat:

«Karl Sudhoff, der Altmeister der Paracelsus-Forschung»\*

- I. Nach der Zusammenstellung im Sudhoff-Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften. Herausgegeben von I. D. Achelis, Ad. Meyer, K. Sudhoff. Band 27, 1934. Johann Ambrosius Barth-Verlag, Leipzig*

*Bibliographie Sudhoff — Seiten 159—161. PARACELSUS.*

Die ersten deutschen Vorlesungen und Theophrastus von Hohenheim. Suppl. zur Allg. Ztg., München, 1887, Nr. 356, p. 5260.

Paracelsus-Forschungen (zus. mit Eduard Schubert). I. II. Frankfurt a. M. Reitz & Koehler, 1887—1889. 8<sup>o</sup>. I. Heft. Inwiefern ist unser Wissen über Theophrastus von Hohenheim durch Friedrich Mook und seinen Kritiker Heinrich Rolfs gefördert worden? E. hist. krit. Untersuchg. 1887, 89. II. Heft. Handschriftliche Dokumente zur Lebensgeschichte Theophrasts von Hohenheim. 1889, 181.

An Hohenheims Todestage (24. Sept. 1541). Dtsch. med. Wschr., Lzg. u. Bln. 27, 1114—1117 (1891).

Hohenheims deutsche Vorlesungen. Wissenschaftl. Beil. zur Zeitschr. des allgem. deutsch. Sprachvereins, 1892, Nr. 111, 142—144.

Ein Beitrag zur Bibliographie der Paracelsisten im 16. Jahrhundert. Centralbl. Bibliothekw.: Lzg. 10, 316, 386 (1893).

Ein Nachtrag zur Bibliographie der Paracelsisten im 16. Jahrhundert. Centralbl. Bibliothekw.; Lzg. 10, 169 (1894).

Zu Hohenheims Geburtstag. Allg. Ztg. München, 1893, Nr. 312, Beilage Nr. 261, 1—4.

Bibliographica Paracelsica. Besprechung der unter Theophrast von Hohenheims Namen 1527—1893 erschienenen Druckschriften. Berlin, Reimer, 1894, XIII, 722 S. 8<sup>o</sup>. Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften, Teil I.

Paracelsus-Handschriften. Gesammelt und besprochen. Berlin, Reimer, 1899, VI, 815 S., 8<sup>o</sup>. Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften, Teil II.

\* Vide Nova Acta Paracelsica, 1946; Seiten 187—194.

- Ein Rückblick auf die Paracelsus-Jahrhundertfeier. Monatsh. der Comenius-Ges. 4, 115—122 (1895)..
- Gedanken eines unbekanntenen Anhängers des Theophrastus von Hohenheim aus der Mitte des 16. Jahrhunderts über deutschen Jugendunterricht. Mitt. Ges. dtsh. Erziehungs- und Schulgesch., Bln. 5, 83 bis 90 (1895).
- Der Paracelsist Georg Fedro von Rodach und der niederrheinische Aerztestreit. Verh. Ges. dtsh. Naturf. zu Düsseldorf 1898, II, 2, 448—449. Münch. med. Wschr. 45, 1508 (1898).
- Theophrast von Hohenheim und die Lehre von den drei Principien (Vortrag). Verh. dtsh. Naturf. zu Aachen 1900, II, 2, 327, 328.
- Ueber Hohenheims chirurgische Schriften. Verh. Ges. dtsh. Naturf. zu Hamburg 1901, II, 2, 94. Münch. med. Wschr. 48, 1899 (1901).
- Ueber Theophrast von Hohenheims Bedeutung als Wundarzt. Med. Woche, Bln. 3, 1—4 (1902).
- Ueber Hohenheims Syphilisschriften. Verh. Ges. dtsh. Naturf. zu Leipzig 1902, II, 2, 128. Münch. med. Wschr. 59, 1899 (1902).
- Rheticus und Paracelsus (Festschr. z. Jub. von Prof. Hagenbach-Bischoff). Verh. naturf. Ges. Basel, 16, 349—362 (1903).
- Rheticus und Paracelsus, ein neuer Beitrag zur Klärung ihrer Beziehungen. Verh. dtsh. Naturf., Kassel 1903, II, 2, 97. Münch. med. Wschr. 50, 1850 (1903).
- Noch einmal Rheticus und Paracelsus. Verh. naturf. Ges. Basel, 15, 330 bis 333 (1904).
- Drei St. Galler Flugschriften Hohenheims aus den Jahren 1531 und 1532. Verh. dtsh. Naturf., Kassel 1903, II, 2, 109. Münch. med. Wschr. 50, 1897 (1903).
- Hohenheims literarische Hinterlassenschaft. Arti Congr. intern. Schrift, Roma, 12, 151—161 (1903).
- Eine neue Paracelsus-Biographie. Neue Züricher Ztg. Morgenausgabe, 125, Nr. 228 (1904).
- Hohenheim und die medizinische Astrologie (astrologische Medizin). Verh. dtsh. Naturf., Breslau 1904, II, 2, 78. Münch. med. Wschr. 51, 2072 (1904).
- Demonstration von Paracelsus Porträts. Münch. med. Wschr. 51, 2114 (1904).
- Neuere Wertungen Hohenheims. Compt. rend. Congr. intern. philos., Genève, 2, 808—822 (1904).
- Paracelsus in Meran. Verh. Ges. dtsh. Naturf., Meran 1905, II, 2, 79. Münch. med. Wschr. 53, 43 (1906).
- Die Wanderbücher Hohenheims. Verh. Ges. dtsh. Naturf., Dresden 1907, II, 2, 97. Münch. med. Wschr. 54, 2110 (1907).

- Ein neu gefundenes Blatt aus der Lebensgeschichte Theophrasts von Hohenheim. Zwanzig Abhandlungen zur Geschichte der Medizin. (Baas-Festschrift.) Hamb. u. Lzg., 1908, 26—32.
- Ein Wort Hohenheims über die Wichtigkeit der Gewichtsbeobachtung für den Chemiker. Arch. Gesch. Naturwiss., Lzg. I, 84—86 (1908).
- Hohenheim und Marsilio Ficino. Verh. dtsh. Naturf., Köln 1908, II, 2, 118—119. Münch. med. Wschr. 55, 2108 (1908).
- Das «neue» «authentische» Paracelsus-Bildnis des Louvre. Beil. d. Münch. Neuesten Nachr. 1909, 431—432.
- Hohenheim in Salzburg. Verh. Ges. dtsh. Naturf. Salzburg 1909, II, 2, 100—101. Münch. med. Wschr. 56, 2242 (1909).
- Theophrast von Hohenheim (Paracelsus): Sieben Defensiones und Labyrinthus medicorum errantium (1538). Eingel. u. hrsg. von K. S. Klassiker der Medizin 24, 8<sup>o</sup>. Leipzig, J. A. Barth. 1915, 94 S.
- Paracelsus am Main? Janus, Leyden, 26, 118—119 (1922). Münch. med. Wschr. 68, 1601 (1922). Münch. med. Wschr. 68, 1601 (1921).
- Hohenheim im Inn- und Eisacktale, 1534. Janus, Leyden. 39, 166—169 (1925).
- Hohenheims medizinisches und naturwissenschaftliches Denken. Ein Vortrag. Schweiz med. Wschr. 56, 902—908 (1926).
- Valerius Cordus, der Aether und Theophrast von Hohenheim. Tschirch-Festschr., Leipzig 1926, 203—210. — Sudhoffs Arch., Lzg. 21, 121 bis 130 (1929).
- Die «Para»-Philosophie und -Medizin Hohenheims. Janus, Leyden, 31, 520—521 (1927). Münch. med. Wschr. 74, 1900 (1927).
- Hat wirklich Paracelsus die Tabula Smaragdina ins Deutsche übersetzt? Mitt. Gesch. Med. u. Naturwiss., Lzg., 26, 163 (1927).
- Theophrast von Hohenheim im Jahre 1526 (Holbeinsches Paracelsusbildnis «Jüngerer Mann mit dem Schlapphut»). Acta Paracelsica, München, 2, 62—63 (1930).
- Geleitwort zu Acta Paracelsica. München 1930, 1—2.
- Nachweise zur Paracelsus-Literatur. Acta Paracelsica, München 1930 bis 1932, H. 1—5.
- Paracelsus und Goethe. Med. Welt. Bln., 6, 1409—1412 (1932).
- Paracelsus im heutigen Sachsen, d. i. im Meissnischen, im Erzgebirge und dem nördlichen Böhmen. Glück auf. Zeitschr. des Erzgebirgsvereins, Schwarzenberg, 53, 30—31 (1933).
- Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften herausgegeben. I—XIV. 8<sup>o</sup>. Bd. 6—9, München, Otto Wilhelm Barth. 1922—1925. Bd. 1—5, 10—14. München und Berlin, Oldenbourg, 1928—1933.
- Scheer, Hermann, Meisters Pater Volck aus Holstein, Wundarzte zu Delft, Vorrede zu seiner Uebersetzung des ersten Buches der grossen Wundarznei des Theophrast von Hohenheim. Diss. Lzg. 1925.

*II. Nach dem Sudhoff-Archiv,  
herausgegeben von W. v. Brunn, Leipzig und R. Zaunick, Dresden  
Band 31, 1938*

*Bibliographie Karl Sudhoff — Nachtrag für die Jahre 1933—1938 zu:  
Sudhoffs Archiv 27 (1934) S. 131—186.*

von Grete Hochmuth geb. Herbrand, Lengefeld (Erzgeb.), und Rudolph  
Zaunick, Dresden.

Paracelsus-Bildnisse. Eine Aufklärung. Münch. med. Wschr. 83 (1936)  
S. 62—64, 2. Abb.

Paracelsus' äussere Erscheinung. Deutsche Rundschau 62 (1936) S. 12—16,  
7 Bildnisse.

Hohenheims musikalische Kenntnis. Münch. med. Wschr. 84 (1937)  
S. 543—544, 2. Abb.

Paracelsus. Ein deutsches Lebensbild aus den Tagen der Renaissance.  
Leipzig: Bibliograph. Institut (1936). 157 S. 8<sup>o</sup>. (Meyers kleine  
Handbücher Nr. 1.)

Aus diesem nach der im «Sudhoff-Archiv» mit peinlichster Sorgfalt und  
grösster Vollständigkeit angeführten Bibliographie zusammengefassten und  
mit andern Quellen verglichenen Verzeichnis ergibt sich, abgesehen von  
Sudhoffs Vielseitigkeit und unermüdlichen Studien an Paracelsus, noch  
die folgende, heutzutage nicht unwichtige Tatsache: es ist gerade nach  
dem Eintreten des Nazi-Regimes dass diese Sudhoffsche Tätigkeit erlahmt,  
und — mit Ausnahme von einem vorübergehenden Aufflackern im Jahre  
1936 — bis zu seinem Tode nicht mehr zum Vorschein kommt trotz des  
Meisters fast bis zum Ende erstaunlicher Vitalität (ungeachtet seines Lei-  
dens); eine unbestreitbare Widerlegung der neuesten Beschuldigungen  
einiger unverantwortlichen Schriftsteller, Sudhoff wäre ein «Nazi-Gelehr-  
ter», ein «Nazi-Protégé» gewesen, etc.

Es war Sudhoff gelungen, den ersten Teil seiner Paracelsus-Ausgabe  
schon im Jahre 1933 zu vollenden; nichts davon erschien weiter, nach  
diesem verhängnisvollen Datum. War es ein Vorsehen des «auch nach  
seinem Tode ohne Leib gegen seine Feinde kämpfenden» Paracelsus selbst?

Basilio de Telepnef, Luzern.

## AUF DER FÄHRTE NACH DEM ST. GALLER SCHOBINGER-BILDNIS PARACELSI

Der neunte Band der Paracelsusedition von Sudhoff (1925) behandelt «Paramirisches» und anderes Schriftwerk der Jahre 1531—1535 aus der Schweiz und Tirol, vornehmlich die in St. Gallen verfassten Manuskripte. Mit Recht setzt er diesem sog. Schweizerband, dessen theologisches Gegenstück auch in der Ostschweiz, spez. im Appenzellerland geschrieben, noch nicht ediert ist, als Titelbild die Reproduktion nach einem Oelgemälde vor, das heute in der Apotheke des historischen Museums der Stadt St. Gallen hängt. Es soll aus dem Besitz des reichen St. Galler Bürgers Barthol. Schowinger oder Schobinger stammen (vgl. Sudhoffs Par.-Forschungen, 2. Heft, S. 141 ff. bes. S. 143). Sudhoff schreibt daselbst 1889: Schobingersche Familienpapiere werden heute noch auf der Stadtbibliothek zu St. Gallen aufbewahrt. Allein es war weder dort noch im Besitze der Familie selbst (von denen Abkömmlinge zur Zeit auch in Luzern leben, die sich Schowinger von Schowingen schreiben) ein Brief oder sonst ein Manuskript von Theophrastus aufzufinden. Auch anderweitige alchimistische Handschriften oder Briefschaften sollen nicht mehr vorhanden sein. Nur ein Oelbildnis Hohenheims mit dunklem Vollbart und der Aufschrift «Theophrastus Paracelsus 1529» soll aus Schobingerschem Familienbesitz in die Sammlung des historischen Vereins in St. Gallen gekommen sein, wo es noch heute verwahrt wird. Dies Bild wäre also in St. Gallen der einzige dem Untergange entronnene Zeuge, dass einmal ein Glied dieser Familie Schobinger mit dem Arztgenius aus Einsiedeln in Beziehung gestanden hat. Soweit die ersten Nachforschungen Sudhoffs, der S. 36 des 9. Bandes fortfährt: Dass dieser St. Galler Bürger tatsächlich ein Porträt des Paracelsus besass, ist dokumentarisch bewiesen. Ob aber das heute in St. Gallen verwahrte Bild mit diesem alten Schobingerschen Familienbesitz wirklich identisch ist, das ist mir recht zweifelhaft geworden. Das echte Bild war lange Jahrzehnte völlig verschollen, schliesslich ist das im Titelbild dieses Bandes (das in meinem Exemplar leider fehlt) wiedergegebene als solches wieder aufgetaucht. Ich halte die Jahreszahl «1529» für sehr schlecht beglaubigt. Zudem zeigt das Bild schon die Haltung wie auf dem authentischen Hirschvogelschen Originalstich, der aus dem Jahre 1540 stammt. Das einzige, was von diesem Bilde der wirklichen Ueberlieferung entspricht, mag die Bärtigkeit des Bildes sein. Am 19. März 1924 schrieb der

Altmeister der Paracelsusforschung diesen Begleittext zur Wiedergabe des St. Galler Porträts Paracelsi. Seither ruhten die Akten hierüber, bis mich ein verdankenswerter Brief von Herrn E. W. Ritter, Bremgarten, Bern, erneut auf dieses kleine Problem aufmerksam machte, der uns wenigstens einige Anhaltspunkte über das Alter, vielleicht sogar die Entstehungszeit des St. Galler Bildes Aufschluss geben kann.

Herr E. W. Ritter hatte die Liebenswürdigkeit mir durch den Verlag Zollikofer, St. Gallen folgende Angaben zukommen zu lassen:

Seit Jahrzehnten hängt in meinem Lieblingszimmer eine Lithographie von J. Tribelhorn in St. Gallen, welche Theophrastus Paracelsus darstellt nach dem im Besitz von H. August Naef-Oberteuffer in St. Gallen befindlichen Original-Oelgemälde von 1529. Diese Litho hing wohl über hundert Jahre in Trogen, zuerst in der Sammlung des Herrn Johann Conrad Honnerlag, der es unter Glas und Rahmen brachte, hernach im Haus des Herrn J. J. Tobler-Fehr, von wo es durch Erbgang an mich gelangte.

Herr E. W. Ritter hatte die Freundlichkeit, mir einige ausgezeichnete Photokopien seiner hundertjährigen Litho zuzustellen, was ich auch hier nochmals bestens verdanke. Vergleichen wir die Litho mit dem St. Galler Originalbildnis, so ersehen wir sofort, dass der Lithograph in der Zeichnung des Exterieurs von Kleidung, Wams, Spitzenträger, Schwert usw. ein Meister war, hingegen bei Behandlung des Gesichtes im rein konventionellen stecken bleibt, ja noch wesentlich farbloser und uncharakteristischer wirkt als das St. Galler Original im Vergleich zu den fünf anerkannten Grundtypen der paracelsischen Ikonographie: der Hollarstich nach Holbeins d. J. «Junger Mann mit Schlapphut», 1526 (nicht Baret, das Paracelsus verspottete, wie viele Kunsthistoriker auch kleidertechnisch falsch schreiben), den Rubens-Mostaert Typ der Niederländer Jahre am Dänischen Königshof, 1521, den Tintoretto-Robusti Typ der Etschländer Zeit 1535 und die beiden Hirschvogelstiche von Laibach 1538 und Wien 1540. Von allen diesen Stichen, speziell von den einwandfrei beglaubigten sog. Hirschvogelstichen der Jahre 1538 und 1540 unterscheidet sich das St. Galler Bild durch die überaus konventionelle Behandlung des Kopfes. Während auf allen andern Bildnissen spez. dem Jugendbildnis von Holbein d. J., dessen Zuspriechung auf Paracelsus Prof. K. Sudhoff und Prof. Ganz nach meinen neuesten Untersuchungen voll und ganz geglückt ist, selbst auf dem uncharakteristischen Bild von Rubens-Mostaert sowie auf den Hirschvogelstichen, die dinarische Nase typisch paracelsisch ist, porträtiert sie der St. Galler Zeichner alamannisch lang und gerade. Auch Bart und Glatze sind sehr konventionell schematisch behandelt. Nur noch auf dem Chauvéau Stich

nach einem verschollenen Gemälde von (Tintoretto) Robusti in der Genfer De Tournes Ausgabe 1658, reproduziert in der Schweiz. Paracelsusedition Zollikofer, III. Band, wird Hohenheim bärtig dargestellt, wie er sich selbst einmal schildert: Mein Bart hat mehr erfahren als eure Schulweisheit! Diese überaus flache und unpsychologische Kopfbehandlung des St. Galler Porträtisten war neben der zweifellos falschen Jahrzahl von 1529 ein Mitgrund zur Ablehnung durch Sudhoff. Denn Hohenheim kam erst im Juni 1531 nach St. Gallen. Um diese Frage zu klären, müssten Untersuchungen angestellt werden, ob nicht eventuell die Beschriftung mit der falschen Jahrzahl eine spätere Zutat ist, was noch nie versucht wurde. Die Litho lässt diese Beschriftung links oben neben dem Dekor des Vorhanges vermissen. Zufällig hatte ich mehrfach Gelegenheit, sehr gute Oelporträts der Schowinger mit dem Vogelwappen aus der Paracelsuszeit zu sehen, die bar jeder nur konventionellen Malweise die Psychologie der Schowingerköpfe meisterlich in Erscheinung treten lassen. Wie die Schowinger Porträts aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts beweisen, muss auch dem Barth. Schobinger ein tüchtiger Porträtist zur Verfügung gestanden sein. Wie er hiess, entzieht sich meiner Kenntnis und wäre evtl. noch zu eruieren. Diese und verschiedene andere Fragen z. B. nach dem Entstehungsjahr und der Authentizität des St. Galler Porträts muss ich hier offen lassen, d. h. ich unterbreite sie hiemit der besten Kennerin der ostschweizerischen Kunst, der vielverdienten Dr. phil. h. c. Frl. Dora F. Rittmeyer, St. Gallen. Ihre diesbezüglichen Nachforschungen wird das Jahrbuch für Paracelsusforschungen mit Dank veröffentlichen, auch wenn wir mit Sudhoff zum Schluss kommen müssten, dass diese Fragen nicht mehr völlig zu klären sind. Immerhin wissen wir durch die verdankenswerten Mitteilungen von Herrn E. W. Ritter, Bremgarten, Bern, dass das St. Galler Porträt im Besitz von H. August Naef-Oberteuffer in St. Gallen war und dass schon vor über hundert Jahren von J. Tribelhorn eine mir bis jetzt in der Paracelsus-Ikonographie erstmalig begegnete Lithographie nach diesem Oelbild hergestellt wurde. Der Steindruck wurde 1796 von Aloys Senefelder in München erfunden, der 1818 ein Lehrbuch der Lithographie schrieb, das u. a. die Gebrüder Eglin von Luzern nach München lockte, welche den Steindruck in der Schweiz als Erste einführten und in mehreren Generationen betrieben. Daraus ergibt sich der Rückschluss, dass das St. Galler Oelporträt über hundert Jahre alt sein muss. Ferner dürfen wir daraus den Schluss ziehen, dass vor über hundert Jahren wohl niemand ein Interesse daran hatte, in St. Gallen ein Oelporträt des Hohenheimers zu fälschen, was doch indirekt ein Indiz für die Echt-

heit darstellen dürfte, spez. wenn Röntgen- und Untersuchung im Kurzwellenlicht eine spätere Beschriftung ergäben. Auch weitere Nachforschungen in den Familienpapieren spez. von H. A. Naef-Oberteuffer könnten hier weitere Klarheit schaffen. Dr. phil. h. c. Dora F. Rittmeyer hat nun das Wort.

Josef Strebel, Luzern.

*Nachtrag:* Zusammen mit Dr. phil. h. c. Dora Rittmeyer, St. Gallen, ist inzwischen die Frage durch weitere Untersuchungen, auch Röntgendurchleuchtungen in Basel, dahin abgeklärt worden, dass das St. Galler Bildnis aus dem 17. Jahrhundert stammt und nicht das Schobinger Original ist, sondern eine wahrscheinlich während den Schobingerschen Erbstreitigkeiten 1652—1657 untergeschobene Kopie desselben. Ausführliche Begründungen finden sich in Heft 3/4 des «Gesnerus», 1948, wo gleichzeitig eine Arbeit von P. Jung, St. Gallen, veröffentlicht ist über den Stadtarzt Sebastian Schobinger, 1579—1652, nach dessen Ableben die Kopie angefertigt und das Original offenbar ins Ausland verkauft worden ist.

## ERGÄNZUNGEN ZUR KURZARBEIT ÜBER DAS ST. GALLER BILDNIS HOHENHEIMS

Der Schlusssatz der Arbeit: Auf der Fahrt nach dem St. Galler Schöwinger Bildnis Paracelsi lautete: Frä. Dr. phil. h. c. Dora F. Rittmeyer als kompetenteste Beurteilerin hat das Wort. In verdankenswerter Weise ist sie diesem Problemkreis näher getreten und hat mir in zwei Briefen vom 8. Januar und 15. Februar 1948 bestmögliche Auskunft erteilt, die ich für mitteilenswert erachte. Die Autorin schreibt:

Nun habe ich ein paar Tage den Paracelsusbildern gewidmet, doch lässt sich Ihre Frage nicht eindeutig beantworten. Ich habe also unser St. Galler Oelbild mit der Jahrzahl 1529, aufbewahrt in der Apotheke des Historischen Museums, nochmals eingehend studiert und komme erneut zum Schluss, dass es eine Kopie aus dem 17. Jahrhundert sein muss. Ob aus der ersten oder zweiten Hälfte kann ich nicht mit Bestimmtheit sagen; denn wir haben kein Bild hier von der gleichen Hand mit Anhaltspunkten für das Herstellungsdatum, während die meisten unserer St. Galler Bildnisse kleine oder grössere Gruppen bilden, die jeweils aus der gleichen Werkstatt herkommen. Beobachtet habe ich noch, dass das Oelbild auf Leinwand gemalt ist. Diesseits der Alpen malte man um 1529 zumeist noch auf Holz. Uebrigens ist das Schwänzchen des 9 so zaghaft angesetzt, dass die Zahl fast wie eine Null aussieht. Dann ist zu beobachten, dass Theo-f-rastus steht, ausnahmsweise f statt ph. War der Maler des Originals oder der Kopie Italiener oder aus Kärnten? Die alte Leinwand war einmal in der Mitte quer gefaltet und wurde dann auf eine, wenige mm grössere, auf Chassis gespannte Leinwand geklebt. Auf dem Rahmen steht in Bleistift geschrieben «Präs. Naef». Dies stimmt überein mit der Lithographie, die bei Tribelhorn nach diesem Bilde gemacht wurde. Wir haben dieses Blatt, das Sie erwähnen, auch in der Stadtbibliothek. Es ist noch lahm und flauer in den Formen als das Oelbild, das ich wegen unbestimmten, unverständlichen Formen als Kopie anspreche. Das Bild ist wahrscheinlich auf Wunsch von Präs. Naef aufgefrischt, aufgeklebt und gerahmt worden. Es wird nach seinem Tode in die Sammlung des Historischen Vereins gekommen sein. Das Datum des Eingangs in die Sammlung ist nicht aufgezeichnet. Ebenso wenig lässt sich feststellen, wie Naef zu dem Bilde kam.

Dass bereits vor 1657 ein gemaltes Bildnis des Paracelsus in die Stadtbibliothek geschenkt wurde, steht einwandfrei im Manuskript Nr. 7 der Stadtbibliothek bzw. in den Aufzeichnungen des Bibliothekars Dr. Bartholomeus Schobinger, der am 27. Juli 1657 Bericht und Inventar der Bibliothek aufzeichnete. Er schreibt S. 18 nach der Aufzählung anderer Bildnisse: «Contrafets»: «Theophrastus Paracelsus ex archetypo dep. (depictus) von H. Bmr. (Bürgermeister) Dr. Seb. Schobinger verehrt.» Dieser Bürgermeister Dr. Seb. Schobinger hatte vorher auch die Bibliothek betreut. Dass in seinem Besitz ein Paracelsus-Bildnis sich befunden hat, ist ebenfalls in der Stadtbibliothek bezeugt in zwei Angaben des Manuskrip-

ten-Kataloges S. 37 und 39 zu den Handschriften Nr. 94 und 82. Die genannten Handschriften habe ich nicht durchsucht. S. 37 des Kataloges steht zu Ms. 82, dass das Paracelsus Bildnis von 1530 (nicht '29) beim Tode des jeweiligen Schobingers, bei dem es sich befand, samt den Büchern an den ältesten studierten Schobinger übergehen solle. S. 39 steht, dass sich beim Tode des Bürgermeisters Seb. Schobinger um 1652 ein Prozess wegen der Bücher und des Paracelsus-Bildnisses unter den Erben ergab, der vor «Rät und Burger» kam. Diese Akten habe ich noch nicht gesucht. Dr. Milt in Zürich hat sich damit befasst, ebenso Fr. Frieda Schobinger, eine der letzten ihres Geschlechtes. Das Ergebnis der Verhandlungen habe ich ja oben bereits gemeldet mit dem Eintrag vom 27. Juli 1657, dass das Paracelsus-Bildnis in die Stadtbibliothek Vadiana geschenkt wurde. (Dem aufmerksamen Leser dürfte nicht entgangen sein, dass sich dieser Erbenstreit volle fünf Jahre hinzog. Ich (Strebel) vermute, dass während dieser Zeit das echte Paracelsusbildnis auf Nimmerwiedersehen verschwunden und an seine Stelle eben die Kopie aus dem 17. Jahrhundert eingeschmuggelt wurde.) Bis 1815 fehlen Aufzeichnungen über die Bildnis-Sammlung der Bibliothek. In dem von Georg Leonhard Hartmann 1815 verfassten Verzeichnis kann ich kein Paracelsus-Bildnis finden. Also muss es im Lauf der Zeit von der Wand genommen worden sein, wahrscheinlich zusammengefaltet und in einem Winkel verstaut. So wird es wohl vom bekannten St. Galler Geschichtsforscher (Präs. Naef) entweder in einem Winkel der Bibliothek oder bereits bei einem Althändler entdeckt und zuhanded genommen worden sein. Solche Ausscheidungen und spätere Wiederauffindungen kommen bekanntlich in allen Sammlungen vor!

Somit, folgert Fr. Dr. Rittmeyer, ist unser Paracelsus-Bildnis das gleiche, das aus dem Besitz des Bürgermeisters Seb. Schobinger (1579—1652) in die Stadtbibliothek gelangte. Nur die eine Beobachtung stört mich noch: Im Handschriftenkatalog steht für jenes Bild die Jahrzahl 1530 und bei dem heute vorhandenen 1529. Wer weiss, ob die Jahrzahl erst bei der Auffrischung falsch gelesen und kopiert worden ist? Oder ob der Kopist im 17. Jahrhundert den Fehler begangen hat. Letzteres halte ich (Strebel) für das Wahrscheinlichste. Dann ist aber obige Folgerung unrichtig.

Zuerst glaubte ich (Rittmeyer) mit Sudhoff (Bd. IX), das Bild könnte auf Grund der Holzschnitte komponiert und gemalt worden sein. Nachdem ich aber unsere ältesten Blätter und Abbildungen in Ihren fünf Bänden verglichen habe, erscheint es mir doch wahrscheinlich, dass es einst ein Originalbild von 1530 gab. Paracelsus ist in blühendem Alter dargestellt und doch stimmen die Züge ziemlich mit dem in Holland neu aufgefundenen Bilde überein. Entscheiden kann ich freilich nichts. Hierzu fehlt mir die volle Dokumentation. Diese zu sammeln und zu sichten würde Monate erfordern.

Möglicherweise liesse sich beim Durchleuchten unseres St. Galler Oelbildes wenigstens erkennen, ob es aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhun-

derts stammt. Aelter ist es sicher nicht und nicht von einem guten Zeichner oder Maler. Die Durchleuchtung ergibt, ob es eine Kopie ist oder eine Uebermalung.

Am 12. Februar 1948 nahm Fr. Dr. Rittmeyer das fragliche Bildnis nach Basel und war persönlich bei der Durchleuchtung anwesend. Der Restaurator des Basler Kunstmuseums, Herr Aulmann, der sich schon seit 20 Jahren mit alten Bildern befasst, sagte zunächst, Fr. Dr. Rittmeyer hätte vollkommen Recht, das Bild sei eine Kopie aus dem 17. Jahrhundert. Vom Kopf und von der Inschrift wurden Röntgen-Aufnahmen gemacht. Auch beim Durchleuchten sagte er, es sei keine Unterschicht vorhanden, d. h. es handle sich also nicht um ein übermaltes Originalbild. Es steht übrigens PARRACELUS in der Inschrift, also auch hier ein Fehler wie in der Datierung. Die Basler Untersuchungsergebnisse, über die hier nur summarisch referiert sei, sollen in einer eigenen Arbeit verwendet werden. Bei ihrem Basler Besuch erfuhr Fr. Dr. Rittmeyer, dass Frau Dr. Margarete Pfister-Burkhalter, I. Assistentin am Kupferstichkabinett des Kunstmuseums Basel, bereits einen Zettelkatalog über die Paracelsusbildnisse angelegt hat, also in der Materie weit mehr vorgearbeitet hat. Sie kannte das St. Galler Bild nicht im Original, findet, es gehöre in die Reihe der Bilder in Schleissheim und Salzburg, die auf ein italienisches Original zurückgehen. Zu diesem Schluss war auch Fr. Dr. Rittmeyer gekommen, namentlich wegen des F statt PH im Namen des Theophrastus.

Fr. Dr. Rittmeyer beantragt, dass Frau Dr. Margarete Pfister die Untersuchungen weiterführt, die bisherigen Ergebnisse übernimmt, mit ihrem Material darstellt und verarbeitet. Dazu kämen noch die Forschungen von Dr. Bernhard Milt in Zürich und von Fr. Frieda Schobinger. Denn es steht somit fest, dass das St. Galler-Bildnis aus dem 17. Jahrhundert stammt und nicht das Schobinger Original ist, sondern eine Kopie desselben, die sehr wahrscheinlich in den Jahren der Erbstreitigkeiten der Schobinger 1652—1657 entstanden ist.

Mitgeteilt aus zwei Briefen von Fr. Dr. Dora Rittmeyer,  
St. Gallen, an Dr. J. Strebel, Luzern.