

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Philosophische Fakultät
Historisches Seminar

Paracelsismus und Chiliasmus im deutschsprachigen Raum um 1600

**Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg**

Vorgelegt von
Amadeo Murase
aus Tokio
2013

Erster Gutachter: Prof. Dr. med. Wolfgang U. Eckart
Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Joachim Telle

Meinen Eltern

F. M. und A. M. gewidmet

Inhalt

1. Einleitung	
1.1. Vorbemerkungen	1
1.2. War Paracelsus ein Chiliast?	11
2. Grundvorstellungen des chiliastischen Paracelsismus	20
2.1. Geschichtsbewusstsein	22
2.1.1. Gegenwart: Zeitdiagnose und Selbstwahrnehmung	23
2.1.2. Zukunft: Naherwartungen	29
2.1.3. Jenseits: Die Eschatologie des Paracelsismus	33
2.2. Weisheitslehre	35
2.2.1. Gegenüberstellung der ‚heidnischen‘ und der ‚christlichen‘ Medizin	35
2.2.2. Alchemie als Gottesgeschenk	38
2.2.3. Hermetische Wissensgenealogie und geschichtsphilosophische Rechtfertigung	40
2.2.4. Empirismus	43
2.2.5. Ethik des naturkundlichen Arztes	47
2.2.6. Harmonie zwischen Glauben und Wissen	51
2.3. Paracelsismus und Chiliasmus	58
2.3.1. Paracelsus als Vorbote des ‚Goldenen Zeitalters‘	58
2.3.2. Endzeitlicher Fortgang des Wissens	62
3. Zeugnisse	67
3.1. Adam von Bodenstein (1560/71)	67
3.2. Michael Toxites (1564/77)	84
3.3. Alexander von Suchten (1561/70)	101
3.4. Pseudohohenheim: <i>De tinctura physicorum</i> (1570)	115
3.5. Julius Sperber (1597/ um 1600)	127
3.6. Paul Linck (1599/1602)	153
3.7. Johannes Schauberdts (1599/1602)	168
3.8. Benedictus Figulus (1607/08)	182
3.9. Oswald Croll (1609)	199

3.10. Adam Haslmayr (1612/1618)	215
3.11. Paul Nagel (1610/1621)	228
4. Zusammenfassender Ausblick	240
5. Anhang: Textprobe	
Paul Linck. <i>Rechter Bericht Von den Dreyen Seculis</i> , 1599/1602.	247
Literaturverzeichnis	261
Danksagung	300
Eidesstattliche Erklärung	301

1. Einleitung

1. 1. Vorbemerkungen

„*In Aureo Seculo* [werden] nicht allein die rechte Erkändtnüß Christi vnd der ganzen christlichen *Religion* bekandt, sondern auch die natürlichen *Arcana* vndt *Mysteria Medicinae* beßer alß izo wißent sein“ (Paul Linck, 1599/1602).¹

In ihrem dritten Band des Corpus Paracelsisticum (CP) haben die ausgewiesenen Paracelsus-Kenner Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle gefordert, die „Präsenz chiliastischen Denkens in der paracelsistischen Naturkunde“ genauer zu untersuchen und die „Rolle apokalyptischer Vorstellungen“ der Paracelsisten „in der sogenannten ‚Wissenschaftlichen Revolution‘ zu konturieren“. ² Um die Endzeitvorstellung der frühneuzeitlichen Anhänger des Arztes und Lamentheologen Paracelsus (1493/94-1541) zu erhellen und somit die genannte Forschungsforderung anzunehmen, beschäftigt sich die folgende Arbeit mit der Frage, wie die Paracelsisten um 1600 ihre eigene Gegenwart und die Nahezukunft bzw. die Endzeit deuteten. Indem ihre Geschichtsauffassung und die darauf gegründete, wissens- und glaubensreformatorische Weisheitslehre untersucht werden, wird somit gezeigt, dass der frühneuzeitliche Paracelsismus eine chiliastisch begründete Reformbewegung war, die in den Auseinandersetzungen mit den herkömmlichen Schulwissenschaften ein alchemisch und empiristisch fundiertes Wissenskonzept und eine theosophisch und antikonfessionell geprägte Frömmigkeit forderte.

Um die Begriffe ‚Paracelsismus‘ und ‚Chiliasmus‘ deutlich zu machen, sollen einige Vorbemerkungen folgen. Aufgrund der Tatsache, dass der Aufschwung dieser Reformbewegung durch die in den 1560 Jahren begonnene, rege Drucklegung der Schriften Hohenheims gekennzeichnet ist, ist der frühneuzeitliche Paracelsismus zunächst als eine

¹ Paul Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Wolfenbüttel HAB, Cod. 981 Helmst., Bl. 169^v (Interpunktion, Groß- und Kleinschreibung normalisiert).

² CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 149, Erläuterungen (zu Johann Schaubertd, 1602). Hiermit geht herzlicher Dank an den beiden Herausgeber des CP, Prof. Dr. Wilhelm Kühlmann und Prof. Dr. Joachim Telle, die freundlicherweise die editierten und erläuterten Texte von Schaubertd und Figulus aus dem noch nicht erschienenen dritten Band dem Verfasser zur Verfügung gestellt haben (CP, Bd. 3 [im Erscheinen], Nr. 147-149 und 161-166).

„publizistische Bewegung“ zu verstehen, in der Paracelsus als „Leit- und Berufsfigur“ einer „alternativen Wissenspraxis“ gilt.³ In diesem weiteren Sinne des Paracelsismus sehen wir die Anhänger Hohenheims, nämlich die ‚Paracelsisten‘, in den Fachpublizisten, die die Werke Hohenheims edierten, auslegten und veröffentlichten. Auch mit Blick auf die Pseudoparacelsisten, die sich unter dem Decknamen Hohenheims an der genannten Bewegung beteiligten, ist zugleich darauf hinzuweisen, dass auch diejenigen Sachschriststeller als Paracelsisten betrachtet werden, die sich in ihren Werken, seien sie medizinischer, naturphilosophischer, religiöser oder auch pseudepigraphischer Art, auf Paracelsus und dessen Lehre und Werke beriefen, um damit ihre eigenen Lehrmeinungen zu begründen und zu rechtfertigen.

Im Hinblick auf diese frühneuzeitliche „Paracelsicapublizistik“ versteht die vorliegende Arbeit den frühneuzeitlichen Paracelsismus ferner als eine Oppositions- und Reformbewegung sowohl im medizinischen und naturphilosophischen als auch im theologischen und religiösen Bereich. So sehen wir im frühen Paracelsismus eine „Publikationsoffensive“, die gegen das „Wissensgebäude der konservativen Wissenschaftler“ und zugleich gegen das „Glaubensmonopol der seit der Reformation etablierten Kirchen“ gerichtet war.⁴ Einerseits gilt der Paracelsismus als Revisionsanstoß, der sich gegen den Aristotelismus und Galenismus der Schulwissenschaft richtete und im Zuge der Auseinandersetzung mit dem „akademisch-exklusiven Wissensmonopol“ eine „Revision“ der medizinischen und naturkundlichen „Methoden, Weltbilder, Wissensbegriffe“ und „Wissensziele“ forderte, um damit zugunsten der „Erfahrungswissenschaft“ die aristotelisch-scholastische „Buchwissenschaft“ zu überwinden. Andererseits zeigt sich der Paracelsismus auch als religiös-heterodoxe Opposition, die in Verbindung mit der genannten antischolastischen, an dem Erfahrungswissen orientierten Wissensreform die naturtheologische bzw. theosophische Weisheitslehre beansprucht, um zwecks Überwindung der Streittheologie eine Erneuerung des Glaubens und eine neue Frömmigkeit zu fordern.

In Anlehnung an den Hinweis des CP, dass die Paracelsisten der frühen Neuzeit ihre

³ Im Folgenden gründet sich die Bestimmung des frühneuzeitlichen ‚Paracelsismus‘ auf die Einleitung der Herausgeber des CP, Bd. 1 (2001, S. 1-39) und 2 (2004, S. 1-39), hier Bd. 2, S. 2f. Zu Paracelsus und seiner Wirkung zusammenfassend Art. ‚Paracelsus‘ in KLL², Bd. 9 (2010), S. 83-90 (W. Kühlmann).

⁴ CP, Bd.1, S. 18-20; Gilly (1994c), S. 429.

Reformansprüche mit „hoffnungsfroher Zuversicht auf eine endzeitliche Restauration“ erhoben,⁵ sehen wir schließlich im Paracelsismus eine zukunftsoptimistische Bewegung, die in den ‚chiliastischen‘ Endzeitvorstellungen begründet lag. Um diese fortschrittsoptimistische Zukunftserwartung des Paracelsismus deutlich zu machen, ist eine Klärung des Begriffs ‚Chiliasmus‘ nötig.

Kirchengeschichtlich gesehen ist das Wort ‚Chiliasmus‘ ein schillernder „Abstraktbegriff“ für allerlei ketzerische Lehrmeinungen, die auf „Hoffnungen auf ein irdisches Gottesreichs vor dem Jüngsten Tag“ beruhen.⁶ Im engeren Sinne des Chiliasmus stellt die Johannes Offenbarung (Apoc, 20), die das Kommen des tausendjährigen Messiasreichs in der Endphase der irdischen Geschichte verkündet, eine grundlegende Bezugsstelle dar.⁷ In der vorliegenden Arbeit versteht sich aber der Chiliasmus im weiteren Sinne als diejenige Endzeiterwartung, die nicht nur in der Apokalypse, sondern auch im Evangelium (die synoptische Apokalypse) oder in den apokryphen (etwa das 4. Buch Esra) und außerkanonischen Vorstellungen und Denkfiguren (wie ‚Engelpapst‘ und ‚Friedenskaiser‘) synkretistisch begründet liegt.⁸ Aufgrund geschichtsphilosophischer Konstrukte – z. B. ein ‚Zeitalter des Heiligen Geistes‘ oder ein ‚Goldenes Zeitalter‘ – äußert

⁵ CP, Bd. 2, S. 3.

⁶ Wallmann (1982), S. 190; s. auch List (1973), S. 35-76. Die beide Arbeiten zeigen, dass der Chiliasmus um 1600 vor dem Hintergrund der Etablierung der protestantischen Orthodoxie zu verstehen ist, deren nachreformatorische Dogmatik des 17. Jahrhunderts nicht zuletzt durch Auseinandersetzungen mit den innerprotestantischen Dissidenten und deren chiliastisch geprägten Lehrmeinungen gekennzeichnet ist. Somit ist der Chiliasmus der frühen Neuzeit als heterodoxe Frömmigkeit vor allem im protestantischen Lager hervorzuheben, die trotz der ausdrücklichen Verwerfung durch die Bekenntnisschriften der Reformatoren (seit den 1530er Jahren) eine Zeit irdischer Seligkeit und eine Erneuerung der innerweltlichen Ordnungen verkündete und schließlich im Zuge des Dreißigjährigen Krieges in eine apokalyptisch fundierte, endzeitliche Sehnsucht nach der Überwindung der gegenwärtigen krisenhaften Situation gipfelte. Jedoch ist zugleich zu betonen, dass der frühneuzeitliche Chiliasmus freilich keine ausschließliche Glaubenskultur des Protestantismus ist; s. Überblick über die drei Hauptkirchen und die Dissidenten (‚Kreise außerhalb der Kirchen‘) von Korn (1957), S. 119-127. Zur Verurteilung des Chiliasmus durch die frühen Reformatoren in den Bekenntnisschriften (*Confessio Augustana*, Art. 17, 5; *Confessio Helvetica Posterior*, Art. 26) ist erhellend Seifert (1986). Zum Chiliasmus zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges vgl. Haase (1933); und neuerdings Narbuntowicz (1994).

⁷ Zur Grundvorstellung des apokalyptischen Chiliasmus und zum wirkungsgeschichtlichen Überblick s. Art. ‚Chiliasmus I‘, in TRE, Bd. 7 (1981), S. 723-729 (O. Böcher); Sand (1990); Frey (1999); und Böcher (2000); vgl. auch den Überblick von Paust (1921) und die Gesamtdarstellung des christlichen Chiliasmus von Nigg (1954); zusammenfassend Wollgast (1996), bes. S. 6f.; und Smolinsky (2001).

⁸ Zum synkretistischen Charakter des frühneuzeitlichen Chiliasmus s. Diskussion von Wallmann (1995), S. 390-421, bes. S. 410-417 (Erstdruck 1981).

der Chiliasmus somit eine oft utopisch geprägte und fortschrittsoptimistische Hoffnung auf eine bessere, gesegnete und durch die Vollkommenheit irdischer Ordnungen gekennzeichnete Endzeit, die vor dem letzten Gericht anbrechen werde.

Gerade mit Blick auf die politischen und religiösen Krisenzeiten des 16. und 17. Jahrhunderts ist die funktionale Seite des frühneuzeitlichen Chiliasmus⁹ hervorzuheben. Aus der theologie- und gesellschaftsgeschichtlichen Forschung in den letzten Jahrzehnten,¹⁰ geht hervor, dass das apokalyptische Denken der frühen Neuzeit als frommer Deutungsversuch zu sehen ist, mit Hilfe der biblischen Apokalyptik¹¹ die eigene Gegenwart heilsgeschichtlich zu deuten und die Hoffnung zu nähren, dass mit dem baldigen Anbruch einer besseren Zeit der gegenwärtige, unerträgliche Zustand überwunden werde.¹² Bei der chiliastisch begründeten Zeitdeutung geht um eine Zeitkritik, die die Gegenwart im

⁹ In den letzten Jahren ist der frühneuzeitliche Chiliasmus im deutschsprachigen Raum vor allem im Rahmen der Pietismusforschung untersucht worden. Wie die Arbeiten der Kirchenhistoriker Johannes Wallmann (1982) und Martin Brecht (1988) gezeigt haben, zeigt sich der chiliastische Gedanken des 17. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der ‚Frömmigkeitsbewegung‘ des damaligen Protestantismus. Dabei ist eine seit den 1620er Jahren im protestantischen Lager anbrechende, ‚chiliastische Bewegung‘ zu erkennen, die von der chiliastisch-utopisch und naturphilosophisch geprägten, frommen Zukunftshoffnung eines Johann Valentin Andreaes (1586-1654), eines Johann Heinrich Alstedes (1588-1638) oder eines Jan Amos Comenius (1592-1670) zeugt. Aufgrund der Forschungserkenntnis über diese chiliastische Frömmigkeit des deutschen Pietismus, deren Tradition schließlich in den 1670er Jahren in die ‚Hoffnung besserer Zeiten‘ (*Pia Desideria*, 1675) des Pietisten Philipp Jakob Speners (1635-1705) einmündete, ist jedoch zu erschließen, dass der deutsche Chiliasmus der frühen Neuzeit, besonders im die vorliegende Arbeit betreffenden Zeitraum des ausgehenden 16. Jahrhunderts bis zum Anbruch des Dreißigjährigen Krieges, immer noch Forschungsdesiderat bleibt.

Zum Chiliasmus und Pietismus erschienen wichtige Arbeiten in Pietismus und Neuzeit 14 (1988: Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert). Zum wirkungsgeschichtlichen Überblick s. die Gesamtdarstellung von Brecht (Hg. 1993), unter dem Stichwort ‚Chiliasmus‘. Zu den genannten Gelehrten des 17. Jahrhunderts und ihren chiliastischen Gedankenwelt erschienen die grundlegenden Studien von Wallmann, Brecht und Schmidt-Biggemann in ihren Aufsatzsammlungen: Wallmann (1995; s. bes. Kapitel 1 und 17); Brecht (1997; s. darin 1. Teil); Schmidt-Biggemann (2007; s. 2. und 3. Teil). Zur ‚millenniaristischen Universalwissenschaft‘ bei den genannten Gelehrten des 17. Jahrhunderts s. zusammenfassend Groh/ Biehler (2006).

¹⁰ Zu nennen sind vor allem die Sammelbände von Jakubowski-Tiessen/ Lehmann/ Schilling/ Staats (Hgg. 1999); von Bochinger/ Frey/ Hauschildt/ Kaufmann/ Timm (Hgg. 1999); Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 69 (2000: Endzeiten – Wendezeiten? Chiliasmus in Kirche und Theologie); Werkstatt Geschichte 24: Millennium (1999); und die vierbändige Reihe ‚Millenarianism and messianism in early modern European culture‘: Goldish (Hg. 2001); Kottman (Hg. 2001); Force (Hg. 2001); Laursen (Hg. 2001).

¹¹ Zur Apokalyptik als Deutungsversuch der eigenen Gegenwart grundlegend Leppin (1999). Zur frühneuzeitlichen Apokalyptik s. auch Pohlig (2002).

¹² Vgl. Deppermann (1988), der auf die ‚zwei Funktionen‘ des frühneuzeitlichen Chiliasmus hinweist, nämlich „ordende Deutung der chaotischen Gegenwart und hoffnungstiftender Hinweis auf eine kommende bessere Welt“ (S. 5).

geschichtstheologischen Sinne beurteilt.¹³ Ferner ist festzuhalten, dass die chiliastisch und apokalyptisch geprägte Zeitkritik der frühen Neuzeit auch eng mit Ansprüchen auf eine Wissenserneuerung verbunden war, die abseits der herkömmlichen, durch das Bücherwissen geprägten Schulwissenschaften ein naturkundliches Erfahrungswissen forderten.¹⁴

Im Zusammenhang mit diesen geschichtshermeneutischen und zeit- und wissenskritischen Funktionen des Chiliasmus sollen die Revisionsforderungen des Paracelsismus untersucht werden. In der vorliegenden Arbeit werden daher sowohl die Naherwartung der Paracelsisten als auch ihre Zeitdiagnose und Geschichtsauffassung berücksichtigt, um damit zwei Hauptmerkmale des Chiliasmus der frühneuzeitlichen Paracelsisten hervorzuheben: Das erste ist ihre Grundvorstellung, nämlich dass Elias Artista, der endzeitliche Reformator, am eschatologischen Höhepunkt der irdischen Geschichte wiederkehren werde, um durch seinen Offenbarungsakt alle Geheimnisse der Natur und Gottes zu enthüllen und im dadurch angebrochenen ‚Goldenen Zeitalter‘ die versprochene Vervollkommnung des Wissens und Glaubens zu erfüllen. Das zweite ist der Legitimationscharakter des paracelsistischen Chiliasmus, nämlich dass die Paracelsisten ihre Reformansprüche geschichtsphilosophisch rechtfertigen, indem sie sich auf die Prophetie Hohenheims und die chiliastischen Denkfiguren berufen und zugleich auch die hermetischen und joachimitischen Geschichtskonstrukte aufgreifen, um so schließlich einen heilsgeschichtlich fundierten Fortschrittsoptimismus zu vertreten.

Um den Untersuchungsrahmen der vorliegenden Arbeit zu verdeutlichen und zu bestimmen, ist der Forschungsstand zum Thema Paracelsismus und Chiliasmus zu berücksichtigen. Angesichts der theologischen und religionsphilosophischen

¹³ Dass sich der frühneuzeitliche Chiliasmus als eschatologisch fundierte, in Endzeit- und Zukunftsvorstellungen begründete Zeitkritik erweist, zeigen besonders die neueren Arbeiten über die ‚protestantische Apokalyptik‘ im späten 16. und 17. Jahrhundert; neben den oben (Anm. 11) genannte Arbeiten s. die Studien über die astrologischen und prophetischen Schriften um 1600 von Barnes (1988) und (1999); sowie Smolinsky (2000). Zur ‚millenniaristischen Zeitdeutung‘ der alten und neuen Kirche s. Kaufmann (1999); zum Luthertum s. Lehmann (1992); ferner die Aufsätze von Kaufmann, Barnes und Lehmann im Sammelband von Jakubowski-Tiessen/ Lehmann/ Schilling/ Staats (Hgg. 1999); sowie den Sammelband von Lehmann/ Trepp (1999; bes. Sektion 1 und 2). Zur eschatologisch begründeten ‚Selbstkritik‘ des Luthertum s. eine Pionierarbeit von Schleiff (1937).

¹⁴ Zum Thema, apokalyptisches Denken und moderne Naturwissenschaft, s. vor allem Brecht (1997); Trepp (2001); vgl. die Darstellung von Fried (2001), die die Wechselbeziehungen zwischen der Endzeiterwartung und den naturkundlichen Praktiken im Mittelalter skizziert.

Paracelsusforschung in den letzten Jahrzehnten ist festzustellen, dass das genannte Thema eine Forschungslücke darstellt und noch eingehende Studien erforderlich sind, die von den Erkenntnissen der eschatologisch fundierten Wissens- und Kirchenkritik Hohenheims ausgehend seine Wirkung im frühen Paracelsismus seit den 1560er Jahren verfolgen.¹⁵

Zur Eschatologie Hohenheims gilt die um 1950 entstandene Pionierarbeit Goldammers als grundlegend, der mit Blick auf die ‚Naherwartung‘ Hohenheims darauf hingewiesen hat, dass die kirchenkritische Eschatologie Hohenheims von einer frommen Sehnsucht nach einer endzeitlichen Einigkeit der Christenheit geprägt sei. Bei Hohenheims Spekulation des endzeitlichen Gottesreiches geht es, so Goldammer, um einen „vorläufigen irdischen Endzustand“ und zwar um „den eschatologischen Zustand der neuen Gemeinde, einer erneuerten Christenheit, der vor dem Weltende steht“.¹⁶ Im Anschluss an Goldammer hat neuerdings Charles Webster in seiner Paracelsusmonographie erneut gezeigt, dass Paracelsus den apokalyptischen Zeitpunkt erwartete, an dem man nicht nur die „disolution of all those religious and secular establishment“ erleben, sondern auch zu einem „advanced state of learning“ gelangen werde, so dass die göttlich Gesegneten im endzeitlichen „Goldenen Age“ die ‚Herrschaft über die Natur‘ wiederherstellen würden („return of human dominion over nature“).¹⁷ Diese Forschungserkenntnisse, dass die Endzeitvorstellung Hohenheims durch eine Zuversicht auf die Verbesserung des Glaubens- und Wissenszustands gekennzeichnet ist, sind richtungweisend, da auch die eschatologische Gedankenwelt der frühneuzeitlichen Paracelsisten unter dem Gesichtspunkt der endzeitlichen Erneuerung des Wissens und Glaubens untersucht werden sollen.

Die Forschungsanregungen, die die genannte Arbeit Goldammers gegeben hatte, hat der große Paracelsusforscher Walter Pagel übernommen, als er 1981 die chiliastische Denkfigur Elias Artista als Idealbild der paracelsistischen Transmutationsalchemiker interpretiert und die Vorstellung dieser „messianic figur of the super-chemist“ bis ins 17. Jahrhundert hinein verfolgt hat.¹⁸ Seit seiner Arbeit haben die paracelsistische Prophetie von der Wiederkunft

¹⁵ Zu den Aufgaben der Paracelsusforschung s. die Darlegungen Goldammers (1992), bes. S. 15-18; zum frühneuzeitlichen Paracelsismus grundlegend Telle (2006).

¹⁶ Goldammer (1984), S. 87-122 und 123-153 (zuerst erschien 1949/1952), hier S. 90, 128; zur Naherwartung Hohenheims s. bes. S. 125-145. Zum Laitheologen Paracelsus und seinem Eschatologie s. ferner Rudolph (1978); Benrath (1980); Art. ‚Paracelsus‘ in TRE, Bd. 25 (1995), S. 699-705 (H. Rudolph); und Holenstein-Weidmann (2004).

¹⁷ Webster (2008), S. 210-243, hier S. 242.

¹⁸ Pagel (1981), S. 19.

des Elias Artista und die damit verbundenen, politisch-chiliastischen und gesellschaftsrevolutionären Kräfte des frühneuzeitlichen Paracelsismus das Interesse der Forscher geweckt.¹⁹ Der Wirkungsgrad der Elias-Artista-Prophetie in der frühen Neuzeit bleibt jedoch noch unüberschaubar²⁰ und auch eine wichtige Frage wurde noch nicht verfolgt, nämlich mit welchen Argumenten sich die Paracelsisten auf die chiliastischen Geschichtskonstrukte wie Elias Artista und Goldenes Zeitalter berufen. Es ist also nötig, den Legitimationscharakter der chiliastischen Vorstellungen der Paracelsisten im Zusammenhang mit ihren wissenschaftlichen Reformforderungen zu erklären, damit gezeigt wird, dass es bei der genannten paracelsistischen Prophetie nicht nur um einen bloßen „alchemical dream of elevating base metal to the perfection of gold“,²¹ sondern vielmehr um geschichtsphilosophisch begründete Forderungen nach der Wissens- und Glaubensreform geht.

Im englischsprachigen Raum ist seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts das Thema Paracelsismus und Chiliasmus („Millenarianism“) verfolgt worden, wobei die Studien von P. M. Rattansi und Charles Webster zu nennen sind,²² die die Rezeption des Paracelsismus und die Etablierung der Iatrochemie in England vor dem Hintergrund der chiliastischen Endzeiterwartung zur Zeit der Puritanischen Revolution dargelegt haben. Rattansi hat darauf hingewiesen, dass einer der frühesten Paracelsisten in England, R. Bostocke, in seiner 1585 erschienenen Schrift *The Difference betwene the auncient Phisicke [...] and the latter Phisicke* Paracelsus zu einem ‚Restaurator‘ der uralten Weisheit (Alchemie) stilisierte²³ und dessen Lehre in ein „millenarian framework“ integrierte, um die Wiederherstellung der uralten

¹⁹ Zu nennen sind vor allem Arbeiten Hugh Trevor-Ropers (1985 und 1998), die – mit Blick auf das Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges – in den hugenottisch-kalvinistischen Erhebungen und in ihrem Gipfel in der Schlacht am Weißenberg von 1620 einen ‚radikalen‘ und ‚politisierten‘ Paracelsismus erblicken; s. ferner Breger (1984); Gilly (1997) und (2000b).

²⁰ Vgl. Erläuterungen im CP, Bd. 1, S. 465f. Die rezeptionshistorischen Zeugnisse, die in den Paracelsusforschungen (s. u. Anm. 106, zum Elias Artista) gesammelt worden sind, sollen nun weiter ergänzt werden durch die Erschließung der Werke des Dresdner Apothekers August Hauptmann (1607-1674): *Scriptum serium* (Leipzig, 1649), S. 44: „Elias Artista, der die gantze Welt mit sampt ihren Künsten anatomiren werde“. Siehe die ihm gewidmete Monographie (im Erscheinen) von Michael Brysch (Meinem Kollegen und Pharmaziehistoriker in Heidelberg gilt für die freundlichen Hinweise mein herzlicher Dank).

²¹ Pagel (1981), S. 6.

²² Rattansi (1963) und (1994); Webster (1975), S. 250-288, 384-402; ferner zum Paracelsismus im puritanischen England s. Webster (1979).

²³ R. B[ostocke], *The Difference betwene the auncient Phisicke, first taught by the godly forefathers, [...] and the latter Phisicke proceeding from Idolaters, Ethnickes, and Heathen: as Gallen [...]*, London 1585, S. H7^v f.

Medizin mit derjenigen der wahren Religion („Puritanical Protestantism“) zu assoziieren.²⁴ Die Frage, ob diese von Bostocke eingesetzte Paracelsusrezeption in England eine Fortsetzung der zunächst in Deutschland begonnenen Bewegung war, ist jedoch offen geblieben. In der folgenden Arbeit wird gezeigt, dass das chiliastisch begründete Argument Bostockes nicht seine Erfindung, sondern eine geschichtsphilosophische Apologetik war, die schon in den 1560/70er Jahren von den frühen deutschsprachigen Paracelsisten geprägt worden war.

Anlässlich der Paracelsischen Jubiläumsjahre 1993/94 hat der Philosophiehistoriker Siegfried Wollgast erneut Forschungsanregungen zur Wirkungsgeschichte des eschatologischen Gedanken Hohenheims gegeben. In seiner Vorüberlegung zur Beziehung zwischen Paracelsismus und Chiasmus hat er darauf hingewiesen, dass die Wirkung der eschatologisch fundierten Wissens-, Kirchen- und Gesellschaftskritik Hohenheims „in oppositionellen Kreisen“ des 16. und 17. Jahrhunderts zu finden ist,²⁵ und ferner gefordert, diejenigen Dissidenten zu berücksichtigen, deren ‚antiaristotelische‘ Reformansprüche durch eine „Überzeugung vom bevorstehenden Millenium“ geprägt waren.²⁶ Dieser wichtige Hinweis Wollgasts soll dadurch bestätigt werden, das heilsgeschichtliches Begründungsargument der Paracelsisten zu verfolgen, die abseits der institutionalisierten Schulwissenschaften die neue Medizin und Naturkunde forderten. In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung des Pietismushistorikers Klaus Deppermanns beachtenswert, der im Hinblick auf die Utopie *Christianopolis* (1619) des Johan Valentin Andreaes (1586-1654) eine Verbindung des chiliastischen Denkens mit der „experimentellen, von Aristoteles befreiten Naturwissenschaft“ sieht und diese Verbindung als ein Charakteristikum des Chiasmus des 17. Jahrhunderts hervorhebt.²⁷ Diese Erkenntnis soll jedoch geprüft und revidiert werden, da das genannte Charakteristikum schon bei den Vorgängern Andreaes, nämlich bei den Alchemoparacelsisten der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu finden ist. Es soll also gezeigt werden, dass das alchemische und empiristische Wissenskonzept der frühen Paracelsisten in der chiliastischen Zuversicht ihres Triumphs über die aristotelische Schulmedizin in der irdischen Endzeit heilsgeschichtlich begründet lag.

²⁴ Rattansi (1994), S. 120, 121. Zu Bostocke, s. auch Debus (1965), S. 57-65 und passim.

²⁵ Wollgast (1995), S. 138.

²⁶ Wollgast (1993a), S. 126.

²⁷ Deppermann (1988), S. 7.

Hinsichtlich der religiösen Wirkung Hohenheims in der frühen Neuzeit ist die Arbeit Carlos Gillys besonders wertvoll. In seinem 1994 veröffentlichten Aufsatz zum „Paracelsismus als Religion“ hat er gezeigt, dass der Paracelsismus seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert in zunehmender Weise religiös-heterodox gefärbt war, so dass Paracelsus einerseits als Stifter einer neuen Religion, nämlich der ‚Theophrastia Sancta‘, verehrt wurde und andererseits die von ihm inspirierte Frömmigkeit als „Paracelsische und Weigelianische Theologie“ durch die protestantische Orthodoxie heftig attackiert und verketzert wurde. Ebenso wichtig ist sein Hinweis darauf, dass gerade zur genannten Krisenzeit Paracelsus zu einem Hoffnungsträger einer besseren Zukunft („Verkündiger eines anbrechenden Goldenen Zeitalters“) stilisiert wurde.²⁸ In Anlehnung an die Forschungsanregung Gillys sollen die bisher unberücksichtigt gebliebenen, chiliastischen Werke der frühneuzeitlichen Paracelsisten und Theosophen (s. u.) berücksichtigt werden, um die antikonfessionell-heterodoxe Eschatologie des Paracelsismus zu verdeutlichen.

Schließlich ist festzustellen, dass besonders Studien zur endzeitlichen Vorstellungen der frühen Paracelsisten fehlen, die im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert im deutschsprachigen Kulturraum wirkten. Forschungsanregungen hat nun die oben genannte, seit 2001 von den Heidelberger Philologen Kühlmann und Telle aufgenommene Dokumentierungsarbeit *Corpus Paracelsisticum* gegeben. Diese philologische und editorische Arbeit, von der jetzt zwei Bände vorliegen, bildet die Grundlage für die Forschung der frühneuzeitlichen Bewegung, die von Beginn an von einer endzeitlichen Fortschrittsgewissheit („Gewißheit eines historischen Kairos“) geprägt war.²⁹ Aufgrund der eingangs zitierten Forschungsforderung des CP berücksichtigt die vorliegende Arbeit die Briefe und Werke der Paracelsisten, die im Zeitraum der 1560er bis 1620er Jahre eine endzeitliche Restauration erwarteten und unter Berufung auf Paracelsus den baldigen Anbruch einer irdischen ‚Gnadenzeit‘ verkündeten. Die zeitlichen und textgeschichtlichen Rahmenbedingungen der Untersuchung werden durch das CP bestimmt, dessen Erschließungsarbeit den frühen Paracelsisten im genannten Zeitraum gewidmet ist. Diese Dokumentierungsarbeit gilt als textliche Grundlage zu den Alchemoparacelsisten

²⁸ Gilly (1994c); ferner auch ders. (1994a). Zu Valentin Weigel (1533-1588) im Zusammenhang mit dem Paracelsismus („Paracelsische und Weigelianische Theologie“) s. Pfefferl (1988), (1994) und (1995); sowie Kühlmann (1991).

²⁹ CP, Bd. 1, S. 20.

(Bodenstein, Toxites, Suchten, Schauberdts und Figulus).³⁰ Abgesehen von den Einzelarbeiten der Herausgeber des CP, die auf die eschatologischen und chiliastischen Gedanken der weiteren Paracelsisten (Croll und Nagel) in den letzten Jahrzehnten aufmerksam gemacht haben,³¹ ist die Textauswahl auch der schon genannte Arbeit Gillys (Julius Sperber, Paul Linck und Adam Haslmayr) verpflichtet.³² Angesichts eines ‚bislang weitgehend unerforschten Quellengeländes‘, das der frühneuzeitliche Paracelsismus des deutschsprachigen Kulturraums darstellt und dessen Erschließung durch die genannte Editionsarbeit des CP erst im letzten Jahrzehnt begonnen hat,³³ kann die vorliegende Textauswahl freilich keineswegs Anspruch auf Vollkommenheit erheben. Mit der quellennahen Studie zum chiliastischen Denken der bisher weitgehend unberücksichtigt gebliebenen Anhänger Hohenheims möchte die vorliegende Untersuchung jedoch einen kleinen Beitrag zur Paracelsusforschung leisten.

³⁰ Für die wertvollen Hinweise auf die Textauswahl geht besonderer Dank an den Herausgeber des CP, Prof. Dr. Joachim Telle.

³¹ Kühlmann (1992), S. 107f. (zu Croll); J. Telle (2006), S. 27 (zu Nagel).

³² Gilly (1994c), S. 448f. (zu Linck, Sperber und Haslmayr); s. auch Gilly (1997), S. 64 (zum Pseudohohenheim, *De tinctura physicorum*).

³³ CP, Bd. 2, S. 1.

1.2. War Paracelsus ein Chiliast?

Im 1783 erschienenen dritten Teil der *Kritischen Geschichte des Chiliasmus* (1781/1783) des Antichiliasten Heinrich Corrodi (1752-1793) tritt Paracelsus als ketzerischer Chiliast bzw. Vertreter der von „Seelenkrankheit behafteten Schwärmern“ auf.³⁴ Aus Sicht des Aufklärers Corrodi, der anhand der „Lehren, Meinungen und Begriffe der vornehmsten Schwärmer und Schwärmersekten“ eine „Geschichte des rohen Fanatismus“ darstellen wolle, ist Paracelsus ein „berühmter Goldmacher“ und zugleich ein „großer Träumer“, der sowohl die Gelehrten der „Akademien“ als auch die „Obrigkeiten“ der „äusserlichen Christengemein[d]e“ als ‚babylonische‘ und „apokalyptische Thier“ ablehnt und mit seiner Prophetie einer „güldene[n] und glückselige[n] Zeit“ den Anbruch eines irdischen Paradieses bzw. eines „Reich[s] der Frommen“ auf der „neuen Erde“ verkündet.³⁵ Nach dem Urteil Corrodis, der in den „Alchemisten“ (‚hermetische Philosophen‘) und in den „Theosophen“ („geistliche Adepten“) eine Verwandtschaft mit der chiliastischen Enthusiasten findet, ist der einen „Lapis Philosophorum“ suchende „Chymist“ Paracelsus nicht nur ein von ‚chimärischen Einfällen‘ und „alchymistischen Lukubrationen“ gefärbtem „Schwärmer“, sondern auch ein verwerflicher Urvater der Chiliasten, die alle „Schulen, Akademien, alle[n] Gelehrte[n], Theologen, und Prediger[n]“ wegen ihres „todten Buchstabs“ ablehnen und in Hoffnung auf „eine allgemeine Reformation des Welt- und Kirchenzustands“ eine Wiederherstellung eines adamischen Urstandes, nämlich eine ‚Wiederkehr‘ des „güldene[n] Alter[s]“, erwarten.³⁶

Aus dem Verketzerungsurteil Corrodis³⁷ gehen zwei Vorstellungen vom angeblichen

³⁴ Heinrich Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, Tl. 3 (1783), S. 267. Zum reformierten Theologen Corrodi s. Art. in: ADB, Bd. 4 (1876), S. 502-504 (C. Siegfried); NDB, Bd. 3 (1957), Sp. 368-369 (K. Guggisberg).

³⁵ Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, Tl. 3, S. 269-276, 285. Im Zuge der dogmatischen Auseinandersetzungen mit den chiliastischen Lehrmeinungen nennt der lutherische Dogmatiker Johann Gerhart (1583-1637) bereits in seinen *Loci theologici* (1610/21) Paracelsus als Verkünder eines irdischen Paradieses (Loc. XXX, 7, 75): „Paracelsus pronunciauit reuolutis astris mundum debere ad primordium recurrere, & in illo seculo futurum esse paradysum cum summa felicitate“ (ed. Friedrich Cotta, Bd. 20, Tübingen 1781, S. 106).

³⁶ Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, Tl. 3, S. 261-262, 272-273, 276.

³⁷ Corrodi schöpft das Bild Hohenheims vorwiegend aus der Pseudoparacelsica. Er bezieht sich auf das Büchlein *De tinctura physicorum, De Occulta Philosophia, Manuale de Lapide Philosophico Medicinali, Apokalypsis Hermetis* und *Extract Magischer Propheceyung vnnnd Beschreibung von Entdeckung seiner 3. Schätzen* (Prophetie vom ‚Löwen aus Mitternacht‘). Bei der antichiliastisch geprägten Verketzerung Hohenheims, die auf den Pseudoparacelsica beruht, hat Corrodi seine

Chiliasen Paracelsus hervor, nämlich dass der Alchemiker Paracelsus aufgrund seiner apokalyptisch gedeuteten Geschichtsauffassung eine endzeitliche Überwindung der Schulwissenschaften erhofft, und dass er zugleich eine antikonfessionell geprägte, heterodoxe Sehnsucht nach einer Erneuerung des Kirchenwesens hegt. Um zu verdeutlichen, dass seine Forderung der Wissens- und Glaubenserneuerung chiliastisch geprägt ist, wird im Folgenden Hohenheims eschatologische Naherwartung zusammengefasst.³⁸

Die grundlegende Geschichtsauffassung Hohenheims liegt in seinem Zeitbewusstsein, dass das medizinische und naturkundliche Wissen zu seiner Zeit unvollkommen sei, begründet. In den medizinischen und naturphilosophischen Schriften³⁹ zeigt sich Paracelsus davon überzeugt, dass zu der kommenden Zeit der Wiederkehr Elias („Zeit der Künste *Helias*“) bzw. in der ‚Gülden Welt‘ (‚Goldenes Zeitalter‘) infolge des letzten Enthüllungsaktes Gottes die Naturerkenntnisse der Menschen vervollkommenet werde. In seiner Sehnsucht nach der Vervollkommenung des Wissens gründet sich auch seine Überzeugung, dass seine durch die Galenisten abgelehnte und heftig angegriffene Medizinlehre zum allerletzten Zeitpunkt der irdischen Geschichte über die herkömmliche Hochschulmedizin triumphieren solle.

Nach seiner Endzeiterwartung liegen die göttlichen Geheimnisse der Natur („*Secreta* vnd *Mysteria* der Natur“, „*Magnalia* Gottes“)⁴⁰ größtenteils immer noch „verborgen“, deren Offenbarung solle aber erst in der endgültigen Zeit stattfinden, wie Paracelsus prophezeit:

Aber am End der Welt/ so sich dasselbig nehern wirdt/ als dann werden geoffenbart werden die ding all/ von minsten biß zum meritsten/ vom Ersten biß zum Letzten/ [...]: Vnd alles so in der Welt ist/ das wird eröffnet werden/ vnd an tag kommen.⁴¹

Vorläufer in den protestantischen Orthodoxen des 17. Jahrhunderts; vgl. Georg Rost, *Heldenbuch vom Rosengarten*, Rostock 1622, S. 13r; Nicolaus Hunnius, *Christliche Betrachtung der Newen Paracelsischen [...] Theology*, Wittenberg 1622, S. 39-43 und 77; Anonym, *Gründtlicher Beweiß Wie Theophrastus Paracelsus [...] mit fälschen Weissagungen vmbgehen*, o. O., 1634, S. 6-12 und pass.

³⁸ Zur Eschatologie und Naherwartung Hohenheims sind die Arbeiten Goldammers (1984, S. 125-143), Wollgasts (1993, S. 114-121; 1995, S. 118-122) und Websters (2008, S. 210-243) grundlegend.

³⁹ Dem Zitat aus den medizinischen und naturphilosophischen Werke Hohenheims dient die frühneuzeitliche Edition Johann Husers: die Basler Quartausgabe von 1589/90 (Tle. 1-10) und die *Chirurgische Bücher vnnnd Schrifften* von 1605 (reprographischer Nachdruck, 5 Bde. Hildesheim 1971/77). Bei den theologischen Werken wird die moderne Edition Wilhelm Mattießens (1923) und Kurt Goldammers (Bde. 2-7, 1955/86) benutzt.

⁴⁰ *Labyrinthus medicorum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 199.

⁴¹ *De nymphis*, ed. Huser. Tl. 9, S. 77.

Mit Blick auf den unzulänglichen, unvollkommenen Wissenszustand seiner Zeit behauptet Paracelsus, dass hochgradige alchemometallurgische Vorgänge („*Transmutationes*“) nach göttlichem Ratschluss dem Menschen noch vorenthalten blieben und bis zu diesem Zeitpunkt nur ‚minderwertige‘ und ‚wenig schwierige‘ Künste zur Verfügung stünden. Man müsse auf die endzeitliche Wiederkehr des alttestamentlichen Propheten Elias⁴² warten, der zur Endzeit auf der Erde erscheinen wolle, um alle ungelösten Fragen zu klären und somit eine Wissensvervollkommnung herbeizuführen:

Dann es ist nicht minder/ viel Künste sindt vns verhalten/ darumb/ das wir Gott nicht gefellig seindt/ dieselbigen vns zu eröffnen. Nuhn aber Eisen in Kupffer zu machen/ ist nicht so viel/ als Eisen in Goldt zu machen: Darumb/ das weniger leset Gott offenbar werden/ das mehrer ist noch verborgen/ biß auff die zeit der Künste *Helias*, so er kommen wirdt. Dann die Künste haben gleich so wol *Heliam*, als sonst zuverstohn ist.⁴³

Die Endzeiterwartung Hohenheims ist durch eine Sehnsucht nach dem kommenden ‚Goldenen Zeitalter‘ geprägt, in dem man die moralischen Verderbnisse („Hurerei“) überwinden und zugleich die unvollkommene und ‚tierisch‘ gebliebene Vernunft („Verstand“) des Menschen einen rechten und vollkommenen Zustand erlangen werde. In Anlehnung an die apokalyptische Endzeitvorstellung (Apoc. 8, 7) kündigt Paracelsus im alchemometallurgischen Werk *Von den natürlichen Dingen* (1525) die bald anbrechende Endzeit an:

Aber jetzt ist die Zeit also/ das man der Hurerey achtet/ so lang/ biß der dritt theil der Welt erschlagen wirdt/ vnd der ander am Schelmen stirbt/ vnnnd der dritt kaum vberbleibt: [...] Als dann ist die Güldin Welt/ das ist/ als dann wirdt der Mensch in sein rechten Verstandt kommen/ vnnnd Menschlich leben/ nicht Viehisch/ nicht Sewisch/ nicht in der Speluncken.⁴⁴

Nach Endzeitspekulation Hohenheims ist die ‚Güldene Welt‘ eine innenweltliche Endphase, die von einer Hoffnung des endzeitlichen Untergangs seines Gegners gekennzeichnet ist. Zu jener Zeit würden alle ‚Vorwürfe‘ und alles ‚Geschrei‘ gegen ihn „gestillt“ und den falschen

⁴² Zu der an die altjüdische Tradition angelehnten, und mehrfach von Paracelsisten verwendeten Denkfigur ‚Elias Artista‘ s. u. 2.2.2.

⁴³ *Von den natürlichen Dingen*, ed. Huser, Tl. 8, S. 198.

⁴⁴ *Von den natürlichen Dingen*, ed. Huser, Tl. 8, S. 200; s. auch *Explicatio in Daniele prophetam*: „es wird sich noch mehr bewegen mit der zeit, daß noch klärlicher verstandt komben wird. doch zu unsern zeit nit, sondern wie der sommer daher gehet, also auch der verstand“ (ed. Goldammer, Bd. 7, S. 296).

Gelehrten „an dem ort die Federn genommen“.⁴⁵ In diesem zukünftigen Zeitalter erhofft sich Paracelsus auch den ‚losen Buben‘ (Galenisten) zu entledigen, die ihm Schande machen wollten:

Verhoff mich aber/ es werd bald ein Ruh kommen/ das ich solcher losen Buben ein endt erfahren werde/ vnd ein güldene Welt eintreten/ daß nemlich die Welt ist/ das einer nit sey bey denen/ bey den[e]n [d. h. losen Buben] er gehindert wirdt.⁴⁶

Erst nach der göttlichen Offenbarung aller Dinge stehe man vor dem ‚iudicium extremum‘, in welchem man „rechnung vmb sein ding“ ablegen müsse.⁴⁷ Auf diesem eschatologischen Höhepunkt soll die Überzeugung Hohenheims vom endzeitlichen Triumph der paracelsischen „Sectatores“⁴⁸ oder „Secta Theophrasti“⁴⁹ („Jhr werd aber nit gewinnen/ sondern ich wirdt gewinnen“⁵⁰; „Jch werde grünen/ vnnd jhr werdet dürr Feigenbäum werden“⁵¹) auf den Prüfstand gestellt werden:

Vnd die ding werden alle offenbar werden/ ehe das der Jüngste tag kompt/ also das all Gelehrten bißher biß auch auff dieselbig Zeit erfunden werden einander nach/ wer Gelehrt oder nit ist gesein/ recht oder vnrecht geschreiben/ das noch jetzt zu meiner frist verborgen leyt. [...] Auff dieselbig Zeit befelch [ich] die Vrtheil meiner Geschrifften auch/ das nichts verhalten bleibt/ als dann geschehen wirdt. Dann Gott setzt das Liecht offenbar/ das ist/ ein jeglicher wirdts sehen/ wie es geleucht hatt.⁵²

Wie in den kommenden Kapiteln zu sehen ist, ist diese Paracelsische Prophetie vom endzeitlichen Triumph⁵³ als eine grundlegende Vorstellung der Paracelsisten zu verstehen,

⁴⁵ *De nymphis*, ed. Huser, Tl. 9, S. 78.

⁴⁶ *Von den natürlichen Dingen*, ed. Huser, Tl. 7, S. 141.

⁴⁷ *De fundamento scientiarum, sapientiaeque*, ed. Huser, Tl. 9, S. 434. Vgl. auch *Opus paragranum*, ebenda Tl. 1, S. 122; sowie *De causis morborum invisibilium*, ebenda Tl. 1, S. 310.

⁴⁸ *Von den Podagriscen Kranckheiten*, Tl. 4, S. 289: „Jch will aber der hoffnung sein/ daß die so jhr meine Sectatores heisset/ werden in diesem Grund einwurzeln/ vnnd jhr Kinder/ vnd der Fürsten Kinder werden ander Fürsten vnnd ander Doctores geben/ vnd sie werden zuhauff sameln die Codices vnd dieselbigen so hierwider fechten/ vnd dem Vulcano vberantworten“.

⁴⁹ *Paragranum*, Tl. 2, S. 10: „Wie wirt es euch Cornuten ansehen/ so ewer Cacophrastus ein Fürst der Monarchey sein wirt? vnnd jhr Calefactores werdend Schlotfeger: Wie dunckt euch so Secta Theophrasti triumphieren wirt? vnd jhr werden in mein Philosophey müssen/ vnd ewern Plinium, Cacoplinium heissen/ vnd ewern Aristotelem, Cacoaristotelem heissen/ vnd ich würd sie vnnd ewern Porphyrium, Albertum, &c. in meinem dreck tauffen/ mit sampt ewer Gevatterschafft“.

⁵⁰ *De Podagricis*, Tl. 4, S. 256.

⁵¹ *Paragranum*, Tl. 2, S. 14.

⁵² *De nymphis*, Tl. 9, S. 78.

⁵³ Mit Blick auf die theologischen Werke Hohenheims weist Webster (2008, S. 237-238) darauf hin, dass Hohenheims Überzeugung des endzeitlichen Triumphs sich auch in seiner Vorstellung von der ‚Reife der Zeit‘ (‚Zeit des Sommers‘, „May season of the world“) gründet; vgl. Paracelsus,

die seit den 1560er Jahren unter Berufung auf Paracelsus die endzeitliche Durchsetzung der alchemischen Medizin und die Überwindung der ‚heidnischen‘ Schulmedizin suchen (s. u. 2.2.). Im Bezug auf die religiös geprägten Paracelsisten um 1600 ist jedoch auch die kirchenkritische Haltung Hohenheims zu berücksichtigen, die ebenso in der eschatologischen Endzeiterwartung begründet liegt.

Angesichts seiner Kirchenkritik an der Glaubensspaltung seit der Reformation ist festzustellen, dass die Endzeitvorstellung Hohenheims, nicht nur durch die Erwartung auf die vollkommenen Naturerkerkenntnisse, sondern auch durch die Sehnsucht nach der Erneuerung des Glaubens gekennzeichnet ist. Die religionskritischen Naherwartungen treten in seinen astrologisch-prophetischen⁵⁴ und vor allem in den religionsphilosophischen Schriften hervor, in denen er in der Erwartung der endzeitlichen Einigkeit der Christenheit die Aufhebung der Kirchenspaltung fordert.

Hohenheims kirchenkritische Zeitdiagnose basiert auf seiner Unzufriedenheit mit allen Kirchen und ‚Sekten‘.⁵⁵ Aus seiner Sicht sind nicht nur die Altgläubigen, sondern auch ihre ‚Ketzer‘, also die Reformatoren, die ‚falschen Propheten‘ der Endzeit. In seiner *Auslegung der Nürnberger Figuren* (um 1530) wartet Paracelsus auf „ein[e] Zeit“, zu der „der Bapst vnd sein Ketzer [...] auffhören/ vnd verschwinden“ werden.⁵⁶ Unter Berufung auf die apokalyptische Endzeitszene (Apoc. 20, 2-3, 10, 18) kündigt er eine irdische Friedenszeit an, die von allen ‚Ketzereien‘ und ‚falschen Christen‘ befreit sein werde: Es solle

ein ander Tag kommen/ dorinn werden leben vnnnd frölich sein die auff Erden wohnen [...] vnd der Teuffel in der Schlangen wirdt in der Hellen sein/ vnd nicht auff Erden/ sondern gebunden in Abgrundt der Tieff des Hellischen Fewers/ vnd die Menschen auff Erden werden kein Ketzerey weitherhaben/ kein falsch Aposteln/ kein falsch Propheten/ kein falsch Christen.⁵⁷

Auslegung des Psalters, ed. Goldammer, Bd. 4, S. 303-304, zu Ps. 98 (99), 3/4a; *Explicatio in Daniele prophetam*, ebenda, Bd. 7, S. 328 („zeit der erkantnus“).

⁵⁴ Zu den prognostischen Praktiken Hohenheims s. Benzenhöfer/ Pfister (1993); Holstein-Weidmann (1993); Pfister (1994).

⁵⁵ Vgl. Seine Kirchenkritik *De secretis secretorum theologiae* (1531): „dieweil wir nun ein gott, nur ein künig, nur ein erlöser, nur einen Christum gehabt haben, so folget hernach, daß auch nur ein wesen sein soll. dann da ist nur ein gott, ein gesit und nit mehr. so soll auch nur éin glaub, éin weg sein und nit mehr“ (ed. Goldammer, Bd. 3, S. 174); vgl. ferner *De lunaticis*, ed Huser, Tl. 9, S. 19.

⁵⁶ *Auslegung der Figuren/ so zu Nürnberg gefunden*, ed. Huser, Tl. 10 App., S. 158. Zum Werk und zur Überlieferungstradition der pseudo-joachimitischen Papstbilder (*Vaticinia de summis pontificis*) s. Reeves (1969) S. 453-456; Pfister (1994), S. 355-358.

⁵⁷ *Auslegung der Figuren/ so zu Nürnberg gefunden* ed. Huser, Tl. 10 App., S. 171..

Mit seinem Verlangen nach der Aufhebung des religiösen Zwiespalts glaubt Paracelsus an die Wiederherstellung der Apostelkirche. Jenseits des gegenwärtigen ‚abgöttischen‘ ‚Bapsts vnd der seinen‘ werde in der ‚Gülden Welt‘ (‚selig Gülden Jahr‘) der ‚reine Papst‘ erscheinen, der in der echten ‚Linie[n] Petri und Pauli‘ stehe: ‚doe werden allein sein/ Demut/ vnd die Art der Apostel‘.⁵⁸

Angesichts seiner Sehnsucht nach dem endzeitlichen Freudenreich, in dem infolge der Abschaffung der ‚heidnisch‘ geprägten ‚Mauerkirchen‘ die Gläubigen ein ‚seliges Leben‘ führen würden,⁵⁹ ist festzustellen, dass der fromme Chiliasmus Hohenheims sich in der biblischen Vorstellung vom ‚einigen Schafstall‘ (Joh. 10, 16) begründet.⁶⁰ Paracelsus verkündet die endzeitliche Einigkeit der Gläubigen unter dem ‚guten Hirten‘ Christus, der als neuer und wahrer Papst kommen werde. Paracelsus stellt fest, dass

er [Christus] der Bapst ist/ [...] Vnd [...] der Bapst nichts anderst ist auff Erden/ dann ein vollkommen Mensch/ der den Schüfflein den rechten Weg Christi anzeigt/ [...] Vnter solchem Gewalt [Christi] wirdt der Schaffstall einig sein/ vnd also werden die Schaff alle in Ei[ne]m Stall sein/ vnd also wird Ein Hirtt sein/ das ist Christus/ [...] wir werden in Ewigkeit Selig vnd frölich leben/ vnd all falsche Christen/ falsch Aposteln/ falsch Propheten werden todt sein.⁶¹

Die Vorstellung vom ‚einigen Schafstall‘ verfolgt Paracelsus auch in den theologischen Werken, besonders in seiner *Auslegung des Psalters* (um 1530).⁶² Er deutet die biblische Apokalyptik typologisch, um die endzeitliche Einigkeit ‚aller Völker‘⁶³ als Versammlung der Gläubigen im einzigen ‚Schafstall‘ oder im ‚neuen Jerusalem‘ (Apoc. 21-22) darzustellen:

⁵⁸ *Auslegung der Figuren/ so zu Nürnberg gefunden*, ed. Huser, Tl. 10 App., S. 166-167, 172-173, 185.

⁵⁹ *Auslegung des Psalters*, ed. Goldammer, Bd. 4, S. 93, zu Ps. 78 (79), 13a: Wenn „die neu, guldin welt angehn“ wird, dann „werden wir wohnen saliglich auf erden“: s. auch *Liber prologi in vitam beatam*, ed. Matthießen, 1923, S. 84-86. Zum ‚seligen Leben‘ auf Erden vgl. Goldammer (1986), S. 132.

⁶⁰ Paracelsus greift diese Vorstellung nicht nur im irdischen, sondern auch im jenseitigen und soteriologischen Sinne auf; vgl. etwa seine anthropologische Spekulation des Auferstehungsleibes in der *Astronomia magna*, ed. Huser, Tl. 10, S. 285.

⁶¹ *Auslegung der Figuren/ so zu Nürnberg gefunden*, ed. Huser, Tl. 10 App., S. 188.

⁶² Zum Werk s. Brecht (1995), bes. S. 85-88 (‚zukunftsweisende‘ Eschatologie Hohenheims).

⁶³ Nach Hohenheims ‚Schafstall‘-Spekulation sollen beim Zusammenbringen aller Völker zur Endzeit auch sozialpolitische Unterschiede aufgehoben werden; vgl. *Auslegung des Psalters* 101 (102), 23: „alle volker zusammen kumen in éin stall, gleich und gleich; [...] dass alle kunig got dem herrn dienen und nit ihnen. [...] also auch dass alle reich leut standen von irer reichtumb und werden alle arm, [...] dás ist der stall, do wir zusammen sollen kumen in eins, als hie der prophet sagt, und under éin grad got dienen“ (ed. Goldammer, Bd.4, S. 331-332).

got der herr [...] wird die christen, so hin und her zerteilt seindt und zerstreuet, zusammen samblen und sie in éin Jerusalem bringen, das ist under éin herrn [...], alsdann [...] die kinder gottes[, die] weit voneinander wonen, [...] wird er [der Herr] zusammen samblen und sie bringen in éin stall, das ist under éin hirten. das wird sein das neu Jerusalem, das ist in disem irdischen paradeis.⁶⁴

Dass Hohenheims Endzeiterwartung mit seinem politischen und sozial-ethischen Denken verbunden ist,⁶⁵ wird dann deutlich, wenn Paracelsus sagt, dass im ‚Schafstall‘ Christi „kein adler [des Kaiserreiches] noch schlüssel [Petri] gefunden“ werde.⁶⁶ Mit kritischem Blick auf die beiden Gewalten des Kaisers und Papstes sowie auf den ‚wucherischen Mammon‘ und die Gelehrten der Hochschulen sehnt sich Paracelsus nach der Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnungen in der irdischen Endzeit:

er [der Herr] wird die statt [das neue Jerusalem] beschließen, [um] den deufel, den satan, den mammon [auszuschließen], also daß kein diep, kein wucher, kein kunig, kein babst, kein mumch darin sein wird. das wird ein selige statt werden, da das unzifer der zweier schwerten nit sein wird, noch die reichen noch die gelerten der sinagogen.⁶⁷

Aufgrund einer grundlegenden Skepsis an jeglichen irdischen Mächten betont Paracelsus die alleinige Herrschaft Christi,⁶⁸ um eine hoffnungsstiftende Sehnsucht nach der Endzeit zu wecken: „Do kombt unser freud, unser gulden welt, [...]. als dann so seindt wir gewiß, daß wir nit von got weichen“.⁶⁹ Zur Zeit der ‚Güldnen Welt‘ sollen „wir uns freuen und jubilieren in allen erden und boden“.⁷⁰

Bei der Paracelsischen Spekulation über den endzeitlichen ‚Schafstall‘ geht es um einen „vorläufigen irdischen Endzustand“.⁷¹ Paracelsus bezeichnet ihn als ‚Vorhof zum Gottesreich‘. Zur Zeit der ‚Güldenen Welt‘ sollten die Gläubigen – die versammelte ‚Schafherde‘ des einzigen Hirten Christus – auf das Kommen des himmlischen Reiches warten:

⁶⁴ *Auslegung des Psalters*, ed. Goldammer, Bd. 7, S. 90-91, zu Ps. 146 (147a), 2.

⁶⁵ Goldammer (1986), S. 139.

⁶⁶ *Auslegung des Psalters*, ed. Goldammer, Bd. 4, S. 312, zu Ps. 99 (100), 4b/5.

⁶⁷ *Auslegung des Psalters*, ed. Goldammer, Bd. 7, S. 97, zu Ps. 147 (147b), 13.

⁶⁸ Webster (2008, S. 438) weist darauf hin, dass Hohenheims skeptische Sicht bezüglich der endzeitlichen „emancipation“ durch die religiösen und weltlichen Mächte seine Naherwartung Hohenheims auszeichnet: Die Herbeiführung des irdischen Gottesreiches durch Menschenhand lehnt Paracelsus ab.

⁶⁹ *Auslegung des Psalters*, Bd. 4, S. 107, zu Ps. 79 (80), 19.

⁷⁰ *Auslegung des Psalters*, Bd. 4, S. 310, zu Ps. 99 (100), 3a. Vgl. Apoc, 21, 2; 10; 18.

⁷¹ Goldammer (1986), S. 128.

Wir sind sein schaf und sein herd [...] do ist éin herd, ist éin weid, keins mehr noch wegnier [...]. das tor in den schafstall ist Christus [...] er hat gleich herd der schafen behalten. also seindt sein vorhof vor dem riech gottes, daß wir wonen in éin stall. darbei wissen: auf erden seindt wir in seim stall: [...] also müssen wir uf erden leben, wollen wir gangen in das reich der himmeln.⁷²

Zur allerletzten, eschatologischen ‚Zeit der Ernte‘ komme Christus als einziger „gerechter richter“, um von den ‚Unkraut‘ („ratten“, ‚Kornraden‘) den ‚Weizen‘ auszuwählen (Matth. 13, 24-30) und die Gerechten (‚Weizen‘) aus dem irdischen Zwischenzustand der ‚Gülden Welt‘ ins ewige Himmelsreich einzuladen:

[Wenn] sie [die Zeit der Ernte] kompt, aldann von stundan so nimpt er [Christus] ratten und weizen zusammen, und klauben auseinander den weizen, so under den ratten kommen ist. denselbigen schickt er mit den seligen von der erden, so auch kommen aus der gulden welt in das reich der himeln, und den ratten in das ewig feuer.⁷³

Aus seiner Endzeitspekulation schließlich geht hervor, dass Hohenheims Naherwartung vom irdischen ‚Goldenen Zeitalter‘ mit dem soteriologischen Gedanken verbunden ist. Am „jüngsten tag“ sollen – so die Eschatologie Hohenheims – die Gläubigen „aus dem gulden welt in das reich de[s] himmel[s]“ berufen und zum eschatologischen Himmelsmahl eingeladen werden, so dass sie im ewigen Gottesreich „mit dem blut und fleisch Christi“ „gespeiset werden“ können.⁷⁴

Mit Blick auf den Psalmenkommentar Hohenheims hat Goldammer einmal bemerkt, dass es bei seiner Schilderung des eschatologischen Idealreiches nicht um „chiliastische Vorstellungen von einem irdischen Endreich der Seligkeit [...] vor der Auferstehungswelt am Ende der Zeit“ gehe.⁷⁵ Nach unserer Begriffsklärung des ‚Chiliasmus‘ (s. o. 1.1.) scheint die Einschätzung Goldammers nicht überzeugend, da bei Hohenheims Endzeiterwartung, wie oben gesehen, chiliastische Vorstellungen und Gedanken klar hervortreten. Gerade bei seiner Spekulation von der ‚Gülden Welt‘ geht es um ein irdisches Gottesreich der Seligen, das vor dem Endgericht entstehen werde. Es ist jedoch zugleich zu betonen, dass Paracelsus kein Chiliast im Sinne eines Systematikers der Lehre von der „tausendjährige[n] Heilszeit

⁷² *Auslegung des Psalters*, Bd. 4, S. 311-312: zu Ps. 99 (100), 3b und 4a. Zur auf Joh. 10, 16 basierenden Vorstellung von dem ‚einen Schafstall unter einem Hirten‘, vgl. auch Bd. V, S. 55, zu Ps. 106 (107), 3: „sie werden gebracht in ein stall und under ein hirten“.

⁷³ *Auslegung des Psalters*, Bd. 7, S. 80, zu Ps. 144 (145), 17.

⁷⁴ *Auslegung des Psalters*, ed. Goldammer, Bd. 7, S. 80-81, zu Ps. 144 (145), 17.

⁷⁵ Goldammer (1986), S. 140.

unter der Weltherrschaft des erhöhten Christus“ war.⁷⁶ Wie Brecht feststellt, findet sich bei Paracelsus kein „Bedürfnis, die Zustände in dieser goldenen Zeit konkreter zu beschreiben“ und seine chiliastisch begründete Kirchen- und Gesellschaftskritik stellt keine „konstruktive Alternative“ zu den Gesellschaftsordnungen seiner Zeit dar.⁷⁷ In Anlehnung an Wollgasts Einschätzung verstehen wir den Chiliasmus Hohenheims als ‚subtilis‘, nicht aber als ‚crassus‘, da es bei seiner Eschatologie weder um die Sehnsucht nach der durch eine ‚Wollust‘ gekennzeichnete Zukunft noch um die menschliche Mitwirkung zwecks der Herbeiführung des irdischen Gottesreiches, sondern um die fromme Hoffnung einer Erneuerung der Kirche und um die spekulative Erwartung einer „geistigen und intellektuellen Revolution“ geht.⁷⁸

Der eingangs erwähnte Aufklärer und Antichiliast Corrodi bezeichnet Paracelsus als ‚schwärmerischen Chiliasten‘, der die „alchymistischen Ideen vom tausendjährigen Reiche“ mit einem „Kram von platonisch=trismegistischen Spekulationen“ vermischt habe, um damit die „hermetische Philosophie [Alchemie] mit der Theosophie“ zu verbinden. Dieses Verketzerungsurteil scheint nicht mit unserem Bild Hohenheims vereinbar zu sein und weist vielmehr auf die Wandlungsgeschichte des Paracelsusbildes in der Neuzeit hin. Wie in den folgenden Kapitel gezeigt werden soll, gründet die Genese seines chiliastisch-heterodoxen und ‚hermetischen‘ Bildes auf dem Aufschwung des frühen Paracelsismus in der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Aus der chiliastisch begründeten Weisheitslehre der Paracelsisten um 1600 geht hervor, dass im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit der Schulphilosophie und –theologie Paracelsus zu einem Verkündiger des ‚Goldenes Zeitalters‘ und zum Vorbote der irdischen, von der Vollkommenheit des Wissens und Glaubens gekennzeichneten Endzeit stilisiert wurde, um damit die Erneuerungsansprüche der Paracelsisten heilsgeschichtlich zu legitimieren.

⁷⁶ Art. Chiliasmus I, in TRE, Bd. 1 (1981), S. 723-729 (O. Böcher), hier S. 723.

⁷⁷ Brecht (1995), S. 86.

⁷⁸ Wollgast (1995), S. 119. Vgl. die ‚Chiliasmus-Systematik‘ (List, 1973, S. 75) bei den lutherischen Orthodoxen des 17. Jahrhunderts, etwa Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. Friedrich Cotta, Bd. 20, Tübingen 1781, S. 109f. (Loc. XXX, 7, 79); und Arnold Pfeiffer, *Antichiliasmus*, Lübeck 1691, S. 16-19.

2. Grundvorstellungen des chiliastischen Paracelsismus

Wie schon im einleitenden Teil erklärt, ist der Paracelsismus der frühen Neuzeit als Reform- und Oppositionsbewegung zu verstehen. In diesem Zusammenhang sind aber nach den Zielsetzungen der Anhänger Hohenheims mehrere ‚Paracelsismen‘ zu unterscheiden,⁷⁹ da in dieser Bewegung – hier im Zeitraum von den 1560er bis zu den 1620er Jahren – die Paracelsisten unterschiedliche Ansprüche erhoben. Man kann in der paracelsistischen Bewegung drei Gruppen unterscheiden: (1) Die Alchemoparacelsisten, die die (al)chemische Deutungskompetenz in den natürlichen, naturkundlichen Fragen beanspruchen, wobei in dieser Gruppe zwei Zielsetzungen zu unterscheiden sind: Die eine ist der medizinisch-therapeutische Anspruch der Chimiatrie, deren Vertreter unter Berufung auf Paracelsus die Durchsetzung der neuen, chemisch fundierten Medizinlehre (‚Separatio puri ab impuro‘) und die Überwindung der alten humoralpathologisch fundierten Schulmedizin (Galenismus) suchen; die andere ist die transmutationsalchemische Zielsetzung, deren Vertreter in Hoffnung auf den ‚Stein der Weisen‘ (‚Arkanum‘, ‚Tinktur‘, ‚Universal‘)⁸⁰ die Metallverwandlung durchzuführen (auch im Sinne der Goldmachelorchemie).⁸¹ Als Alchemoparacelsisten gelten in der vorliegenden Arbeit die frühen Paracelsisten der 1560/70er Jahre, nämlich Bodenstein, Toxites, Suchten und der Pseudohohenheim sowie die in den beginnenden 17. Jahrhundert wirkenden Paracelsisten Schauberdts und Croll.

(2) Die Theoalchemiker, die die (al)chemische Deutungskompetenz in den übernatürlichen, vor allem theologischen Fragen beanspruchen (alchemische Physikotheologie).⁸² In der

⁷⁹ Zur sozialgeschichtlichen Erschließung der Stellung des Paracelsismus in der frühen Neuzeit ist eine ‚Dissoziation des Paracelsismus in unterschiedliche Paracelsismen‘ nötig. Die folgende Gruppierung gilt als Versuch. Dazu s. Überlegungen Schlögl (1993), S. 148; und Forschungsforderungen Telles (2006), S. 26-27.

⁸⁰ Zu den alchemischen Termini s. CP, Bd. 1, S. 281f. (‚Arkanum‘ u. ‚Tinktur‘); u. Art. ‚Panacea‘ in: Alchemie-Lexikon, S. 263-264 (C. Priesner); CP, Bd. 1, S. 281f.

⁸¹ Diese Zielsetzung der Metallverwandlung und der Goldmachelorkunst weicht vom chemiatrich orientierten Anspruch Hohenheims ab, da er im *Paragranum* zugunsten der ‚Alchemia medica‘ diejenigen Transmutationsalchemiker ablehnt, die behaupten, „Alchimia mache Gold/ mache Silber“. Paracelsus verlangt, „Mach *Arcana*/ vnd richte dieselbigen gegen den krankheiten“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 65); s. Pagel (1982), S. 267f.; Telle (1994), S. 159.

⁸² Der theosophisch-physikotheologische Paracelsismus entstand fast gleichzeitig mit dem Beginn der ‚Paracelsischen Renaissance‘ entstand, da eine ‚physikotheologische Deutung des Paracelsischen Erbes‘ bereits in den 1560er Jahren zu finden ist; s. CP, Bd. 2, Nr. 75-77 (Balthasar Flöter), S. 584-672, bes. S. 669-672 (Gesamtwürdigung zu Flöter). Vgl. im Zusammenhang mit ‚Theosophie‘ und ‚Physica mosaica‘ CP, Bd. 2, S. 32f.; 961f.

folgenden Untersuchung gehören die paracelsistischen Chiliasten des ausgehenden 16. Jahrhunderts Sperber und Linck zu dieser Gruppe.

(3) Die Theosophen, die unter Berufung auf Paracelsus die harmonische Verbindung von der Erkenntnis Gottes und der Natur lehren, um damit fordern, dass man aufgrund der Naturerkenntnisse – nicht unbedingt im Sinne der Alchemie – zur Gotteserkenntnis gelangen solle.⁸³ Zu der letzten Gruppe gehören die stark religiös-heterodox geprägten Paracelsisten des beginnendes 17. Jahrhunderts Figulus und Haslmayr und auch der Astronom und chiliastische Polemiker Nagel.

Diese Paracelsismen sind freilich bei einzelnen Anhänger Hohenheims miteinander verschmolzen und nicht immer voneinander zu trennen. Unter allen Paracelsismen überhaupt lässt sich jedoch ein gemeinsamer Anspruch erkennen, nämlich die Überwindung der Schulwissenschaften in Naturphilosophie/Medizin und Theologie: In diesem Sinne bilden die Paracelsisten eine ‚gemeinsame Frontstellung‘ sowohl gegen die ‚aristotelisch-galenistische Schulphilosophia‘ zusammen mit dem ‚textfixierten Arzthumanismus‘,⁸⁴ auch als gegen die aristotelisch-scholastische Schultheologie, also gegen die Streittheologie der Amtskirche (‚Mauerkirche‘⁸⁵). Aufgrund ihrer Reformforderungen in Wissen und Glauben stellen die Paracelsisten somit außeruniversitäre Oppositionskräfte dar.⁸⁶ Angesichts der konfessionellen Herkunft der Paracelsisten erscheinen diese Revisionsanstöße auf den ersten Blick eher als protestantisch,

⁸³ Zum Begriff und zur Abgrenzung von der ‚Pansophie‘, s. Gilly (1977), bes. S. 86-92. Eine umfassende Darstellung des theosophischen Paracelsismus im beginnenden 17. Jahrhundert (Theophrastia Sancta) bietet Gilly (1994c). Dazu s. TRE, s. v., Bd. 25 (1995), S. 624-627 (W. Kühlmann); u. CP, Bd. 2, S. 624f.

⁸⁴ Telle (2006), S. 26.

⁸⁵ Der Angriff gegen die ‚Mauerkirche‘ ist unter frühneuzeitlichen Verfechtern eines ‚wahren Christentums‘ bzw. eines ‚Tatenchristentums‘ bei den protestantischen Nonkonformisten – bis weit zu den ‚radikalen Pietisten‘ reichend – zu finden (CP, Bd. 1, S. 197; Wollgast, 1993a, S. 113). Zu Paracelsus s. CP, Bd. 2, S. 926; Gause (1993), S. 118-143. Vgl. Hohenheims Kirchenkritik *De septem punctis idolatriae christianae*, ed. Goldammer, Bd. 3, S. 11.

⁸⁶ Die Frage nach dem Zusammenhang bzw. der möglichen Wechselbeziehung zwischen den außerakademischen Paracelsisten (vor allem mit chiliastisch-theosophischer Prägung um 1600, wie Figulus und Haslmayr) und der seit den 1610er Jahren angebrochenen, frühen Rosenkreutzerbewegung, deren Hauptfiguren sich in dem gelehrten und akademischen Kreis in Tübingen (um Johann Valentin Andreae) befinden, geht über den Umfang der vorliegenden Arbeit hinaus, obwohl es naheliegt, dass – abgesehen vom Unterschied ihrer gesellschaftlichen Stellung (inner- und außeruniversitär) – angesichts ihrer paracelsistischen und chiliastischen Prägungen bei beiden viele Gemeinsamkeiten zu finden sind; s. Art. ‚Rosenkreutzer‘ in: TRE, Bd. 29 (1998), S. 407-713 (W. Kühlmann). Zur Überblick über das ‚oppositionelle‘, ‚alternative Denken‘ in der Neuzeit s. Wollgast (1994), bes. 345f.

aber angesichts ihrer Zeit- und Kirchenkritik sind ihre naturkundlichen und religiösen Weisheitslehren im Grund überkonfessionell geprägt.⁸⁷ Ihre transkonfessionell orientierte Forderung nach der reinen christlichen Wahrheit nimmt aber dann eine heterodoxe Färbung an, wenn die genannten drei Gruppen der Paracelsisten die eigenen Ansprüche heilstheologisch und chiliastisch rechtfertigen. Ihr millenaristischer Legitimationsversuch liegt – wie im Folgenden zu sehen – in ihrem Geschichtsbewusstsein begründet.

2.1. Geschichtsbewusstsein

Im Folgenden wird versucht, die Geschichtsauffassung einiger ausgewählter Paracelsisten historisch auszuwerten und zugleich ihre Ansprüche auf die Förderung des neuen Wissens und auf die Forderung nach einer neuen Frömmigkeit zu unterstreichen. Dabei ist festzustellen, dass die Revisionsansprüche der Paracelsisten sowohl in ihrer Zeitdiagnose

⁸⁷ Zum Thema, Überkonfessionalität des Paracelsismus, vgl. Vorüberlegung Wollgasts (1993), S. 123f. In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von Pohlig (2002) zu nennen, der aufgrund des Konfessionalisierungsparadigmas das eschatologische bzw. ‚apokalyptische‘ Deutungsmuster der frühneuzeitlichen Zeitdiagnose und Selbstdarstellung nach den drei Konfessionen einzuordnen versucht. Obwohl die vorliegende Arbeit nicht auf die seit den 1980er Jahren vielfach diskutierte Frage über das Konfessionalisierungsparadigma eingehen kann, ist anzumerken, dass es, wie Pohlighs Studie (S. 307-308) zeigt, schwer fallen könnte, den frühneuzeitlichen Paracelsismus als Bewegungen einer Wissens- und Glaubensreform ausschließlich in eine orthodoxe und institutionalisierte Glaubenskultur der drei Hauptkirchen einzuordnen. Angesichts der antichiliastisch geprägten Attacke gegen die ‚Paracelsische Theologie‘ im beginnenden 17. Jahrhundert lässt sich vermuten, dass der frühneuzeitliche Paracelsismus, besonders derjenige religiöser und theosophischer Prägung, als heterodoxe Oppositionskräfte der lutherischen Dissidenten, oder sogar als Katalysator der Etablierung der lutherischen Orthodoxie seit dem Dogmatiker Johann Gerhardts (1582-1637) zu sehen ist. Es liegt wohl nahe, dass die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts – wie etwa der antiparacelsistische Lübecker Theologe Nikolaus Hunnius (1585-1643) und später auch der lutherische Antichiliast August Pfeiffer (1640-1698) – im Zuge ihres innerprotestantischen Kampfes gegen die chiliastisch geprägte Frömmigkeitslehre die lutherische Orthodoxie damit verteidigten, dass sie unter Anlehnung an den Antiparacelsismus des 16. Jahrhunderts die paracelsistisch inspirierte und religiös, chiliastisch geprägte Oppositionsbewegung als ‚Paracelsische und Weigelianische Theologie‘ verketzerten, um sich so von den protestantischen Dissidenten abzugrenzen (dazu vgl. Mulsow, 2002, S. 308; u. Kühlmann, 2006). Um die kirchlich- und gesellschaftsgeschichtlicher Fragen zum Verhältnis zwischen der Konfessionalisierung und den Paracelsismus zu beantworten, muss man den Antiparacelsismus um 1600 berücksichtigen, und dabei ist je nach wissenschaftlichem oder theologischem Interesse und den Absichten der Antiparacelsisten wohl auch eine Unterscheidung in mehrere ‚Antiparacelsismen‘ nötig. Zum genannten Konfessionalisierungsparadigma s. die forschungsgeschichtliche Zusammenfassung von Klüeting (1999) und Kaufmann (2009).

(2.1.1.) als auch in ihren Zukunftserwartungen (2.1.2.) begründet liegen, da die Paracelsisten aufgrund der heilstheologischen und chiliastischen Geschichtsdeutung die eigene, naturphilosophische und religiöse Weisheitslehre zu legitimierten versuchen. Dass ihre chiliastische Erwartung der endzeitlichen Vervollkommnung des Wissens und Glaubens auch eschatologisch geprägt ist, zeigt ihre Jenseits-Vorstellung (2.1.3.).

2.1.1. Gegenwart: Zeitdiagnose und Selbstwahrnehmung

Im Bezug auf die Geschichte des Alchemoparacelsismus ist das heilsgeschichtliche Argument des Adam von Bodensteins (3.1.), nach dem die eigene Gegenwart als ‚Gnadenzeit‘ gilt, besonders bemerkenswert. Anfang der 1560er Jahre spricht der Auslöser des ‚Paracelsian Revival‘⁸⁸ mit Blick auf den Beginn seiner editorischen Arbeit und in Erwartung auf die dadurch vorangetriebene Verbreitung der medizinischen Lehre Hohenheims von einem epochalen Übergang von der ‚Zeit des Geschwätz‘ auf die ‚Zeit des Wissens‘. Aufgrund seines Anspruchs auf die Überwindung der alten Schulmedizin (‚Geschwätz‘) verkündet er sogar den Anbruch des ‚Goldenen Zeitalters‘, um damit die von ihm gestartete, publizistische Bewegung des frühen Paracelsismus geschichtsphilosophisch zu begründen.

Die Stilisierung der eigenen Gegenwart zu einer gnadenvollen Zeit ist bei den weiteren Verteidigern der ‚Alchemia medica‘ in den 1560er und 70er Jahren zu finden, die – wie Toxites (3.2.) und Suchten (3.3.), oder später auch Schauberdts im beginnenden 17. Jahrhundert (3.7.) – die Verbreitung der chemiatriischen Lehre als Gottesgnade rechtfertigen. Einen eindrucksvollen Legitimationsversuch macht dann der Verfasser der seit 1570 viel gedruckten pseudoparacelsischen Schrift *De tinctura physicorum* (3.4.), in der Paracelsus als Kenner der Geheimnisse der Metallverwandlung auftritt. Der Pseudohohenheim mystifiziert somit das Bild Hohenheims und bezeichnet ihn als ‚Monarch der Arkana‘ in der naturkundlich-technisch gesegneten ‚Zeit der Erfindung‘. Mit Blick auf den Rechtfertigungsversuch des Alchemoparacelsismus ist die apologetische Zeitdeutung der protestantischen Paracelsisten wie Bodenstein, Toxites und Sperber (3.5.) bemerkenswert, da sie ihre medizinische Reformbewegung mit der protestantischen Reformation analogisieren,

⁸⁸ Thorndike (1923-1958), Bd. 5 (1941), S. 617-652.

um damit die Überwindung der alten Autoritäten (Papsttum und Galenismus) zu begründen: Nach ihren Darstellungen erfährt das gegenwärtige Deutschland besondere Gnade, da Gott seine ‚Verweser‘ Paracelsus und Luther gesandt habe, um damit die Medizin und die Theologie zu reformieren („Medizin des Leibes“ und der ‚Seele‘).⁸⁹

Die optimistische Zeitdiagnose ist bei den meisten Paracelsisten zugleich auch mit einem pessimistischen Blick auf die Gegenwart verbunden. Ihre Unzufriedenheit mit der eigenen Zeit liegt darin begründet, dass Paracelsus immer noch nicht die erwartete Anerkennung erfährt und dessen Lehre weiter auf heftige Ablehnung stößt.⁹⁰ Diese pessimistisch gefärbte Zeitdiagnose gilt als Zeugnis der historischen Bemühungen der Paracelsisten um die Durchsetzung der neuen Vorstellung von Heilung. Im Zuge der sich schon mit dem Beginn der publizistischen Bewegung des Paracelsismus anbahnenden Streitigkeiten zwischen der alten und neuen Medizinlehre wurde Paracelsus – seit den 1560/70er Jahren – besonders von Antiparacelsisten wie Thomas Erastus (1524-1583) moralisch heftig angegriffen und verketzert.⁹¹ In den 1580er Jahren wurde Paracelsus dann in den katholischen Index aufgenommen.⁹² Die Klage Suchtens (1570) und Crolls (1609) bezeugen weiter, dass ihre Gegner nicht nur die Antiparacelsisten („Spötter“) und die galenistischen Schulmediziner

⁸⁹ Schon zu Hohenheims Lebzeiten verglich man Paracelsus mit Luther, um die beiden als Häretiker darzustellen. Diese Analogisierung hält Paracelsus zu Recht für pejorativ (*Paragranum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 16). Zum Thema Paracelsus und Luther s. Rudolph (1981) u. Goldammer (1992), S. 12f; vgl. auch Nutton (1995) u. Haage (1995).

⁹⁰ Einen medizinhistorischen Überblick über die Auseinandersetzungen zwischen den ‚Anhängern‘ der Paracelsischen Chemiatrie, den ‚Kritikern‘ und den ‚Konziliatoren‘ (Moderators) in der frühen Neuzeit liefert Pagel (1984). Zum medizinischen Disput im beginnenden 17. Jahrhundert und bes. zu dem ‚kritischen Konziliator‘ Daniel Sennert (1572-1637), der eine Versöhnung zwischen der alten galenistischen und der neuen paracelsistischen Medizin sucht, s. Eckart (1992). Den Hintergrund der Streitigkeiten zu dieser Zeit bildete der sogenannten ‚Antimonkrieg‘ seit den 1560er Jahren, der zuerst in Paris ausbrach und sich dann auch in dem deutschsprachigen Raum ausweitete; s. Debus (1991), S. 21-30; CP, Bd. 1, S. 575f. Zu den ‚Konziliatoren‘ vgl. CP, Bd. 1, S. 38 (Anm. 75), 380f. (zu Z. 55), S. 396f. (zu Z. 33-43).

⁹¹ Siehe CP, Bd. 1, S. 10f. (Einleitung); s. u. Anm. 94. Seit den 1560er Jahren wurde Paracelsus als ‚Häresiarcha‘ verdammt: Vgl. Gilly (1979), S. 182; ders. (1994c), S. 432; CP, Bd. 2, S. 471f. u. S. 488f. Zum Heidelberger Medizinprofessor Thomas Erastus, der in seiner antiparacelsischen Kampfschrift *De medicina nova Philippi Paracelsi* (4. Tle, 1571/73) moralisch-religiöse Angriffe gegen Paracelsus richtet, s. W. Kühlmann/ J. Telle (1985), bes. S. 265-272, 285-287; und Kühlmann (2006). Zu Erastus und zu einem antiparacelsischen Kreis, s. Pagel (1982), S. 311-333; Gunnoe (1994); und seine kürzlich erschienene Monographie (2011), die die Entstehungsumstände seiner antiparacelsischen Darstellung erhellt, hier S. 263-338. Zum Antiparacelsismus – vor allem des ‚Famulus‘ Hohenheims, Johannes Oporinus (1507-1568), des Naturkundlers Konrad Gessner (1516-1565) und des Arztes Johann Weyer (1515-1588) und des Theologen Elias Schade (1589) – s. Domandl (1975); Benzenhöfer (1989); Webster (1990); Bogner (1992); Bröer (2002) u. (2006).

⁹² Zum Thema Paracelsus unter katholischer Zensur s. Bogner (1994); hier S. 493f.

waren, die an der Humoralpathologie und am alten pflanzlichen Heilmittel festhielten („Sirup-Truppe“⁹³). Ihre zeitdiagnostischen Anklagen richteten sich nicht nur gegen die geldsüchtigen Goldmacher, die damit die Verteidiger und Praktiker der ‚rechten Alchemie‘ ebenfalls unter Betrugsverdacht geraten ließen, sondern auch gegen die angeblichen ‚Schüler Hohenheims‘, die ohne ‚Erfahrung‘ in der chemischen Medikamentenherstellung die Patienten in Todesgefahr brächten. Im Interesse der durch eine rechte Herstellungsweise („milde Dosis“) gesicherten, chemischen Therapeutik verteidigten sie sich gegen den Betrugsverdacht der Alchemie und zugleich auch gegen den Häresieverdacht.⁹⁴ Ihre Verteidigungsbemühungen stilisierten die Alchemoparacelsisten zu einem eschatologischen Kampf, in dem die Paracelsisten als endzeitliche ‚Erben der Wissenschaft‘ oder als ‚Söhne der göttlichen Spagyrik‘ dem Werkzeug Satans oder den Widersachern Gottes gegenüberstehen sollten: Nach dem Feindbild der Alchemoparacelsisten wie Suchten, Toxites, Schaubertd oder Croll, sind ihre Gegner abtrünnige ‚Sophisten‘, die über die ‚Gabe Gottes‘ (Alchemie) ‚spotten‘, oder endzeitliche ‚Pharisäer‘ und die ‚Schriftgelehrten‘, die wegen ihrer ‚babylonischen‘ und ‚heidnischen‘ Verderbtheit oder wegen der ‚Verspottung‘ gegen Paracelsus am Jüngsten Tag zur Strafe verdammt seien.

Die endzeitliche Selbststilisierung und die eschatologische Zeitdeutung werden bei den kirchenkritisch und theosophisch orientierten Paracelsisten um 1600 besonders deutlich. Mit Blick auf die Religiosität des frühneuzeitlichen Paracelsismus ist festzustellen, dass ihre mit der Kirchenkritik verbundene Zeitdiagnose durch ihre Enttäuschungen über die gegenwärtige Kirchenspaltung gekennzeichnet ist. Dabei ihr Verlangen nach religiöser Toleranz und nach Einigkeit der Christenheit ist als fromme Zukunftserwartung der Paracelsisten zu verstehen, die im ‚Zeitalter der Krisen‘⁹⁵ lebten. Angesichts der Religionskriege in Deutschlands und den benachbarten Ländern deuteten die chiliastischen

⁹³ Figulus (3.8.). Zum galenistischen Medikament ‚Sirup‘ vgl. LexMA, Bd. 7 (1995), Sp. 1936f. (F.-J. Kuhlen). Zu Hohenheims Angriff auf den galenistischen ‚Suppenwust‘ vgl. *Paragranum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 77

⁹⁴ Dabei sahen sie sich zur Verteidigung gegen den ‚Arianismusverdacht‘ gezwungen, der von den antiparacelsischen Medizinern gegen Paracelsus und die Paracelsisten erhoben wurde; s. CP, Bd. 1, S. 473f. Zur Verketterung und Verteufelung Hohenheims, die schon zu seinen Lebzeiten begonnen hatten, s. CP, Bd. 1, 597-599; vgl. Paracelsus, *Paragranum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 18, 120; u. *Liber de Sancta Trinitatae*, ed. Goldammer, Bd. 3, S. 226.

⁹⁵ Zum Überblick über die ‚Krisen‘ um die Jahrhundertswende s. Schilling (1988), Kap. 5 (S. 313-370) u. 6 (371-463); Press (1991), S. 13-267; Lehmann (1999); zusammenfassend Trepp (2009), S. 26-33. Siehe auch die Arbeiten in Anm. 98 u. 102.

Paracelsisten Julius Sperber und Paul Linck (3.6.) im ausgehenden 16. Jahrhundert – aufgrund der typologischen Drei-Zeitalter-Spekulation (s. u. 2.1.2.) – die Gegenwart als Endphase des ‚zweiten Zeitalters‘.⁹⁶ Während Sperber die irdische Geschichte trinitätstheologisch-heilsgeschichtlich deutete und mit Blick auf die scholastisch geprägte Streittheologie seiner Zeit eine ‚Einträchtigkeit‘ des Christentums verlangte, versuchte ferner der Erbe der religiösen Zukunftsspekulation Hohenheims und Pfleger seiner größtenteils bis ins 20. Jahrhundert hinein ungedruckt gebliebenen, theologischen Schriften, Paul Linck, die Paracelsische Frömmigkeit in das Geschichtskonstrukt der joachimitischen Drei-Zeitalter-Lehre zu integrieren, um damit aufgrund eigener Auslegung der synoptischen Apokalyptik eine fromme Zukunftserwartung zu verkünden, wonach man angesichts der gegenwärtigen ‚Trübsale‘ (Zeichen der Endzeit) vom bald anbrechenden ‚Goldenen Zeitalter‘ die Überwindung der gegenwärtigen Kirchenspaltung erwarten könne (‚Chiliasmus subtilis‘, s. u. 2.1.2.). Nach der kirchenkritischen Zeitdiagnose der beiden frommen Chiliasten Sperber und Linck hat die Christenheit ihrer Zeit die ‚Agape‘ oder das ‚Summum bonum‘ vergessen und die christliche Liebe sei ‚erkaltet‘ (Matth. 24, 12). Sie bezeugten, dass die Kirchenspaltung immer weiter voranschreite und die ‚Sekten‘ ‚ohne Zahl‘ seien. Angesichts religiöser Verfolgungen und Konfessionskriege klagten sie die Schultheologen als endzeitliche ‚Pseudopropheten‘ an, da sie – so die beiden Kirchenkritiker – durch ihre ‚Streitschriften‘ immer mehr blutigen ‚Zwiespalt‘ in der Christenheit stifteten. Nach dem protestantischen Paracelsisten Sperber und dem heterodoxen Altgläubigen Haslmayr (3.10.) galt die Speerspitze des tridentinischen Katholizismus, der Jesuitenorden, als Diener der ‚Heiden‘, da dessen Mitglieder besser in den ‚Aristotelica‘ als in der Heiligen Schrift belesen seien. Nach dem geistigen Erben des religiösen Unkonformismus Hohenheims,⁹⁷ Paul Linck, seien sogar die beiden Lager der Altgläubigen und ihrer ‚Abtrünnigen‘ (Reformatoren) verwerflich und ‚unvollkommen‘, da bei den ‚Papisten‘, den ‚Lutheranern‘, den ‚Kalvinisten‘ und den anderen unzähligen ‚Seductoribus‘ deren ‚Lehre‘

⁹⁶ Zu den apokalyptisch-chiliastischen Deutungsversuche der europäischen Konflikte um 1600, s. zusammenfassend Pohlig (2002).

⁹⁷ Hohenheims nonkonformistische Haltung sowohl gegenüber der katholischen Kirche auch als gegenüber den reformatorischen ‚Sekten‘ zeigt seine Kirchenkritik; s. Abschnitt (1.2.). Zu seiner kirchenkritischen Religiosität s. Goldammer (1953), S. 86f.; Rudolph (1981); Gause (1993), S. 118-160; Haas (1994); Rudolph (2005); Webster (2008), bes. S. 169-209. Einen Überblick bieten Rudolph (1978) und die zwei Kapitel Goldammers im Sammelband von Dopsch/ Goldammer/ Kramml (Hgg. 1993); ‚Das religiöse Denken des Paracelsus‘ (S. 195-200); ‚Paracelsus und die Reformation‘ (S. 291-298).

mit ihrem ‚Leben‘ gar nicht übereinstimme. Überall finde man – so die Zeitkritik Lincks – klerikale ‚Mietlinge‘, auf die in der bald beginnenden oder schon angebrochenen ‚Tribulatio magna‘ die Strafe Gottes warten würde.

Vor dem Hintergrund der sich immer mehr zuspitzenden ‚Frömmigkeitskrise‘,⁹⁸ die die Vorläufer der Pietisten im beginnenden 17. Jahrhundert zum Verfassen der frommen und utopischen ‚Erbauungsliteratur‘ (wie etwa Johann Arndts Werk vom *Wahren Christentum* von 1605/10)⁹⁹ veranlasste, erhoben die paracelsistischen Theosophen Benediktus Figulus (3.8.) und Adam Haslmayr – mit Vorahnung auf den bald ausbrechenden Dreißigjährigen Krieg (1618-1648) – den Anspruch auf eine neue, theosophisch fundierte Frömmigkeit unter der Autorität Paracelsus. Nach ihrer Zeit- und Kirchenkritik gerät die gegenwärtige, ‚sodomitische Welt‘ in eine endzeitliche Glaubenskrise. Die Zeit der Wiederkunft des Propheten Elias¹⁰⁰ stehe schon bevor und man habe ‚keine sichere Minuten mehr‘, bis Gott ‚mit Strafe‘ komme. In Anlehnung an die antischolastische Kritik der Alchemoparacelsisten bezichtigten die theosophischen Paracelsisten die streittheologischen Polemiker und scholastischen Schultheologen¹⁰¹ der religiösen Verderbtheit und bezeichneten sie als ‚pseudoprophetische‘ Schüler des Heidenphilosophen ‚Narristoteles‘. Ihre Religionskritik beruhte auf ihrer Unzufriedenheit darüber, dass man zu ihrer Zeit – so die Beobachtung um 1610 – nur aus goldsüchtigem Interesse an der Metallverwandlung für Paracelsus schwärmte, und dass es nur wenige gäbe, die die ‚Theologie‘ Hohenheims verstünden. Die gegenwärtige Zeit der ‚Finsternis‘ brauche die ‚Theologica Scripta‘ Hohenheims, so begründeten die beiden Theosophen ihre (größtenteils fehlgeschlagene) publizistische Förderung der Paracelsischen Theologica.

Im Zuge des Aufschwungs der ‚apokalyptischen Publizistik‘ im Luthertum seit der

⁹⁸ Zur ‚Frömmigkeitskrise‘ um 1600 als Hintergrund s. Zeller (1962), S. XII f.; Schilling (1988), S. 394f.; Wallmann (1990), S. 12f.; u. Martin Brechts zwei Kapitel, ‚III Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland‘ (S. 113-204, bes. S. 113-118, 129-130); ‚IV Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts‘, (S. 205-240, bes. S. 205-214), in Brecht (Hg. 1993).

⁹⁹ Zu Johann Arndt (1555-1631) und seinem Hauptwerk *Vier Bücher vom wahren Christentum* nun Geyer (2001); zum Zusammenhang mit dem Paracelsismus s. Weber (1978), S. 108-167; Schneider (1995); Gilly (1997).

¹⁰⁰ Zur altjüdischen Vorstellung der endzeitlichen Wiederkunft des Propheten Elias und zu ihrer Rezeption in der Reformationszeit (Luther als ‚dritter Elias‘), s. Witte (1987), S. 168-215; Sommer (1996).

¹⁰¹ Zur Wiedereinsetzung der aristotelischen Scholastik zur nachreformatorischen Zeit s. Sparn (1976); u. Brechts Aufsatz ‚Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland‘ in Brecht (Hg. 1993), bes. S. 113-116.

Jahrhundertwende¹⁰² glaubte der chiliastische Polemiker und paracelsistische Astronom Paul Nagel (3.11.) um 1620, dass er in der Zeit von ‚Sodom und Gomorra‘ lebe. Seine pessimistische Zeitdiagnose ist mit der antikonfessionellen Kirchenkritik verbunden. Der joachimitisch geprägte Verkünder der ‚Schule des Heiligen Geistes‘, Nagel, zeigt sich als protestantischer Dissident, wenn er nicht nur die ‚Händler‘ des Ablasses als ‚antichristlich‘ verurteilt, sondern auch die antichiliastisch orientierten Lutheraner als ungläubige ‚Sophisten‘ verdammt.

Charakteristisch für die Zeitdiagnose der frühneuzeitlichen Paracelsisten ist die durch das ‚Geheimhaltungsethos‘¹⁰³ geprägte Zeitdeutung. Sie verstanden die gegenwärtige Situation als ‚unvollkommen‘. Angesichts des ‚unvollkommenen‘ Zustandes der Medizin oder des ‚Unverständnisses‘ für die iatrochemische Lehre behaupteten die Alchemoparacelsisten wie Suchten und Toxites, dass Gott den ‚faulen‘ und ungläubigen Ärzten das Geheimnis der Medizin bzw. den ‚Schatz der Natur‘ noch vorenthalte. Diese Vorstellung vertraten auch die Theoalchemiker wie Paul Linck, der angesichts der gegenwärtigen und endzeitlichen Bedrängnisse in der gespaltenen Christenheit behauptete, dass die ‚rechte Catholische Christenheit noch auf den heutigen Tag verborgen‘ sei. Der alchemomedizinische Adept,¹⁰⁴ der die Geheimnisse durch die göttliche Offenbarung erworben habe und ihre weitere ‚Enthüllung‘ erwarte, werde mit dem gesegneten Gläubigen gleichgesetzt, der in der Zukunft eine religiös vollkommene Seligkeit erlangen solle. Das pessimistisch geprägte Zeitbewusstsein der Paracelsisten hegte also die optimistische Zukunftshoffnung, dass abseits der Ungläubigen, die ‚Gold mehr als Gott‘ suchten, das Wissen und der Glaube erst dann vervollkommnet werde, wenn Elias Artista (s. u. 2.1.2) alle Naturgeheimnisse klären und zugleich auch die Geheimnisse vom „Christo vnd seiner Gemein[de] sampt deren Vereinigung“ enthüllen werde (Sperber).

¹⁰² Vgl. umfassend Leppin (1999); Barnes (1988), bes. S. 177f.; u. die drei Beiträge Kaufmanns, Barnes und Lehmanns im Sammelband Jakubowski-Tiessen/ H. Lehmann (Hg. 1999).

¹⁰³ Nach dem ‚Geheimhaltungsethos‘ der Alchemiker solle man die ‚hermetisch-alchemischen‘ Geheimnisse nur den göttlich Geweihten und Auswählten vermitteln, andernfalls erzürne man Gott. Zur ‚Geheimhaltungsrhetorik‘ s. die Literatur in Anm. 192.

¹⁰⁴ Zum Begriff ‚Adept‘ s. Alchemie-Lexikon (1998), s. v., S. 15 (L. M. Principe), CP, Bd. 1, S. 640; u. CP, Bd. 2, S. 942f. (‚Philosophia Adepta‘; mit Literaturverweis).

2.1.2. Zukunft: Naherwartungen

Angesichts der Zukunftsvorstellungen der Paracelsisten ist festzustellen, dass ihre Erwartung der Vervollkommnung des Wissen und zugleich die Sehnsucht nach der Einigkeit der Christenheit am Ende der irdischen Geschichte als ‚Chiliasmus subtilis‘ zu klassifizieren sind, dessen Zukunftsvorstellung in der Hoffnung auf ein ‚geistliches Reich Christi auf Erden‘ begründet liegt (Linck, 3.6.). Um sich gegen den Ketzerverdacht zu verteidigen, distanzieren sich die paracelsistischen Chiliasten um 1600, Sperber (3.5.), Linck und Nagel (3.11.), von einer ‚groben‘ Zukunftsvorstellung von ‚irdischer Wollust‘ der irdischen Endzeit (‚Chiliasmus crassus‘). Abgesehen von diesen frommen Chiliasten sind die anderen Paracelsisten als ‚kryptochiliastisch‘¹⁰⁵ zu bezeichnen: Sie erwarteten unter Berufung auf die chiliastischen Denkfigur wie eines ‚Elias Artista‘ oder eines ‚Goldenen Zeitalters‘ den Anbruch einer seligen Zeit auf der Erde, aber sie bezogen sich nicht immer auf die millenaristische Vorstellung eines ‚Tausendjährigen Gottesreiches‘ (Apoc. 20).

Bei den Alchemoparacelsisten ist die paracelsistische Denkfigur Elias Artista ein chiliastischer Hoffnungsträger, dessen Wiederkunft die allerletzte Offenbarung der Geheimnisse herbeiführen und dadurch das Wissen auf der Erde vervollkommen werde.¹⁰⁶ In dieser chiliastischen Verheißung der endzeitlichen ‚Reformatio‘ des ‚Künstlers Elias‘ liegt ihre Gewissheit einer besseren Zukunft (Fortgang des Wissens; s. u. 2.3.2.) und ihre Zuversicht des (von Paracelsus prophezeiten) allerletzten Triumph des Paracelsismus¹⁰⁷

¹⁰⁵ Zur Klassifikation des ‚Apokalyptischen Deutungsmusters‘ s. Pohlig (2002), hier S. 282f.

¹⁰⁶ Elias Artista ist eine Hauptfigur des chiliastischen Paracelsismus. Diese eschatologische Denkfigur ist eine Berufungsinstanz der Alchemoparacelsisten, die die Vervollkommnung des Wissens in der baldigen Zukunft erwarten. Es ist festzuhalten, dass die Figur Elias Artista häufiger im Werk der Paracelsisten auftaucht als bei Paracelsus selbst, der sie nur beiläufig erwähnt; vgl. Paracelsus, *Von den natürlichen Dingen*, ed. Huser, Tl. 7, S. 198 (Zur „zeit der Kunst“ werde „Helias“ kommen). Nach Gilly (1997, S. 64) spricht Paracelsus von einem ‚Artista‘ nicht; der Ausdruck ‚Elias Artista‘ erscheint erst im pseudoparacelsischen Büchlein *De tinctura physicorum* (3.4). Die genannte Arbeit Gillys liefert Nachweise für die Rezeption der Denkfigur in der frühen Neuzeit; dazu s. auch die Erläuterungen CP, Bd. 1, S. 465f.; u. Bd. 2, S. 287f. Weitere Literatur zum Thema findet sich in: Peuckert (1973), S. 34-39; Pagel (1981); Breger (1984); Newman (1994), S. 3-13; u. Alchemie-Lexikon (1998), s. v., S. 128f. (W. R. Newman); Faivre (2002/2003). Zur joachimitischen Figur, Elias als Reformator, vgl. Reeves (1969), S. 309. Zur alttestamentarischen Vorstellung von der Wiederkehr des Propheten Elias, vgl. vor allem 4. Reg. (2. Buch der Könige), 2, 11; Mal. 3, 1-3, 21 u. 4. 5-6; auch Apokryph, Syr./Eccli. 48, 1-11.

¹⁰⁷ Vgl. Paracelsus, *Paragranum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 10, 14, 79; *Lieber de podagricis*, ebenda, Tl. 4, S. 256; *Von den podagrigen Kranckheiten*, ebenda, Tl. 4, S. 289; *Liber de nymphis*, ebenda, Tl. 9, S. 78. Vgl. Erläuterungen (mit weiterer Nachweise), CP, Bd. 1, S. 466-467.

begründet. Dieses chiliastische Konstrukt gilt zugleich auch als Legitimationsfigur. Die Alchemoparacelsisten berufen sich auf Elias Artista, um ihre Zeitdiagnose, nämlich den unvollkommenen Wissensstand der Gegenwart, und ihren Anspruch auf die Erneuerung des Wissens zu betonen. Bodenstein (3.1.) setzt Paracelsus mit Elias Artista gleich, um die Werke Hohenheims zu verherrlichen und seine Überlegenheit über die Schulautoritäten zu betonen. In Erwartung der baldigen Wiederkunft des Propheten Elias, der ‚alles erklären‘ werde, fördern Toxites (3.2.) und Schauberdts (3.7.) eine endzeitliche Ethik des Naturkundlers, der in Vorwegnahme des Enthüllungsaktes des endzeitlichen ‚Reformators‘ die Natur erforschen solle (s. u. 2.2.5.). Nach dem apologetischen Argument Suchtens (3.3.) und Figulus (3.8.) gehören die Werke Hohenheims – wegen seines (angeblich) absichtlich verdunkelten, ‚kabbalistischen‘ Sprachstils¹⁰⁸ – zum geheimnisvollen Offenbarungsschrifttum, dessen Spirituallsinn man nicht richtig verstehen könne, bis zur Zeit des Elias Artista, der die ‚Scripta‘ Hohenheims ‚auslegen‘ werde.

Im Zusammenhang mit der Geschichtsauffassung der Alchemoparacelsisten ist festzustellen, dass die Naherwartung des Paracelsismus durch die joachimitische Drei-Zeitalter-Spekulation¹⁰⁹ geprägt ist. Dieses geschichtstheologische Deutungsmuster, auf das sich Paracelsus nicht ausdrücklich berufen hatte, versuchten seine Nachfolger hingegen mit ihrem Wissensprogramm zu verbinden, um damit die eigene Weisheitslehre heilsgeschichtlich zu begründen (s. u. 2.2.3.). Nachdem Bodenstein im Jahr 1562 von den ‚drei Perioden der Kirche‘ gesprochen hatte, um die geschichtstheologisch vorbestimmte Notwendigkeit der Erneuerung der Medizin zu untermauern, verkündete ein Pseudohohenheim (Verfasser der pseudoparacelsischen Schrift *De tinctura physicorum*, 3.4.) in den 1560er Jahren, dass die Prognose Hohenheims über seinen posthumen Triumph¹¹⁰ im kommenden ‚dritten Seculo‘ erfüllt werden solle. Die Drei-Zeitalter-Spekulation wird mit dem paracelsistischen Geschichtskonstrukt Elias Artista und mit der Vorstellung eines

¹⁰⁸ Wegen der Unverständlichkeit der Schreibart Hohenheims verteidigten die Paracelsisten ihn mit der Behauptung, dass der Paracelsische Text einen Spirituallsinn besäße, den nur die Auserwählten Gottes verstehen könnten; zum Thema s. Telle (1981), S. 94-97; u. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 627f; CP, Bd. 2, S. 79

¹⁰⁹ Zur joachimitischen Drei-Zeitalter-Lehre s. Reeves (1969), S. 126-132 (Lehre vom ‚dritten Status‘); Wollgast (1993), S. 332-334; Schmidt-Biggemann (1998), S. 602-620, bes. 611-614. Zum kalabrienschen Abt Joachim von Fiore (ca. 1135-1202) s. Töpfer (1964), S. 48-103; TRE, s. v., Bd. 17 (1988), S. 84-88 (R. E. Lerner); LexMA, s. v., Bd. 5 (1991), Sp. 485-487 (E. Pásztor); CP, Bd. 1, S. 168-169.

¹¹⁰ S. o. Anm. 107.

„Goldenen Zeitalters“ dadurch verbunden, dass das „dritte Zeitalter“ mit dem von Paracelsus verkündeten „Aureum seculum“¹¹¹ gleichgesetzt und dessen Auslöser mit dem „Reformator aller Dinge“ Elias identifiziert wird. Seit diesem pseudoparacelsischen Büchlein erwarteten die Alchemoparacelsisten und Verteidiger der Chemiatrie von Toxites bis Croll mit der Wiederkunft des alttestamentarischen Propheten die allerletzte Offenbarung der immer noch verborgenen Geheimnisse der Natur. Sie sehnten somit die Vervollkommnung der Medizin in der letzten Phase der irdischen Geschichte, also im „dritten Zeitalter“ des „Heiligen Geistes“, herbei.

Dass die Naherwartung des Paracelsismus nicht nur die Hoffnung auf die Vollkommenheit des Wissens, sondern auch des Glaubens umfasste, zeigt der paracelsistische Religionsphilosoph Paul Link am deutlichsten. In seinem Hauptwerk *Rechter Bericht von Dreyen Seculis* (1599/1602), das nur handschriftlich überliefert und auch in der modernen Historiographie des Paracelsismus unberücksichtigt geblieben ist,¹¹² vertritt der Verfasser Linck anhand des ungedruckt gebliebenen, theologischen Nachlasses Hohenheims eine fromme Endzeiterwartung des Paracelsismus. Linck versucht seine Zeit- und Kirchenkritik¹¹³ mit der Hoffnung auf das „Goldene Zeitalter“ zu verbinden, um damit die baldige Wiederkunft des „Reformators aller Sekten [bzw. aller Geheimnisse] der Theologie“ („*Elias omnium Sec[re]tarum Reformator Theologicae*“/„*Elias artista*“) zu verkünden. In Anlehnung an Hohenheims Endzeitvorstellung von einer Einigkeit der Christenheit („der einzige Herde unter dem einzigen Hirten“; Matth. 10, 16) erwartet Linck die endzeitliche Bekehrung aller Völker (auch der Heiden und der Juden)¹¹⁴ und die Aufhebung der

¹¹¹ Vgl. Hohenheims Erwartung der Vervollkommnung des Wissens im Buch *Von den natürlichen Dingen*, ed. Huser, Tl. 7, S. 141, 200. Dass Hohenheims chiliastische Vorstellung jedoch vielmehr religiös geprägt ist, zeigt seine Hoffnung auf die Überwindung der Kirchenspaltung in der „Gülden Welt“; vgl. etwa *De generatione et destructione regnorum*, ed. Goldammer, Bd. 2, S. 149; *Auslegung des Psalters*, ebenda, Bd. 1995, S. 93, 107, 211; *De imaginibus*, ed. Huser, Tl. 9, S. 380f. Zur eschatologischen Vorstellung vom „Goldenen Zeitalter“ und zur Wirkungsgeschichte bis ins 18. Jahrhundert s. Veit (1961).

¹¹² Eine der wenigen Hinweise auf das Werk Links findet sich bei Blaser (1979), der in diesem Mitarbeiter der Huserschen Gesamtausgabe der Paracelsica mit Recht einen „Anhänger einer spiritualistischen Philosophie im Sinne des Paracelsus“ sieht (S. 146).

¹¹³ Dass der joachimitisch gefärbte Chiasmus der Paracelsisten mit der Zeit- und Kirchenkritik verbunden ist, zeigt auch Sperber (3.5), der die Überwindung der gegenwärtigen Kirchenspaltung im „dritten Zeitalter“ erwartet, in dem die „Einträchtigkeit“ der Christenheit verwirklicht werde.

¹¹⁴ Die eschatologisch-chiliastische Vorstellung der endzeitlichen Bekehrung der Juden vertritt auch Haslmayr (3.10). Während der Verfasser des *Antichiliasmus* Arnold Pfeiffer (Lübeck 1691, S.

Kirchenspaltung im bald anbrechenden ‚dritten Zeitalter‘, in dem die ‚rechte Katholische, Evangelische und Apostolische‘ Kirche kommen solle.

Links Naherwartung ist von einer Sehnsucht nach der endzeitlichen Vervollkommnung der Gottes- und der Naturerkenntnis geprägt. Im genannten letzten ‚Zeitalter des Heiligen Geistes‘ werde – so Linck – die religiöse Bedrängnis beheben und zugleich durch den Offenbarungsakt des Elias Artista auch die wissenschaftlich-naturkundliche Unzulänglichkeit beseitigt. Seine Zukunftserwartung ist verbunden mit der Kirchen- und Wissenskritik an den Gelehrten und ‚Pseudopropheten‘ der Hochschulen, die weder „die [Heilige] Schrift“ noch das „Licht der Natur“ verstünden und daher nur unbegründete „*fabulationes*“ erdichten wollten. Im kommenden ‚Goldenen Zeitalter‘ werde man Gott und die Natur ‚besser als bisher‘ erkennen. Nach der chiliastischen Zukunftsspekulation Links entstehe ein paradiesisches Endreich auf Erde, in dem man „nach dem willen Gottes vnd nach dem eingeschriebenen gesez der Natur“ „mäßig vndt natürlich“ leben werde:

Zue deme weil in *Aureo Seculo* nicht allein die Rechte erkändnüß Christi, vndt der ganzen Christlichen *Religion* bekandt, Sondern auch, die Natürlichen *Arcana* vndt *Mysteria Medicinae*, Beßer alß izo, wißent sein werden. So kan auch auß diesen Vrsachen die *longitudo dierum vitae* durch Gottes gnaden Menschen vergönnet werden.¹¹⁵

Mit der Entstehung eines paradiesischen Zustands werde der medizinphilosophische Anspruch auf die Wiederbringung eines adamischen ‚*vita longa*‘ erfüllt. Linck erwartet, dass man zu der kommenden Gnadenzeit einerseits aufgrund der ‚rechten Erkenntnis des Christi‘ ein ‚seliges Leben‘ (‚*vita beata*‘), und andererseits wegen der ‚Offenbarung der Naturgeheimnisse‘ zugleich ein ‚langes Leben‘ (‚*vita longa*‘) erreichen werde.

Die Hoffnung auf die endzeitliche Vervollkommnung des Wissens und Glaubens zeichnet auch die Zeit- und Religionskritik der Theosophen des beginnenden 17. Jahrhunderts Figulus, Haslmayr und Nagel aus. Haslmayr erwartet die kommende Endzeit, zu der man von den „Abgöttlichen Heyden“ der „hohen Schulen“ befreit und die Gottesgeheimnisse in Harmonie zwischen Philosophie und Theologie erkennen werde. In seiner Zeitkritik an den durch die Kirchenspaltung geprägten, ‚blinden, eigennütigen Welt‘ kündigt Figulus die Zeit des Elias Artista an, zu der sich die ‚kabbalistische Theologie‘ Hohenheims (s. u. 2.2.6.)

16f.) die Vorstellung der Judenbekehrung als ketzerisch verurteilte, wurde sie, nach Brecht (1988, S. 32f.), zugleich durch die Pietisten chiliastischer Prägung rezipiert. Zum Thema s. List (1973), S. 44; Hill (1988); vgl. auch Hotson (1999, zum Thema Chiliasmus und Philojudaismus).

¹¹⁵ S. u. 3.6. unter ‚Endzeiterwartung‘.

als wahre und einzige Religion aufschwingen werde. Schließlich erwartet Paul Nagel um 1620 in seiner Kirchenkritik eine baldige Wiederkehr des ‚dritten Elias‘, der die Gott- und Naturgeheimnisse enthüllen werde.

2.1.3. Jenseits: Die Eschatologie des Paracelsismus

Wie der Philosophiehistoriker Siegfried Wolgast mit Blick auf den chiliastischen und sozialutopischen Paracelsismus schreibt, lassen sich ‚Chiliasmus, Eschatologie und Mystik‘ nicht voneinander trennen.¹¹⁶ Gerade in diesem Sinne bezeichnet Sperber (3.5.) das ‚dritte Zeitalter‘ als ‚tempus immortale‘ bzw. ‚unsterbliche Zeit‘, um damit seine chiliastische Spekulation geistig und transzendental zu rechtfertigen. Dass die chiliastische Hoffnung auch mit der mystischen Spekulation von ‚unio mystica‘ verbunden ist, zeigt sein Werk *Von dreyen Seculis* (entstanden 1597), wenn der Verfasser Sperber in Hoffnung auf die Entstehung der einzigen ‚Gemeinschaft‘ der Christen und auf die Überwindung der gegenwärtigen Kirchenspaltung verkündet, dass alles „künfftig widerumb in die *Unitatem* vereinbahret“ werde und die Auserwählten im ‚Goldenen Zeitalter‘ mit ‚Gott und Christo‘ in einem „*harmonicum corpus*“ (‚ein ewiges Ding‘) vereint werden sollten.

Im Zusammenhang mit dem eschatologisch geprägten Paracelsismus der frühen Neuzeit¹¹⁷ ist die alchemische Deutung der endzeitlichen Ereignisse hervorzuheben. Der genannte Chiliast Sperber deutete den Tod des Menschen als ‚dissolution‘ des Körpers und interpretierte mit Hilfe der Metaphorik der ‚Sauerteigalchemie‘ (Matth. 13, 33) die ‚Wiedergeburt‘ im ‚verklärten Leib‘ als alchemistisches Reinigungsverfahren. Mit Blick auf die Geschichte der sogenannten ‚Wissenschaftlichen Revolution‘ ist dieser alchemisch-eschatologische Deutungsversuch der ‚letzten Dinge‘ als Ergänzung zum schöpfungstheologischen Anspruch der ‚Chemical Philosophy‘ zu sehen, deren Vertreter, wie der Wissenschaftshistoriker Allen G. Debus darstellt, die (al)chemische

¹¹⁶ Wolgast (1995), S. 116. Die Verschmelzung der Spekulation der irdischen Endzeit mit der transzendentalen Vorstellung der himmlischen Seligkeit und Erlösung ist in der Eschatologie Hohenheims (das ‚Goldene Zeitalter‘ als ‚Vorhof‘ des ewigen Gottesreiches) zu finden. Zum Thema vgl. Briner/Prevost (1998), bes. S. 97f.

¹¹⁷ Zu diesem Thema leistet Bergengruen (2007) mit seiner Interpretation des eschatologischen Paracelsismus (S. 38-55) einen Beitrag.

Deutungskompetenz in theologischen Fragen wie bei dem biblischen Schöpfungsbericht beanspruchten.¹¹⁸ Während die alchemisch gedeutete Schöpfungslehre der Anhänger der ‚chemischen Philosophie‘ (vor allem in den pseudoparacelsischen Werken aufgestellt)¹¹⁹ seit den 1570er Jahren die galenistischen Schulmediziner zur Verketzerung Hohenheims und seiner Schüler veranlasste,¹²⁰ versuchte weiter der chiliastische Theoalchemiker Paul Linck (5. Anhang: Textprobe) um 1600 aufgrund der Drei-Substanzen-Lehre Hohenheims (‚Tria prima‘)¹²¹ die Endphase der irdischen Geschichte alchemisch zu deuten: Der allerletzte Weltenbrand (‚Transitio mundi‘), der am Ende des ‚dritten Zeitalters‘ stattfinden solle, sei – so Linck – eine ‚Auflösung‘ (‚solutio‘) bzw. ‚Zertrennung‘ der „dreyen ersten *substantiis salis, mercurii, sulphuris*“ (Salz, Quecksilber und Schwefel). Aufgrund dieser alchemischen Spekulation vom Weltende erhob Linck ferner den physikotheologischen Deutungsanspruch, nämlich dass man aufgrund der Naturerkenntnis zur Gotteserkenntnis gelangen könne.¹²² Über die Frage der ‚theologischen Sachen‘ – wie Weltuntergang und Erlösung der Menschen (Auferstehung im ‚himmlischen Körper‘) – könne man in der naturkundlichen Beschäftigung mit der ‚Probiertkunst‘ (Alchemie) richtig und ‚christlich meditieren‘. Mit diesen theoalchemischen Behauptungen lehrte Linck die Eschatologie des Paracelsismus.

¹¹⁸ Zur Schöpfungslehre der ‚Chemical Philosophy‘, s. vor allem Debus (1977), Bd. 1, S. 55-56, 86-87, 124f. Vgl. Bodensteins Vorrede zum *Opus Chyrurgicum* (Frankfurt a. M. 1566, in: CP, Bd. 1, Nr. 18, S. 392; s. u. Abschnitt 3.1): „Gott vnser Himmlischer Vatter“ habe „anfang der welt [...] dz Chaos zertheilt/ geschieden/ vnd jedes in sein grad gesetzt“.

¹¹⁹ Vgl. etwa (Ps.-)Paracelsus, *Philosophia ad Atheniensis*, ed Huser, Tl. 8, S. 2.

¹²⁰ S. o. Anm. 91. Der Zittauer Arzt Bartholomäus Reußner (1532-1572) verdammt 1570 angesichts der (pseudoparacelsischen) ‚Bücher *Philosophia ad Atheniensis*‘ (ed. Huser, Tl. 8, S. 1-47) Paracelsus und dessen Anhänger (‚Paracelsus‘) als ‚Werkzeug des Teufels‘; s. CP, Bd. 1, S. 654. S. auch Debus (1977), Bd. 1, S. 132f. (zum Antiparacelsismus Erastus‘).

¹²¹ Zur Drei-Substanzen-Lehre Hohenheims (‚Kennmarke des Paracelsismus‘), Vgl. CP, Bd. 1, S. 279, 347; Benzenhöfer (1993), S. 15. Zur mit der Tria-prima-Lehre verbundenen Stofflehre und Anthropologie Hohenheims, vgl. Paracelsus, *Opus paramirum* (ed. Huser, Tl. 1, S. 73f.); *Von den ersten dreyen Essentiis* (ebenda, Tl. 3, S. 15-23); *Von den natürlichen Dingen* (ebenda, Tl. 7, S. 141, 165); *De mineralibus* (ebenda, Tl. 8, S. 355).

¹²² Zur Physikotheologie, einer ‚praktischen Theologie der Natur‘, nach der aufgrund der Naturbeobachtung auf Gottes Vorsehung und Allmacht verwiesen wird (der ‚physikotheologische Gottesbeweis‘), s. Art. s. v., TRE, Bd. 26 (1996), S. 590-596 (U. Krolzik); u. Erläuterungen in CP, Bd. 2, S. 669-672 (zur ‚physikotheologischen Positionsbildung‘ des Paracelsismus).

2.2. Weisheitslehre

Die medizin- und wissenschaftsgeschichtliche Leistung der frühneuzeitlichen Paracelsisten findet sich in ihrer Auseinandersetzung mit der ‚Tradition und Autorität‘ der Universitätswissenschaften und ihrem Streben nach der Etablierung der chemischen Arzneikunde.¹²³ Um zu zeigen, dass die Paracelsisten seit den 1560er Jahren zwecks der Überwindung der herkömmlichen Schulmedizin ihren Reformanspruch religiös, geschichtsphilosophisch und theologisch zu begründen versuchten, wird im Folgenden die Weisheitslehre der Paracelsisten unter den sechs Gesichtspunkten untersucht: (2.2.1.) die religiös-moralische Begründung ihres Kampfs um die ‚Alchemia medica‘ gegen die humoralpathologische Medizin des Galenismus; (2.2.2.) die schöpfungstheologische Rechtfertigung der spagyrischen Medizin; (2.2.3.) die geschichtsphilosophische Rechtfertigung der Alchemie im hermetischen und chiliastischen Sinne; (2.2.4.) die auf die Medizinkritik gegründete Forderung nach dem naturkundlichen Empirismus; (2.2.5.) die Ethik des christlichen Arztes; und (2.2.6.) die mit der Kirchenkritik verbundene Forderung nach der Versöhnung zwischen dem Wissen und dem Glauben.

2.2.1. Gegenüberstellung der ‚heidnischen‘ und der ‚christlichen‘ Medizin

Die Leistung Hohenheims liegt im ‚Aufbegehren gegen die Autoritäten‘ der Schulwissenschaften. Dieses ‚Charakteristikum‘ Hohenheims haben seine Nachfolger geerbt, um die aus ihrer Sicht unzulänglich und erstarrt erscheinenden Wissenschaftspraktiken und Wissenskonzepte zu überwinden. Wie der amerikanische Wissenschaftshistoriker Allen G.

¹²³ Vgl. Debus (1965, S. 41), der mit Blick auf das Verhältnis zwischen der ‚chemischen Philosophie‘ der frühneuzeitlichen Paracelsisten und dem Aufschwung der ‚modernen Wissenschaft‘ bemerkt, dass die Leistung des Paracelsismus in folgenden zwei Punkten liegt; zum einen in ihrem ‚Angriff‘ gegen die mittelalterlichen Schulwissenschaft und zum andern in ihrer ‚Suche nach der Wahrheit‘ im Sinne der chemisch gedeuteten Weltanschauung. Zum Zusammenhang zwischen der ‚neuen‘ Medizin der Paracelsisten (Chemiatrie) und der sog. ‚Wissenschaftlichen Revolution‘ liefert Cook (1990, bes. S. 404) einen Überblick über die (vor allem angloamerikanische) Historiographie der modernen Medizin. Auf die Frage über das inzwischen mehrfach kritisierte historiographische Konzept der ‚Scientific Revolution‘ kann die vorliegende Arbeit nicht eingehen; zur forschungsgeschichtlichen Überblick s. Greyerz (1999); siehe auch unten, Anm. 144.

Debus angesichts des Verhältnisses zwischen dem ‚Aufschwung der modernen Wissenschaft‘ und der ‚chemischen Philosophie‘ der frühneuzeitlichen Paracelsisten bemerkt, ist ihre Auseinandersetzung mit der ‚antiken Tradition und Autorität‘ als einer der wichtigen Anstöße zur Überwindung der alten, aristotelisch-galenistischen Schulmedizin zu sehen. Gerade mit Blick auf die beginnende ‚Epoche der empirisch-experimentellen Medizin‘ im 17. Jahrhundert lassen sich die Bemühungen der Alchemoparacelsisten um 1600, die im Anschluss an die antiautoritäre Haltung Hohenheims zugunsten der ‚Alchemia medica‘ (Chemiatrie) den Kampf gegen die humoralpathologische Universitätsmedizin führten,¹²⁴ im Vorfeld des ‚Ablösungsprozesses‘ von den alten Autoritäten¹²⁵ lokalisieren, da ihre Anstrengungen zur Durchsetzung der ‚neuen‘ Medizin und zugleich auch ihre medizinische und naturkundliche Reformbewegungen – wie im Folgenden zu sehen – durch die Konfrontation zwischen den ‚Antiqui‘ und den ‚Moderni‘ gekennzeichnet sind.¹²⁶

Diesen Ablösungsprozess rechtfertigen die Paracelsisten im religiösen Sinne. Seit Mitte des 16. Jahrhundert kritisierten die Alchemoparacelsisten die ‚alte‘ Universitätsmedizin als ‚unchristlich‘ und verurteilten die Galenisten und die antiparacelsischen Schulmediziner als ‚abtrünnige‘ Schüler der ‚Heiden‘ (Aristoteles und Galen), während sich die Anhänger Hohenheims selbst als Verteidiger der ‚wahren‘ und ‚christlichen‘ Medizin verstanden, die im Gegensatz zur alten Medizin ‚paganer‘ Herkunft stand. Diese religiös-moralisch geprägte Kritik am Galenismus hatte schon Paracelsus geübt, und dessen Nachfolger, also die frühen Vertreter der Paracelsischen Chemiatrie, wie Bodenstein (3.1.), Toxites (3.2.) und Suchten

¹²⁴ Benzenhöfer (1993), S. 21.

¹²⁵ Eckart (2005), S. 109. Die Paracelsisten, die in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt werden, sind aber keineswegs zu den modernen empiristischen ‚Wissenschaftlern‘ zu zählen, die sich aufgrund der ‚Iatrophysik‘ und der anatomischen und physiologischen ‚autopsia‘ (beide den Paracelsisten unbekannt) – über die alte, ‚personalorientierten Medizin‘ hinaus – für die ‚nonpersonale Autorität‘ der ‚Natur‘ einsetzten. Obwohl der ärztliche Empirismus der Paracelsisten um 1600 – abseits der klassischen antiken, arabisch-mittelalterlichen Autoritäten der Schulmedizin – das ‚liber naturae‘ als neuen medizinischen Erkenntnisgrund (‚Verifikationsinstanz‘) beanspruchten, waren ihre Bemühungen nicht direkt auf die ‚nonpersonale‘ und ‚objektive‘ Berufungsinstanz gerichtet. Abgesehen von ‚Konziliatoren‘ wie Suchten oder Sennert (s. o. Anm. 90) bemühten sich die meisten Paracelsisten eher darum, einen Wechsel der Personalautorität (von Aristoteles und Galen auf Paracelsus) durchzusetzen. Gerade zugunsten der Etablierung der ‚modernen‘ Medizin, vor allem der empiristischen Chemiatrie, beriefen sie sich auf Paracelsus als neue Autorität und stilisierten ihn sogar zu einer göttlichen Leitfigur, um damit – wie unten zu sehen – ihre eigene chemiatriisch-empiristisch gekennzeichnete Weisheitslehre religiös-moralisch, heilstheologisch und chiliastisch zu legitimieren.

¹²⁶ Telle (2006), S. 26.

(3.3.) in den 1560/70er Jahren, klagten den Heidenarzt Galen als ‚gotteslästerlichen Menschen‘ (‚Schänder Christi‘) an, um damit ihren Kampf um die neue Medizin als eine religiös gefärbte Bekämpfung des antiken ‚Atheisten‘ (Galen) und dessen Anhänger zu rechtfertigen. Nach der Apologetik des Toxites geht es bei ihren Reformbemühungen um die neue Medizin gerade um die christliche „Frömmigkeit“. Eingedenk auch der Kritik des Erzparacelsisten Oswald Croll (3.9.), der im beginnenden 17. Jahrhundert zugunsten der Verbreitung und Durchsetzung der Chemiatrie auf die antigalenistischen Beschwerde der genannten Alchemoparacelsisten zurückgriff und die ‚Ungottesfürchtigkeit Galens‘¹²⁷ beanstandete, ist festzustellen, dass der Hinweis auf Heidenarzt Galen als ‚Gottesleugner‘ zu den ‚frühparacelsistischen Standardargumenten‘ gehörte.¹²⁸

Ihre religiös fundierte Medizinkritik liegt in der Vorstellung begründet, dass der Galenismus bzw. die ‚rationale‘ Schulmedizin¹²⁹ nicht auf der Heiligen Schrift beruhe, sondern auf der ‚Vernunft‘ der ‚heidnischen Griechen‘. Paracelsus bezeichnet die Vernunft des Schularztes als ‚tierisch‘, und behauptet, die ‚viehische Vernunft‘ (‚ratio animalis‘) gehöre nicht zum ‚barmherzigen‘ Christen, sondern zum ‚Heiden‘.¹³⁰ Diese wissenschaftskritische Vernunftskepsis wird nicht nur von den oben genannten Alchemoparacelsisten, sondern auch von weiteren Anhängern Hohenheims¹³¹ geteilt: Die

¹²⁷ Oswald Croll, *Basilica Chymica* (dt. Fassung), Frankfurt a. M. 1623, S. 58.

¹²⁸ Die Hinweise auf die „Abgötterey“ Galens beruhen wohl auf dessen Rede gegen Moses in *De usu partium*; vgl. CP, Bd. 1, S. 297. Die Kritik der frühen Paracelsisten an dem ‚Heidenarzt‘ Galen liegt wahrscheinlich in ihren protestantisch geprägten Vorstellungen begründet, nämlich dass das auf die Heilige Schrift gegründete und vom ‚Lumen Evangelii‘ erleuchtete Christentum prinzipiell dem ‚Hidentum‘ überlegen sei; zum Angriff der Alchemoparacelsisten gegen den ‚Paganismus der antiken Kultur‘ s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 275, 433, 582f., 639; CP, Bd. 2, S. 88.

¹²⁹ Zur Vorstellung von drei Schulen (‚Sekten‘) der antiken Medizin – die ‚Methodiker‘, die ‚Empiriker‘ und ‚Rationalisten‘ (Hippokrates, Galen), s. CP, Bd. 1, S. 276.

¹³⁰ Vgl. Paracelsus, *Liber caducii/ Von dem hinfallenden Siechtagen*, ed. Huser, Tl. 4, S. 320. Im *Paragranum* behauptet Paracelsus, dass die Medizin christlich fundiert sein müsse, und dass die ‚viehische Vernunft‘ die Erleuchtung durch das ‚Licht der Natur‘ brauche, das vom „Heiligen Geist“ stamme (ebenda, Tl. 2, S. 32f.). Vgl. auch Paracelsus, *De fundamento scientiarum*, ebenda, Tl. 9, S. 424, 434-437.

¹³¹ Die kirchenkritischen Paracelsisten verdammt – wie Linck (3.6.) und Haslmayr (3.10.) um 1600 – die Streittheologie der ‚Mauerkirche‘, die ihrer Meinung nach auf der ‚viehischen Vernunft‘ basiere. Ferner beansprucht der chiliastische Astronom Nagel (3.11.) eine vollkommene Astronomie, die sich nicht nur auf die mathematische und ‚rationale‘ Beobachtung des Himmels, sondern auch auf das Wort Gottes stützt: Nach ihm gelten die Sterngucker, deren Weltanschauung nicht auf den beiden ‚Büchern‘ (des ‚Himmels‘ und Gottes) beruhten, nur als ‚heidnische Poeten‘. Aufgrund dieses Arguments polemisiert Nagel dann gegen Tycho Brahe (1546-1601) und Johannes Kepler (1571-1630), wenn er die moderne Astronomie (‚Astronomia

Wissenskritik Figulus (3.8.) vertritt deutlich die antirationalistische und antihellenische Meinung, dass die ‚abgöttischen‘ und ‚abergläubischen Griechen‘ – die Väter der gegenwärtigen Schulwissenschaften – das Wort Gottes (die Schrift und das ‚Gesetz Mosis‘) nicht verstanden und sich auf ‚Vernunft und Verstand‘ verlassen hätten (s. auch Sperber, 3.5.). In ihrer Polemik gegen den Paganismus der ‚rationalen‘ Schulwissenschaften verlangten die Paracelsisten nach einer christlich fundierten Wahrheit. Ihr Anspruch auf die Anerkennung der neuen, chemiatrischen Heilkunde und auf die Überwindung der alten galenistischen Schulmedizin findet ihren Niederschlag in den Worten Oswald Crolls von 1609: ‚Die wahre *Philosophie* (Chemiatrie/Naturkunde) ist auf dem Eckstein Christi gegründet‘, da Christus das ‚Fundament‘ und die ‚Grundfeste‘ der unvergänglichen Philosophie ist.

2.2.2. Alchemie als Gottesgeschenk

Wie oben gezeigt, standen die Alchemoparacelsisten schon seit dem Beginn des ‚Paracelsian Revival‘ (1560) unter Betrugs- und Häresieverdacht, der die Anhänger der chemiatrischen Lehre Hohenheims – besonders seit der antiparacelsischen Attacke Thomas Erastus¹³² in zunehmendem Maße – zur Selbstverteidigung zwang. Im religiös gedeuteten Kampf zwischen der ‚alten‘ und ‚neuen‘ Heilkunde versuchten sie das Ansehen ihrer Medizin, besonders der Alchemie, moralisch und theologisch zu rechtfertigen.

In Fortführung ihrer Kritik an der ‚heidnischen‘ Schulmedizin betonen die Paracelsisten die göttliche Herkunft der alchemischen Heilkunde: Die Medizin sei ‚eine heilige Sache‘ und ein ‚Gottesgeschenk‘ (Bodenstein), das nicht den Anhängern des antiken Heidenarztes zuteil werde, sondern nur den rechten Gläubigen Christi. Im Anschluss an Hohenheim¹³³ legitimieren die Alchemoparacelsisten (Bodenstein, Toxites, Schaubert, Croll) ihre Vorstellung vom ‚göttlichen‘ Ursprung der Arznei schöpfungstheologisch, indem sie behaupten, dass Gott bei der ‚Erschaffung der Welt‘ zum ‚Nutzen des Menschen‘ die ‚Arznei‘ in die Natur ‚eingepflanzt‘ habe (Toxites): Diese ‚Barmherzigkeit‘ des Schöpfergottes

mechanica‘), die durch die Tychonischen Beobachtungen des Himmels und durch die Keplerschen mathematischen Rechnungen gekennzeichnet ist, als ‚unchristlich‘ ablehnt.

¹³² S. o. Anm. 91.

¹³³ Vgl. etwa Paracelsus, *Paragranum*: „Gott die Kunst [der Medizin] geschaffen vnnd geben hatt dem Menschen zu nutz“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 84).

verstanden – so die Paracelsisten – Galen und seine Schüler der ‚Hohen Schulen‘ nicht.

Im Gegensatz zu der alten, humoralpathologischen Arzneimittellehre plädieren die Paracelsisten für die ‚Spagyrik‘ als neue Heilkunde,¹³⁴ die durch das alchemische Verfahren der ‚Separatio puri ab impuro‘ gekennzeichnet ist. In Anlehnung an den Grundgedanken der ‚Alchemia medica‘ Hohenheims¹³⁵ fordern die Alchemoparacelsisten, dass man in einer ‚Feuerprobe‘ (Bodenstein) die Arznei dadurch herstellen solle, das ‚Unreine‘ durch das ‚Feuer‘ zum ‚Reinen‘ zu bringen, bzw. vom ‚Bösen‘ das ‚Gute‘ zu ‚scheiden‘, um damit die heilenden Kräfte und Tugenden der Natur (‚Arcana‘)¹³⁶ in einer rechten und ‚freundlichen Dosis‘ zu erreichen (Toxites). Vor dem Hintergrund des in Paris gerade ausgebrochenen ‚Antimonkriegs‘¹³⁷ rief Suchten im Jahr 1570 die Medizinstudenten dazu auf, sich abseits des Bücherwissens und der ‚Opinio‘ der alten Schulmediziner in der alchemischen ‚Handarbeit‘ zu üben und die ‚Regeneratio‘ der ‚wertlosen‘ Stoffe auf die therapeutisch ‚hochwirksamen‘ Medikament zu lernen.

Zugunsten der ‚Pharmazeutisierung der Alchemie‘¹³⁸ verteidigen die Paracelsisten das Ansehen der medizinischen Alchemie gegen den Betrugsverdacht. Schauberdts behauptet, dass die ‚Kunst‘ (Alchemie) sich selbst recht sei; man solle den ‚Missbrauch‘ strafen, aber nicht „den wahren *Vsum*“. Suchten bezeichnet die Alchemie als ‚Jungfrau‘, um ihre Reinheit und Unschuldigkeit zu betonen. Nach Schauberdts ist die Alchemie die „offenbahrerin“ aller „Arcanes vnd Heimlichkeiten“, die in der ‚ganzen Natur verborgen‘ liegen. Die Alchemoparacelsisten stilisieren Gott zum Alchemiker: „Gott vnser Himmlischer Vatter“ habe am „anfang der welt [...] dz Chaos zertheilt/ geschieden/ vnd jedes in sein grad gesetzt“ (Bodenstein). Nach dem pseudoparacelsischen Verfasser *De tinctura physicorum* gilt der Sohn Gottes als ‚höchster Spagyris‘: Der Pseudohohenheim rückt somit Christus ins

¹³⁴ Zum Begriff ‚Spagyrik‘ als ‚Scheidekunst‘ vgl. Paracelsus, *Opus paramirum*, Tl. 1, S. 82: „Lehrn *Alchimiam*, die sonst *Spagyria* heist: die lehret das falsch scheiden von dem gerechten“; und Rulands *Lexikon alchemiae* (1612), S. 439: „Spagiria siue ars spagirica est, quod purum ab impuro segregare docet vt reiectis fecibus virtus remanens operetur“.

¹³⁵ Zur Vorstellung von ‚Separatio puri ab impuro‘ bei Paracelsus s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 284f. Vgl. *Labyrinthus medicorum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 214: Aufgrund der „*Alchimia*“ solle der Arzt „durch dz Fewr“ das „vnrein“ zum „reinen“ bringen bzw. „das vnnütz vom nützen“ separieren; auch *Herbarius*, ebenda, Tl. 7, S. 99; und *Von natürlichen Bädern*, ebenda, Tl. 7, S. 298f.

¹³⁶ Zur therapeutischen und religiösen Bedeutung der ‚Arkana‘ (‚arcana‘) beim Paracelsischen und pseudo- bzw. ‚deuteroparacelsischen‘ Schrifttum s. Goldammer (1983).

¹³⁷ S. o. Anm. 90.

¹³⁸ Telle (1994), S. 158f. Paracelsus und seine Anhänger, die abseits der Transmutationsalchemie den medizinischen Zweck der Alchemie verfolgten, trieben die schon im Spätmittelalter begonnene ‚Pharmazeutisierung der Alchemie‘ weiter voran.

Licht des höchsten Verwalters der Alchemie. Ungeachtet des Häresieverdachts durch die Antiparacelsisten seit den 1570er Jahren (z. B. Bartholomäus Reußner)¹³⁹ bezeichnet Figulus (1608) die Alchemie als ‚Gnadengeschenk‘ des „allerhöchsten SPAGYRI“. Es geht dann schließlich um eine radikale Apologetik des Alchemoparacelsismus, wenn er Christus als ‚Philosophus‘, ‚Spagyryrus‘ und sogar als ‚Trismegistos‘ bezeichnet, um den Sohn Gottes mit der Berufungsfigur der Alchemie Hermes Trismegistos gleichzusetzen. Diese paracelsistisch-,hermetische‘ Vorstellung liegt in dem Rechtfertigungsversuch der Alchemoparacelsisten begründet, die aufgrund des Geschichtskonstrukts der hermetischen ‚Prisca sapientia‘– wie im nächsten Abschnitt zu sehen – das Ansehen der medizinischen Alchemie geschichtsphilosophisch legitimieren.

2.2.3. Hermetische Wissensgenealogie und geschichtsphilosophische Rechtfertigung

Um ihren Anspruch auf die Durchsetzung der ‚Alchemia medica‘ geschichtsphilosophisch zu begründen, ziehen die Alchemoparacelsisten hermetische und joachimitische Geschichtskonstrukte heran. Im Zusammenhang mit dem Legitimationsargument des frühneuzeitlichen Alchemoparacelsismus ist zunächst festzustellen, dass die Vorstellung der Alchemie als Heilkunde göttlichen Ursprungs mit dem hermetischen Konstrukt der ‚Prisca sapientia‘ verbunden ist.¹⁴⁰ Es handelt sich dabei um eine fiktive Wissensgenealogie der

¹³⁹ In seiner Kampfschrift *Ein kurtze Erklerung vnd Christliche widerlegung/ Der vnerhörten Gotteslesterung vnd Lügen* (Görlitz 1570) verurteilt der Zittauer Stadtarzt Bartholomäus Reußner (1531-1572) die Schöpfungslehre der pseudoparacelsischen Schrift *Philosophia ad Atheniensis* als ‚Grundsuppe aller Gotteslästerung‘ und ‚Eingebung des Satans‘, da im genannten Werk der Schöpfergott als ‚Spagyriker‘ dargestellt wird, der bei der ‚Erschaffung aller Kreatur‘ die „Alchemistische separation“ durchgeführt habe; zit. nach CP, Bd. 1, S. 654. Vgl. auch Gunnoe (1998), S. 48f.

¹⁴⁰ Nach der hermetischen Vorstellung ‚Prisca sapientia‘ ist der Besitzer der prälapsarischen Urweisheit der Ägypter Hermes Trismegistos. Nach der Vorstellung der Paracelsisten ist diese adamisch-uralte Weisheit (Alchemie) auf Ratschluss Gottes in die Hände Hohenheims gefallen. Dieses Geschichtskonstrukt bzw. die hermetische Genealogie wurde schon in den 1560er Jahren – vom *Corpus Hermeticum* des Marsilius Ficino (15. Jahrhundert) im Grund unberührt – in die Bewegung der Paracelsisten eingeführt. Angesichts der ‚Hermetisierung‘ des frühneuzeitlichen Paracelsismus ist die seit den 1560er Jahren handschriftlich umlaufende und erst 1577 gedruckte, pseudoparacelsische Schrift *Aurora philosophorum* hervorzuheben, in der zwecks der Legitimation der paracelsistischen Alchemie die fiktive Wissenstradition der ‚Prisca sapientia‘ aufgegriffen wird (zur Schrift, s. Sudhoff, 1894, Nr. 177; u. Redl, 2008). Zur Vorstellung ‚Prisca sapientia‘ (*Philosophia perennis*, *Prisca theologia*) s. Walker (1972), S. 1-21; Schmidt-Biggemann (1998), S.

chemiatischen Naturkunde, die durch die Verfallsgeschichte gekennzeichnet ist. Nach ihrer Vorstellung gehört die ‚Alchemia medica‘ zum adamisch-prälapsarischen Urwissen, das zwar in uralter Zeit von den ‚Chaldäern‘, den ‚Persern‘ und den Ägyptern gepflegt worden war, aber seit der Antike bis zur Zeit Hohenheims in Vergessenheit geraten war. Aufgrund dieser fiktiven Wissenstradition setzen die Paracelsisten die alchemomedizinischen Lehre Hohenheims mit dem uralten Wissen des ägyptischen Halbgottes Hermes Trismegistos gleich. Es geht dann um die ‚Hermetisierung des Paracelsismus‘,¹⁴¹ wenn die Erneuerung der Medizin durch die Paracelsisten als Wiederentdeckung bzw. Wiederherstellung der verschollenen, uralten Weisheit betrachtet wird, die wegen ihrer göttlichen Herkunft und ihrer Altwürdigkeit die antike und klassische Autorität eines Aristoteles oder eines Galens am weitesten übertreffen solle. Diese geschichtsphilosophische Legitimation der chemiatischen Ansprüche der Paracelsisten hat zur Folge, dass die neue Medizin und Philosophie als ‚Hermetische Philosophie‘ verstanden wird, deren Vertreter der ‚deutsche Hermes Paracelsus‘ ist.¹⁴²

Bei der Hermetisierung des Paracelsismus geht es um die Rechtfertigung der Geschichtsauffassung und Zeitdiagnose der Alchemoparacelsisten, da sie mit der hermetischen Verfallsgeschichte ihre Medizinkritik begründen, nämlich dass die herkömmliche Schulmedizin ‚heidnisch‘ und ‚verderbt‘ sei. Einer der frühen Vertreter dieser apologetischen Auffassung ist Bodenstein (3.1.). Nach seiner Wissensgenealogie (1562) gelangte die wegen der ‚Sintflut‘ verlorene, uralte Medizin, die der Ägypter Hermes mit den ‚steinernen Tafeln‘ (‚Tabula Smaragdina‘) übernommen hatte, zwar in die Besitz des Hippokrates, wurde aber dann von dessen ‚Kommentator‘ Galen durch die ‚Vernunft‘ (‚heidnisches Geschwätz‘) verderbt und verfinstert, so dass die Heilkunde seit dem

63f. u. 677-688; ders. (2007), S. 247f. u. 289f.; Mulsow (2004); u. Ebeling (2005), S. 101-114.

¹⁴¹ CP, Bd. 2, S. 27-38. Zur Hermetisierung des Paracelsismus, einem Prozess, in dem der Alchemoparacelsismus die hermetischen Denkmuster, besonders von der *Tabula Smaragdina*, in sich aufnahm s. die Aufsätze Kühlmanns (1999, 2001 u. 2006); u. Gilly (2010), bes. S. 99-131. Zur ‚hermetischen Tradition‘ der frühneuzeitlichen Alchemie im deutschsprachigen Raum grundlegend Law (2010). Zum Überblick über die Tradition von der Renaissance bis zur deutschen frühen Neuzeit s. Ebeling (2005), S. 88-125. Vgl. auch Peuckert (1976), S. 213-220.

¹⁴² Der Terminus ‚Hermetische Philosophie‘ galt nicht nur bei den Alchemoparacelsisten, sondern auch im allgemeinen naturkundlichen Bereiche den allgemeinen Naturkundlern im deutschsprachigen Kulturraum der frühen Neuzeit als Synonym für Alchemie; s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 171f.; u. CP, Bd. 2, 282f. Zur Mythisierung Hohenheims als Gründerfigur der Alchemie in Analogie zur fiktiven Gestalt des ‚dreifach großen‘ Hermes (‚Hermes Trismegistos‘) s. zusammenfassend Kühlmann (1999). Zur Wirkungsgeschichte dieser Vorstellung s. Gilly (2010).

„Heidenarzt‘ Galen nur auf ‚eiteln Sand gebaut‘ worden sei. Die Paracelsisten ziehen die hermetische Genealogie heran, um den Gegensatz zwischen der altwürdigen Urmedizin und der ‚heidnischen‘ Schulmedizin zu betonen: „Unsere Hermetische Philosophie“ sei die „uralte, wahre, natürliche *Scientia*“, die jedoch bei den ‚Griechen‘ und den ‚Römern‘ in die ‚Finsternis‘ geraten sei. Danach habe nur die ‚vermeintliche Philosophie‘ sich – so die Wissenskritik Figulus (3.8.) – in ‚ganzem Europa‘, ja an ‚fast allen Akademien und Hochschulen‘ ausgebreitet. Nach ihrem Rechtfertigungsargument soll die galenistische Medizin durch die Wiederherstellung der uralten und ‚reinen‘ Medizin der adamischen Zeit überwunden werden. Die Alchemoparacelsisten stilisieren Paracelsus somit zu einem Restaurator der uralten ‚Spagirica Medicinae‘ und zugleich zum Verwalter der ‚Hermetischen Philosophie‘. Aus Sicht Toxites (3.2.) ist Hohenheim des Ruhmtitels ‚Monarcha Medicorum‘ völlig würdig, da Paracelsus die wegen der Sündenschuld der Menschen verschütteten ‚Hermetische Medizin‘ wiederhergestellt und ‚gereinigt‘ habe, um die ‚wahrhafte Präparationen‘ wieder ‚aus der Finsternis an Tag‘ zu bringen.

Bei der geschichtsphilosophischen Legitimation der alchemomedizinischen Lehre ziehen die Paracelsisten ferner die joachimitische Drei-Zeitalter-Lehre heran, um ihren Anspruch auf die Überwindung der galenistischen Medizin und den endzeitlichen Triumph der Alchemoparacelsisten zusammen mit der Durchsetzung ihrer Reformforderungen heilgeschichtlich zu rechtfertigen. Mit der hermetischen und joachimitischen Geschichtskonstrukten vertreten die Paracelsisten die teleologisch fundierte Geschichtsauffassung, dass die von Paracelsus aufgenommene Wiederherstellung der Urweisheit in der allerletzten Phase der irdischen Geschichte vervollkommnet und ihre Forderung nach der christlichen Arztethik (s. u. 2.2.4. und 2.2.5.) erfüllt werde. Der Verfasser *De tinctura physicorum* (3.4.), ein Zeitgenosse der frühen Paracelsisten der 1560er Jahre, behauptet, dass die Weisheit, die auf der „alten Schmaragdinen Tafel“ bewahrt wurde, ursprünglich zu dem ‚Schatz‘ des ‚ersten Zeitalters‘ gehörte. Diese Urwahrheit werde zwar von den ‚aristotelischen Sophisten‘ ‚längst unbillig‘ unterjocht, sei aber nun im ‚zweiten Zeitalter‘ (in der ‚mittlern Welt‘) – so der Pseudohohenheim – auf Gottes Ratschluss Paracelsus offenbart worden, so dass der versprochene Triumph seiner Schüler im ‚dritten Zeitalter‘ erfüllt werde. Die Vorstellung, dass die chemiatriische Lehre die herkömmliche ‚rationale‘, galenistische Medizin im letzten Zeitalter überwinden werde, vertritt der chiliastische Paracelsist Sperber (3.5.), der in Paracelsus einen ‚Vorbote‘ der kommenden

‚Gnadenzeit‘ sieht. Nach der Geschichtsspekulation Sperbers werden das ‚erste‘, das ‚zweite‘ und das ‚dritte Zeitalter‘ durch die ‚empirische‘, die ‚rationale‘ und die ‚chemische Medizin‘ gekennzeichnet. Angesichts der eigenen Gegenwart, in der man die galenistischen ‚Scripta‘ als ‚Oracula‘ verehere, erwartet Sperber um die Wende des 16. Jahrhunderts, dass mit der Vervollkommnung der ‚Chymischen‘ und ‚Spagyrischen Medizin‘ im bald anbrechenden ‚dritten Zeitalter‘ die alte ‚empirische‘ und ‚rationale‘ Heilkunde untergehe.

Aus den Legitimationsargumenten der Alchemoparacelsisten von Bodenstein bis Croll geht hervor, dass für die geschichtsphilosophische Rechtfertigung ihres Erneuerungsanspruchs drei Geschichtskonstrukte grundlegend sind, nämlich das hermetischen Verfallsgeschichtsvorstellung (Prisca sapientia), die joachimitische Drei-Zeitalter-Lehre und die paracelsistischen Prophetie der Wiederkunft des Elias Artista. Diese geschichtsphilosophische Apologetik der Alchemoparacelsisten fasst Oswald Croll (3.9.) zusammen, wenn er 1609 verkündet, dass infolge der baldigen Wiederkunft des Elias Artista (‚Reparator omnium‘) die auf ‚Adams Zeiten‘ zurückzuführende ‚geheime Hermetische Philosophie‘ (Alchemie) in dem ‚dritten Seculo des Heiligen Geistes‘ vervollkommnet werde (s. u. 2.3.2.). Eine weitere chiliastische Vorstellung, die um die Wende des 16. Jahrhunderts entstand, ist die Prophetie vom ‚Löwen aus Mitternacht‘.¹⁴³ Unter Berufung auf diese pseudoparacelsische Prophetie begründet Haslmayr (3.10.) heilsgeschichtlich seinen Anspruch auf die Überwindung der Schulwissenschaften durch die paracelsistische Theosophie.

2.2.4. Empirismus

Um der herkömmlichen, textfixierten Schulmedizin ihre alchemisch und empiristisch gekennzeichnete Medizinlehre gegenüberzustellen, begründen die Alchemoparacelsisten – wie in den folgenden zwei Abschnitte zu sehen – ihre naturkundliche Methodik und die ärztliche Ethik im religiösen und theologischen Sinne. Angesichts der wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung der experimentalen Naturwissenschaften der Neuzeit

¹⁴³ Vgl. (Ps.-)Paracelsus, *Extract Magischer Propheeyung [...] von Entdeckung der 3. Schätzen Theophrasti Paracelsi*, in: *Magische Propheeyung [...]*, hrsg. von Anastasius Philaretus Cosmopolita [Joachim Morsius], Philadelphia [Amsterdam/Hamburg?] 1625, S. 2^r-A3^r. Zur pseudoparacelsischen Prophetie s. Gilly (2000b); u. Pfister/Schmidt-Thieme (2008).

ist hervorzuheben, dass im Zuge der Auseinandersetzung der frühneuzeitlichen Paracelsisten mit den alten Schulwissenschaften ein naturkundlicher Empirismus gefördert wurde. Eingedenk der empiristischen Ansprüche der Paracelsisten seit den 1560er zeigt sich, dass der auf Experimente und Naturbeobachtungen gestützte Empirismus der modernen Naturwissenschaft seine Vorläufer schon in den genannten paracelsistischen Naturkundlern hatte.¹⁴⁴ Dabei ist festzustellen, dass der Anspruch der Alchemoparacelsisten auf das ‚Erfahrungswissen‘, wie schon bei Paracelsus, in ihrer antirhetorisch-antischolastische Kritik am textfixierten Arzthumanismus begründet liegt.¹⁴⁵ Verbunden mit der Abwertung des ‚Wortes‘ zugunsten der ‚Sache‘ (‚Werke‘) ist die Aufwertung der ‚Handarbeit‘ im wesentlichen der „laborantisch-handwerklichen Traditionen der spätmittelalterlichen Alchemia medica“ verpflichtet.¹⁴⁶ Um ihre religiös-moralisch fundierte Verurteilung der alten, ‚paganen‘ Schulmedizin und zugleich auch ihre Apologetik der neuen, ‚christlichen‘ Chemiatrie zu untermauern, richteten sich die Paracelsisten gegen das ‚Geschwätz‘ und ‚Phantasie‘ der scholastisch orientierten Schulwissenschaft. Wie im Folgenden zu sehen, versuchen sie aufgrund der erkenntnistheoretischen Spekulation der ‚zwei Lichter‘ bzw. ‚zwei Bücher‘ ihren Empirismus theologisch zu rechtfertigen, um im Gegensatz zu den alten ‚heidnischen‘ Schulmedizin eine auf das Wort des Evangeliums beruhende Arbeitsmoral des christlichen Arztes und Naturkundlers zu fördern.

Der Empirismus der frühneuzeitlichen Paracelsisten bzw. ihre Forderung nach ‚Erfahrungswissen‘ beruht auf ihrer Bekämpfung des praxisfernen und durch das ‚Bücherwissen‘ gekennzeichneten Arzthumanismus, und dabei ist das Schimpfwort ‚Geschwätz‘ bzw. ‚Fantasie‘ das Stichwort. In diesem Sinne ist die zeitdiagnostische Behauptung Bodensteins (3.1.) programmatisch zu sehen, wenn der Stifter des ‚Paracelsian Revival‘ im Jahr 1562 schreibt: „Lange Zeit verharreten wir in einer Zeit der Geschwätzes“.

¹⁴⁴ CP, Bd. 1, S. 579. Zum Empirismus bzw. den ‚Maximen‘ der ‚modernen‘ Naturkundler zur Zeit der sog. ‚Wissenschaftlichen Revolution‘ s. Shapin (1998), S. 80-97. Im Zusammenhang mit der geschichtswissenschaftlichen Frage über die Beziehungen zwischen der Alchemie und der modernen Naturwissenschaft bleibt das historiographische Deutungsinstrument ‚Scientific Revolution‘ umstritten; s. vor allem Debus (1990); Lindberg (1990); Osler (2000); u. Newman (2006), S. 1-20.

¹⁴⁵ Als antirhetorische Gegner des ‚poetischen Arztes‘ und als Kritiker der ‚Phantasie‘ des textfixierten Arzthumanismus erscheint Paracelsus in den *Sieben Defensionen* (ed. Huser, Tl. 2, S. 159, 183), im *Paragranum* (ebenda, Tl. 2, S. 140) und in der *Auslegung des Psalters* (ed. Goldammer, Bd. 7, S. 93-94). Zur ‚antirhetorischen Grundhaltung‘ Hohenheims, s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 398; CP, Bd. 2, S. 629.

¹⁴⁶ CP, Bd. 1, S. 277.

Das ‚tempus garriendi‘ sei jedoch vorbei, so dass nun die ‚Zeit des Wissens‘ (‚tempus sciendi‘) beginne. Gleichzeitig wird Paracelsus im pseudoparacelsischen Büchlein *De tinctura physicorum* (3.4.) zu einem göttlich auserwählten Strafvollstecker der schulphilosophischen „Phantasie“ stilisiert, mit der Absicht, den Untergang der aristotelischen Scholastik chiliastisch zu begründen (Paracelsus als ‚Monarch‘ des ‚zweiten Zeitalters‘). In Anlehnung an die antirhetorische Haltung Hohenheims¹⁴⁷ kritisiert dann Suchten, einer der rigorosen Verteidiger des iatrochemischen Empirismus in den 1570 Jahren (3.3.), wegen ihres fehlenden Fundaments des praktischen ‚Handwerks‘ die Galenisten als ärztliche ‚Sophisten‘, die aufgrund ihrer ‚erdichteten Fantasie‘ – so Suchten – die ‚jungen Ärzte‘ zu blinden Anhängern des ‚Buchstabens‘ machen wollten. Suchtens Anklagen übernehmen die Paracelsisten im beginnenden 17. Jahrhundert, wenn sie die ‚Doktoren‘ der ‚Hohen Schulen‘ der ‚Spekulation‘ und ‚Fantasie‘ bzw. der „Cagastische[n] Philosophie“ bezichtigen (Figulus, 3.8.) und sich gegen den „Syllogismus“ und die „Schlußreden“ der scholastischen Mediziner stellen (Croll, 3.9.).

Im Gegensatz zu den ‚großen prächtigen Worten‘ oder dem menschlichen ‚Gutdünken‘ fordern die Alchemoparacelsisten die ‚Erkenntnis der Natur‘. Ihre empiristisch-erkenntnistheoretischen Forderungen liegen in der Aufwertung der naturkundlichen, besonders alchemischen ‚Handarbeit‘ begründet: Im Interesse der naturkundlichen, eigenen Erfahrung („ab experientia“, „ex natura“) ¹⁴⁸ rufen die Paracelsisten, wie Suchten und Toxites, dazu auf, die ‚Hände‘ in ‚die Kohlen zu stecken‘.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Zur antirhetorischen Haltung Hohenheims s. o. Anm. 145.

¹⁴⁸ Paracelsus trat für ‚experientia‘ bzw. ‚Erfahrung‘ als Grundprinzipien der medizinischen und naturkundlichen Erkenntnis ein; vgl. Einladung Hohenheims zu seinen Vorlesungen in Basel vom 5. Juni 1527: Paracelsus versprach dort den Basler Medizinstudenten zu „vermitteln“, „was mich die höchste Lehrerin Erfahrung [‚experientia‘] und eigene Arbeit [‚labor‘] gelehrt haben. Demnach dienen mir als Beweishelfer Erfahrung [experimenta] und eigene Erwägung [ratio] statt Berufung auf Autoritäten“ (zit. nach Benzenhöfer [1997], S. 59); s. ferner Goltz (1976) und Briese (1995).

¹⁴⁹ Die Forderung der eigenen ‚Erfahrung‘ im Sinne der Aufwertung der ‚Handarbeit‘ ist ein Grundzug des medizinischen Paracelsismus; vgl. Aufruf des dänischen Paracelsist Petrus Severinus (1540-1602) zur naturkundlichen Erfahrung (*Idea medicinae philosophicae*, Basel 1571, S. 73; hier zit. nach engl. Übersetzung von Debus, 1977, S. 70): „[...] sell your lands, your houses, your clothes and your jewelry; burn up your books. On the other hand, buy yourselves stout shoes, travel to the mountains, search the valleys, the deserts, the shores of the sea, and the deepest depressions of the earth not with care the distinctions between animals, the differences of plants, the various kinds of minerals, the properties and mode of origin of everything that exists. Be not ashamed to study diligently the astronomy and terrestrial philosophy of the peasantry. Lastly, purchase coal, build furnaces, watch and operate with the fire without

Der Arzt solle den „Handgriff“ der Alchemie lernen, um mit Hilfe der ‚Separatio‘ durch das Feuer die ‚Medikamenten Theophrasti‘ zu gewinnen. Bei den meisten Alchemoparacelsisten geht es um die ‚verba-res-Dichotomie‘: Aufgrund dieses Gegensatzes lehnt Croll durch ‚Worte‘ begründete Lehrmeinungen ab und verlangt nach der im ‚Werk‘ bewährten und auf „Reipsa“ gegründeten Naturerkenntnis. Der Arzt solle in seiner ärztlichen Tätigkeit abseits der ‚Worte‘ des ‚Buchwissens‘ das ‚Werk‘ und die ‚Taten‘ zeigen, wie es die Aposteln Christi, – so Suchtens theologische Legitimation – bei ihrer ‚Heidenmission‘ getan hätten. Der Empirismus des Alchemoparacelsismus wird mit den Worten Schauberdts treffend formuliert: „Suche die Handarbeit/ forsche/ forsche/ erfahre/ lerne *digeriren, distilliren, [und] sublimiren*“.

Mit dem Empirismus der Paracelsisten ist das biblische Diktum ‚Bitten, Suchen und Anklopfen‘ eng verbunden. Wenn die Paracelsisten ihren empiristischen Anspruch auf die ‚Handarbeit‘ erheben, berufen sie sich immer wieder auf diese Mahnung Christi (Matth. 7, 7; Luc. 11, 9f.). Diese enge Verknüpfung zwischen der Forderung der ‚experientia‘ und der Berufung auf die Heilige Schrift geht davon aus, dass die Paracelsisten ihre neue Medizinlehre christlich zu begründen versuchten, die sie dem ‚heidnischen‘ Lehrgebäude gegenüberstellen. Dabei ist jedoch festzustellen, dass man diesem Diktum nicht nur in den Schriften der Alchemoparacelsisten von Bodenstein bis Croll begegnet, sondern auch in denen der theosophisch orientierten Paracelsisten wie Figulus, Haslmayr oder auch Nagel. Angesichts dieser Beobachtung liegt es nahe, dass die Berufung auf das Diktum den frühneuzeitlichen Paracelsismus im Sinne der Konfrontation mit den alten (‚paganen‘) Autoritäten der Schulwissenschaften (Medizin, Philosophie und Theologie) charakterisieren könnte.¹⁵⁰

Mit dem Bitten-Suchen-Anklopfen-Diktum betont Paracelsus die ärztliche und naturkundliche Tätigkeit im christlichen Sinne.¹⁵¹ Gerade unter Berufung auf Paracelsus begründet Bodenstein die Ethik der ärztlichen Naturkundler: „Diese drei Dinge [Bitten,

wearying. In this way and no other, you will arrive at a knowledge of things and their properties“. Vgl. CP, Bd. 2, S. 77 u. 148f.

¹⁵⁰ Nach Peuckert (1976, S. 484) ist das Diktum „eins der Symbole der ganzen Welt“ der Paracelsisten um 1600. Zu weiteren Nachweisen für das Diktum s. CP, Bd. 1, S. 421.

¹⁵¹ Vgl. Paracelsus, *Labyrinthus medicorum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 198: „die erste lehr [der Medizin] ist/ das wir am ersten sollen suchen/ dz Reich Gottes: [...]. Demnach werden vns alle ding geben: Dann so wir suchen/ klopfen an/ bitten in dem Reich Gottes/ was mag edlers sein?“. Vgl. auch *Philosophia sagax/Astronomia magna*, ed. Huser, Tl. 10, S. 164.

Suchen, Anklopfen], erkennen wir mit Theophrastus, sind dem Mediziner besonders notwendig“. Schöpfungstheologisch rechtfertigen dann Toxites und Suchten ihre Forderung des ‚Erfahrungswissens‘: Da Gott den Menschen zuliebe die Geheimnisse der Medizin in die Schöpfungswelt (Natur) gelegt habe, verlange er von den Menschen ihre naturkundliche Aufgabe wahrzunehmen, da Gott wolle, „dz wir bitten/ vnd suchen die heymlichkeit Gottes in der Natur“ (Suchten). Nach der paracelsistischen Arbeitsethik Schauberdts solle der selige Alchemiker „stetig im Gebet für Gott samt der Handarbeit fortfahren“. Nach Croll stellt die Symbiose aus naturkundlicher ‚Emsigkeit‘ und christlicher ‚Frömmigkeit‘ den idealen Arzt dar. Aufgrund der Lichtsymbolik fordert der Theoalchemiker Croll das Bündnis von ‚Laborpraxis‘ und ‚Gebet‘ (‚labora et ora‘):¹⁵² Der rechte Arzt solle durch das „Licht der GRATIAE vnd Natur“ geleitet werden und aufgrund des „Oratorii vnd Laboratorii“ durch „das Begehren/ embsige Suchen vnd vnauffhörliche Anklopfen“ die noch verborgenen „Schätze“ Gottes (Medizin) finden. Das Bitten-Suchen-Anklopfen-Diktum bezeichnen schließlich die theosophischen Paracelsisten Figulus und Haslmayr als die ‚drei ersten kabbalistischen Punkte‘, um die Formel zum Leitspruch ihrer Religion ‚Theophrastia Sancta‘ zu machen, die lehrt, dass man sich mit dem ‚Buch der Natur‘ beschäftigen solle, um zur Gotteserkenntnis zu gelangen (s. u. 2.2.6.).

2.2.5. Ethik des naturkundlichen Arztes

Die Forderung nach der praktischen Handarbeit ist eine Grundlage des Ethos der paracelsistischen Naturkundler, deren Leitwort, wie oben gesehen, das Diktum ‚Suchen, Bitten, und Anklopfen‘ ist. Die Arbeitsethik des Paracelsismus besteht aber nicht nur aus dem christlich fundierten Empirismus, sondern auch aus der Achtung der christlichen Nächstenliebe (Lev. 19, 18; Gal. 5, 14) und aus der Rückbesinnung auf die eschatologisch vorbestimmte Berufung des Arztes. Den Autoritäten der alten Medizin, die aus Sicht der Alchemoparacelsisten therapeutisch unzulänglich und moralisch entartet scheint, setzen sie somit ihre Arbeitsmoral entgegen, die durch praktische Emsigkeit, christliche

¹⁵² Die Vorstellung ‚labora et ora‘ findet eine bildliche Darstellung im Kupferstich in Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hannover 1609, o. S. [am Ende des Werkes]; vgl. Abbild in Debus (1977), S. 67.

Barmherzigkeit und soteriologische Erwartung gekennzeichnet ist.

Eingedenk der ärztlichen Revisionsanstöße der Paracelsisten zeigt sich, dass ihre ethische Vorstellung ohne ihre gegen die medizinischen Fakultäten gerichtete Arztkritik nicht verstanden werden kann. Ihre medizinkritischen Klagen richten sich auf den ‚ungeschickten‘, ‚faulen‘ und ‚hochmütigen‘ Arzt (Bodenstein). Aus Sicht der Alchemoparacelsisten, die die praktische Erfahrung und die alchemische Handarbeit des Arztes fordern, gilt die ‚Faulheit‘ der praxisfernen Schulmediziner als symptomatisch, weil sie nur verschreiben wollten und mit Verachtung der Alchemie die therapeutische Praxis den Apothekern aufdrängten (Toxites).¹⁵³ Sie pflegten zwar das ‚große‘ und ‚prächtige Wort‘ zu führen, was aber ungerechtfertigt sei, da sie sich aus reiner Faulheit nicht mit der spagyrischen Handarbeit beschäftigen wollten (Schauberdt). Ihnen fehle der ‚Schweiß des Angesichts‘ (Suchten). Ihre ‚Sudelarbeit‘ zeige keine therapeutische Wirkung (*De tinctura*), da ‚pharmacia galenica‘ nur als ‚grobes corpus‘ gelte, das das ‚centrum morbi‘ weder ‚angreifen‘ noch ‚austreiben‘ könne (Toxites). Die Paracelsisten schimpfen über die Autoritätshörigkeit der ärztlichen Akademiker, die die antiken, arabischen und mittelalterlichen Medizinlehrer als ‚authentische Väter‘ und sogar als ‚Heilige‘ verehrten und ihre kanonischen Werke als ‚Orakel‘ priesen (Sperber), während sie zugleich dem irdischen Ruhm verhaftet blieben, wenn sie den eigenen ‚Namen‘ und ‚Titel des Doktors‘ achteten und somit vergäßen, dass ihre großen Lehrer, Hippokrates und Galen, sich nicht als „Doctores“ bezeichnet hätten (Croll). Der Hauptgrund ihrer ‚Hoffart‘ liege darin, dass die Schüler der ‚heidnischen‘ Medizin die Berufung des Arztes nicht verstünden und unchristliche und abtrünnige Undankbarkeit zeigten, wenn sie das ärztliche Hauptziel vergäßen, nämlich aufgrund christlich-gnädiger Fürsorge den Leidenden gegenüber der ‚Ehre Gottes allein‘ zu dienen (‚Soli deo gloria‘) und dessen Barmherzigkeit zu loben (Suchten).

In ihrer Arztkritik zeigen sich die Alchemoparacelsisten als Nachfolger der ‚deontologischen Verhaltensnormen‘ Hohenheims, dessen ethische Vorstellung – verankert in der Tradition

¹⁵³ Vgl. Bodensteins Ablehnung der praxisfremden Mediziner: Man solle diejenige Meinung ‚wenig achten‘, dass „ein Medicus saubere hend haben soll“. Verwerflich sind also die alten und ‚faulen‘ Schulärzte, die „der kolen/ deß fewerwercks auch anderer dergleychen ding müssig stehen/ vnd an statt der botien vnd alembic die urinalia [Harngläser] ja guckgauch nester fürwenden“ (Bodenstein, Vorrede (1562) zu: Paracelsus, *Das Buch Paramirom* [...], Mülhausen/Elsass 1562, in: CP, Bd. 1, Nr. 11, S. 269-270).

der mittelalterlichen ‚Caritas‘-Gedanken – auf der christlichen Liebe und Barmherzigkeit beruht.¹⁵⁴ Als Grundlage des ärztlichen Mitleides und der christlichen Liebe zu den Kranken gilt – wie schon bei Paracelsus – das Gebot der Nächstenliebe, das die Paracelsisten zur Verteidigung der neuen Medizin mehrfach aufgreifen. Toxites beruft sich auf Hohenheims Lehre der Vier-Säulen-Medizin im *Paragranum*,¹⁵⁵ wo Paracelsus als ‚vierte Säule‘ des Hauses der Medizin die ärztliche Tugend (‚virtus‘) lehrt, deren Kernpunkt in der christlichen Nächstenliebe liegt.¹⁵⁶ So fordert Toxites die ‚Barmherzigkeit‘ und die ‚Frömmigkeit‘ des Arztes, wenn er wider die ‚faulen‘ und ‚geizigen‘ Mediziner behauptet, dass der Arzt ‚nicht träge, eigennützig, sondern fromm, ‚gottesfürchtig‘ und „mit Christlicher Liebe gegen den Kranken von hertzen geneygt“ sein solle. Zur Verteidigung der ‚Alchemia medica‘ behauptet Suchten, dass ‚die Liebe des Nächsten‘ und die ‚hohe Not der Kranken‘ die Ärzten dazu zwänge, an chemiatrich präparierten Heilmittel anorganischen Ursprungs (‚tröstlichen Arznei‘) festzuhalten. Croll verlangt das ‚Samaritanische Mitleid‘¹⁵⁷ des wahren Arztes, dessen moralisches Verhalten auf Nächstenliebe, Gottesfürchtigkeit und (durch das Suchen-Bitten-Anklopfen-Diktum gekennzeichnete) Emsigkeit gründe.¹⁵⁸

Aus den Forderungen der ärztlichen Alchemoparacelsisten, die die praktische Erfahrung und die christliche Nächstenliebe beanspruchen, ergibt sich das Idealbild des

¹⁵⁴ Eckart (1994b), hier, S. 39-40.

¹⁵⁵ Paracelsus, *Paragranum*, ed. Sudhoff, Bd. 8 (1924), S. 31-221; auch ed. Huser, Tl. 2, S. 9; und *Paragrani alterius*, ebenda, Tl. 2, S. 102.

¹⁵⁶ Eckart (1994b), S. 42f.

¹⁵⁷ Bei Paracelsus gilt die christliche Liebe vom ‚barmherzigen Samariter‘ (Luc. 10, 25-37) als Vorbild der ärztlichen Nächstenliebe, die nach seiner medizinkritischen Polemik dem galenistischen ‚Pseudomedicus‘ fehle, vgl. *Große Wunderartzney*, ed. Huser, 1605, S. 43A.

¹⁵⁸ Croll (3.9) sagt, dass der Arzt aus den beiden ‚Bücher‘ der ‚Gnaden‘ und der ‚Natur‘ die „Theologische vnnnd Philosophische Wahrheit“ lernen solle, da die Medizin „in der Theologia oder im Licht der Gnaden“ beginne und sich „in dem Licht der Natur“ vollende. Hier versteht Croll unter ‚Theologie‘ die ‚Frömmigkeit‘ bzw. die ärztliche Liebe zu den Kranken: Im Gegensatz zu dem praxisfremden und ‚heidnischen‘ Arzt (Galenisten) sei der ‚fleißige‘ und ‚fromme‘ Arzt – so Crolls Lichtsymbolik – unter der Erleuchtung des ‚Lichts der Natur‘ ein ‚Philosophus‘ (Naturphilosoph), der selbst chemiatriche Medikamente herstelle; er sei zugleich unter der Illumination des ‚Lichts der Gnade‘ ein ‚Theologus‘, der aufgrund der Nächstenliebe die Kranken besorge. Vgl. zu Hohenheims auf die Lichtsymbolik beruhendem Arbeitsethos der naturkundlichen Arztes, Goldammer (1960), bes. S. 675-678. Paracelsus spricht vom ‚Licht der Natur‘ und vom ‚Licht des Heiligen Geistes‘ (das ‚ewige Licht‘) etwa in *De causis morborum invisibilium*, ed. Huser, Tl. 1, S. 291-292; *Labyrinthus medicorum*, ebenda, Tl. 2, S. 195, 225-226; *Liber de podagricis*, ebenda, Tl. 4, S. 264; u. *Astronomia magna/ Philosophia sagax*, ebenda, Tl. 10, S. 9-10, 289. Zur erkenntnistheoretischen Vorstellung vom ‚Licht der Natur‘ s. Pagel (1962), S. 125f.; Goldammer (1986), S. 229-249; u. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 274 (mit Literaturhinweis); CP, Bd. 2, S. 516f.

paracelsistischen Arztes, der im Gegensatz zu ihrem Feindbild, nämlich dem praxisfremden, ‚faulen‘ Schüler unchristlich-, ‚paganer‘ Heilkunde (Galenisten) steht. Das Bild des paracelsistischen idealen Arztes zeigt die Medizinkritik Bodensteins, Toxites und Crolls besonders deutlich. Ausgehend von der Dichotomie von ‚ratio‘ und ‚experientia‘, die schon Paracelsus in seiner Kritik an den ärztlichen Buchgelehrten verwendete,¹⁵⁹ plädieren die Alchemoparacelsisten für einen ‚gelehrten‘ und ‚erfahrenen‘ Arzt, in dem sich eine harmonische Symbiose von Buchgelehrsamkeit und naturkundlicher Kunstfertigkeit findet: Deswegen sind die galenistisch-rationalen Mediziner unzulänglich, denn der ‚wahrhaftige Medicus‘ hingegen – so der paracelsistische Arzthumanist Croll – die „Artzneyen nicht nur/ wie die *Medici rationales* durch die Vernunft erkennt/ sondern dieselbige mit seiner Handt auch selbst bereitet“. Nach dem Idealbild des Crollschen Arztes ‚Medicus philophus‘ seien ‚Theoria‘ und ‚Practica‘ („Wissen und Bereiten“) harmonisch beisammen, da ‚der Verstand ohne Praktik nicht nütze‘ sei. Die Vorstellung von einem Bündnis zwischen ‚gelehrtem Kennen‘ und ‚handwerklichem Können‘ wird schon bei den humanistisch gebildeten Alchemoparacelsisten der 1560/70er Jahre wie Bodenstein und Toxites deutlich.¹⁶⁰ Toxites fasst die naturkundlich-empiristischen Ansprüche auf die christliche Medizin zusammen, wenn er den ärztlichen Naturkundler als ‚Instrument des Lichts der Natur‘ bezeichnet, um damit die Aufgabe des Arztes, nämlich die ‚fleißige‘ Erforschung der Natur im Sinne des Dienstes zu Gott und dem Nächsten, schöpfungstheologisch zu begründen:

So ist nun zu wissen/ daß der Mensch darumb erschaffen/ daß er in Fleisch vnd Blut were ein geschickts Instrument des natürlichen Liechts/ dardurch Gott alle heimlichkeiten [...] der gantzen Natur in allerley Künsten/ vnd Weißheiten [...] offenbar machte [...] damit das vnsichtbar sichtbar würde/ welches ohn den Menschen [Instrument des Lichts der Natur] nicht beschehen were. Derhalben wil Gott[/] daß der Mensch nicht feire oder müssig gehe/ sonder daß er [Mensch] in teglicher vbung bleibe/ zu erforschen die heimlichkeiten in allen gaben Gottes/ in der Himlischen vnd irrdischen Philosophey vnd Astronomie/ damit er das natürlich/ vnd das ewig in das werck richte/ auff das er nicht allein Gott dadurch recht lerne erkennen/ vnd dem Nehesten

¹⁵⁹ Vgl. etwa Paracelsus, *Labyrinthus medicorum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 215-220. Zu Paracelsus s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 80. Zu den Schlüsselbegriffe der frühneuzeitlichen Naturkunde und Medizin ‚ratio‘ und ‚experientia‘ s. Schipperges (1982).

¹⁶⁰ Vgl. CP, Bd. 1, S. 277 (Bodenstein); Bd. 2, S. 72, 87 (Toxites).

damit diene/ sonder daß er sich damit offenbare/ damit andere seine werck sehen/ vnd Gott darumb loben vnd preisen.¹⁶¹

Schließlich ist festzustellen, dass die antigalenistische und antischolastische Arbeitsmoral der Paracelsisten durch eschatologische und soteriologische Vorstellungen geprägt ist. Dies zeigt die arztethische Forderung Toxites (1571), wenn er in Anlehnung an Hohenheims *Astronomia Magna*¹⁶² betont, dass man (als ‚Instrument des Licht der Natur‘¹⁶³) im irdischen, ‚kurzen‘ Leben fleißig nach der Naturerkenntnis trachten solle, um damit zur ‚Ewigkeit‘ zu gelangen:

Darumb sollen wir [ärztliche Naturkundler] nach dem befelch Christi suchen/ bitten vnd anklopfen. Dann wier hie ein kurtze zeit bleiben/ was wir darinn erlangen/ das folget ewig nach. So wir aber das vnderlassen/ [...] vnd wollust des Fleisches vberladen/ [...] so müssen wir doch am jüngsten Tag Gott schwere rechnung darumb geben.¹⁶⁴

Die durch das ‚Suchen-Bitten-Anklopfen-Diktum‘ gekennzeichnete Arbeitsethik des Alchemoparacelsismus erklärt, dass der Sinn der ärztlichen Arbeit in der Erwartung des letzten Gerichts und in der Hoffnung auf die Erlösung begründet liege. So lehren die Alchemoparacelsisten die schöpfungstheologisch und eschatologisch fundierte Sittenlehre als Gegenentwurf zur ‚paganen‘ Autoritäten der Schulmedizin.

2.2.6. Harmonie zwischen Glauben und Wissen

Der frühneuzeitliche Paracelsismus lässt sich nicht nur als medizinisch-wissenschaftliche Reformbewegung verstehen, die in der Konfrontation mit dem autoritären Wissensmonopol des akademischen Galenismus die Überwindung der alten Schulmedizin sucht. Während die Alchemoparacelsisten seit der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts aufgrund der Publikation der medizinischen und naturphilosophischen Paracelsica die durch die

¹⁶¹ S. u. Abschnitt 3.3. (unter ‚Selbstbild‘).

¹⁶² Vgl. Paracelsus, *Astronomia Magna/ Philosophia Sagax*, ed. Huser, Tl. 10, S. 50-51.

¹⁶³ Aufgrund der Licht-Metaphorik behauptet auch Croll (1609), dass man unter der Erleuchtung der beiden Lichten von ‚Natur‘ und ‚Gnade‘ zum „ewigen Leben“ gelangen solle (s. u. Abschnitt 3.9.).

¹⁶⁴ S. u. Abschnitt 3.3. (unter ‚Selbstbild‘).

„Separatio-puri-ab-impuro“ gekennzeichnete medizinische Spagyrik verteidigten und mit Hilfe der hermetischen und chiliastischen Geschichtskonzepte („Prisca sapientia“ und joachimitische „Drei-Zeitalter-Lehre“) ihren Anspruch auf die Durchsetzung der Chemiatrie begründeten, forderten sie zugleich unter Berufung auf Paracelsus und auch in Anlehnung an die Wissenskritik der Alchemoparacelsisten eine neue Frömmigkeit und Religiosität, die den erstarrten und sich im Vorfeld des bald ausbrechenden Dreißigjährigen Krieges (1618-1648) immer mehr zuspitzenden Zustand der Kirchenspaltung und Glaubenskonflikte überwinden sollte. Es ist somit zu verstehen, dass in den Schriften der frühneuzeitlichen Paracelsisten sich zwei Hoffnungen widerspiegeln: Die Vervollkommnung des Wissens und die Einigkeit des Glaubens. Im Folgenden geht es um die zweite Hoffnung, nämlich um die fromme Sehnsucht nach der Überwindung der konfessionell geprägten, streitsüchtigen „Mauerkirche“.

Ihre Erwartungen des vollkommenen Glaubens schlagen sich in ihrer religiös-theologischen Weisheitslehre nieder, die eine harmonische Versöhnung zwischen der Philosophie und Theologie verlangt. In diesem Zusammenhang lassen sich zwei Richtungen der Paracelsisten erkennen, nämlich Theoalchemie und Theosophie.¹⁶⁵ Die Theoalchemiker vertreten die Vorstellung, dass man in der alchemischen Praxis den Schlüssel zu theologischen Fragen finden könne. Diese Vorstellung einer alchemischen Physikotheologie wird bei den Theosophen erweitert, wenn sie behaupten, dass man sowohl in der naturkundlichen als auch in der alchemischen Arbeit den Weg zur Erkenntnis Gottes finden könne. Die Grundvorstellung der beiden Richtungen liegt darin, dass man aufgrund der Naturerkenntnis zur Gotteserkenntnis gelangen könne und solle. Diese Weisheitslehre versuchten sie mit ihren chiliastischen Geschichtskonzepten und unter Berufung auf Paracelsus als Verkünder einer neuen Frömmigkeit zu legitimieren.

Die Forderungen der Paracelsisten nach kirchlicher Einheit und Versöhnung von Wissen und Glauben lassen sich ohne ihre kirchenkritische Zeitdiagnose nicht verstehen. Ihre gegen die Streittheologie der „Mauerkirche“ gerichtete Kritik ist, wie bei der Medizinkritik der Alchemoparacelsisten, durch die antirhetorische Antischolastik und die Ablehnung eines unchristlichen, „heidnischen“ Fundaments der Schulwissenschaft geprägt. Mit Blick auf die Glaubenskrise um die Wende des Jahrhunderts ist die antikonfessionelle Kirchenkritik von Sperber (3.5.), Linck (3.6.) und Haslmayr (3.10.) hervorzuheben. Laut dem protestantischen

¹⁶⁵ Zu den beiden Begriffen s. o. Anm. 82 und 83.

Dissidenten und joachimitischen Chiliasten Julius Sperber liegt das Manko der Theologie in ihrer ‚paganen‘ Grundlage.¹⁶⁶ Seine antirhetorische Kritik im Jahr 1597 richtet sich gegen die ‚Streitschriften‘ der ‚aristotelischen‘ Theologen und die durch ‚Hass‘ und ‚Rachgier‘ geprägte Predigt der ‚ciceronianischen‘ Redner. Sperber lehnt die ‚vermeintliche Theologie‘ ab, weil sie nicht auf die rein christliche, sondern auf die ‚heidnische Philosophie‘ gegründet sei. Laut dem protestantischen Paracelsica-Sammler Paul Linck (1599/1602), dessen Sehnsucht nach einer ‚einigen Kirche‘ sich, wie schon bei Paracelsus, weder mit der alten noch mit der reformatorischen Kirche zufriedengibt, verhindert der ‚aristotelische Syllogismus‘ der Schultheologen den Weg zur Einigung des Christentums in ‚vera Ecclesia‘. Der Tiroler Paracelsist und Gegner der Jesuiten, Adam Haslmayr,¹⁶⁷ verdammt die ‚vermeintlichen Theologen‘, die aufgrund der ‚Logica‘ bzw. der ‚viehischen Vernunft‘ des ‚ungläubigen Heiden‘ (Aristoteles) in Zermürbungskriege von streittheologischen ‚Disputationen‘ geraten seien. Eines ‚Tatenchristentums‘ zuliebe behauptet er: ‚Das Reich Gottes liegt nicht im Reden, sondern in den Tugenden‘.

Angesichts des ‚Ehrgeizes‘ und der gegenseitigen ‚Feindschaft‘ der ‚beiden‘ – alten und neuen – Kirchen verlangt der Pazifismus der genannten Paracelsisten ‚Sanftmut‘ und ‚christliche Liebe‘. Aus Sicht Sperbers, dessen Sehnsucht nach dem ‚dritten Zeitalter‘ mit der Hoffnung auf Frieden verbunden ist, sind die ‚Einträchtigkeit‘ und die ‚Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens‘ geboten. In seiner chiliastischen Spekulation vom ‚Goldenen Zeitalter‘ sehnt sich Linck nach dem „friedreichen Reich“ ohne ‚mörderische Waffen‘ und seine Irenik verlangt ‚Einigkeit‘ und ‚Stille‘. Haslmayr ruft dann in den 1610er Jahren zur ‚vollkommenen Christenheit‘ auf, die durch die wahre ‚Liebe Gottes und des Nächsten‘ gekennzeichnet sein solle.

In dieser frommen und zeitkritischen Sehnsucht nach dem weltlichen Frieden und nach der ‚vollkommenen Christenheit‘ liegen die theoalchemischen und theosophischen Weisheitsansprüche der Paracelsisten begründet, die aus dem ‚Buch der Natur‘ den Gottesbeweis und die ‚Heilsgewissheit‘ abzuleiten suchen. Es ist eine Grundvorstellung der

¹⁶⁶ Zur Hintergrund der nachreformatorischen Antischolastik s. Trepp (2001), S. 103-122; und Studien in Anm. 101.

¹⁶⁷ Im Zuge seiner allmählichen Abwendung von der katholischen Kirche wurde Haslmayr 1612 wegen ‚Ketzerie‘ und ‚giftiger Schriften‘ zum Galeerendienst in Genua verurteilt; vgl. Kreyszig (2002); weitere Literatur zu ihm, s. u. (3.10). Zu Haslmayrs radikaler Ablehnung der ‚Mauerkirche‘, vgl. die auf seine zahlreiche Handschriften gestützte Darstellung von Gilly (2004a), S. 463f.

Paracelsisten, dass das Geheimnis Gottes nicht nur in der Heiligen Schrift, sondern auch im ‚Buch der Natur‘ als zweite ‚Offenbarungsquelle‘ liegt. Die ‚vollkommene‘ Frömmigkeit sei auf die ‚vollkommene‘ Gotteserkenntnis angewiesen, zu der man – so die Paracelsisten – durch die Erforschung der Natur gelangen solle.¹⁶⁸ Es geht bei den Theoalchemikern um eine religiöse Deutung der Natur und zwar um den Versuch, sich in der alchemischen Handarbeit mit den eschatologischen und soteriologischen Fragen zu beschäftigen.¹⁶⁹

Die Theoalchemiker, wie Sperber, Linck und Croll (3.9.), spekulieren, dass die Alchemie den Erlösungsprozess exemplarisch vorwegnehme. Ihre theoalchemische Deutung der ‚letzten Dinge‘ begründet sich auf der spagyrischen Vorstellung von ‚Separatio puri ab impuro‘ (‚Absonderung der Eitelkeit‘). Nach ihnen ist der Tod als ‚dissolution‘ bzw. ‚Absonderung‘ der ‚reinen‘ Seele vom ‚unreinen‘ und sterblichen Körper zu verstehen. Die Auferstehung des Menschen sei die Vereinigung der Seele mit dem neuen ‚subtilen‘ Körper (‚Auferstehungsleib‘); dies gelte als soteriologischer Reinigungsprozess, nach dessen ‚Vorbild‘ der Alchemiker chemiatrische Medikamente herstelle, da die Zubereitung des Heilmittels eine ‚Wiedergeburt der Arznei‘ sei.¹⁷⁰ Aufgrund der spagyrischen Interpretation eschatologischer, apokalyptischer Vorstellungen – wie ‚Weltenbrand‘ (2. Petr. 3,12-13) und ‚neue Schöpfung des Himmels und der Erde‘ (Apoc. 21, 1) – erheben die Paracelsisten den alchemischen Deutungsanspruch in theologischen Fragen.

Im Zusammenhang mit der theoalchemischen Vorstellung, dass die naturkundliche Erkenntnis (Alchemie) mit der theologischen Erkenntnis (Eschatologie) miteinander verbunden sei, ist die Spekulation von ‚Magia‘ und ‚Cabala‘ hervorzuheben. Im Bündnis der ‚Magie‘ (bzw. Naturphilosophie) und ‚Kabbala‘ erblicken die theosophisch orientierten

¹⁶⁸ Mit Blick auf die Konjunktur der lutherischen Apokalyptik im 17. Jahrhundert interpretiert Trepp (2001) den Aufschwung der alchemisch experimentellen Deutung der Natur und sagt, dass die ‚mangelnde Heilsgewissheit‘ die Lutheraner zur Forschung der Natur drängte, um aus dem ‚Buch der Natur‘ die ‚Heilserfahrungen‘ abzuleiten. Auf die von Trepp aufgeworfene Frage, ob der eschatologisch geprägte Paracelsismus durch die Eschatologie des lutherischen Protestantismus „starke Impulse“ bekommen habe, kann die vorliegende Arbeit nicht eingehen, obwohl es naheliegt, dass es angesichts seiner Überkonfessionalität schwierig scheint, den Paracelsismus einer spezifischen Konfessionskultur zuzuordnen. Immerhin ist es erforderlich, den frühneuzeitlichen Paracelsismus je nach zeitlichen und gesellschaftlichen Kontexten und Zielsetzungen der Anhänger Hohenheims möglichst präzise in verschiedene ‚Paracelsismen‘ zu unterscheiden (vgl. Schlögl, 1993). Vgl. auch Trepp (2003), bes. S. 183-186.

¹⁶⁹ Zur Überblick über die eschatologisch orientierten Naturdeutung in der frühen Neuzeit, s. Smith (2000) S. 127f; u. Trepp (1999), S. 60-77.

¹⁷⁰ Zur Vorstellung von ‚Tod‘ und ‚Neugeburt der Arznei‘, vgl. etwa Paracelsus, *Paragranum*, ed. Huser, Tl. 1, S: 111-112.

Paracelsisten die Grundlage der harmonischen Wechselbeziehung zwischen Philosophie und Theologie. Diese Ansicht verfolgten die zwei Paracelsisten des beginnenden 17. Jahrhunderts, Benedictus Figulus (3.8.) und Adam Haslmayr. Die beiden Theosophen kannten sich gut¹⁷¹ und bezeichneten sich als Schüler der ‚Theophrastia Sancta‘. Während sie sich (weitgehend vergeblich) um die Veröffentlichung der *Theologica Hohenheims* bemühten, verkündeten sie zugleich in ihren Schriften (einschließlich der *Pseudoparacelsica*) unter Berufung auf Paracelsus eine neue Religion, deren Lehre jedoch von der eigentlichen Frömmigkeit der Theologischen Werke Hohenheims weit entfernt scheint, insofern es bei ihnen, Figulus und Haslmayr, um theosophische Fragen geht, nämlich wie man mit Hilfe der Naturerkenntnis zur Gotteserkenntnis gelangen solle.

Ihre Weisheitslehre ist durch das Bündnis von ‚Magie‘ und ‚Kabbala‘ gekennzeichnet. Bei Figulus versteht sich die ‚Magia‘ als eine Art Naturphilosophie (‚*Magia naturalis*‘) und bezieht sich auf die Erkenntnis der Natur („erkandtnuß der Elementen“),¹⁷² wohingegen die ‚Kabbala‘ – als Gegenstück zur ‚Magia‘ bzw. ‚Naturphilosophie‘ – auf der Erkenntnis Gottes beruht: Die ‚Cabala‘ lehrt den ‚Weg zu Gott‘. Abweichend von der üblichen Vorstellung der christlichen Kabbala und auch von der ‚Gabalial‘ Hohenheims¹⁷³ versteht sich die

¹⁷¹ Gilly (1994a), S. 93f.

¹⁷² Den Alchemoparacelsisten zufolge gehört die ‚Magie‘ zur uralten Weisheit (‚*Prisca sapientia*‘), die schon durch die ‚Weisen aus dem Morgenland‘ gepflegt und nun von Paracelsus wiederentdeckt worden sei. Bei den einigen Paracelsisten, wie Toxites und Sperber, ist die ‚Magie‘ mit der ‚Gabalial‘ Hohenheims (‚*Magia naturalis*‘) identisch. Zur ‚Magie‘ bei Paracelsus, vgl. Pagel (1982), S. 62-65, 111f.; Müller-Jahncke (1985), S. 67-89; u. zur ‚Gabalial‘ s. u. Anm. 173 (‚Kabbala‘).

¹⁷³ Begriffsgeschichtlich gesehen wirkt die ‚Kabbala‘ vielfach und mehrdeutig: Auch bei den Paracelsisten liegt über den Terminus kein einheitliches Verständnis vor. In Anlehnung an die Vorstellung Hohenheims von ‚Gabalial‘ (vgl. Paracelsus, *Labyrinthus medicorum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 229) verstehen einige Paracelsisten, wie etwa Toxites und Sperber, die ‚Kabbala‘ als natürliche ‚Magie‘ (‚*Magia naturalis*‘), die einen Teilbereich der ‚*Prisca sapientia*‘ bildet. Die beiden Paracelsisten lehnen somit die übliche Vorstellung der ‚christlichen Kabbala‘ (hermeneutische Buchstaben-Kunst) als ‚ungenuine‘ Kunst der ‚Sophisten‘ ab. Bei Suchten und Linck bezieht sich die ‚Kabbala‘ hingegen auf den Sprachstil: Paracelsus habe – so verteidigt Suchten die dunkle Schreibart Hohenheims – ‚cabalistisch‘ geschrieben und somit beinhalte der Paracelsische Text einen nicht für jedermann erkennbaren ‚occultus sensus‘. Für Linck gilt der Visionär und Verfasser der neutestamentarischen Apokalypse, Johannes von Patmos, als ‚Kabbalist‘, der das Messiasreich in ‚kabbalistischer‘ Weise prophezeit habe; die Dauer des Messiasreich (das ‚kabbalistische Millennium‘) sei deshalb nicht im wörtlichen Sinne zu verstehen als ‚tausend Jahre‘ (Apoc. 20, 3, 5-6). Zur ‚christlichen Kabbala‘ als Spekulation vom Namen Gottes (von Pico bis Böhme), vgl. Schmidt-Biggemann (1998), S. 148-204. Zur ‚Kabbala‘ als ‚*Prisca sapientia*‘, vgl. Kilcher (1998), S. 145 (mit Zitat aus der pseudoparacelsischen *Aurora philosophorum* von 1577). Zur ‚Kabbala‘ als Paracelsische ‚*Magia naturalis*‘, vgl. Peuckert (1967), S. 460-465; Kilcher (1998), S. 185-190; CP, Bd. 1, S. 336f.; CP, Bd. 2, S. 329f. u. S. 383f. S. u. Anm. 175 (‚Religion der Gabalialen‘).

theosophische ‚Kabbala‘ als eine ‚wahre christliche Theologie‘, die als neue Frömmigkeit die konfessionell geprägte Schultheologie der ‚Mauerkirche‘ überwinden solle: In diesem Sinne bezeichnet Figulus die theologischen Werke Hohenheims, deren Veröffentlichung Figulus selbst verlangt, als ‚kabbalistische Bücher‘. Im Anschluss an die frühneuzeitliche Vorstellung der Trias ‚Kabbala – Magie – Alchemie‘¹⁷⁴ lehrt Figulus 1607 eine Ethik der frommen Alchemiker: Im Gegensatz zu den textfixierten und ‚heidnischen‘ Schulgelehrten sei der Alchemiker unter der Erleuchtung des ‚Lichts der Natur‘ ein fleißiger Naturkundler (in der ‚Magie‘) und unter der Illumination des ‚Lichts des Heiligen Geistes‘ zugleich ein ‚gottgefälliger‘ Gläubiger (in der ‚Kabbala‘). In Rückgriff auf die empiristische Ethik der Alchemoparacelsisten, ‚Bitten, Suchen, Anklopfen‘, bezeichnet Figulus (auch Haslmayr) das Diktum als die ‚ersten dreien kabbalistischen Prinzipien‘.¹⁷⁵ Diese „drei Cabalistica prima“ gelten als moralischer Grundsatz der Theosophen, die nicht nur zum Geheimnis einer ‚Universalarznei‘, sondern auch zum ‚ewigen Leben‘ verhelfen würden.

Die theosophische Vorstellung Figulus‘ tritt bei seinem Glaubensgenossen Adam Haslmayr, der nach einem ‚vollkommenen Christentum‘ verlangt, noch deutlicher zutage. In seiner pseudoparacelsischen Schrift *Theologia Cabalistica* (1618) schreibt der Tiroler Paracelsist, dass die Erkenntnis der Natur die Grundlage des christlich ‚vollkommenen Menschen‘ sei. Ähnlich wie bei Figulus versteht sich die ‚Kabbala‘ Haslmayrs weder als altjüdische Wortmystik noch als ‚natürliche Magie‘ Hohenheims, sondern als wahre Frömmigkeit eines ‚Tatenchristentums‘, das im Gegensatz zur scholastischen, streitsüchtigen Schultheologie seiner Zeit stehe. Nach Vorstellung Haslmayrs ist der ‚vollkommene Mensch‘ ein ‚Kabbalist‘ und zugleich ein ‚Naturkundler‘: Beim ‚kabbalistischen Naturkundler‘ – Idealbild der Theosophen – stehe das Wissen und der Glaube in harmonischem Einklang, da er aufgrund der „zwei Bücher“, nämlich in „Gott und Natur“, die „Mysteria“ Gottes erkenne. Dass die ‚kabbalistische Theologie‘ Haslmayrs auf einer durch die christliche Nächstenliebe

¹⁷⁴ Die Trias ‚Kabbala, Magie, Alchemie‘ durchzieht die alchemische und paracelsistische Literatur der frühen Neuzeit; vgl. Kilcher (1998), S. 100. Eine Variante dieser Vorstellung findet man bei Croll (1609), der von der baldigen Wiederkunft des ‚Elias Artista‘ die vollkommene Erkenntnis der „Cabala, Magia vnnd Woarckadumia [Voarchadumia‘ im Sinne einer ‚Reinigungskunst‘]“ erwartet.

¹⁷⁵ In seiner theologischen Schrift *De religione perpetua* (ed. Matthießen, 1923, S. 100) spricht Paracelsus von einer durch das genannte Diktum gekennzeichneten ‚Religion der Gabalien‘: „ir [solt] die religion der gabalien an euch nemen und in derselbigen wandlen. dan gabalia ist gesezt uf den grund: bitte, so werden ir gewert, klopfen an, so werden ir erhört und euch wird ufgetan“. Vgl. Gilly (1994a), S. 188.

gekennzeichnete Toleranzidee beruht, zeigt sich dann, wenn er in den ‚vier kabbalistischen Hauptpunkten‘ die eigennützige Habgier und den Ehrgeiz ablehnt und Tugenden von Duldsamkeit und Feindesliebe verlangt.

Der theosophische Paracelsismus ist durch eine heterodoxe Frömmigkeit gekennzeichnet, die auf die physikotheologische Vorstellung einer Wechselbeziehung zwischen der Philosophie und Theologie gegründet ist. Diese Frömmigkeit bezeichnen Haslmayr und Figulus als ‚Theophrastia sancta‘ und stilisieren Paracelsus zum Stifter dieser Religion und zum Prediger der ‚kabbalistischen Theologie‘, der nicht zuletzt im Interesse der Gotteserkenntnis zur Naturforschung aufruft. In der *Astronomia Olympi Novi* (1618), einer weiteren pseudoparacelsischen Schrift Haslmayrs, tritt Paracelsus als häretischer Verkünder auf, der den Lehrsatz der theosophischen Frömmigkeit verfißt: „Je mehr erkandtnuß der Werk Gottes“ in „dem Menschen“ sei, „je grösser Glaub/ darnach die Seligkeit“.

Diese theosophische Weisheitslehre ist als religiöse Sublimation der Wissenskritik der Alchemoparacelsisten zu sehen, die sich seit den 1560er Jahren mit der Schulmedizin auseinandersetzten. Der Kirchenkritik der Theosophen und ihrer Sehnsucht nach einer neuen Religiosität liegt also die antischolastische und antirhetorische Weisheitslehre der Alchemoparacelsisten zugrunde, die mit Hilfe der hermetischen Wissensgenealogie das wahre und christliche Urwissen forderten und mit Ablehnung des ‚Geschwätzes‘ der Schulgelehrten nach emsiger Beschäftigung mit dem ‚Buch der Natur‘ verlangten. Dabei ist zu betonen, dass Paracelsus als Inbegriff ihrer Wissens- und Kirchenkritik galt, und dass seine Autorität (im Sinne der Revisionsbedürftigkeit des Wissens und des Glaubens) aufgrund der paracelsistischen Denkfigur wie Elias Artista und des Geschichtskonstrukts ‚Drei-Zeitalter-Lehre‘ chiliastisch gerechtfertigt wurde. Wie in der folgenden Zusammenfassung von ‚Paracelsismus und Chiliasmus‘ zu sehen, gilt Paracelsus als Berufungsinstanz der chiliastisch fundierten und zeitkritischen Zukunftserwartung des frühneuzeitlichen Paracelsismus.

2.3. Paracelsismus und Chiliasmus

Wie oben unter den sechs Gesichtspunkten gesehen, erhoben die frühneuzeitlichen Paracelsisten mit ihrer Weisheitslehre Ansprüche auf Reform des Wissens (Medizin) und des Glaubens. Aufgrund ihrer Ablehnung der humanistisch und scholastisch geprägten Schulwissenschaft riefen sie zur Erfahrung in der Natur und zugleich zur christlichen Religiosität als Grundlage ihrer naturkundlichen Ethik auf, wobei Paracelsus als Inbegriff ihrer Reformbemühungen galt. Dabei ist festzustellen, dass ihre Bestrebung um die neue Medizin und neue Frömmigkeit mit der Wandlung des Paracelsus-Bildes einherging, also mit der Stilisierung, oder sogar Mystifizierung Hohenheims zur Autoritätsinstanz ihrer Weisheitslehre. Hierbei geht es um die Autoritätsstiftung im Rückgriff auf die christlich-moralischen Vorstellungen und Tugenden und zugleich um die fiktive Historisierung des Erbes Hohenheims mit Hilfe von geschichtsphilosophischen Konstrukten wie ‚Prisca sapientia‘ oder ‚Drei-Zeitalter-Lehre‘. Aus der apologetischen Bearbeitung der Autoritätsfigur Paracelsus ergeben sich verschiedene Bilder Hohenheims (2.3.1.). Aus den Legitimationsversuchen der Paracelsisten geht auch hervor, dass sie ihre Reformationsforderungen im heilstheologischen und chiliastischen Sinne begründeten; dies wird durch die Betrachtung der fortschrittsoptimistischen Geschichtsauffassung der Paracelsisten deutlich. Im Sinne des Paracelsismus als wissenschaftlicher Reformbewegung und zugleich als publizistischer Bestrebung zugunsten der Paracelsischen und alchemischen Sacherschriften ist dazu noch der chiliastisch fundierte Fortschrittsappell der Paracelsisten hervorzuheben, die versuchten, zwecks des ‚Gemeinwohls‘ und des ‚öffentlichen‘ Austausches der naturkundlichen Kenntnisse das herkömmliche ‚Geheimhaltungsethos‘ zu überwinden und die alchemische Publizistik aufgrund ihres chiliastisch gekennzeichneten Zukunftsoptimismus zu rechtfertigen (2.3.2.).

2.3.1. Paracelsus als Vorbote des ‚Goldenen Zeitalters‘

Mit Blick auf die Autoritätsstiftung durch die Paracelsisten ist zunächst zu erwähnen, dass Paracelsus für seine Anhänger als Verkörperung ihrer Reformansprüche (2.2.) gilt, deren endzeitliche Erfüllung die Paracelsisten erwarten. Er ist in ihren Augen ein wahrer,

christlicher Arzt, der sich aufgrund seines Aufrufs zur naturkundlichen Erfahrung und zugleich zur Rückkehr zur christlichen Liebe den Heidenautoritäten Aristoteles und Galen gegenüberstelle. Dabei ist die grundlegende Vorstellung zu erkennen, dass Paracelsus ein von Gott gesandter Reformator ist. Aufgrund ihrer Stilisierung Hohenheims zum ‚Verweser‘ Gottes versuchen die Paracelsisten die Konfrontation zwischen den ‚Antiken‘ und den ‚Modernen‘ religiös zu deuten, um damit ihre Herausforderungen gegen die akademischen Autoritäten als Kampf zwischen den Verfechtern der wahren christlichen Wahrheit (Paracelsisten) und den Anhängern der alten ‚heidnischen‘ Wissenschaften zu legitimieren. Bei den Alchemoparacelsisten gilt Paracelsus als göttlicher Verwalter der Alchemie, als ‚deutscher‘ und ‚dreimalgroßer‘ Arzt, als Wunderheiler und ärztlicher Halbgott. Bei den Theosophen und den kirchenkritischen Paracelsisten gilt er als Begründer einer neuen Religion und Verkünder des kommenden, irdischen Gottesreiches. Nach der eschatologisch und chiliastisch gefärbten Vorstellung der Paracelsisten ist er der Vorbote des ‚Goldenen Zeitalters‘, mit dessen Anbruch die Prognose Hohenheims vom endzeitlichen Triumph des Paracelsismus erfüllt werden solle.

Angesichts der Geltungsansprüche der Alchemoparacelsisten, die die Durchsetzung der chemiatischen Lehre als Willen Gottes legitimieren wollen, gilt bei ihnen die Leitvorstellung, dass Paracelsus im göttlichen Auftrag die uralte Heilkunde wiederentdeckt habe. Dieses Paracelsusbild als Restaurator der adamischen Urweisheit (Alchemie) liegt in ihrer geschichtsphilosophischen Vorstellung der Verfallsgeschichte der ‚Alchemia medica‘ bzw. in der fiktiven Wissensgenealogie der ‚Prisca sapientia‘ begründet. Die Stilisierung Hohenheims zum Schüler der ‚hermetischen Medizin‘ setzt schon bei den frühen Alchemoparacelsisten in den 1560/70er Jahren (Bodenstein, Toxites und Suchten; 3.1.-3.3.) ein. Ungeachtet der Tatsache, dass der historische Paracelsus mit seiner Zielsetzung der medizinischen Alchemie kein Restaurator der ‚Alchemia medica‘, geschweige denn ein ‚Begründer der Chimiatrie‘, sondern einer der Fortführer der therapeutischen Richtung der spätmittelalterlichen Spagyrik ist,¹⁷⁶ prägt das fiktive Bild eines hermetischen Paracelsus die Vorstellung der späteren Paracelsisten um die Jahrhundertwende (Schauberdt und Croll; 3.7, 3.9.).

Die Verherrlichung Hohenheims, die die Alchemoparacelsisten zugunsten ihrer

¹⁷⁶ Vgl. Benzenhöfer (1989), S. 72-76 (zur Rezeption der ‚Quinta-essentia-Lehre‘ Johanns von Rupescissa); Telle (1994), S. 158-159; u. CP, Bd. 2, S. 257f.

Geltungsansprüche vorantreiben, ist ebenso in der Tradition der paracelsistischen Heilslegende zu finden, nach der Paracelsus ein ärztliche Wundertäter ist, der mit Hilfe der ‚Elixir‘ und ‚Quinta Essentia‘ die bisher als unheilbar angenommenen Krankheiten, wie Podagra, Lepra und Epilepsie, kuriert habe (Toxites).¹⁷⁷ Um die therapeutische Unzulänglichkeit der galenistischen Medizin hervorzuheben (Suchten) und die Wirkung der chemiatrischen Medikamente zu betonen (Schauberdt), wird der legendäre Heilerfolg Hohenheims aufgegriffen, um so einen Paracelsus-Kult zu bilden.¹⁷⁸ Der Verfasser der pseudoparacelsischen Schrift *De tinctura physicorum* (3.4.) prahlt in den 1560er Jahren mit einer vielversprechenden ‚Tinktur‘: Die „Dosis ist sehr klein/ aber die Wirkung mächtig groß. Daher sind von mir [(Pseudo-)Paracelsus] Curiert worden/ Aussatz/ Frantzenen/ Wassersucht/ Colica, Hinfallendsucht/ Schlag [/...] / vnnd allerley Mängel“.¹⁷⁹

Mit Blick auf die Mystifizierung des frühneuzeitlichen Paracelsusbildes ist das genannte Büchlein *De tinctura physicorum* zu erwähnen. In dieser wirkungsmächtigen Schrift, die seit dem Erstdruck von 1570 mehrmals auf den Büchermarkt gebracht wurde, wird Paracelsus als Besitzer der Geheimnisse der Transmutationsalchemie dargestellt.¹⁸⁰ Um Paracelsus zu einem erfolgreichen Goldmacher zu stilisieren, rühmt sich der Pseudohohenheim des Titels ‚Monarcha der Arcanen‘.¹⁸¹ Ausgehend von dem Ruhmestitel ‚Monarcha medicorum‘, den

¹⁷⁷ Vgl. *Epitaphium Philippi Theophrasti*, [...], ed. Huser, Tl. 1, o. S. [S. 427]: „PHILIPPVS THEOPHRASTVS, [...] QVI DIRA ILLA VVLNERA, LEPRAM, PODAGRAM HYDROPSIM, ALIAQ[VE] INSANABILIA CORPORIS CONTAGIA, MIRIFICA ARTE SVSTVLIT“ . Zum Bild Hohenheims als Wunderheilers s. Telle (2001).

¹⁷⁸ Diese paracelsistische Heillegende begann schon in den 1550er Jahren zu kursieren; s. CP, Bd. 1, S. 54, 300; CP, Bd. 2, S. 311, 318f. Die Legende erschien zuerst in der Inschrift auf der Paracelsischen Grabplatte im Salzburger Friedhof St. Sebastian; s. Dopsch (1994), bes. S. 255f. Seit dem Erstdruck im Jahr 1554 wurde der Epitaphtext immer wieder gedruckt; vgl. Sudhoff (1894), Nr. 33, S. 50f.

¹⁷⁹ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 373.

¹⁸⁰ Im Gegensatz zur rein chemiatrischen Zielsetzung Hohnheims und der Alchemoparacelsisten (besonders deutlich bei Suchten und Croll) befürwortet der Pseudohohenheim die ‚zweierlei Nützlichkeith‘, nämlich die Herstellung einer Universalarznei und die Metallverwandlung. Die Haltung der Alchemoparacelsisten gegenüber der ‚Alchemia transmutatoria metallorum‘ ist nicht einheitlich. Zwar lehnten sie im Grund die Goldamacheralchemie ab, an der Hoffnung einer Metallverwandlung hielten aber einige paracelsistische Alchemiker, wie Sperber, Schauberdts und Figulus, fest.

¹⁸¹ Das Bild Hohenheims im Büchlein *De tinctura philosophorum* erweist sich rezeptionsgeschichtlich wirkungsmächtig. Als Beispiel für dessen Wirkung ist etwa die Biographie Hohenheims in der *Geschichte der menschlichen Narrheit* (Leipzig, 1785/1789) des Johann Christoph Adelungs (1732-1806) zu nennen (Tl. 7, 1789, S. 189-364, bes. S. 324-327, zu Paracelsus als Goldmacher). Zu Adelung und zum Paracelsus-Bild in seinem genannten Werk, s. Kühlmann (1994). Zur Stilisierung Hohenheims zu einem Goldmacher s. Telle (2001),

Paracelsus selbst geprägt hatte,¹⁸² bezeichnen die Alchemoparacelsisten in den 1560/70er Jahren Paracelsus als ‚Monarcha aller Künste‘ (*De tinctura*, Toxites und später auch Croll). Den Mystifizierungsprozess im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts zeigen auch die Titulaturen ‚Mysteriarcha‘ oder ‚Philosophus paradox‘.¹⁸³ Die Vorstellung, Paracelsus sei ein ‚dreimalgroßer‘ deutscher Arzt, aufgreifend, bezeichnet der Herausgeber des zehnbändigen Gesamtwerks Hohenheims, Johann Huser (ca. 1545-1600), im Jahr 1589 Paracelsus als ‚Philosophus Paradoxus, Mysteriarcha, [...] Trismegistus Germanus‘.¹⁸⁴ Während das mystische Bild Hohenheims durch die Paracelsisten des 17. Jahrhunderts, wie Figulus (3.8.), Croll und Nagel (3.11.), verbreitet wird, greift man auch zwecks der Diskreditierung Hohenheims die ‚Monarcha‘-Vorstellung auf, wie dies z. B. ein antiparacelsischer Polemiker Melior [!] Rudolph Janicola 1601 tut: Der „weit vnd breit berümbte Ehrwürdige [...] *Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus* von Hohenheim/ *Monarcha* vnd Fürst aller narheit“.¹⁸⁵

Während die Alchemoparacelsisten den Wundarzt Paracelsus zu einem ärztlichen Halbgott vom Rang eines Asklepios (Suchten) oder eines Apollons (*De tinctura physicorum*) stilisieren, erscheint er bei den religiös orientierten Paracelsisten als großer Theologe. Es geht um die religiöse und kultische Verehrung Hohenheims: Einer der frühesten Verehrer des Theologen Paracelsus ist Suchten, der 1561 Hohenheim mit Hieronymus und Dionysius Areopagita auf eine Stufe stellt. Für die kirchenkritischen Paracelsisten um 1600 ist Hohenheim ein Verfechter der antischolastischen und antikonfessionellen Frömmigkeit und Gegner der ‚Mauerkirche‘. Für Paul Linck (3.6.) ist er ein Verkünder der frommen Hoffnung auf die irdische Seeligkeit und Einigkeit der Kirche im ‚Aureum seculum‘. Der theosophische Alchemica-Publizist Figulus erblickt im ‚Monarcha artium‘ dann einen Inbegriff der theosophischen Versöhnung zwischen Philosophie und Theologie, wenn er Paracelsus als „hocherleuchtete[n] Magus und Cabalist“ bezeichnet. Unter Berufung auf den ‚Monarch der ewigen Weisheit‘ rechtfertigt der kirchenkritische Theosoph und Verfechter eines ‚Tatenchristentums‘, Haslmayr (3.10.), sein Verlangen nach der Verbreitung der Theologie

¹⁸² Vgl. Paracelsus, *Paragranum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 10, 16, 103.

¹⁸³ Zu diesem Titel, die der Paracelsica-Publizist Balthasar Flöter aus Sagan 1567 zur Verehrung Hohenheims benutzt, s. Erläuterungen in CP, Bd. 2, S. 658, 664.

¹⁸⁴ Vgl. Innentitel der Huserschen Gesamtausgabe, Tl. 2 (1589), Rückseite des Titelblattes (S. Aa1^v). Zu Huser, s. Telle (1992).

¹⁸⁵ Melior Rudolph Ianinicola, *Strena, Das ist ... Bericht ... Was von den neuen Paracelsischen Propheten/ vnd Turnheuserischen Warsagern zu halten*, Hamburg 1601, S. C2^r (Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel).

Hohenheims, indem er Paracelsus als ‚Monarch des ganzen Christentums‘ bezeichnet. Ein besonders chiliastisch geprägtes Paracelsusbild ist bei den Alchemoparacelsisten zu finden, die die Durchsetzung der alchemischen Lehre (Chemiatrie und Transmutationsalchemie) und die Vervollkommnung des Wissens in der nahen Zukunft erwarten. Unter den frühen Alchemoparacelsisten in den 1560/70er Jahren ist wiederum die pseudoparacelsische Schrift *De tinctura physicorum* hervorzuheben, da der Pseudohohenheim wohl am deutlichsten das Geschichtskonzept der ‚Prisca sapientia‘ mit der joachimitischen Drei-Zeitalter-Lehre verbindet, um die Paracelsische und paracelsistische Prophezeiung vom endzeitlichen Triumph des Paracelsismus heilgeschichtlich zu begründen. Vor dem Hintergrund dieses chiliastischen Geschichtsbilds erscheint Paracelsus als ‚Monarch‘ im ‚zweiten Zeitalter‘: Die Durchsetzung des Paracelsismus und die Überwindung der alten Autoritäten (‚Aristoteles, Avicenna und Mesuë‘) sollten nach dem Heilsplan Gottes erfolgen und im anschließenden ‚dritten Zeitalter‘ durch den Aufschwung seiner Anhänger erfüllt werden. Im Anschluss an die anderen Alchemoparacelsisten, die den Aufschwung der Chemiatrie und die Verbreitung der Paracelsischen ‚Alchemia medica‘ als Gottes Gnade rechtfertigen, bezeichnet der ebenso joachimitisch geprägte Chiliast Sperber (3.5.) um 1600 mit Blick auf die Auseinandersetzung Hohenheims mit der Medizin des ‚zweiten Zeitalters‘ Paracelsus als ‚Vorbote‘ des kommenden ‚dritten Zeitalters‘. Für den Paracelsismus als eine eschatologisch gedeutete Bewegung ist die Legitimation durch den Auslöser der ‚Paracelsischen Renaissance‘, Adam von Bodenstein, kennzeichnend, da er 1571 Paracelsus mit ‚Elias Artista‘ gleichsetzt, um damit die von Bodenstein selbst eingesetzte Reformbewegung als Vorgang der endzeitlichen Offenbarung der Naturgeheimnisse zu begründen.

2.3.2. Endzeitlicher Fortgang des Wissens

Im Folgenden soll die eschatologisch und chiliastisch geprägte Geschichtsvorstellung des Paracelsismus zusammengefasst werden, um ihren wissenschaftlichen Zukunftsoptimismus, nämlich ihre Gewissheit eines endzeitlichen Fortgangs des Wissens, zu zeigen, und zugleich die chiliastische Rechtfertigung ihrer Förderung des Wissens deutlich zu machen. Dabei ist zu erwähnen, dass die Alchemoparacelsisten die Fortschrittlichkeit und Überlegenheit ihrer

Medizin über die herkömmliche Schulmedizin heilstheologisch rechtfertigen, und dass der paracelsistische Chiliasmus, nämlich die Hoffnung auf die Vervollkommnung des Wissens infolge der Wiederkunft des Elias und des Anbruchs des ‚Goldenen Zeitalters‘, den Paracelsisten als Legitimationsargument dient. Es ist ferner zu betonen, dass ihr Streben nach dem Wissensfortschritt mit Förderung der alchemischen Publizistik verbunden ist, und dass sie dabei ihre publizistische Bewegung im eschatologischen Sinne rechtfertigen.

Die Paracelsisten vertreten einen heilsgeschichtlich fundierten Fortschrittsgedanken. Wie schon oben (2.1.1) erwähnt, sind sie davon überzeugt,¹⁸⁶ dass die ‚Geheimnisse‘ der Natur und Gottes noch ‚verborgen‘ seien und das Wissen des Menschen noch ‚unvollkommen‘: Dieses Zeitbewusstsein ist grundlegende Vorstellung der paracelsistischen Hoffnung auf den Fortgang des Wissens. Sie verstehen dabei den Wissensfortschritt als Enthüllung der immer noch verborgen gebliebenen Geheimnisse. Die Offenbarung erfolge aber nur nach der Vorsehung Gottes.

Aufgrund dieser Gedanken rechtfertigen die Paracelsisten ihre Zeitdiagnose, nämlich dass das gegenwärtige Wissen auf dem Tiefpunkt sei, und dass der Wissensrückstand sich – aus ihrer Sicht – nicht zuletzt im erstarrten Wissensmonopol der aristotelischen und galenistischen Schulwissenschaften zeigt. So erklären die frühen Alchemoparacelsisten wie Bodenstein (3.1.) und Toxites (3.2.) in den 1560er Jahren, die Rückschrittlichkeit des alten Wissens (und zugleich die Fortschrittlichkeit Hohenheims) im heilsgeschichtlichen Sinne: Die historische Rückständigkeit, nämlich dass man in Vergangenheit und bis zur Zeit Hohenheims nicht zu den Geheimnisse der Natur (Medizin) vorgedrungen wäre, sei aus ‚besonderer Vorsehung Gottes‘ geschehen. Der Fortgang des Wissens sei auf die Zuteilung der ‚Gnadengabe‘ Gottes angewiesen und liege somit in der göttlichen Vorsehung (‚Zeit‘ und ‚Termin‘ der Gottesgabe¹⁸⁷) begründet. Toxites meint, dass die Zuteilung der ‚Gabe‘ nicht ‚auf einmal‘, sondern nach dem historischen Ablauf nur ‚allmählich‘ erfolge:

¹⁸⁶ Croll (3.9.) sagt, dass die Medizin noch nicht ihren „Termin“ erreicht habe und in den ‚zukünftigen Zeiten‘ noch ‚vieles‘ ‚dazukommen‘ und ‚erfunden‘ werde; vgl. auch Linck (3.6.), der 1599/1602 angesichts der kirchlichen Spaltung feststellt, dass die ‚rechte Christenheit‘ noch ‚verborgen‘ bleibe; u. Sperber (3.5.), der im ausgehenden 16. Jahrhundert meint, dass die ‚rechte‘ Erkenntnis der ‚Mysteria‘ Gottes bis zur ‚zukünftigen und letzten Zeit des Heiligen Geistes verborgen‘ bleibe.

¹⁸⁷ Vgl. Bodenstein, der 1562 mit Blick auf die ‚Wiederherstellung der Medizin zu unseren Zeit‘ von der ‚vorbestimmten Zeit‘ (‚Termin‘) spricht: Dass die ‚Alchemia medica‘ bis zur Zeit ‚Theophrastus‘ ‚nicht ans Licht‘ gekommen sei, liege an der göttlichen Vorbestimmung, nämlich dass das ‚Einzelne zu seiner Zeit geschehen‘ müsse (S. u. 3.1., unter ‚Paracelsus-Bild‘).

Also erzeygt er [Gott] vns auch sein Vätterliche liebe vnd gnad mit vil gaben/ [...] Hierinn aber helt er sein zeit vnd ordnung/ vnd gibt nicht alles/ noch allen auff ein mal/ sonder einem jeden nach seiner [Gottes] maß/ vnnd zů seiner zeit.¹⁸⁸

Diese heilsgeschichtlich fundierte Legitimation der Fortschrittlichkeit der paracelsistischen Medizin vertritt Croll (3.9.) 1609 erneut folgendermaßen: Die Lehre Hohenheims, nämlich die Chemiatrie (Zubereitung in „Alchymitische[r] Weise“), sei zwar Hippokrates und Galen unbekannt gewesen, dies habe aber an der Vorsehung und ‚Ordnung‘ Gottes gelegen, der seine ‚Gabe‘ (die wahre Medizin) dem Menschen ‚nach und nach‘, also nur ‚allmählich‘ verleihen wolle.

Die Offenbarung der Geheimnisse werde – so die Paracelsisten – weiter voranschreiten. Ihre Zukunftshoffnung drücken die Alchemoparacelsisten (Bodenstein, Suchten, Croll) mit dem Diktum aus: „die rosen wachsen nur zů jhrer zeit“, oder ‚die Wahrheit ist die Tochter der Zeit‘.¹⁸⁹ Aus ihrer Zeitdiagnose und Naherwartung ist zu erkennen, dass die Zuversicht des Triumphs des Paracelsismus (Überwindung der alten Wissenschaften) in ihrer chiliastischen Erwartung der allerletzten Vervollkommnung des Wissens begründet liegt. Während die Paracelsisten die Rückständigkeit und Unzulänglichkeit der gegenwärtigen Schulwissenschaften mit Hilfe der ‚Prisca-sapientia‘-Vorstellung als Folge der Verfallsgeschichte deuteten (s. o. 2.2.3.), begründen sie zugleich mit Hilfe der chiliastischen Denkfiguren ihren Optimismus des zukünftigen Wissensfortgangs: Unter Berufung auf Elias Artista und mit der Spekulation der ‚dritten Stufe‘ der Weltgeschichte erklären die Alchemoparacelsisten die Überwindung der alten Schulmedizin für gottgewollt. Dieser chiliastische Alchemoparacelsismus wird vor allem im *Basilica Chymica* des Erzparacelsisten Oswald Crolls deutlich, wenn er 1609 die allerletzte Offenbarung der immer noch ‚vorenthaltenen‘ Geheimnisse verspricht, um damit den endzeitlichen Triumph der Paracelsisten („Erben der wahrhaftigen Weisheit“) eschatologisch zu rechtfertigen:

der warhafftigen Weißheit Erben/ [...] werden [...] sehen vnd wissen/ daß jhnen in der rechten vnd wahren *Cabala*, *Magia* vnnd *Woarckadumia* [*Voarchadumia*; ‚Alchemie‘] viel grössere Schätze [...] vorbehalten seye/ welche sie [aber] endlichen vnd mit der Zeit

¹⁸⁸ S. u. 3.2., unter ‚Geschichtsbewusstsein‘

¹⁸⁹ Zur sprichwörtlichen Redensart, einem Lieblingsdiktum der zukunftsoptimistischen Paracelsisten, die die Wiederkunft des ‚Elias Artista‘ und die endzeitliche Vervollkommnung des Wissens erwarteten, ‚Veritas filia temporis‘/ ‚Tempus fert rosas‘, vgl. Peuckert (1976), S. 461; u. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 273 (mit weiterer Nachweise).

allesamt werden erlangen/ da [...] in dem dritten *seculo* deß heyligen Geistes [...] Elias Artista vnd *Reparator omnium* erscheinen wird.¹⁹⁰

Mit Blick auf den Paracelsismus als publizistische Bewegung und ihre ‚Publikationsoffensive‘ ist hervorzuheben, dass die chiliastische Endzeiterwartung der Paracelsisten ihre publizistische Tätigkeit begründet, die sie im Interesse des ‚Gemeinwohls‘ und zugunsten der öffentlichen ‚Kommunizierung‘ über die ‚chemische Wahrheit‘ (öffentlicher Meinungsaustausch über die Naturerkenntnisse) fördern.¹⁹¹ Es geht dabei um die Auseinandersetzung mit dem Geheimhaltungsethos, das verlangt, das alchemische Lehrgut (‚Arkana‘) vor den Unwürdigen verborgen zu halten und nur den Eingeweihten zu vermitteln.¹⁹² Nach dieser Auffassung würde eine Veröffentlichung alchemischer Schriften ein Gottesgebot verletzen. Dagegen vertreten die Alchemoparacelsisten die Meinung, dass das alchemische Schweigegebot erst dann nicht mehr gültig sein solle, wenn die irdische Geschichte deren eschatologischen Höhepunkt, nämlich die Zeit des Elias Artista, erreichen werde. Es ist das eschatologisch und chiliastisch fundierte Legitimationsargument der Alchemoparacelsisten, die unter Berufung auf die baldige Wiederkunft des Elias Artista behaupteten, dass man die Veröffentlichung der alchemischen Kenntnisse fördern solle, da nun – so das Endzeitbewusstsein des Paracelsismus – die Zeit sei, zu der ‚alles offenbar werden‘ solle. Diese eschatologisch geprägte Legitimation der alchemischen Fachpublizistik vertritt Toxites (1574), gefolgt später auch von Schaubertd (1602) und Croll (1609):

Wa[!] aber einer vermaint/ ich thue vnrecht/ das ich solche Arcana publicier/ die doch Gott allezeit selbs verborgen hat/ Derselbig soll gedencken/ das die zeit vorhanden/ da es alles offenbar werden soll. Dann laßt vns Gott der Herr die Bücher zuhanden kummen/ so will er auch[/] das wir vns darinn vben/ vnnd suchen/ biß er vns den Eliam artistam gar zuschicket/ der alles wirt erklären/¹⁹³

¹⁹⁰ S. u. 3.9., unter ‚Endzeiterwartung‘.

¹⁹¹ Die Paracelsisten beförderten besonders die Veröffentlichung landessprachlicher Sachschriften dadurch, dass sie die Formel vom ‚gemeinen Nutz‘ (‚Gemeinwohl‘) und das Gebot der christlichen Nächstenliebe aufgriffen. Zum Thema, Dichotomie zwischen ‚Gemeinnutz‘ und ‚Eigennutz‘, s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 242; CP, Bd. 2, S. 85, 491f.

¹⁹² Zum Geheimhaltungsethos der ‚hermetischen‘ Literatur, s. Ebeling (2001). Es geht um die frühneuzeitliche Kontroverse zu Fragen des schriftlichen Austauschs alchemischen Wissens, wobei die Paracelsisten zugunsten des ‚Gemeinwohls‘ die Überwindung der Geheimhaltungspraxis suchten; s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 417, 440, 662f.; CP, Bd. 2, S. 149, 628. Zum Thema, das esoterische und öffentlichen Wissen in der ‚Secreta-Literatur‘, s. Eis (1965), S. 51-73; Eamon (1994), bes. Kap. 10 („From the Secrets of Nature to Public Knowledge“).

¹⁹³ S. u. 3.2., unter ‚eschatologisches Zeitbewusstsein‘

Die Ethik vom paracelsistischen Arzt (2.2.) ist dann schließlich auf einer eschatologischen Spekulation begründet, wenn die Alchemoparacelsisten aus ihrer chiliastischen Naherwartung den endzeitlichen Beruf des frommen Naturkundlers ableiten. In Anlehnung an Toxites fordert Schauberdts (3.5.), dass man ‚üben‘ und ‚suchen‘ solle, bis Elias Artista ‚geschickt‘ werde, da Gott die fleißigen und frommen Alchemiker ‚erleuchten‘ wolle, insofern man – so Schauberdts – „fromb/ vnnd Gott vnd sein heiliges Wort herzlich liebet vnnd anheld im Gebet/ das ist/ bitten/ suchen vnnd anklopffen“. Die Alchemoparacelsisten begründeten also ihre Arbeitsethik (2.2.5.) chiliastisch, um zu erklären, dass man sich gerade in der gegenwärtigen Endzeit mit der alchemischen und naturkundlichen Handarbeit beschäftigen und somit auf die baldige Wiederkunft des Elias Artista vorbereiten solle. Man hege deswegen die eschatologische Hoffnung, dass die ‚teure Kunst‘ der Alchemie – so Figulus (3.8.) – ‚vor dem Jüngsten Tag‘ immer klarer ‚an den Tag‘ treten werde. Es werde endlich dann die Prophetie Hohenheims erfüllt, die er im *Paragranum* als den Triumph der „*Secta Theophrasti*“ verkündet: „Jch werde grünen/ vnnd jhr werdet dürr Feigenbäum werden“, da „biß in den letzten tag der welt meine geschiften [...] bleiben“ müsse.¹⁹⁴ Der paracelsistische Chiliasmus liegt in dieser Prophetie begründet.

¹⁹⁴ Paracelsus, *Paragranum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 79.

3. Zeugnisse

Um die oben dargelegten Grundvorstellungen des paracelsistischen Chiliasmus textlich zu belegen, werden im Folgenden elf Repräsentanten dieser Bewegung herausgegriffen und anhand von Schriften, die im Zeitraum von den 1560er bis zu den 1620er Jahren entstanden, exemplarisch ihre Reformansprüche kurz dargestellt. Besonderes Augenmerk gilt dabei der Geschichtsauffassung, der Zeitdiagnose bzw. Zeitkritik, der Naherwartung und dem Paracelsus-Bild dieser Paracelsus-Anhänger, um zu erhellen, wie sie unter den Namen Hohenheims nicht nur die eigene, antischolastisch fundierte Weisheitslehre, sondern auch ihre Identität als Vertreter paracelsisch inspirierten Reformbegehrens geschichtsphilosophisch begründeten. Mit den chronologisch angeordneten Darstellungen bis zum beginnenden 17. Jahrhundert wird diejenige Rezeptionsgeschichte der frühen Neuzeit gezeigt, die – parallel zum Wandel der Bilder Hohenheims – einen Übergang einst medizinisch-naturkundlich begründeter Reformansprüche auf eine religiös gefärbte und chiliastisch-häretische Oppositionsbewegung erfuhr.

3.1. Adam von Bodenstein

Bodenstein als publizistischer Inaugurator der Paracelsusrenaissance

Als der galenistisch gebildete und später zur ‚*medicina nova*‘ Hohenheims bekehrte Arzt und Hauptvertreter des oberrheinischen Paracelsismus des 16. Jahrhunderts, Adam von Bodenstein (1528-1577),¹⁹⁵ im Jahr 1560 mit der Herausgabe der Paracelsischen Schrift *De*

¹⁹⁵ Zum Leben und Werk Bodensteins, eines Sohnes des frühreformatorischen Theologen Andreas Bodenstein (Karlstadt; 1486-1541) s. NDB, Bd. 2 (1955), S. 356 (G. Eis); DSB, Bd. 1 (1970), S. 49-50 (P. Kibre); Kahn (1994); Gantenbein (1996); KLL², Bd. 2 (2008), S. 14-15 (Telle) und CP Bd. 1, S. 104-110 (Biogramm mit Literaturverweis). Im Folgenden werden Bodensteins Vorreden zu den von ihm besorgten Herausgaben der Schriften Hohenheims berücksichtigt: Zugrunde liegen dabei die textkritisch editierten und nummeriert geordneten Texte im Corpus Paracelsisticum (CP, ed. Kühlmann/Telle), Bd. 1. Folgende Texte Bodensteins werden herangezogen: Widmungsvorrede an den Dogen von Venedig (1560; Nr. 6, *De vita longa*, Basel 1560); an Adolf Hermann Riedesel von Eisenbach (1562; Nr. 7, *De gradibus, de compositionibus et dosibus receptorum et naturalium libri septem*); an den Magistrat der Stadt Mülhausen (1562; Nr. 11, *Opus paramirum*, Mülhausen/Elsaß 1562); an Kaiser Maximilian II. (1566; Nr. 18, *Opus Chyrurgicum*, Frankfurt am Mein, 1566); an Erzherzog Ferdinand II. (1571; Nr. 23, [(Ps.-)Paracelsus,] *Metamorphosis*, Basel 1572). Bei den lateinischen Texten wird die von den Herausgebern vom CP besorgte

vita longa die bis zu seinem Tod reichende Editionsarbeit medizinisch-naturphilosophischer Werke Hohenheims begann, zeigte er sich von dem Anbruch eines versprochenen Zeitalters („Zeit des Wissens“; s. u.) überzeugt. Aus Sicht des Stifters der publizistischen Bewegung des Paracelsismus soll eine neue Zeit beginnen, in der ein „ungeheuer reicher Wissensschatz“ des „hochgelehrten Mannes Theophrastus Paracelsus“¹⁹⁶ an Tag gebracht und somit die Prognose Hohenheims bald erfüllt werde:¹⁹⁷ „Nun werden seine Bücher zum ersten Mal von den Würmern befreit, was er [Paracelsus] auch selbst vorhersagte und schon damals im voraus erfüllte, daß größte Veränderungen der Staaten bevorstünden“.¹⁹⁸ In der

neuhochdeutsche Übersetzung zitiert; in Fußnoten erscheint die Seitenangabe zu den lateinischen Texten in Klammern.

¹⁹⁶ Bodenstein (1560; Nr. 6), S. 125 (S. 117).

¹⁹⁷ Vgl. Hohenheims Prophezeiung seines endzeitlichen Triumphs im *Paragranum*: „Ich werde grünen/ vnnd jhr werdet dürr Feigenbäum werden“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 14); Ferner behauptet Paracelsus, „das biß in den letzten tag der welt meine geschriften müßen bleiben vnd warhafftig/ vnd die Ewer werden voller Gallen/ giff/ vnd Schlangen gezücht erkennet werden/ vnd von den leuten gehasset wie die Krötten: [...] Mehr will ich richten nach meinem tod wider euch/ dann daruor: Vnd ob jhr schon mein leib fressent/ so habt jhr nur ein Dreck gefressen: Der *Theophrastus* wirdt mit euch kriegen ohn den Leib“ (ebenda, S. 79). Siehe auch *Liber de pogadricis*: „Jhr werd aber nit gewinnen/ sondern ich wirdt gewinnen“ (ed. Huser, Tl. 4, S. 256); und die parallele Schrift *Von den Podagriscen kranckheiten*: „Ich will aber der hoffnung sein/ daß die so jhr meine *Sectatores* heisset/ werden in diesem Grund einwurzeln/ vnnd jhr Kinder/ vnd der Fürsten Kinder werden ander Fürsten vnnd ander Doctores geben/ vnd sie werden zuhauff sameln die *Codices* vnd dieselbigen so hierwider fechten/ vnd dem *Vulcano* vberantworten“ (ed. Huser, Tl. 4, S. 289). Im *Liber de nymphis* schreibt Paracelsus in Erwartung auf das ‚End der Welt‘: „dann do [am Jüngsten Tag] werden gereüttert werden die Ratten vom Weizen/ der Sprewer vom Korn: [...]. Vnd die ding werden alle offenbar werden/ ehe das der Jüngste tag kompt/ [...]. Auff dieselbig Zeit befelch [ich] die Vrtheil meiner Geschriften auch/ das nichts verhalten bleibt/ als dann geschehen wirdt“ (ed. Huser, Tl. 9, S. 77-78). S. o. Abschnitt zu Paracelsus (1.2.); vgl. Erläuterung (mit Verweis auf weitere Zeugnisse, etwa in der *Großen Wundartzney*), CP, Bd. 1, S. 242-243, 466-467.

¹⁹⁸ Bodenstein (1560; Nr. 6), S. 126 (S. 117). Vgl. Paracelsus, *Prognostication auff XXIII. Jahr Zukünfftig*: „Es ist vor viel Jahren gesagt worden/ von verenderung der Welt: Aber nun die Zeichen verkündt/ die dann nun den Anfang geben: Aber in der Operation ist noch kein End/ waren nur Anfäng. Es ist aber jetz die Zeit (*Tempora Nationum*) daß sie zum End gehen werden/ damit vnd auch der Gerecht nit verfürte werde/ muß der Bruch geschehen“ (ed. Huser, Tl. 10 App., S. 192). Vgl. auch *Papstbilder (Auslegung Der Figuren/ so zu Nürnberg gefunden)*, 19. Fig.: „Nuhn ist es ein Abergötterey/ was das gantz Reich jn halt/ deß Bapsts vnd der seinen: Nuhn so es soll zergehen/ so muß es am ersten zertheilt werden: Auff das folgt nuhn/ das sondere Abergötter/ vnd einer wieder den andern soll auffstehn/ domit das sie inn ihnen/ vnnd vnder jhnen sollen selbst zerstört vnnd zertheilt werden/ vnnd sich selbst ablöschen/ verzehrn/ verheren/ vnnd verderben“ (ed. Huser, Tl. 10 App., S. 172-173). In den theologischen Werken spricht Paracelsus mehrfach von dem endzeitlichen Untergang der irdischen, weltlichen und geistlichen Ordnungen, vgl. etwa die Kirchenpolemik *De secretis secretorum theologiae* (ed. Goldammer, Bd. 3, S. 214-215) und die *Auslegung* zu Ps. 145 (146), 10: „Also werden am letzten alle reich zergon und aller frusten regement und ordnung, bed geistlich und weltlich, und alle reichumb und wucherei. und der herr wird selbest regieren die welt, der herr, der got in Sion

Veröffentlichung der Paracelsica, die bis zur Zeit Bodensteins fast in Vergessenheit geraten waren, erwartet Bodenstein einen göttlich vorbestimmten Fortschritt des menschlichen Wissens. Man verstehe, dass in ‚rerum natura‘ „nichts so sehr tief im Innern verschlossen, verdeckt und verborgen“ sei, dass „es nicht allmählich (mit Gottes Hilfe) unter Aufwendung aller Mühen herausgefunden“ werde. Sondern man solle auf eine vorbestimmte Zeit („temporis successu“) warten, da das Wissen nur nach Gottes Ratschluss offenbart werde.¹⁹⁹ Im Vertrauen auf Gottes wohlwollende und barmherzige Lenkung der gesamten Geschichte rechtfertigt Bodenstein den Anbruch des frühneuzeitlichen Paracelsismus heilstheologisch. Der sogenannte ‚Paracelsian Revival‘,²⁰⁰ der mit der editorischen Tätigkeit Bodensteins begann, liegt somit in einem optimistischen und heilsgeschichtlich fundierten Fortschrittsgedanken begründet.

Geschichtsauffassung

Nach der Geschichtsauffassung Bodensteins sollen die Wechselfälle der menschlichen ‚Künsten‘ der eigenen teleologischen Vorbestimmung („tempora“) folgen, genauso wie die „Tier und Pflanzen ihre je eigene [vorbestimmte] Zeit haben“. Die alte Kunst solle somit untergehen und die neue aufkommen, so rechtfertigt Bodenstein die neue Medizinlehre Hohenheims:

Denn nichts unter diesem riesigen Himmel existiert als Festes und Unverrückbares. Alles Entstandene vergeht, und des einen Untergang ist des anderen Aufgang. [...] Sowohl die freien wie die mechanischen Künste entstehen, wachsen und blühen, schwächen sich dann wiederum ab und vergehen in ihren einzelnen Teilen auf dem ganzen Erdenrund.²⁰¹

Die Wissensgeschichte („translatio sapientiae“) entspreche einem heilsgeschichtlichen Schema, nämlich dem der „drei Perioden der Kirche“. Unter Anlehnung an die joachimitische Spekulation der drei Zeitalter der „Natur“, des „Gesetzes“ und der „Gnade“ behauptet Bodenstein: „Zusammen mit den Zeitaltern unterliegen die

ist“ (ed. Goldammer, Bd. 7, S. 89).

¹⁹⁹ Bodenstein (1560; Nr. 6), S. 119 (S. 112): „Denn wir sehen, daß im Fortgang der Zeit sehr viel Neues und Außerordentliches gefunden wird, durch welches der ewige Vater fortwährend seine höchste Gunst und seine einzigartige Liebe gegenüber dem Menschengeschlecht bekundet“.

²⁰⁰ Vgl. Thorndike (1923/1958), Bd. 5 (1941), S. 617-652; Sudhoff (1894), S. 60-365 (III. Periode. 1560-1588‘); s. auch CP, Bd. 1, S. 543-544 (Gesamtwürdigung zu Bodensteins Vorreden).

²⁰¹ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 158 (S. 150).

wissenschaftlichen Bemühungen der Menschen wundersamen Wandlungen“.²⁰²

Nach der geschichtstheologischen Auffassung Bodensteins ist die Geschichte der Medizin eine Geschichte des Verfalls. Die Menschen vor der Sintflut hätten „die größte Kenntnis der Natur zusammen mit einem langen Leben“ gehabt, aber nur solange bis mit dem allmählichen Zuwuchs der Sünde das adamische und ‚wahre Wissen‘ durch „die krasse Ignoranz“ und die „Dunkelheit“ beherrscht worden sei. Mit der „Sündflut“ sei alles verdorben und „das erste und strahlende Wissen um die Natur zum größten Teil“ zugrunde gegangen, und „seit Noe“ lerne man die ‚uralte Kunst‘ der Medizin nicht mehr richtig.²⁰³

Hier stützt sich Bodenstein auf das florentinisch-neuplatonische Geschichtskonzept der ‚Prisca scientia‘, wenn er die sagenhafte Figur Hermes Trismegistos und dessen Fundlegende der Tabula Smaragdina aufgreift:²⁰⁴ „Hermes aber soll später [nach der Sintflut] zwei steinerne Tafeln gefunden haben, auf denen die Spuren der alten Medizin und der ganzen Naturwissenschaft überdauern“.²⁰⁵

Aufgrund der hermetischen Verfallsgeschichte-Spekulation übt Bodenstein dann eine ärztliche Kritik an der galenistischen Schulmedizin seiner Zeit. Bei Hermes läge das uralte Wissen nicht in vollkommener Form vor, da „die wahrhafte Kunst [...] auch dort [auf den zwei Steintafeln] noch nicht aufgeschrieben“ gewesen sei. Im Anschluss daran habe Hippokrates (ca. 460-ca.370 v. Chr.) zwar die uralte, „durch Nachlässigkeit und Unwissenheit verstümmelte und zerrissene Kunst“ restauriert. Der antike Restaurator Hippokrates sei aber gefolgt von Galen (129-199/216? n. Chr.), der aus Sicht Bodensteins nur als stümperhafter Nachfolger des griechischen Arztes gilt. Der Kommentator der

²⁰² Ebenda, S. 158 (S. 150). Zum kalabrienschen Abt Joachim von Fiore (ca. 1135-1202) und dessen Drei-Zeitalter-Lehre siehe TRE Bd. 17 (1988), S. 84-88 (Robert E. Lerner); LexMA, Bd. 5 (1991), Sp. 485-487 (E. Pásztor); Schmidt-Biggemann (1998), S. 602-620.

²⁰³ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 159 (S. 151). Im *Labyrinthus medicorum* schildert Paracelsus zur Rechtfertigung seiner eigenen Medizinlehre als die ‚letzte‘ und ‚beste Medizin‘ die Verfallsgeschichte der Heilkunde. Dabei ist zu betonen, dass Paracelsus die hermetische Wissensgenealogie (s. u.), auf die sich die Paracelsisten seit den 1560er Jahren immer wieder beziehen, nicht aufgreift: „Darumm hat geuolgt/ dz die Griechen angefangen haben in die Artzney gewaltig zufallen/ vnd dz vmb vieler vrsach willen: Aber mit lügen so gar vberhandt/ dz sich die Arabes vnderstanden haben/ in derselbigen auch zu handeln/ vnd alle ander Nationes. Demnach sind kommen die letzten/ als die letzten/ [...] die letzten werden aber die besten/ [...] es liegt furt hin an den letzten/ sonst wird es alles versaumbt sein“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 194-195).

²⁰⁴ Zur ‚Hermetisierung‘ des Paracelsismus bzw. ‚Integration Paracelsischer Doktrinen in die hermetische Wissensgenealogie‘ s. Peuckert (³1976), S. 213-220; Kühlmann (1999), S. 145-157; CP, Bd. 1, S. 171-172.

²⁰⁵ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 159 (S. 151).

Hippokratischen Schriften Galen sei ein Störenfried der wahren Medizin, da er nur „wie durch die Gitter die Geheimnisse des Hippokrates“ erblickt und sich „mehr als genug den bloßen äußeren Umständen und oberflächlichen Zufällen“ zugewandt habe.²⁰⁶ Ab der Zeit des Heidenarztes Galen werde die uralte Medizin göttlicher Herkunft durch das ‚heidnische Geschwätz‘ verderbt, und die Heilkunde sei seither unter den weiteren Autoritäten wie ‚Avicenna, Savonarola, Mesuë und Rhazes‘ nur auf „eytel sandt gebawet“.²⁰⁷ Im Anschluß an die antirhetorische Medizinkritik des „hochweisen Theophrastus“²⁰⁸ fordert Bodenstein die gegenwärtige Buchstabenwissenschaft der medizinischen Fakultät und die rhetorisch ‚schwatzenden‘ Schulmediziner zum Kampf heraus, wenn er ihren Urvater polemisch verurteilt: Der ‚Rhetor Galen‘ habe nur „unendlichen Stoff für das Gerede“ gesammelt, und zwar „lehrt Hippokrates mit wenigen Worten die Dinge selbst, deren Oberfläche Galen [aber] nach Art der Redner in vielen Farben ausmalt“.²⁰⁹

Gerade mit Blick auf die philologisch-rhetorisch geprägte und verderbte Medizin verkündigt Bodenstein den Anbruch einer neuen Zeit: „Lange verharren wir in einer Zeit des Geschwätzes; wer wird es abstreiten, daß nun die Zeit des Wissens bevorsteht?“²¹⁰ Nach seinem Zeitbewusstsein ist es die anbrechende Zeit der neuen Medizin, zugunsten derer man jetzt die alte Schulmedizin zurückweisen und verabschieden müsse: „wir [sollen] alle Kräfte anspannen, um eine gewisse, und den Menschen neue und beiden ewigen Ärzten [Gott und Natur] entströmende Medizin einzuführen, die alte aber, die nur den Schatten der wahren zeigt, fahren lassen“.²¹¹

²⁰⁶ Ebenda, S. 159-160 (S. 151).

²⁰⁷ Bodenstein (1562; Nr. 11), S. 269. Genannt werden die Vertreter der arabisch-scholastischen Medizin: Avicenna (Ibn Sinā, 973/80-1037), Giovanni Michele Savonarola (ca. 1384-1468), Mesuë (13. Jh.), Rhazes (Ar-Rāzī, 865-925); s. Erläuterungen (mit Literaturhinweisen) in CP, Bd. 1, S. 470-472 (Avicenna); S. 479 (Mesuë); und S. 608 (Rhazes).

²⁰⁸ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 164 (S. 155). Zu Hohenheims antirhetorischer Haltung s. *Sieben Defensionen*, wo Paracelsus angesichts der „Sophistischen *Fabulis*“ von „*Pseudomedicis*“ („Poetisch Artzt“, „R[h]ethorisch Receiptschreiber/ vnnnd Nebulonisch Praeparierer“) betont: „das werck der Artzet sey nicht das schwetzen“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 159). In den *Zwey Bücher[n] von der Pestilentz Vnnnd Jhren Zufellen* beklagt Paracelsus die ärztlichen ‚Schwätzer‘: „Dieweil auch *Galenus* vnd *Auicenna* Klapperleut sind/ welcher *Rhetor* sich seiner angeborenen Griechischen Arth nie entzogen hat. [...] Wiewol ich eracht hab/ dieweil die Artzney in ein Maulgeschwetz kommen ist/ das sie dir treffentlich liebe: So du reden vnd schwetzen für ein kunst wilt haben/ so wirstu mir nit volgen“ (ed. Huser, Tl. 3, S. 126). Siehe auch Erläuterung, CP, Bd. 1, S. 398-399.

²⁰⁹ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 160 (S. 151-152).

²¹⁰ Ebenda, S. 158 (S. 150).

²¹¹ Ebenda, S. 163-164 (S. 154).

Weisheitslehre: Gegensatz zwischen der ‚christlichen‘ und der ‚heidnischen‘ Medizin

Bodenstein verteidigt die durch den spagyrischen Empirismus gekennzeichnete Medizin (Alchemomedizin) als Gabe Gottes, um damit die ‚christliche‘ Herkunft dieser neuen Heilkunde zu legitimieren und zugleich die herkömmliche Schulmedizin als Lehre der ‚Heiden‘ zu diskreditieren. Der Gegensatz zwischen der alten und neuen Medizin sei offenkundig klar, da die neue und wahre Arzneikunde nicht heidnisch, sondern als Gabe Gottes christlich begründet sei, so rechtfertigt Bodenstein seine medizinische Weisheitslehre: „Es ist aber die Medizin eine heilige Sache und ein Gottesgeschenk, das man [...] in der Kirche suchen muß, deretwegen die ewige Medizin vom Himmel herabstieg und sie heilte“.²¹² Gerade angesichts der Sündhaftigkeit der irdischen Menschen solle der Arzt sich nun – abseits der heidnisch bestimmten Hochschule – an die Gnade Gottes wenden:

Alles, was wir in ihr [der Wahrheit] erbitten, bietet uns der Herr an: Wenn wir nun wegen unserer Ungerechtigkeit nicht sofort alles erreichen und zu den tiefsten Geheimnissen der Natur nicht zugelassen werden, werden wir hartnäckig anklopfen und flehend darum bitten, durch das wahre nicht verhüllte Tor Einlaß zu finden.²¹³

Die naturkundlich-ärztliche Ethik solle also auf das Wort Christi (Bitten, Suchen und Anklopfen: Mat. 7, 7)²¹⁴ gegründet werden, da – jenseits der blinden Nachfolger des

²¹² Ebenda, S. 160 (S. 152). Vgl. *Labyrinthus medicorum*, wo Paracelsus die göttlich-himmlische Medizin für sich beansprucht, um der herkömmlichen und ‚irdisch-tödlichen‘ Schulmedizin die „von oben herab“ gekommene, „ewige“ Heilkunde gegenüberzustellen: „Das höchst vnnd das erst Buch aller Artzney/ heist *Sapientia* [...]. Vnd das Buch ist Got selbst. Dann allein bey dem/ der alle ding geschaffen hatt/ bey demselbigen ligt die weißheit vnd der grund in allen dingen. [...] Zu gleicher weiß wie die Sonn auff vns scheint: Also müssen auch die Künst von oben herab auff vns scheinen. [...] Das Gott das erste Buch sey. [...] Wer ist nun der die Artzney gemacht hat anders/ als allein Gott?“ (ed. Huser, S. 197-198). Im *Liber de podagricis* fordert Paracelsus ferner gerade gegenüber der humanistisch geprägten, alten und „tödlichen“ Schulmedizin eine ärztliche ‚Neugeburt von oben herab‘: „Dann kein Gelehr warhafftig Mann wechst von tödtlichen Schulmeister: Sondern wir werden alle von oben herab geborn/ nit von vns selbst“ (ed. Huser, Tl. 4, S. 254). In einer parallelen Stelle *Von den Podagriscen kranckheiten* betont Paracelsus noch deutlicher den Gegensatz des ‚neu gebornen Artztes‘ zu den „Auicennischen Lehrern/ Galenischen vnnd Hippocratischen“: „wir in die tödtliche Schulmeister nit so viel setzen sollen/ sondern in die vntödlichen/ [...]. Also haben wirs von Engeln/ vnd nit von den tödtlichen/ [...] also das ein solcher Artzt/ der also von oben herab geboren wirdt/ viel wunderwerck treibt/ mehr glücks vnd zufals hatt/ dann der ander“ (ed. Huser, Tl. 4, S. 294, 297-298).

²¹³ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 160-161 (S. 152).

²¹⁴ *Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975: „BJTTET/ SO WIRD EUCH GEGEBEN/ SUCHET/ SO werdet jr finden/ Klopfet an so wird euch auffgethan“. Vgl. Hohenheims Formulierung im *Labyrinthus*

Heidenarztes Galens²¹⁵ - die Sucher der rechten Medizin, wie Paracelsus, die frommen ‚Schüler Gottes‘ sein müssten: „Diese drei Dinge, erkennen wir mit Theophrastus, sind dem Mediziner besonders notwendig, nämlich: die sorgfältige Erforschung der Wahrheit, das hartnäckige Anklopfen oder auch die Standhaftigkeit bei der Suche und das fromme Gebet. Durch sie gewährt Gott seinen Schülern und Gesalbten alles“.²¹⁶ Als Nachfolger des Arztideals ‚Christus medicus‘²¹⁷ rechtfertigt Bodenstein dann die neue Medizin von himmlisch-göttlicher Herkunft eschatologisch, wenn er die Arbeit der rechten Ärzte mit dem Erlösungsakt Christi vergleicht:

Denn wie Christus, der wahre Gottessohn, uns von allen ewigen Krankheiten befreite, so muß der Arzt die Krankheiten des Körpers abwehren und heilen, bis die Zeit der Auflösung kommt, was gewiß nicht ohne die himmlische Medizin geschehen kann, die Gott den Seinen als sichere, gewisse und wirksame Gabe gegen das Wirken der Sünde verlieh.²¹⁸

medicorum errantium: „da ligt der schatz/ die Schül des grundts der weißheit [...] Demnach werden vns alle ding geben: Dann so wir suchen/ klopfen an/ bitten in dem Reich Gottes [...] Dann wir sind irrdisch leuth mit einander/ vnnd haben nichts in der Schul der Erden/ dann narrheit: Darumb werden wir gewisen zu suchen im Reich Gottes/ in dem alle weißheit ligend: [...] diese Lehr muß auß Gott gehen/ Also ist jetliche vollkommene Gab von Gott/ der vns heist bitten/ suchen/ vnd anklopfen“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 198-199). Das Diktum (Bitten–Suchen–Anklopfen) gilt für Paracelsus als Ethos des christlichen Arztes, der sich abseits des Bücherwissens mit der naturkundlichen Praktik beschäftigt; vgl. *Astronomia magna*: „Darumb ist die erfindung der Künsten noch an kein end kommen: Darumb ob ettwas newes gefunden wirdt/ oder ettwas vnerhörtes zu suchen vnderstanden/ soll niemandt verhindert werden/ dann das Gestirn wircket mit sampt dem/ der da sucht. Dann wie *Christus* sagt: Suchet/ so findet jhr/ das ist auch im natürlichen Liecht gleich so wol/ als in dem Ewigen/ dann der Himmel wirckt für vnd für“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 20); „die [ding] alle zu erforschen/ allein in dreyen Puncten stehet/ als in Bitten/ Suchen/ vnd Anklopfen: So die drey ding der Hauptpunct ist/“ (ebenda, S. 164). In seiner theologischen Schrift *De religione perpetua* gilt das Diktum als Grundsatz der ‚Kabbala‘ (‚Gabalialia‘): „gabalialia ist gesetz uf den grund: bitten, so werden ir gewert, klopfen an, so werden ir erhört und euch wird ufgetan“ (ed. Matthießen, S. 100). Später wird das Diktum durch die Paracelsisten um 1600 auch als „drey ersten Cabalistischen principien“ oder „die drey Cabalistisca Prima“ bezeichnet. Vgl. unten, Abschnitten zu B. Figulus (3.8.) und A. Haslmayr (3.10.); s. auch Gilly (1994a), S. 188 f. und CP Bd. 1, S. 421.

²¹⁵ Bodenstein (1562, Nr. 12), S. 290: „Medicis/ so auff der Heyden geschwetze ir Fundament gelegt“.

²¹⁶ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 161 (S. 152).

²¹⁷ Ebenda: „In ihm [Christo] wollen wir eine bei weitem göttliche Medizin anerkennen und ihr soll unsere [Medizin] entsprechen. Und Christus verkündete selbst, er sei der Arzt, der die Toten auferweckte und die mit verschiedenen Krankheiten Geschlagenen ihrer alten Gesundheit zurückgab“. In Anlehnung an Mt. 11, 5 beansprucht Hohenheim in *Paragranum* eine christliche Arztethik: „Nun ist das groß von nötten/ das ein Artzt ein lamb auch sey“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 81). Vgl. auch seine *Sieben Defensionen*: „Dann Gott ist der Artzt vnd die Artzney selbst“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 169).

²¹⁸ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 161 (S. 152). Im *Opus paramirum* formuliert Paracelsus die eschatologisch geprägte Aufgabe des Arztes, der in Erwartung der Zeit der ‚Rechenschaft‘

Im Gegensatz zu der alten, ‚sophistischen‘ Heilkunde sei die wahre Medizin „nicht gegründet auf die Meinungen der Menschen, sondern auf Gott und die Natur“;²¹⁹ Bodensteins ärztliche Wahrheitslehre fordert somit nicht nur ein christliches Fundament der Arzneikunde, sondern auch die auf die Natur bezogene ‚Erfahrung‘ (*experientia*)²²⁰ der Ärzte. Sie sollten nicht in der Hochschule, sondern in der Natur ihre ‚Lehrbücher‘ suchen, da dort ein rechtes ‚officina‘ des Arzneimittels gegeben werde:

Und nicht woanders her fassen wir sie [diese Medizin] zusammen als aus allen Teilen der Welt. [...] Denn Gewisseres lehren sie als alle Bücher [...], und die ganze Welt ist eine einzige Werkstatt des Apothekers, d. h. der Natur, welche die wahren Dinge enthält und hervorbringt, den Menschen höchst nützliche – nicht aber erdachte und unnütze.²²¹

Zwecks religiös-theologischer Rechtfertigung des Autoritätsaustausches zwischen dem Buchwissen und der Naturerkenntnis betont Bodenstein, dass sowohl die Heilkunde auch als die Natur überhaupt eine Gottesgabe seien, welcher sich der wahre Arzt zum Nutzen der

naturkundlich der ‚Scientia‘ nachgeht: „Als dann [wenn die Menschen erlöst sein werden] werden kein krankheiten mehr sein/ kein Medicin/ kein Medicus/ kein kranker/ vnd wird auß sein mit den dingen allen. Aber wie obsteht/ müssen wir vns die zeit erhalten/ vnd in die *Scientias* setzen/ damit wir in vnserm beruff rechte rechnenschafft geben mügen“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 122-123).

²¹⁹ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 162 (S. 153). Wenn Bodenstein den ‚Glauben an Gott‘ und das ‚Licht der Natur‘ als Grundlage der wahren Medizin betont, beruft er sich auf Hohenheims religiös-soteriologisches Gleichnis seiner Heilkunde als ‚Neugeburt‘, wie Bodenstein aus dem *Opus paramirum* (ed. Huser, Tl. 1, S. 111-112) Hohenheims alchemomedizinische Rede von ‚Tod‘ und ‚Neugeburt‘ wiedergibt: „Wann dann solcher steuffer glaub auff Gott vnnd das liecht der Natur stehet/ so sind arcana vorhanden/ so nicht alte/ sonder neue ding/ nicht ein alte/ sonder ein neue geburt sindt/ Dann die alten generationes sind die wesen vnd form wie sy inn der welt stehend/ [...] sonder sy müssen zerstöret/ vnd ein neue darauß werden/ [...] das alle alte geburt absterbe/ vnd in die new geführt werde/ sonst weren kein artzney da sein/ Das absterben ist ein anfang der zerlegung deß bösen vnd güten/ [...] die new geborne artzney on alle complex vnd ein lötigs arcanum“ (Bodenstein, 1562; Nr. 11, S. 272). Im Zusammenhang mit der religiösen Rechtfertigung der neuen Medizin als ‚Neugeburt von oben herab‘ s. o. Anm. 212.

²²⁰ Im Traktat *Von den tartarischen Krankheiten* fordert Paracelsus, dass „ein Artzt ein grosse experientz habe/ nicht allein was im Buch stehet/ sondern die krancken sollend sein Buch sein [...]. Es mag doch ein Hundtschlager von Bücherey nicht lehren einen Hundt scheiden/ sondern durch die experientz: Wie viel mehr muß es dann sein in einem Artzt?“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 307).

²²¹ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 162 (S. 153). Vgl. Paracelsus, *Labyrinthus medicorum*: „Die Natur gibt ein Apotecken in die Welt: Also wie in einer Apotecken die Kreuter/ etc. versamlet vnd eingesamlet sind/ vnd da gerunden werden/ vnnd einer hatt mehr dann der ander/ anderst dann der ander: Also ist auch in der Welt ein natürliche ordnung der Apotecken/ als das alle Wysen und Matten/ alle Berg vnnd Bühel/ etc. Apotecken sind/ vnd dieselbigen Apotecken stellet vnd gibt vns die Natur/ von deren sollen wir die vnsern füllen. Nun aber in der Natur ist die ganze Welt ein Apotecken/“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 220); s. u. Anm. 223 (Arznei in Natur als Gottesgabe).

Nächsten²²² und auch zum Gemeinwohl des ‚Staates‘ („propter communem reipublicae vtilitatem“)²²³ zuwenden sollte, um damit die göttlich befohlene Aufgabe zu übernehmen und zu erfüllen. Bodenstein rechtfertigt seine Forderung nach der empiristischen Erfahrungspraxis schöpfungstheologisch:

Weil der Schöpfer alles – den Himmel, die Elemente und alles, was aus ihnen entsteht – zum Nutzen der Menschen schuf, und weil er will, das wir dies erforschen und zum Nutzen der Menschen und zu Seinem unendlichen Ruhm verwenden, deshalb ist das Firmament oder der Himmel sorgfältig zu betrachten [...].²²⁴

Wie „Theophrastus“, der „in sorgfältigster Naturbeobachtung, langer Erfahrung und mit großen Mühen“ und zugleich unter Leitung des „lumen naturae“²²⁵ der göttlichen Heilkunde nachgehe, „so werden wir“ – laut Bodensteins Formulierung vom christlich fundierten Empirismus – „die Kunst [Medizin] mit einem Wissen, das vom Himmel kommt, und durch die Erfahrung beweisen und bewähren“.²²⁶

Wenn Bodenstein in seinem Aufruf zur wahren Medizin behauptet, dass „die Grundlagen der [medizinischen] Kunst so hinfällig sind, daß sie weder von Gott noch von der wahren Natur ihren Ursprung ableitet oder gar die Feuerprobe ertragen“ könne,²²⁷ scheint seine Forderung an die rechte Arzneikunde besonders deutlich, dass die christliche Medizin durch die neue technische Fertigkeit der spagyrischen Kunst gekennzeichnet werden sollte. Aufgrund der anthropologisch-kosmischen Spekulation vom Mikrokosmos und

²²² Vgl. Mat. 22, 37-40. In Anlehnung an Hohenheims Lehre von den vier ‚Säulen‘ der Medizin (in *Paragranum*) fordert Bodenstein ärztliche Nächstenliebe (1566; Nr. 18, S. 392): „Paracelsi Medicin“ sei in „Tugend/ welche vns das gebot Gottes/ jn vor allem zu lieben/ vnd dann vnserne nechsten als vns selbs/ erbawet/ vnd gegründet“. Vgl. Paracelsus, *Sieben Defensionen* (ed. Huser, Tl. 2, S. 162); und *Labyrinthus medicorum*: „hab ich mir fürgenomen zu setzen die Hauptbücher/ des Natürlichen Liechts. [...] Dann in ihnen stehet geschrieben/ wie wir allen vnsern Nechsten dienen sollen/ vnd mögen/ mit seinem nutz vnd nit mit seim schaden“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 192).

²²³ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 155. Die Forderung nach ‚Gemeinnutz‘ und die Überwindung des ‚Eigennutzes‘ stellen ein Hauptanliegen der Paracelsisten dar; s. CP, BD. 1, S. 242; Bd. 2, S. 85. Im *Paragranum* rechtfertigt Paracelsus diesen Anspruch schöpfungstheologisch: „Gott die kunst geschaffen vnd geben hatt dem Menschen zu nutz“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 84).

²²⁴ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 161 (S. 153).

²²⁵ Ebenda, S. 165 (S. 155). Das Licht der Natur gelte als ‚allererster Arzt‘, wie Bodenstein (1562, Nr. 11, S. 269) behauptet: „den edelen schatz Medicinae, so Aureolus Theophrastus paracelsus [sic], auß dem liecht der natur/ der erst Medicus, geschriben“. Zum Paracelsischen und paracelsistischen Grundbegriff „Licht der Natur“ s. u., Anm. 241.

²²⁶ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 162 (S. 153-154).

²²⁷ Ebenda, S. 163 (S. 154).

Makrokosmos²²⁸ fordert Bodenstein, dass der wahre Arzt „die einzelnen Teile der größeren und der kleineren [Welt], d. h. des Menschen“ wissen und damit auch in der spagyrischen Scheidekunst bewandert sein solle:

[Denn] die Teile beider Welten hängen in gewisser Beziehung, Verwandtschaft und Notwendigkeit zusammen, was die spagyrische Kunst – welche die Körper in ihre einfachsten Bestandteile auflöst und ihre wirksamen Formen nachweist, dabei das Unvollkommene [Unreine] ablöst – mit größter Klarheit vor Augen führt.²²⁹

Nach Bodensteins Wissensgenealogie ist diese auf eine Konkordanz zwischen dem Makro- und Mikrokosmos basierende Lehre der Spagyrik bisher unentdeckt geblieben, nun solle man aber in Nachfolge des Wiederentdeckers der Kunst Paracelsus die neu wiederhergestellte Spagyrik (Alchemie), die durch die ‚Separatio-puri-ab-impuro‘ gekennzeichnet sei, lernen. Bis „auff diese zeit“ bzw. „vor Theophrasto“ sei „die freundliche milte Artzeney vnd Mittel“ der wahren, alchemischen Medizin (Chemiatrie) – so Bodensteins Zeitbewusstsein – „nie keinem sündigen Menschen also vollkommen zu wissen/ oder möglich gewesen“, und nicht zuletzt wegen einer Ignoranz oder „vnwissenheit der spagyrischen Kunst/ vnd separation impure à puro“.²³⁰ In Fortführung der Paracelsischen Restauration der Alchemie versucht Bodenstein einerseits im Sinne der aristotelischen Stofflehre die pharmazeutische Fertigkeit der spagyrischen Medizin zu verteidigen: Die „spagyrische Kunst aber scheidet“ die „wirksamsten Formen der Dinge von der rohen und geistlosen Materie“ ‚aufs beste‘ und „macht sie [Formen] dazu fähig, [alles] zu durchdringen und ihren Gliedern zu Hilfe zu kommen“.²³¹ Andererseits betont Bodenstein gerade gegenüber der alten und therapeutisch unzulänglichen Heilkunde des Galenismus die Überlegenheit der „Schüler des hochweisen Theophrastus“ und weist auf die Rückschrittlichkeit der alten und ‚unzeitgemäßen‘ Medizin (im Sinne des Sprichworts: ‚tempori serviendum est‘)²³² hin, wenn er behauptet: Die ärztlichen Nachfolger der chemiatrich-spagyrischen Heilkunde Hohenheims könnten

von Grund auf Krankheiten beseitigen, die bisher bei den Galenisten meinesgleichen als unheilbar galten, [...] weil die geheimen Kräfte oder [spagyrisch] abstrahierten Formen alles

²²⁸ Zur Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie s. Erläuterungen CP Bd. 1, S. 141-143, 176.

²²⁹ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 161 (S. 153).

²³⁰ Bodenstein (1566; Nr. 18), S. 393.

²³¹ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 164 (S. 155).

²³² Vgl. Otto (1988), S. 342.

durchdringen, reinigen und in allen den Körper zur alten Gesundheit wiederherstellen: [...]. Deshalb möchte ich alle Medizinstudenten ermahnen und [...] dazu auffordern, [...] wie die Weisen sich die Zeit anzupassen, [...] sich in der Philosophie und Alchemie zu üben.²³³

Bodensteins theologisch fundierte Apologetik für die Chemiatrie spitzt sich besonders dann zu, wenn er mit seiner alchemometallurgischen Deutung des Schöpfungsberichts eine paracelsistische Theoalchemie vertritt, nach der man den Schöpfergott als Alchemiker versteht, der bei der Erschaffung der Welt die Urmaterial alchemisch ‚separiert‘ hat:

Alchimiam/ die alle vnuolkommenheit zu erfüllen/ alles vnreins von dem reinen/ das giftt von dem gesunden abzusündern/ vnterweiset/ Vnd wie Gott vnser Himmlischer Vatter anfang der welt gearbeitet/ dz Chaos zertheilet/ geschieden/ vnd jedes in sein grad gesetzt/²³⁴

Im Gegensatz zu der gegenwärtigen und nun ‚veralteten‘ Schulmedizin sei die wahre Medizinlehre Hohenheims epochesetzend und heilig, da sie sowohl auf Gott auch als auf seine Schöpfungswelt gegründet sei, und der recht Arzt in Nachahmung des Separationsakts des Schöpfergottes²³⁵ dessen Befehl auf der Erde befolge, um somit die

²³³ Bodenstein (1562; Nr. 7), S. 164-165 (S. 155).

²³⁴ Bodenstein (1566; Nr. 18), S. 392. Bei dieser Alchemisierung des Schöpfungsberichtes handelt es sich um ein „frühes Zeugnis für eine paracelsistische Theoalchemie“ (CP, Bd. 1, S. 403). Zur Gleichsetzung des Schöpfergottes mit einem alchemischen ‚Künstler‘ (‚Schnitzer‘) vgl. (Ps.-)Paracelsus *Philosophia ad Atheniensis*: „Also ist *Mysterium Magnum* vngeschaffen von dem höchsten Künstler zu bereitet/ vnd wird jhm keine nimmer mehr gleich/ vnd kommt auch nimmer wider.“ (ed. Huser, Tl. 8, S. 2). Aufgrund dieser Stelle des pseudoparacelsischen Werkes (Erstdruck 1564, vgl. Sudhoff, 1894, Nr. 65) hegt der Antiparacelsist und Stadtarzt zu Zittau, Bartholomäus Reußner (1532-72), 1570 gegen den ‚Fürsten Theophrastus‘ und ‚gottlästerliche‘ ‚Paracelser‘ den Verdacht einer Leugnung der *creatio verbo dei*: „WJr Christen glauben/ das Gott der Vater durch sein Wort/ hat Himel vnd Erden aus nichts erschaffen/ [...] durch die allmechtigkeit des Worts/ vnd nicht durch eine *separation* oder abscheidung/“; dagegen mache [Ps.-]Hohenheim „den Schöpfer zu einem Künstler vnd Schnitzer“ (*Ein kurtze Erklerung vnd Christliche widerlegung/ Der vnerhoerten Gotteslesterungen vnd Lügen/ welche Paracelsus in den dreyen Büchern Philosophiae ad Atheniensess hat [...] außgeschüttet*, Görlitz 1570, S. A5^v u. 6^v). Im *Opus paramirum* beschreibt Paracelsus metaphorisch den Schöpfergott als Idealbild des ärztlichen Künstlers: „Dann der Artzt soll sein artzney nit anderst erkennen/ dann wie der *Moyses* sagt im Buch *Genesis*/ wie Gott der Vatter/ einandernach geschieden hab/ heut das/ morgen das/ vbermorgen das. Also müssen wir auch wissen/ das wir gleich ein solch ding vor vnsern henden haben/ als Gott: Vnd das wir die *Scientiam* haben/ zugleich weiß durch dieselbig auch scheyden/ vnnd bereiten das schwartz vom weissen/ das heytter von dem finstern/ das ist/ die artzney vom koth/ darinnen sie ligt: Dann also hatt jhn Gott beschaffen“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 120). Vgl. auch *Von den natürlichen Bädern* (ed. Huser, Tl. 7, S. 297). Zum Antiparacelsismus B. Reußners s. CP, Bd. 1, S. 654.

²³⁵ Zu Hohenheims Lehre der spagyrischen ‚Separatio‘ siehe CP, Bd. 1, S. 284-285. In der paracelsistischen Theoalchemie, nach der die Schöpfung der Welt als alchemischer Scheidungsprozess durch Gott als spagyrischen Künstler gilt (s. Anm. 234), deuten die Paracelsisten wie Paul Linck (s. u. Abschnitt 3. 6.) das Weltende auch als alchemometallurgische

heilstheologische Vorhersehung erfüllt zu werden.

Paracelsus-Bild: Elias Artista im ‚Goldenen Zeitalter‘

Nach Bodenstein ist Paracelsus ein Verwalter der göttlichen Naturkunde (‚Verweser der beider Lichter‘) und ein von Gott gesandter Reformator der Medizin, der mit Luther als Reformator der Kirche vergleichbar ist. Im Zuge der von Bodenstein eingesetzten ‚Paracelsischen Renaissance‘ erscheint Paracelsus als Inbegriff des Wissensfortschritts und sogar als Inaugurator eines neuen und gesegneten Zeitalters. Angesichts der alchemisch-chemiatischen Kunstfertigkeit idealisiert Bodenstein das Bild Hohenheims, wenn er behauptet: „Solche artzney haben wir von Gott/ vnd durch vnsern auffrechten/ getrewen Theophrastum Paracelsum, welcher durch Spagyrischen process vns lernet den außzüg vnd die scheidung deß güten vom bösen“. ²³⁶ Nicht zuletzt habe Paracelsus aufgrund seiner Drei-Substanzen-Lehre (Tria prima)²³⁷ eine Zäsur in der Medizingeschichte gesetzt. ²³⁸ Er sei der erste Arzt, der abseits der ‚Vier-Säfte-Lehre‘ der galenistischen

Scheidung. Analog dazu beschreibt ein Pseudohohenheim (*De natura rerum*) in Erwartung auf die Auferstehung mit einem „Clarifizierten Fleisch“ am Jüngsten Tag den menschlichen Tod als Scheidung der „3. Substantzen/ Leib/ Seel vnd Geists“ (ed. Huser, Tl. 6, S. 283).

²³⁶ Bodenstein (1562; Nr. 11), S. 272. Vgl. Paracelsus, *Herbarius*: „Nun ist aller Philosophen brauch von anfang gewesen/ daß das gutt vom bösen soll geschieden werden/ das rein vom vnreinen: dz ist/ das alle ding sollendt sterben/ allein die Seel soll bleiben. Dieweil nun die Seel bleiben soll/ vnd das ander/ das der Leib ist/ faulen: vnnd allein/ es sey dann/ das ein Sahn faul/ sonst bringt er kein Frucht“ (ed. Huser, Tl. 7, S. 99).

²³⁷ Siehe *Opus paramirum*: „Drey sind der Substantz/ die do einem jedlichen sein *Corpus* geben: Das ist/ Ein jedlich *Corpus*/ steht in dreyen dingen. Die Namen dieser dreyen dingen sind also/ *Sulphur*, *Mercurius*, *Sal*. Diese drey werden zusammen gesetzt/ als dan heists ein *Corpus*/ vnd ihnen wirt nichts hinzu gethan/ als allein das Leben/ vnd sein anhangendes. Also so du ein *Corpus* in die hand nimst/ so hast du vnsichtbar drey Substantzen/ vnder Einer gestalt. [...] Also finden sich da drey ding/ nit mehr/ nit weniger/ vnd ein jedlich ding gescheiden vom andern. Von diesen dreyen ist weiter zumercken/ das also alle ding/ die drey ding haben: [...] Das so da brinnt/ ist der *Sulphur*, nichts brenndt/ allein der *Sulphur*: Das da raucht/ ist der *Mercurius*/ Nichts sublimirt sich/ allein es sey dan *Mercurius*: Das da in Eschen wirt/ ist *Sal*, Nichts wird zu Eschen/ allein es sey dan *Sal*“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 73-74). Weiter zu Hohenheims Tria-prima-Lehre in dessen Stofflehre vgl. *Von den natürlichen Dingen* (ed. Huser, Tl. 7, S. 165) und *De mineralibus* (ed. Huser, Tl. 8, S. 355). In diesem Zusammenhang vgl. auch die Anthropologie Hohenheims in *Von den natürlichen Dingen*: „Der Mensch ist gesetzt in drey Stück/ als in *Sulphur*, in *Mercurium* vnd in *Saltz*: vnnd alles das do ist/ dasselbig ist in die drey stück gesetzt/ vnd weder in mehr noch in minder“ (Tl. 7, S. 141).

²³⁸ Vgl. Bodensteins Rückblick auf die Vergangenheit: „Dann in warheit/ wir Medici bißher in vnsern Practiken geringen vnderscheidt von alten weibern/ verlauffnen münchen/ verderbten Pfaffen/ listigen Pauren vnnd öffentlichen Christen feinden/ den Jüden/ gehapt/ vnnd das alles

Humoralpathologie einen pathogenen ‚Zerstörer‘ einer Harmonie der „trium primamum“ (Krankheit als Disharmonie der ‚Drei Substanzen‘) gelehrt habe, um damit – so Bodenstein – die medizinhistorische Fortschrittlichkeit seiner Lehre zu zeigen:

Der aber so den zerstörer dieser [dreien] primarum, auch jrer Excrementen recht erkennen/ corrigieren vnnd wider inn sein rechte vollkommenheit bringen mögen/ Ist vor Theophrasto, auß des Menschen samen nie keyner in diese welt [ge]kommen/²³⁹

Nach dem Paracelsus-Bild Bodensteins gilt der Arzt Paracelsus als Bote Gottes, da er zur ‚Verherrlichung des Gotteswerkes‘ gesandt ist: „dann Theophrastus ist von Gott/ vnd auß dem liecht der natur vns Christen/ durch herrliche Christenliche leute erboren/ die ware Medicin an tag zugeben/ vnnd die mengel viler alten Scribenten/ zu heil der menschen zuentdecken/ auff daß die herrligkeit Gottes an des leibs blödigkeit/ wie auch bei der seelen erscheine“.²⁴⁰ In der Sicht des Paracelsusverehrer Bodensteins ist Paracelsus also einer der „verwesern Göttliches vnnd natürliches lichts“,²⁴¹ da die neue Medizin Hohenheims „auff Gott vnd die natur wol gegründet“ sei.²⁴²

Bodensteins Selbstbewusstsein als öffentlich bekennender ‚discipulus‘ Hohenheims²⁴³ lässt

allein auß dem grundt/ daß vnser Theorik biß anher/ auff einen reysenden sand gebawet“ (1562; Nr. 12, S. 291).

²³⁹ Bodenstein (1562; Nr. 11), S. 270. Vgl. auch S. 271, wo Bodenstein mit Blick auf „Mecurius, Sulphur vnd Sal, auß denen kombt alle gesundheit vnd kranckheit“, die ärztliche, epochale Überlegenheit ‚meines Haufens‘ (medizinischer Gesinnungsgenossen Bodensteins, also Nachfolger Hohenheims) betont: „Welcher aber diese drey gemelte ding wie sy in der grossen vnd kleinen welt/ als dem Himmel/ erden/ thier vnnd menschen/ in jhrer Anathomia stehn/ erkennt/ der ist ein rechter Medicus, wird diese kranckeyten/ so biß anher mir vnd meinem hauffen zü Curiern nicht möglich gewest/ auß dem grundt Curiern“.

²⁴⁰ Bodenstein (1562; Nr. 12), S. 291.

²⁴¹ Bodenstein (1562; Nr. 11), S. 268. Zur Rechtfertigung des naturkundlich-alchemischen Empirismus betont Paracelsus immer wieder die göttliche Herkunft des ‚Lichts der Natur‘; vgl. *Paragranum*: „Liecht der Natur/ das angezündt wird durch den Heiligen Geist/ welcher seiner Schuler weißheit vnd verstandt offenbart“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 32); „Dann der Heilig Geist ist der anzünder des Liechts der Natur“ (ebenda, S. 85). Nach seiner Licht-Metaphorik in der *Astronomia magna* müsse man durch den Heiligen Geist erleuchtet werden, um Gott zu erkennen: „Vnd wie der Mensch ist vonn den Syderischen Geisten erleuchtet in die Natur/ dieselbig zu erkennen: Also ist er auch von dem Heiligen Geist erleuchtet/ Gott zu erkennen in seinem Wesen“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 289). Im genannten Werk hebt Paracelsus – unter Berufung auf den neutestamentarischen Bericht des Pfingstwunders (Akt. 2, 3-4) – die Wechselbeziehung des natürlichen und des göttlichen (‚ewigen‘) Lichts hervor; vgl. ebenda, S. 9-10. Zur Metaphorik der beiden Lichter s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 274-275; CP, Bd. 2, S. 516-517; 603-604.

²⁴² Bodenstein (1562; Nr. 11), S. 271.

²⁴³ Bodenstein (1571; Nr. 23), S. 461: „der erste inn scola Paracelsi offenbarer assecla bin“. Der Anspruch Bodensteins, dass er als erster öffentlich bekennender Paracelsist sei, ist nur unter Vorbereitung haltbar; s. CP, Bd. 1, S. 467-468.

sich in seiner publizistischen Aufgabe zur Durchsetzung der neuen Medizin begründen, wenn er der „weitten Welt“ die Schriften des „tewren/ getrewen/ aufrichten Teutschen Artzts“ ‚zuöffnen‘ will.²⁴⁴ Gerade in der Auseinandersetzung mit den „Pseudomedici“²⁴⁵ und „vngeschickten faulen vnd hochmütigen Artzet“²⁴⁶ und im Kampf gegen die antiparacelsistische ‚Verfolgung‘ und ‚Verspottung‘,²⁴⁷ findet Bodenstein in seinem publizistisch-editorischen Engagement, der Herausgabe Paracelsischer Schriften, seine Berufung, da „Paracelsi Medicin“ „ein sondere vnd höchste gab Gottes“ sei.²⁴⁸ Ja „weiß ich“, so das Sendungsbewusstsein Bodensteins, dass „ich ein werckzeug Gottes/ vnnd seinen außtrucklichen befehch für mich habe“.²⁴⁹

Es sei auf Gottes Ratschluss, so die geschichtstheologische Auffassung Bodensteins, dass die

²⁴⁴ Bodenstein (1562; Nr. 12), S. 291.

²⁴⁵ Bodenstein (1566; Nr. 18), S. 392. Bodenstein stellt den ‚ungeschliffenen, äußerlichen, falschen Ärzten‘ die christlichen, zur Nächstenliebe verpflichteten „Discipulis Theophrasti“ gegenüber: „dieweil biß anher viel Pseudomedici/ so anderst nicht schreiben oder außruffen/ denn was ein jeder gescheider Bawr auch kan/ gewest/ vnd noch vil seind/ die frommen vnd erfarnen Medicos vngechlotten. Vnd demnach es mehrertheils anderst nichts/ denn ein eingebildeter/ vngegründter vnd verblümbter handel gewesen/ so ist kein rechter nachtruck oder warhaffter effect/ viel weniger einige rechte/ Christliche liebe erfolget/ sonder alle ding auff füllung des sacks vnd grossen prachts gerichtet worden/ das aber den Discipulis Theophrasti nicht gebürt/ sondern in re medica durch die Essentialisch vnd Localisch Anatomy der grössern Welt/ rechte ware grosse vnd vngeferbte liebe zur erzeigen/ trew vnnd hülff jhren Schwestern vnd Brüdern auff Erden/ als einem Spital der gantzen Welt/ in der not/ gefahr/ auch in angst leibes vnd lebens zu beweisen/ zum höchsten von nöten“. Der ‚Pseudomedicus‘ ist ein Terminus, den Paracelsus und die Paracelsisten zwecks der Ablehnung des akademischen und fachlich unzulänglichen Arztes brauchen. Vgl. Paracelsus, *Sieben Defensionen*, in denen er angesichts des „Widerärzts“ bzw. der „vermeinten *Doctores* der Artzney“, gerüstet mit „Büchern vnd roten Röcken“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 158, 168) die galenistischen und sophistischen ‚falschen Ärzten‘ zurückweist: „Darumb ist von nöhten/ das man da einen vnterscheid halte zwischen den Artzten/ die vnder dem gesetz Gottes wandlen/ gegen denen/ die wandlen vnder dem Gesetz des Menschen: der eine dienet in die Lieb/ der ander in den eigen Nutz. Will mich also an dem orth defendirt haben/ das ich mit den Pseudomedicis kein gemeinschaft hab“ (Ebenda, S. 182); s. auch *Labyrinthus medicorum errantium*: „die Artzney auß dem Geist fliessen müß/ [...] ohn jhn [Geist] ist er nichts/ als ein *Pseudomedicus*“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 198). Zum Schimpfswort ‚Pseudomedicus‘ s. CP, Bd. 1, S. 404.

²⁴⁶ Bodenstein (1566; Nr. 18), S. 390.

²⁴⁷ Bodenstein bezieht sich auf die Kontroversen zwischen den Nachfolger Hohenheims und ihren Gegnern (Hochschulmediziner), die „Theophrastus vnd seine aemuli“ als „verführer der Medizin“ vertreiben wollten. In seinem Feindbild spiegelt sich vor allem Bodensteins Auseinandersetzung mit den Basler Ärzten, die sein paracelsistisch-editorisches Engagement verhindern wollten, wider: Wegen seiner Paracelsicaausgaben wurde er im Januar 1564 aus der dortigen medizinischen Fakultät und aus dem ärztlichen Consilium ausgeschlossen; s. sein Biogramm (mit Literaturhinweisen) in CP, Bd. 1, S. 105.

²⁴⁸ Bodenstein (1566; Nr. 18), S. 392.

²⁴⁹ Bodenstein (1562; Nr. 11), S. 270.

Paracelsische Medizin erst jetzt zum Aufschwung kommen solle. Die alchemische Medizin sei vor Paracelsus „entweder unberührt liegenlassen oder allzu kaltherzig behandelt“²⁵⁰ worden, ja die Chemiatrie sei bis zur Zeit Hohenheims und seiner Schüler „nicht ans Licht“ gekommen. Man verstehe die göttliche Vorbestimmung, nämlich dass „das Einzelne zu seiner [vorherbestimmten] Zeit geschehen muß“.²⁵¹ Somit sei es „kein Wunder, wenn die Wiederherstellung der Medizin [erst] zu unseren Zeiten“ geschehe, in denen „Gott, das ewige Licht, Wunderbares enthüllt“. Im festen Glauben an die barmherzige Gottesgnade solle man auf die weiteren Enthüllungen der Naturgeheimnisse und zugleich auf die Erweiterung der menschlichen Erkenntnisse der Natur vertrauen, da

nichts so entlegen [ist], daß es nicht enthüllt würde, und nichts so sehr verborgen, daß man es nicht wissen könnte. Deshalb sprechen wir mit dem vielgebrauchten Sprichwort: Die Zeit bringt die Rosen hervor.²⁵²

Aus Bodensteins Sicht ist das Werk Hohenheims somit ein Zeichen einer Gotteswirkung und des Anbruchs einer Gnadenzeit: Während „biß auff jetzige zeit“ die natürliche und wahrhaftige „künsten“ dem „menschen zur straff“ vorbehalten gewesen seien, würde jetzt Gott durch Paracelsus und seine „Opere“ (die „hochwichtigen Artzneyen“ und ‚herrlichen unerhörten Gaben‘) die ‚Allmächtigkeit des Herrn‘ anzeigen und einen Anbruch der (von Paracelsus und den Paracelsisten ersehnten) „gnadenzeit“ ankündigen:²⁵³ „Es ist offenkundig, daß Plato, Aristoteles, Plinius, Hippokrates, Galen und andern hochgelehrten Männern vieles verborgen geblieben ist, was uns unter Beistand der göttlichen Gnade bekannt geworden ist“.²⁵⁴

Angesichts der gegenwärtigen „gnaden zeyt“, zu der „auß sonderbarer fürsehung Gottes“ abseits der alten Schulmedizin „die jugendt jetzundt so gescheid/ so geleert/ vnd begierig [die] fundierte vnd wolerbawte Kunst“ lernen könnte,²⁵⁵ vertritt Bodenstein das paracelsistisch-chiliastische Zeitbewusstsein noch deutlicher und bewusster, indem er seine Gegenwart als ‚aureum seculum‘ beschreibt:

[D]ie zeyt bringt Rosen. Also hatt Gott der Allmechtig inn gegenwertiger güldener zeyt/ da

²⁵⁰ Bodenstein (1562, Nr. 7), S. 161 (S. 153).

²⁵¹ Ebenda, S. 164 (S. 155).

²⁵² Ebenda, S. 163 (S. 154).

²⁵³ Bodenstein (1562; Nr. 12), S. 290.

²⁵⁴ Bodenstein (1560; Nr. 6), S. 121 (S. 114).

²⁵⁵ Bodenstein (1562; Nr. 11), S. 269.

das Wort Gottes hell an tag/ dergleychen alle güte Künsten so herrlich herfür gebracht werden/ vns Deutschen vor allen völkern vnder der Sonnen/²⁵⁶

Bodensteins Vorstellung vom ‚Goldenen Zeitalter‘ ist mit dem Kulturpatriotismus verbunden, der ihn zwingt, das ‚deutsche Volk‘ als ein von Gott gesegnetes zu betrachten: Gott habe „bey vns Deutschen“ – so der protestantische Paracelsist Bodenstein – sowohl in Religion auch als in Medizin „fürtreffliche/ fromme hochuerstendige Menner vnnd Christen“ erscheinen lassen, also nicht nur die Reformatoren wie ‚Ulrich von Hutten (1488-1523), Martin Luther (1483-1546), Erasmus von Rotterdam (1466/69-1536) oder Philipp Melanchthon (1497-1560)‘, sondern auch den „Monarch“ der Medizin, ‚Theophrast von Hohenheim‘.²⁵⁷ Aufgrund der ‚vollkommenen Gnade‘ Gottes habe man nun in „dise zeyten“ die zweifache ‚Medizin‘ erlangen: Wie man in der kirchliche Reformation bzw. in der ‚Medizin der Seele‘ ein göttliches Gnadenzeichen sehe, solle man mit Freude auch in Hohenheims ‚Medizin des Leibes‘ die Begnadigung Gottes zu der ‚letzten Zeit‘ erblicken:

Ich [Bodenstein] erfreuwe mich auch insonderheit/ von wegen der allgemeynen Christenheit zum höchsten/ das Gottes vollkommene gnad/ nit allein in der Medicin der seelen/ in beyden Testament/ vnd den Propheten gegründet/ sondern auch die Medicin des leibs/ bey diesen letsten vnd gefehrlichen zeiten/ so reichlich erscheinet vnd an tag kompt.²⁵⁸

²⁵⁶ Ebenda, S. 268. Im Unterschied zu Bodenstein, der sich schon in der Gnadenzeit zu befinden glaubt, sieht Paracelsus diese ‚Güldene Welt‘ noch zukünftig: In Hohenheims eschatologischer Vorstellung einer irdisch-endzeitlichen Friedenszeit soll im ‚aureum seculum‘ unter der Wirkung des wiederkehrenden Propheten Elias die Offenbarung aller ungelösten Fragen auf der Erde und somit die Vervollkommnung des Wissens erfolgen. Paracelsus bezeichnet diese innenweltlich-endzeitliche Friedenszeit auch als ‚Neues Jerusalem‘ und irdisches ‚Paradies‘, in welchem die Seligen in dem ‚einzigen Stall unter dem guten Hirten‘ (Christus) mit der Aufhebung der Glaubensspaltung und mit der Einigkeit des Christentums ein ‚seliges Leben‘ erlangen und im Übergangsstadium (Vorhof) zum Gottesreich das Jüngste Gericht und das ewige Leben am himmlischen Abendmahl erwarten sollen. Am Horizont der diesseitigen Erwartung auf die endzeitliche Seligkeit fordert Paracelsus auf, das Wissen voranzutreiben und in Demut ein armes, bußfertiges und seliges Christenleben auf der Erde zu führen. S. o. Abschnitt zu Paracelsus (1.2.).

²⁵⁷ Bodenstein (1562; Nr. 11), S. 268. Vgl. Hohenheims polemisch geprägte Selbstbezeichnung im *Paragranum*: „Ich wirdt *Monarcha*, vnnd mein wirdt die Monarchey sein/ vnd ich füre die Monarchey“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 10); „Ich bin [...] *Monarcha Medicorum*“ (ebenda, S. 16); „So ich kein behelff wider euch hett/ dann allein die zeugnuß das jhr falsch sind/ vnd nichts wissen/ wie groß würd ich noth sein/ in der Monarchey? das ich ein solche lügen entdeckte/ vnd bewehrt ewere lügnerey/ nit in eim allein/ sondern in allen euweren Büchern: vnd der laussigen Badern vnd Scherern bescheisserey. Dieweil ich aber noch mehr thue/ vnnd jhr mich nit/ vnd was ich von euch hab/ hatt das fewr hinweg/ vnd ist dahin: was ich aber lehre/ das wirt kein fewr fressen/ wirt aber euch fressen. Nuhn schawen/ weiß die Monarchey sey/ Ewer oder Mein?“ (ebenda, S. 103).

²⁵⁸ Bodenstein (1566; Nr. 18), S. 393. Hier wird an den Vergleich zwischen Luther und

Seinem Zeitbewusstsein nach lebt Bodenstein ja bereits in der Endzeit, und ist überzeugt, dass eine endzeitliche Enthüllung der Naturgeheimnisse bereits im Gang ist: Im Jahr 1571 sieht Bodenstein, der bis dahin etwa gut dreißig Ausgaben Paracelsischer Schriften besorgt hatte, Hohenheims ‚Prognose‘ über seinen endzeitlichen Triumph in zunehmendem Maße erfüllt: Wie Paracelsus schon „in seinem irdischen leben geweissaget“ habe, würden immer mehr „Aureoli Paracelsi/ Helie artiste lucubrationes in re medica/ metallica/ ja aller philosophia/ [...] fein ein andern nach offenbaret werden“.²⁵⁹ Paracelsus sei ja ein Auslöser der endzeitlichen Gnadenszeit vom *aureum seculum*, da er selbst ‚Elias Artista‘ sei. So legitimiert Bodenstein die Durchsetzung des Paracelsismus gerade im eschatologisch-chiliastischen Sinne, indem er Paracelsus zu einer Leitfigur der irdisch-endzeitlichen Vervollkommnung des Wissens stilisiert.

Hohenheim erinnert; eine Gleichsetzung, die Paracelsus im *Paragranum* angesichts der reformatorischen ‚Häresie‘ – gerade im Gegensatz zu der mit den Reformatoren sympathisierenden Sicht Bodensteins – nur für pejorativ hielt: „Mit was spott habt jhr mich außplasmiiert/ ich sey *Lutherus Medicorum*? mit der außlegung/ ich sey *Haeresiarcha*. Ich bin THEOPHRASTVS, vnd mehr als die/ den jhr mich vergleichent: Ich bin derselbig/ vnd bin *Monarcha Medicorum* darzu/ vnd darff euch beweisen/ das jhr nit beweisen mögent: Ich würde den LVTHER sein ding lassen verantworten/ vnd ich würde das mein auch eben machen. [...] Wer ist dem Luther feind? Ein solche Rott ist mir auch gehaß“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 16). Zu Hohenheims Klage gegen die Reformatoren (als ‚Apostaten‘ des Papsttums, das ebenfalls verwerflich sei) s. seine *Theologica*, etwa die kirchliche Polemik *De secretis secretorum thologiae* (ed. Goldammer, Bd. 3, S. 181-182, 215-216, 221-222).

²⁵⁹ Bodenstein (1571; Nr. 23), S. 460. Zur Paracelsischen ‚Weissagung‘ seines Triumphs s. o. Anm. 197. Die eschatologisch-chiliastische Denkfigur Helias Artista gehört eher zum Gedankengut der Paracelsisten als zu dem Hohenheims, bei dem sie nur beiläufig erscheint; s. o. Abschnitt zu Paracelsus (1.2.). Im Zusammenhang mit dem Bodenstein’schen Vergleich zwischen der reformatorischen ‚Medizin der Seele‘ und der Paracelsischen ‚Medizin des Leibes‘ liegt wohl nahe, dass sich Bodenstein bei der Identifizierung Hohenheims mit dem Propheten Elias durch die reformatorische Deutung Luthers als ‚novus Elias‘ inspirieren ließ. Zu dieser Deutung des Luthertums siehe Witte (1987), S. 192-195.

3.2. Michael Toxites

Geschichtsbewusstsein: Fortgang des Paracelsismus in der Zeit der Gnaden

Als er im Jahr 1564 mit der Herausgabe einer *Holtzbüchlein* betitelten kleinen Kompilation medizinischer Schrift Hohenheims seine den Paracelsica gewidmeten fachpublizistische Editionstätigkeit begann, erinnerte sich der neulateinische Dichter, Pädagoge und Arzthumanist Michael Toxites (1514-1581)²⁶⁰ an die Prognose Hohenheims zu seinem postumen Triumph in der Medizin, um damit eine freudige Zeitdiagnose des frühneuzeitlichen Paracelsismus zu vertreten: „Theophrastus [habe] wol erfahren/ vnd gewüßt/ auch öffentlich in schriftten angezeygt/ das er/ vnd sein kunst/ nach seinem todt erst lieb vnd werd gehalten werden sollten: Wie dann/ Gott hab lob/ zů vnsern zeiten geschicht/“.²⁶¹ Toxites sah dabei eine fortschreitende Ausbreitung medizinischer Lehre Hohenheims nicht nur in „vnserm Vatterland“, sondern auch europaweit, wie er die sich ausdehnende Leserschaft von Paracelsica mitteilt: In „Niederlanden/ Franckreich/ Welschland/ Poln/ England vnd andern Königreichen/ vnd Ländern auff dise stund vil hohe/ gelehrte/ vnd geübte leuth erfunden werden [...] so Theophrasti Bücher mit vleiß lesen/ erwegen/ vnd approbiern/ darumb das sie die warheytt darinn finden.“²⁶²

Die publizistische Verbreitung der Paracelsischen Lehre versteht Toxites als Zeichen der

²⁶⁰ Zum Leben und Werk des paracelsistischen Fachbuchpublizisten und führenden Vertreters des oberrheinischen Paracelsismus Michael Toxites (eigentl. Michael Schütz) s. Schmidt (1888); Sudhoff (1893/1894), S. 325 f.; ders. (1894), s. v., Zaunick (1943); Strebel (1947); Hofmann (1982), s. v.; Weimann (1989), S. 222 f.; KLL¹ Bd. 11 (1991), S. 389 (J. Telle); Kühlmann (1995); CP, Bd. 2 (2004), S. 41-66 (Biogramm mit Literaturverweis); Jaumann (2004), S. 663; KLL², Bd. 11 (2011) S. 566-567 (J. Telle). Im Folgenden werden seine Vorreden zu den von ihm besorgten Herausgaben Paracelsischer und anderer Schriften alchemischen Inhalts berücksichtigt: Bezogen werden dabei die textkritisch editierten und nummeriert geordneten Texten im Corpus Paracelsisticum (CP, ed. Kühlmann/Telle), Bd. 2 (2004).

²⁶¹ Toxites (1564/65; Nr. 40: Widmungsvorrede an Graf Philipp von Hanau-Lichtenberg), CP, Bd. 2, S. 70: Unter den zwei Fassungen (s. editorische Hinweise, ebenda, S. 68f.) wird hier die zweite, erweiterte Fassung von 1565 bezogen, die in Paracelsus, *Drey Bücher* (Sudhoff, 1894, Nr. 61) erschien. Die Abweichungen aus der Erstfassung von 1564, die in Paracelsus, *Holtzbüchlein* (ebenda, Nr. 68) erschien, werden jeweils im Folgenden bemerkt. Zur Angabe des Toxites über die postume Anerkennung Hohenheims, vgl. Paracelsus, *Paragranum*: „Mehr will ich richten nach meinem todt wider euch/ dann daruor: Vnd ob jhr schon mein leib fressent/ so habt jhr nur ein Dreck gefressen: Der *Theophrastus* wirdt mit euch kriegen ohn den Leib“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 79); *Liber de Nymphis*: „Vnd die ding werden alle offenbar werden/ ehe das der Jüngste tag kompt [...]. Auff dieselbig Zeit befelch [ich] die Vrtheil meiner Geschrifften auch/ das nichts verhalten bleibt/ als dann geschehen wirdt“ (ebenda, Tl. 9, S. 77-78).

²⁶² Toxites (1564/65; Nr. 40), S. 70. Zu der internationalen Rezeption von Paracelsischen Werken um 1560 vgl. Sudhoff (1894) S. 698 f.; und Erläuterung in CP, Bd. 2, S. 78.

Barmherzigkeit Gottes, wenn er beobachtet, dass die ‚medizinischen Bücher‘ Hohenheims „durch GOTTES gnad“ immer weiter „an tag kommen“ würden. Seine optimistische Zeitdeutung liegt in einer Geschichtsauffassung begründet, wonach die Offenbarung der Naturgeheimnisse heilsgeschichtlich vorbestimmt und der historisch-allmählich laufende Fortgang des Wissens daher auf die Vorsehung Gottes angewiesen sei: Im Vertrauen auf die Zuneigung des Schöpfergottes, der die „Artzney dem menschen gegeben [hat]/ den ellenden vnd krancken dardurch zů helffen“, wisse man die ‚väterliche Liebe‘ Gottes bereits in der Schöpfung der Welt vorgezeigt, da Gott wegen der allen „kranckheyten“, die die heutige Schulmedizin „für vnheilbar“ halten, in der „natur in erschaffung der welt gnügsame hülf eingepflantzet/ vnd gegeben“ hatte.²⁶³ Insofern die Erweiterung der Erkenntnisse der Natur auf die ‚providentia dei‘ beruhe, könne sich das Streben nach der Entdeckung der in der Natur verborgene Arznei (‚Hilfe‘) auch als vergeblich, unzeitgemäß und sogar als ungottgewollt erweisen: Die historischen Misslingen, dass man trotz dessen Strebung („suchen/ vnd studieren“) „dieselbigen hülf“ nicht erlanget habe, seien – so deutet Toxites den wissenschaftlichen Rückstand der Vergangenheit – „auß sonderer fürsehung Gottes beschehen“. Darin liegt auch die altherkömmliche Auffassung von der göttlich begründeten Geheimhaltung des alchemischen Mysteriums gegründet: Obwohl Gott uns „sein Vätterliche liebe vnd gnad mit vil gaben vnnd gütthaten“ erzeigen wolle, finde die Enthüllung der Geheimnisse providenziell-zeitgemäß nur bei den Gottgefälligen statt, denn der Gottvater hielte „sein zeit vnd ordnung/ vnd gibt nicht alles/ noch allen auff ein mal/ sonder einem jeden nach seiner maß/ vnnd zů seiner zeit“.²⁶⁴

Die Klage, dass „Gott der Herr die geheymnüßen der natur inn allen Kranckheyten noch nit geoffenbaret/“ habe, weist jedoch der von dem szientifisch-technischen Fortgang überzeugte Toxites nun als obsolet und unsachgemäß zurück. Wenn er die Fortschrittlichkeit

²⁶³ Toxites (1564/65; Nr. 40), S. 69, 73. Hier teilt Toxites an die schöpfungstheologische Meinung des zeitgenössischen Paracelsisten Adam von Bodenstein, der im Jahr 1562 behauptet: „Weil der Schöpfer alles – den Himmel, die Elemente und alles, was aus ihnen entsteht – zum Nutzen der Menschen schuf, und weil er will, das wir dies erforschen und zum Nutzen der Menschen und zu Seinem unendlichen Ruhm verwenden, deshalb ist das Firmament oder der Himmel sorgfältig zu betrachten“ (Bodenstein, Widmungsvorrede an Adolf Hermann Riedesel von Eisenbach, 1562, in: CP, Bd. 1, Nr. 7, S. 161). Nach Paracelsus solle man sich die Erforschung der Natur zur von Gott verliehenen Aufgabe machen, da Gott wolle, dass „die Schätz vnd Wunderwerck Gottes/ so er in der Metallen beweist/ erforscht vnd gefunden werden“ (*Von der Bergsucht*, ed. Huser, Tl. 5, S. 27). Dieser schöpfungstheologischen Rechtfertigung bedienen sich auch die späteren Paracelsisten wie Schaubertdt (3.7) und Croll (3.9) aus.

²⁶⁴ Toxites (1564/65; Nr. 40), S. 69.

der Medizin des ‚edlen‘ und ‚hoch gelehrten‘ Paracelsus geschichtsphilosophisch begründet, hielt Toxites seine Gegenwart für die ‚Zeit der göttlichen Gnade‘:

Dises [göttliche Vorsehung] hat er [Gott] bey vnserm leben reichlich bewisen/ da er neben andern grossen wolthaten/ so er vnserm lieben Vatterland/ dem Edlen/ vnd hochgelehrten Herren Theophrasto Paracelso/ solche weißheyte/ vnd erfahrung in der artzney geben/ dz sich billich meniglich darab hat züuerwundern.²⁶⁵

Wie sein ‚Praeceptor‘ Adam von Bodenstein, der mit Blick auf den Aufschwung des Luthertums und des Paracelsismus die zweifache Erneuerung der ‚Medizin der Seele und des Körpers‘ fordert, vergleicht auch Toxites den Aufstieg der neuen Medizinlehre mit der kirchlichen Reformation. Aus Sicht des kulturpatriotischen Protestanten Toxites lägen die ‚Beweise‘ für die ‚Wohltaten‘ Gottes insonderheit darin, dass Gott in ‚unserm lieben Vaterland‘ seine Gnadenzeichen in der ‚Religion‘ und in den ‚Künsten‘ zeigen wolle: Als Äußerung und Erfüllung des Gotteswillens sei die Paracelsische ‚Erneuerung‘ der Medizin mit der protestantischen Reformation der Kirche vergleichbar, da Gott „nit minder die Artzney zü vnsern zeiten/ durch die Teutschen/ dann die leer des Euangelij widerumb ernewern vnd von allem mißbrauch rainigen vnd an tag geben wöllen“ habe.²⁶⁶ Gerade wie die „Religion“, die „vil hundert Jar durch die Sophisten verfinstert worden“, durch die neu hervorgehenden, ‚deutschen‘ Protestanten ‚reformiert‘ wurde, solle auch die „artzney“, in der „so vil vnd mancherley jrrthümb stecken“, durch die neue Lehre des „Germanum“ Paracelsus ‚verbessert‘ werden.²⁶⁷ Wider die Galenisten, die die Autorität ihrer ‚medicina vetera‘ gerade in deren hohen ‚Alter‘ zu legitimieren wüssten („die alten habens alles gelehret/ was von nöthen ist“), verteidigt Toxites die Paracelsische ‚medicina nova‘ unter Hinweise auf die ‚alte‘ römisch-katholische Kirche und den „Babst“, der trotz ihrer „vil hundert jar“ währenden „gewalt/ regiment/ vnd lehr“ nicht unangefochten bleibe.

²⁶⁵ Ebenda, S. 69-70. Zu ‚andern großen Wohltaten‘ Gottes (kirchliche Reformation und Erfindung des Buchdrucks), s. u. Anm. 268.

²⁶⁶ Ebenda, S. 73 (Diese Stelle erscheint erst in der erweiterten Fassung von 1565). 1566 erblickt auch Adam von Bodenstein die Gnadenzeichen Gottes in der Reformation und in der Paracelsischen Medizin, wenn er sich erfreut „insonderheit/ von wegen der allgemeynen Christenheit zum höchsten/ das Gottes vollkommene gnad/ nit allein in der Medicin der seelen/ in beyden Testamenten/ vnd den Propheten gegründet/ sondern auch die Medicin des leibs/ bey diesen letsten vnd gefehrlichen zeiten/ so reichlich erscheinet vnd an tag kompt“ (A. von Bodenstein, Widmungsvorrede an Kaiser Maximilian II, 1566, in: CP Bd. 1, Nr. 18, S. 393); s. o. Abschnitt zu ihm (3.1.).

²⁶⁷ Toxites (1564/65; Nr. 40), S. 73 (Diese Stelle erscheint erst in der erweiterten Fassung von 1565); ders. (1575; Nr. 58), S. 367.

Angesichts der gnadenvollen Gegenwart, zu der man abseits der alten Traditionen (,antiquitas') auf die immer weiter neu erscheinende ‚Wahrheit‘ erwarten können sollte, fordert Toxites, dass „das kein ding im alter/ sonder in der warheyt sein fundament“ haben sollte.²⁶⁸

Die von Paracelsus epochal angebahnte Erneuerung der Medizin liege in der Wiederherstellung der ‚uralten‘, durch die ‚separatio puri ab impuro‘ gekennzeichnete Chemiatrie gegründet, deren vollkommenen Stand die ‚alten Philosophen‘ vor der Zeit Hohenheims aufgrund göttlichen Ratschlusses nie erreicht hätten: „das ist/ das reyn von dem vnreynen/ vnnd allem gifft herauß gezogen/ vnd separiert ist/ dises haben vil Philosophi vor Theophrasto gesucht/ vnd zum theyl gefunden/ ist jnen aber von Gott dem Herren so vollkommen nit gegeben worden“.²⁶⁹

Mit der paracelsistisch-optimistischen Euphorie über den Fortschritt der Heilkunde ist jedoch auch eine weitere, pessimistisch geprägte Zeitdiagnose verbunden, wie Toxites sich zugleich darüber enttäuscht, dass trotz des von Paracelsus restaurierten ‚teuren Schatz der Weisheit‘ diejenige ‚Lehre‘ Hohenheims, die „gantz vnnd gar auff die natur/ die warhafftige Philosophie/ höchste erfahrung/ ja auff Gott selb gegründet“ sei, bisher „wenig geachtet“ bleibe.²⁷⁰ Der ‚weise, hochbegabte, gelehrte und erfahrene Mann‘ Paracelsus werde „bey vilen“ als „Landfarer/ vnd fantasten“ und als unausgebildeter „Empyricus“ gehalten und damit „vnbillicher weiß beschweret“.²⁷¹ In dem Feindbild lässt Toxites sein Selbstbild hervortreten: Den „Liebhabern Theophrasti“²⁷² ständen die Spötter Hohenheims als Hindernisse entgegen, deren ‚voreiliges Urteil‘ über Paracelsus in ‚Unwissenheit‘ und

²⁶⁸ Toxites, (1564/65; Nr. 40), S. 73 (Diese und die folgenden Stellen erscheinen nicht in der Erstfassung von 1564). In Erfindung des Buchdrucks sieht der deutsch-kulturpatriotische Toxites auch das Zeichen der die ‚antiquitas‘ überlegenden Fortschrittlichkeit der gnadenvollen Gegenwart, in der man nicht mehr „auff das papyr vnd pergament“ schreibe, sondern die „Truckerey faren“ lasse: Die Meinung der Schulmediziner, dass „das alt das best ist“, erweise sich daher – so Toxites – erneut als unhaltbar (ebenda, S. 73).

²⁶⁹ Toxites (1564/65; Nr. 40), S. 71.

²⁷⁰ Ebenda, S. 70. Adam von Bodenstein meint schon 1562, dass – trotz der gegenwärtigen Gnadenzeit – die ‚gewiss gegründeten Medizin‘ des „Monarchen“ Paracelsus „noch zur zeyt nicht vil“ „in ehren vnd hochachtung“ werde (Bodenstein, 1562, CP, Bd. 1, Nr. 11, S. 268). S. o. Abschnitt zu ihm (3.1.).

²⁷¹ Toxites (1565; Nr. 40), S. 70. Die Antiparacelsisten, die sich als Nachfolger der ‚Rationalisten‘ eines Hippokrates und eines Galens verstehen, werten Paracelsus und seine Schüler als ‚Empiriker‘ ab. Zu den antiken drei ‚Sekten‘ der Heilkunde, s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 93f. u. S. 276.

²⁷² Toxites (1564/65; Nr. 40), S. 72.

„Unverständnis“ zu seiner auf der Drei-Substanzen-Lehre basierenden medizinischen Spagyrik verhaftet sei, da unter den Verleumdern „keiner weyßt/ was natura mineralium vnd metallorum“, „was jr Mercurius/ jr saltz/ vnd jr Sulphur sey/ [und] wie man die drey principia separiern sol/ warinn das gifft/ der zucker/ die krafft vnd tugent stehet“.²⁷³

In Sicht des Toxites sei „die edel kunst“ Hohenheims in „verachtung gerathen“ nicht zuletzt aufgrund der verdunkelnden Schreibart Hohenheims, welcher „in seinem schreiben schwer/ vnd vnuerstendig“ sei, und schreibe „gleich/ als hette er nie geschriben“.²⁷⁴ Gegen die Schimpferei der ‚faulen‘ und ‚ungelehrten‘ Leute, die wegen seiner Verständnisschwierigkeiten Paracelsus verleumden („calumnieren“) wollten, verteidigt Toxites mit den Anspruch auf den erfolgreichen ‚Verstand‘ der Paracelsischen Lehren die medizinisch-ärztliche Forderungen Hohenheims, der aufgrund seiner Doktorin von ‚vier Säulen der Medizin‘²⁷⁵ die spagyrische ‚Handarbeit‘²⁷⁶ mit der Gottesfurcht und die jenseits des ‚Eigennutzes‘ auf den Leidenden gerichteten Nächstenliebe²⁷⁷ beansprucht habe. Unter Berufung auf Paracelsus fordert Toxites die Ethik des wahren Arztes, der sich – anders als praxisferne Schulmediziner und Galenisten (Schüler des ‚Heiden Galen‘) – ‚emsig‘ mit der

²⁷³ Toxites (1564/65; Nr. 40), S. 74 (Diese Stelle erscheint erst in der erweiterten Fassung von 1565). Zur Paracelsischen Lehre von den ‚drei ersten Substanzen‘ (‚Tria prima‘) vgl. *Opus paramirum*: „Drey sind der Substantz/ die do einem jedlichen sein *Corpus* geben: Das ist/ Ein jedlich *Corpus* steht in dreyen dingen. Die Namen dieser dreyen dingen sind also/ *Sulphur, Mercurius, Sal*. Diese drey werden zusammen gesetzt/ als dan heists ein *Corpus*/ vnd ihnen wirt nichts hinzu gethan/ als allein das Leben/ vnd sein anhangendes. Also so du ein *Corpus* in die hand nimst/ so hast du vnsichtbar drey Substantzen/ vnder Einer gestalt: [...]. Also finden sich da drey ding/ nit mehr/ nit weniger/ vnd ein jedlich ding gescheiden vom andern“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 73-74); s. auch *Von den ersten dreyen Essentiis* (ebenda, Tl. 3, S. 15-23); *De mineralibus* (ebenda, Tl. 8, S. 334-363); *Von den natürlichen Dingen* (ebenda, Tl. 7, S.141, 165).

²⁷⁴ Toxites (1564/65; Nr. 40), S. 72.

²⁷⁵ Siehe Paracelsus, *Paragranum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 5-97: „die erste Seül ein gantze Philosphez sey [...]: Vnd die ander Seül sey die Astronomie vnd Astrology/ [...]: Vnnd das die dritte Seül sey die Alchimey [...]: Vnnd daß die vierdte Seül sey die Tugendt“ (ebenda, S. 9-10); „Auff den vieren will ich fussen [...] er [der Arzt] muß in den Vieren vberal die erfahrungheit tragen:“ (ebenda, S. 8-9).

²⁷⁶ Vgl. Formulierung eines Paracelsisten im pseudoparacelsischen Traktat *De tinctura physycorum*: „Dargegen mancher Edelmann auß jener vermeinten Kunst widerumb zum Bawren/ da er gulden Berg im Kopff trug/ ehe er die Händ in die Kolen geschlagen hatt“ (ed. Huser, Tl. 6, S. 366). Siehe Erläuterung in CP, Bd. 2, S. 84 (Hinweis auf Bernardus G. Penotus, *Theophrastisch Vademecum*, 1597).

²⁷⁷ In den *Sieben Defensionen* setzt Paracelsus angesichts der dem christlichen ‚Nächstenliebesgebot‘ widerstehenden ‚eigennützigten‘ „Pseudomedicis“ einen „vnterscheid zwischen den Artzten/ die vnder dem gesetz Gottes wandlen/ gegen denen/ die wandlen vnder dem Gesetz des Menschen: der eine dienet in die Lieb/ der ander in den eigen Nutz“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 182).

Handarbeit beschäftigen und so ‚fromm‘ sein solle, dass er aufgrund der ‚christlichen Liebe‘ dem Gemeinnutz und dem Nächsten diene:

Derhalben schreibt er [Paracelsus] nicht den faulen/ vngelehrten/ vnnd geitzigen/ sonder den frummen vnd embsigen/ die sich nit beschemen die hend in die kolen züstossen/ vnd will/ dz ein Artzet nit träg/ vnd eigennützig/ sonder frumm/ vnd Gottsförchtig sey/ vnd sich in der waren Philosophia/ Astronomia/ vnd Alchimia geübt habe/ das er warhafft vnd redlich/ vnd mit Christlicher liebe gegen den krancken von hertzen geneygt sey.²⁷⁸

Dem ‚fleißigen‘ Lesern, der Hohenheims „bücher recht besehe“ und dann auch „mit der hand“ die praktische ‚Handarbeit‘ angreife, sei versprochen, dass „Gott der Herr“ ihm „die augen auffthüt“: Es werde dann in den Lehren Hohenheims „nichts verborgen sein“, da der gesegnete Nachfolger des Paracelsus „mehr finden“ soll, „dann der büchstab [Hohenheims] außweiset“.²⁷⁹ Gegenüber diesem Idealbild des paracelsistischen Arztes, der sich als mit der Buchgelehrsamkeit begabter und alchemisch-naturkundlich erfahrener Gotteserwählter versteht, erscheinen die Verleumder Hohenheims und Spötter der „hohe[n] gaben Gottes“ (die Paracelsische Medizin) schließlich als unseliger und zumal eschatologisch verdammter Gottesfrevler: Mit Blick auf den allerletzten Zeitpunkt der irdischen Geschichte warnt Toxites diejenige Antiparacelsisten, die „jn [Hohenheim] fälschlich calumnieren vnd schelten“, davor, dass sie damit „Gott erzürnen“, sonst sie „jres falschen fürgebens an dem tag des Herren rechnung geben müssen“ sollen.²⁸⁰

Paracelsus-Bild und Weisheitslehre

Als „Theophrasti Paracelsi discipulus“²⁸¹ widmete sich Toxites in den folgenden Dekade bis 1578 der Veröffentlichung der zahlreichen Paracelsica, in deren Zuge er das Bild Hohenheims anbot, der als erfolgreicher Wiederhersteller und gottgewollter Erbfolge der ‚uralten‘ Alchemia medica und zugleich als Lehrer der Chemiatrie gilt, die im Licht der Natur bzw. in der praktisch-empiristischen ‚Erfahrung‘ und ‚Handarbeit‘ gegründete ist.

Aus Sicht des Toxites sei Paracelsus ein Wunderheiler, dessen Heilerfolge bei den

²⁷⁸ Toxites (1564/65; Nr. 40), S. 72.

²⁷⁹ Ebenda.

²⁸⁰ Ebenda, S. 73 (Diese Stelle erscheint erst in der erweiterten Fassung von 1565).

²⁸¹ Ebenda, S. 75. Erst 1565 benutzte Toxites diese Selbstbezeichnung in der Vorrede zu den *Drey Bücher* Hohenheims (also in der erweiterten Fassung der Widmungsvorrede zum *Holtzbüchlein* von 1564).

„schweristen Krankheyten“²⁸² in seiner erfolgreichen Restauration der verschütteten Medizin gegründet ist: Das Bild des ‚ärztlichen Wundertäters‘ integriert Toxites in eine Verfallsgeschichte der Medizin, um damit ihn zu einem Wiederhersteller der alten, bis zu seiner Zeit verschütteten Alchemia medica zu stilisieren: „Vor zeiten seind diese vnd dergleichen praeparationes“ von den „Elixirien vnd Quintae essentiae“, durch die man „die schwären“ und angeblich „incurablies“ gehaltenen „Morbi“ heilen könne, „bei den alten besser bekannt gewesen/ da die Medici in der Alchemia sich geübt haben“. Die Schuld dafür, dass die Pflege der Alchemie von ‚den Alten‘ jedoch inzwischen zusammen mit den ‚rechten Präparationen‘ mineralischer und botanischer ‚materia medica‘ (‚pharmacia spagirica‘) in ‚Abgang‘ und ‚Vergessenheit‘ geraten gewesen sei, liege in der Nachlässigkeit und ‚Faulheit‘ der handarbeitfernen und nur verschreibenden Mediziner, die dadurch das chemiatische Praxis den ‚Apothekern‘ aufgedrängt hätten.²⁸³ Die gegenwärtige Schulmedizin und ihre unzureichende ‚pharmacia galenica‘ bzw. „das grob corpus/ welches das centrum morbi weder finden kan/ noch angreifen/ vnd außtreiben“, sollen jetzt überwunden werden, da

nun Theophrastus der alten Medicinam vnd die warhafften praeparationes/ wider auß der finsternus an Tag bringt/ vnd die Medicos zu der arbeit/ in der alten Philosophorum Bücher weiset/²⁸⁴

Toxites bezeichnet die neue Heilkunde als ‚hermetische Medizin‘, um der angeblich von Paracelsus restaurierten Medizinlehre eine Altherwürdigkeit der ‚hermetischen Urweisheit‘ (‚Prisca sapientia‘) zu verleihen und damit den Paracelsismus wissenschaftsgenealogisch zu legitimieren. Ja die in den ‚alten Alchemica‘ beschriebenen laborantischen ‚Arbeit‘ bzw. die

²⁸² Toxites (1569; Nr. 44: Widmungsvorrede an Lazarus von Schwendi), CP, Bd. 2, S. 141: „Das die Medici vor treissig vnnnd viertzig jaren Theophrastum selbst gesehen/ gehört/ vnnnd seine vngleubliche Curas (so er in den schweristen Kranckheyten Podaagra/ Wassersucht/ Quartana/ Fallensucht/ Wolff/ Krepes/ Fistel/ vnnnd dergleichen in vilen Landen bewisen) vor augen gehabt (wie das noch mit gebornen Herren/ vom Adel/ vnnnd andern ehrlichen Leuten an vilen orten zubeweysen)“. Die vorliegende Widmungsvorrede erschien in: Paracelsus, *Trei Tractat [...]*, ed. Toxites, Straßburg, 1570 (Vgl. Sudhoff, 1894, Nr. 113). Zur Heillegende Hohenheims, s. u. Abschnitt zu Suchten (3.3.).

²⁸³ Toxites (1573; Nr. 50: Widmungsvorrede an Adam Pögel, in: Paracelsus, *Fünff Bücher Vonn dem Langen leben*, Straßburg 1574. Vgl. Sudhoff, 1894, Nr. 150), CP, Bd. 2, S. 253: „so bald sie in die faulheit gerathen/ der Alchemie nicht gedacht/ den Apoteckern die praeparationes befolhen/ vnd allein mit schreiben jhr ampt verricht haben/ seind die rechte praeparationes der Metallen/ der Mineralen/ der Edlen gestein/ Perlen/ Corallen/ der Kräuter/ Wurtzen/ Samen/ vnd in summa aller simplicium/ in abgang gerahten/ auß dem brauch kommen/ vnd gar in vergeß gesteh worden“.

²⁸⁴ Toxites (1573; Nr. 50), S. 253.

„Hermetisch medicin“²⁸⁵ sei „Arcana“, „secreta“ und „magnalia Dei“, die durch „lange Vergessenheit, die Dunkelheit der Barbarei“ und die „Trägheit, Faulheit und Bequemlichkeit der Ärzte“ verschüttet und „aus dem gemeinen Gebrauch“ damit „fast ganz verschwunden“ gewesen sei, habe der durch den Gott Auserwählten Paracelsus wiederum „reinjte und wiederherstellte“, denn er – so begründet Toxites die Autorität Hohenheims unter Berufung auf ‚voluntas dei‘ – „von Gott in einzigartiger Weise dazu erweckt“ sei, die „Künste wieder zur Vollkommenheit herzustellen“.²⁸⁶ Dass Paracelsus sich als „Monarcha Medicorum“²⁸⁷ rühmte, sei also völlig legal, wenn man sein ‚Verdienst um die Heilkunst‘²⁸⁸ sehe, dass er die „von den Alten“ übernommene Medizin ‚in Ordnung‘ gebracht, ‚gemehrt‘ und ‚erleuchtet‘ habe: „Daher erhielt er den Namen eines ‚Fürsten‘“.²⁸⁹

Vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Konflikts zwischen der galenistischen Schulmedizin und der paracelsistischen neuen Medizin²⁹⁰ verteidigt Toxites die Heilkunde Hohenheims dadurch, dass er ihn dem Heidenarzt gegenüberstellt: „Galen heilte viele, Paracelsus aber leistete etwas, was viele Jahrhunderte hinweg unerhört war“.²⁹¹ Während Toxites eine Versöhnung zwischen der „beide[n] Seiten der Medizin“²⁹² sucht und einräumt, dass Galen und Paracelsus „zweifellos auf das Heil der Kranken“ zielten, verschärft jedoch Toxites dann die Kontroverse eher polemisch, wenn er dem Galen als „atheos“ den „Paracelsum Chritianum“ entgegenstellt: „War jener [Galen] ein Atheist und jeder Frömmigkeit abhold“, so bekannte sich Paracelsus, da „er doch Christi war“, zu Christo als „unserem einzigen Heiland“.²⁹³ In Paracelsus erblickt Toxites damit eine Leitfigur für die

²⁸⁵ Toxites (1574; Nr. 52: Dedikation an Pfalzgraf Ludwig, in: Bernardus Trevisanus, *Von den Hermetischen Philosophia* [...]. *Item/ Dicta Alani* [...], ed. Toxites, Straßburg, 1574), CP, Bd. 2, S. 281.

²⁸⁶ Toxites (1575; Nr. 58: ‚Praefatio‘ an Johann Egolph von Knöringen, in: Paracelsus, *Libri XIII. Paragraphorum Philippi Theophrasti Paracelsi* [...], ed. Toxites, Straßburg [Argenteratum], 1575. Vgl. Sudhoff, 1894, Nr. 160), CP, Bd. 2, S. 375 (lat., S. 367-368). Hier wird die von den Herausgebern vom CP besorgten deutsche Übersetzung benutzt: Die Seitenangabe zur lateinischen Fassung erscheint in Klammern.

²⁸⁷ Paracelsus, *Paragranum*: „Ich [Paracelsus] wirdt *Monarcha*, vnnd mein wirdt die Monarchey sein/ vnd ich füre die Monarchey“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 16. Vgl. ebenda, S. 10).

²⁸⁸ Toxites (1575; Nr. 58), S. 375 (S. 367).

²⁸⁹ Ebenda, S. 373 (S. 366).

²⁹⁰ Zum sog. ‚Antimonkrieg‘, der seit den 1560er Jahren zwischen den Galenisten und den Paracelsisten geführt wurde, s. u. Abschnitt zu Suchten (3.3.).

²⁹¹ Toxites (1575; Nr. 58), S. 373 (S. 366).

²⁹² Ebenda, S. 371 (S. 365).

²⁹³ Ebenda, S. 373 (S. 366). Hier beteiligt sich Toxites an der apologetischen Argument der frühen Paracelsisten, die zugunsten ihres Anspruchs auf die christlich fundierte Arzneikunde Hohenheims den ‚gotteslästerlich‘ äußernden Heidenarzt Galen als Atheist vorwerfen. Unter den

christlich fundierte Weisheit, die die ‚irreführenden‘ Wissenschaften der ‚griechischen‘ Heiden widerspreche: Paracelsus sei ja ein ‚Fürst‘ der universalen Gelehrsamkeit, der „nicht allein in Medicina/ sondern auch in der gantzen Philosophia“ mit „sonder hohen gnaden/ verstand/ vnd weißheit“ begabt gewesen sei,²⁹⁴ dadurch er als gottgewollter Arzt aufgrund der ‚scientia divinae Cabalae‘ im Sinne der christlichen Magia naturalis die Geheimnisse der Natur enthüllt habe:

Dabei rühmte er sich, von ihm [Christus], nicht von den trügerischen Griechen[,] alles erhalten zu haben und von ihm [Gott] durch die Wissenschaft der göttlichen Cabala, mit deren Hilfe er tief ins innerste Geheimnis der Natur vordrang, zum Arzt gemacht worden zu sein: und so sei er der »Monarch« aller Künste der Philosophie.²⁹⁵

Abseits der verdächtigen ‚schwarzen‘ Magie und der Künsten, die „dank der Gaukeleien des Teufels auf einen verdammenswerten Mißbrauch hinausgelaufen“ seien, und jenseits einer eitlen und falschen „Buchstaben-Cabala, derer sich die Sophisten rühmen“, verteidigt Toxites als Anwalt Hohenheims gegen antiparacelsistischen Häresieverdacht²⁹⁶ ihn und seine „heilige, reine Cabala der Alten“ als „die göttliche Erforscherin der natürlichen und göttlichen Dinge“:²⁹⁷ Analog zu der ‚von den Alten‘ gepflegten christlichen Kabbala solle man die naturkundliche Magie des Restaurators Paracelsus als die heilige Kunst annehmen, durch die die Heiligen Drei Königen (Weisen vom Morgenland) „aus einem Stern Christus

Zeitgenossen des Toxites verdämmt Suchten schon im Jahr 1570 Galen („Gottflesterer vnd schender Christi“) und seine Schüler (Schulmediziner): „Galenus [ist] ein Heyd gewesen/ vnd in abgötterey ertruncken: [...] dieweil er [Galen] aber die Propheten vnd den Sohn Gottes lestert[,] was ist sein verstandt gewesen in *mysterijs naturae*? oder was wissen jr seine *discipuli* in der heimlich[k]eyt der Artzney darin Gott wircket? Warlich ewer vatter ist ein abgöttisch mensch gewesen/ was seidt jhr seine kinder?“ (Suchten, *De secretis Antimonij*, ed. Toxites, S. 55, 81-82). Siehe Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 297.

²⁹⁴ Toxites (1573; Nr. 50) S. 252.

²⁹⁵ Toxites (1575; Nr. 58), S. 373 (S. 366). Als Kunst zur Erkenntnis der Natur spricht Paracelsus im *Labyrinthus medicorum* von ‚Gabalia‘ und ‚Magica‘: „So volgt nun auff dz/ daß die ding alle durch *Magicam* offenbar werden/ vnd durch jre *species*, als durch *Gaballiam* vnd *Gabalisticam*, &c. Dieselben sind/ die [da] offenbaren alle heimlichkeit in verborgner Natur/ vnd ist von nöhten vnnnd billich/ daß ein Artzt in derselbigen vnderricht vnd bekannt sey“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 229). Zur ‚christlichen Kabbala‘ als naturmagischen Praxis, s. Kilcher (1998), S. 185-190; und CP, Bd. 1, S. 336-337.

²⁹⁶ Man denkt vor allem an den Antiparacelsismus des zeitgenössischen Heidelberger Medizinprofessors Thomas Erastus (1523-83) und seiner 1571-1573 erschienenen Streitschrift *De medicina nova Paracelsi*. Zu seiner Polemik gegen Paracelsus siehe Pagel (²1982), S. 311-333. Vgl. auch CP, Bd. 1, S. 135 f.; Gunnoe (1994); Bröer (2002); und Gunnoe. (2011), S. 263-38.

²⁹⁷ Toxites, (1575; Nr. 58), S. 374 (S. 367).

als den König der Juden“ erkannt hätten.²⁹⁸

Die restaurierte *Magia naturalis* oder die alte Naturkunde der christlichen Kabbala sei durch die praktisch-empirische ‚Erfahrung‘ gekennzeichnet, die die menschlichen ‚Wörter‘ oder ‚*opiniones*‘ überwinden und auch ein arzhumanistisches Bücherwissen ergänzen (bzw. ersetzen) sollte: Die ‚*veterum philosophia et medicina*‘ habe Paracelsus „uns“ tradiert, und zwar „nicht nach Gutdünken der Menschen“, sondern „aus der Erfahrung und der Natur der Dinge“ geschöpft.²⁹⁹ Der paracelsistische Idealarzt, der „ab experientia“ und „ex natura rerum“ arbeitet, beschäftigt sich daher mit der ‚Handarbeit‘ in der *Alchemia medica*: Da die Wahrheit „nicht in Schrifften sonder in den handarbeyt“ offenbart werden solle, rufe der ‚gelehrte und erfahrene‘ Arzt Paracelsus dazu auf, dass man „bei den Alchimisten/ vnnnd andern in die Schül gehen/ vnd die handgriff lehren/ wie die Handwercker thün“ müsse.³⁰⁰ Der „*Medicus*“ solle ja auf die ‚Bereitung‘ „erfarn sein“, damit er aufgrund der „übung der Alchimy“ und „*Separationes*“, wie bei den „*medicamentis Theophrasti*“, durch das „feuer“ die Arznei „auff das höchst von allen gifft“ reinige, um dann schließlich die rechte „*dosim*“ zu erreichen.³⁰¹

Die Erfahrenheit im „rechten proceß“, der zur mild und ‚freundlich‘ dosierten Mineralarznei führe, begründe sich in dem Licht der Natur von göttlicher Herkunft. Angesichts der antiparacelsischen Beschwerden der zeitgenössischen „*Medicis*“, die wie zu seiner Lebzeit³⁰²

²⁹⁸ Ebenda, S. 374 (S. 367). Vgl. Matth. 2, 1-2.

²⁹⁹ Ebenda, S. 373 (S. 366).

³⁰⁰ Toxites (1569, Nr. 44), S. 142.

³⁰¹ Toxites (1564/65; Nr. 40), S. 72, 74-75. Die ‚*Separatio puri ab impuro*‘ (‚Scheidekunst‘) ist eine der Grundvorstellungen der spagyrischen Medizinlehre Hohenheims, vgl. Paracelsus, *Opus paramirum*: „das Fewr bewehrt alle ding/ das ist/ so das vnrein hinweg kömpt/ so stendt die drey Substantzen da. [...]. Darumb so ist das Fewr das jenig/ das solchs sichtbar macht das do verdunkelt ist. Also soll die *Scientia* der artzney fürgetragen werden“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 69); *Labyrinthus medicorum*: „Also lehrne was *Alchimia* sey/ zuerkennen/ daß sie allein das ist/ das da bereit durch dz Fewr dz vnrein/ vnd zum reinen macht“ (ebenda, Tl. 2, S. 214); *Herbarius*: „Nun ist aller Philosophen brauch von anfang gewesen/ daß das gutt vom bösen soll geschieden werden/ das rein vom vnreinen: dz ist/ das alle ding sollendt sterben/ allein die Seel soll bleiben“ (ebenda, Tl 7, S. 99); und *Von natürlichen Bädern*: „besehendt ein mehrern Grund an/ der euch villeicht beduncken wirdt der Philosophhey gleichmessiger zu sein: Vnd ist von der Scheidung *Puri* vnnnd *Impuri*, das sit/ deß Reinen vom Vnreinen: Vnnnd laut auff den Grund zu scheiden die Tugendt von der Vntugendt/ also daß das Nützlich von dem Vnnützlichen genommen werd/ auch das kein wiederwertigs bey dem anderen stände/ auch was Artzney seyendt/ von dem Vnartzneyischen kommend“ (ebenda, Tl. 7, S. 298-299).

³⁰² Toxites (1569; Nr. 44), S. 141: „Ob nuh wol zu vnseren zeitten/ vil Impostores, wie auch bei dem Leben Theophrasti/ befunden werden/ die alleyn das jhr suchen/ vnnnd die hohen Gaaben Gottes zu jhrem Spot/ schaden/ vnd straff mißbrauchen“.

so auch „jetzt“ immer noch „Theophrastus vnbillich“ verwerfen, dass er „Medicinam vnd Philosophiam von newen auß der Natur an Tag bracht“ habe,³⁰³ versucht Toxites aufgrund der theologischen lumen-naturae-Spekulation die ‚neue‘ Chemiatrie und deren Anspruch auf die naturkundliche Erfahrung (‚experientia‘) zu rechtfertigen: Wie Paracelsus seine chemiatriische Kunst „auß Gott/ durch mannigfaltige erfahrung der Natur bekommen“ habe,³⁰⁴ solle der Arzt durch das ‚natürliche Licht‘ erleuchtet werden, sonst verfehle man seine Pflicht zur christlichen Grund der echten Medizin:

Wer das natürlich licht nicht braucht/ der lernet alle künst falsch. Darumb die von natürlichen dingen schreiben/ vnd vergessen jres Schöpfers/ von welchen das natürlich Liecht sein vrsprung hat/ die können die warheit nit schreiben/³⁰⁵

Wider die antiparacelsischen „Gegner“ und „Osores Theophrasti“, die „der Cabala und der natürlichen Magie unkundig“ seien und „alles, was sie selbst nicht einsehen“, nur übereilt „abergläubisch, fantastisch und teuflisch“ verdammen wollten, verteidigt Toxites Paracelsus als Gelehrte, der „in jenen Wissenschaften [Kabbala bzw. Naturmagie] herausragte und vollendet“ gewesen sei³⁰⁶, während er zugleich auch den Antagonismus zwischen den Galenisten und Paracelsisten zu versöhnen versucht: Einerseits erwartet Toxites, dass „aus beiden“ Schulen „dereinst“ nicht mehr die ‚gelehrten‘ und ‚ehrgeizigen‘, sondern viel mehr die „weise, fromme, gute und verlässliche Männer“ hervorgehen, die im Interesse von „Gesundheit der Kranken“ die „Eintracht lieben“ und „sich darum bemühen, dessen Zwiespalt zu beseitigen“, andererseits rückt die ‚konziliatorische‘ Haltung Toxites gegenüber den aristotelisch-galenistischen Schulwissenschaften den Antischolastiker Paracelsus – auf Kosten der heftigen Polemik Hohenheims – sogar ins Licht eines scholastisch ‚hochgelehrten Mannes‘, der „in der Aristotelischen Philosophie bestens unterrichtet“ gewesen sei.³⁰⁷ In Hoffnung, dass bei den ‚Gelehrten‘ und den ‚Galen zugetanen‘ Ärzten „bald“ Paracelsus als einer der ‚hochberühmten und hochgelehrten Ärzte ganz Europas‘ akzeptiert würde,³⁰⁸ steht Toxites ferner auch „errores“ Hohenheims zu: Paracelsus habe, „wie von mehreren Mediziniern vermerkt“, auch „auf viele Irrtümer“ verfielen, denn er könnte – so die

³⁰³ Toxites (1571; Nr. 48: Widmungsvorrede an Kurfürst August von Sachsen, in: Paracelsus, *Astronomia Magna [...]*, Frankfurt a M., 1571. Vgl. Sudhoff, 1984, Nr. 131), CP Bd. 2, S. 217.

³⁰⁴ Toxites (1569; Nr. 44), S. 141.

³⁰⁵ Toxites (1571; Nr. 48), S. 217.

³⁰⁶ Toxites (1569; Nr. 44), S. 141; ders. (1575; Nr. 58), S. 374 (S.366-367).

³⁰⁷ Toxites (1575; Nr. 58), S. 372-373 (S. 365-366).

³⁰⁸ Ebenda, S. 375 (S. 368).

geschichtstheologisch fundierte Apologie Toxites— „nicht mehr leisten, als ihm zum damaligen Zeitpunkt von Gott gewährt war“.³⁰⁹ Ja „Gott will nicht alles zu allen zeiten geoffenbaret haben“, deswegen sollen „alle Liebhaber der Natur“ in Nachfolge Hohenheims den „Segen Gottes mit gedult erwarten“.³¹⁰ Hiermit integriert Toxites seine göttlich gesegnete Figur Hohenheims in ein heilstheologisch fundiertes Geschichtskonzept eines paracelsistischen Fortschrittsdenkens: Während Paracelsus gemäß dem Wille Gottes, der immer weiter die Geheimnisse der Natur enthüllen wolle, die alte Alchemia medica — auch mit Fehlern und Irrtümern — wiederhergestellt habe, solle man nun weiter im Vertrauen auf die Vorsehung Gottes den irdischen Beruf Hohenheims übernehmen und erben, um damit — auch in Erwartung auf die Vervollkommnung des Wissens zum allerletzten, eschatologischen Zeitpunkt (s. u.) — die gottesgewollte Erweiterung der menschlichen Erkenntnisse der Natur fortzuführen: Gerade in diesen gottgewünschten Fortgang des Wissens sieht Toxites auch die Versöhnung der ‚beiden‘ antagonistischen ‚Schülen‘ des Hohenheims und des Galens, wie er daher abseits ‚neidischer Hasse‘ von Zeitgenossen nicht zuletzt im Interesses der ‚Kranken‘ eine wechselseitig irenische und dem Nächsten gerichtete ‚christliche Liebe‘ beansprucht:

Gott der Herr in diser [zunächst von Paracelsus an Tag gebrachte] Medicin [...] täglich weiter [etwas] an tag bringet/ darumb solten wir Christliche lieb eynder zu beyden theylen erzeygen ohn neyd vnd haß/ vnnd keyn theyl gedencken/ das Gott der Herr dise vnd andere kunst vns gibt/ den Geitz/ Stoltz vnnd Pracht dardurch zuerhalten/ Sonder dem Nechsten zu Gottes Eher damit zu dienen/ dann es nicht darumb zuthun/ das Theophrastus allein in ehren gehalten/ vnnd Galenus vndergetruckt werde/ sonder das wir den Krancken helfen/³¹¹

Zugunsten der weiteren Ausbreitung des Paracelsismus begründet Toxites unter Berufung auf den Gotteswillen seine Forderung auf die Aufhebung des antiparacelsistischen Antagonismus. Angesichts der zeitgenössischen „aduersarij“ Hohenheims und der „Impostores“ „zu vnseren zeitten“, die durch die ‚Verspottung‘ der Paracelsischen Lehre und den ‚Missverbrauch‘ der „Hohen Gaaben Gottes“ den Fortgang des Paracelsismus „eifrig zu verhindern“ versuchten,³¹² warnt Toxites, dass man dann den Zorn Gottes wage, wenn man Paracelsus vernachlässigen, ‚verachten‘ und ‚verfinstern‘ wolle, da seine Lehre

³⁰⁹ Ebenda, S. 373 (S. 366).

³¹⁰ Toxites (1569; Nr. 44), S. 142.

³¹¹ Ebenda, S. 142.

³¹² Ebenda, S. 141; ders, (1575; Nr. 58), S. 375 (S. 367).

gottgewollt an Tag käme:

was er [Gott] aber an tag bringen will/ das kan durch niemand/ wann es jhm gefelt[/] gehindert werden/ [...]. Darum sehe eyn jeder wol für sich/ das er Gott nicht erzürne/ mit verachtung dessen das er nicht versteht/ dieweil er die warheyt zur lugen/ das liecht zur finsternuß machen³¹³

Seine heilgeschichtlich getönte Apologie um Paracelsus fordert damit einen eschatologisch geprägten Fortgang des Wissens, so fährt Toxites fort, dass „Gott in sein gewalt greiffen will/ als wann er [der Arzt bzw. Naturforscher] nicht macht hette/ etwas weitter/ dann wir biß her gehabt/ an tag zubringen“.³¹⁴

Endzeitliche Förderung des Wissensfortgangs

Aus Sicht des Toxites lebt er in der Zeit, zu der die alle Geheimnisse der Natur offenbart werden solle. Es ist ein alchemoparacelsistisches Zeitbewusstsein, dass die göttlich fundierte Forderung nach der Geheimhaltung der alchemischen ‚Secreta‘ (Schweigegebot für Alchemiker) nunmehr ungültig ist, da Gott – mit der Erfüllung der prophetisch versprochenen Wiederkunft des Propheten Elias³¹⁵ – die Enthüllung der Geheimnisse der Natur, die Gott bereits zur Zeit der Erschaffung der Welt geplant hatte, endlich zum Schluss bringen wolle. Das Vorzeichen der Endzeit liege in Paracelsus und in seinem Erbe, das sich in dem immer weiter fortschreitenden Wissenszustand der Gegenwart niederschlage.³¹⁶ Aufgrund dieser eschatologischen Überzeugung rechtfertigt Toxites – in den beginnenden 1570er Jahren – in Erwartung auf die Vervollkommnung des Wissens in einem ‚aureum seculum‘ seinen Anspruch auf endzeitliche Förderung des Wissens und auf eine religiös-eschatologisch bestimmte Arbeitsethik des naturkundlichen Arztes.

Wenn Toxites zugunsten die „Liebhaber der Wahrheit“, die die Paracelsische „Heilmethode“ „forschen“ und in sie sich „üben“ wollten, die „Bücher“ Hohenheims zu

³¹³ Toxites, (1569; Nr. 44), S. 142.

³¹⁴ Ebenda, S. 142.

³¹⁵ Vgl. 4. Reg. 2, 11; Mal. 3, 1-3, 23.

³¹⁶ Vgl. (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*: „Vnd ob sie [Arkana] schon einem von Gott eröffnet werden: So bricht doch der Ruhm der Kunst nit also von stundan herfür: Sonder der Allmechtig gibt jhm auch den Verstand gleich mit/ dieselbigen andern zuverhalten biß auff die Zukunfft *Heliae Artistae*, da das verborgen wird offenbar werden“ (ed. Huser, Tl. 6, S. 370). S. u. Abschnitt zum Pseudohohenheim und dessen Traktat *De tinctura physicorum* (3.4).

„publizieren“ will,³¹⁷ oder wenn er auch zugunsten der „allen frommen liebhabern“ der „Hermetischen Philosophie“ „nit allein die Theophrastische/ sondern auch andere bücher“ von „herrlichen Autoren“ der mittelalterlich-vorparacelsischer Alchemie an Tag bringen will,³¹⁸ versucht Toxites seine den Paracelsica und den Alchemica gewidmete publizistische Tätigkeit, die das alchemische Geheimhaltungsgebot antasten möge, durch einen eschatologischen Argument zu rechtfertigen, nämlich dass die „Zeit des Elias Artista“ nun anbreche, zu der auf göttlichen Ratschluss die Forderung nach Geheimhaltung der alchemischen Naturgeheimnisse und „Arcana“ nicht mehr gültig werde:

Wa aber einer vermaint/ ich thue vnrecht/ das ich solche Arcana publicier/ die doch Gott allezeit selbs verborgen hat/ Derselbig soll gedencken/ das die zeit vorhanden/ da es alles offenbar werden soll. Dann laßt vns Got der Herr die Bücher zuhanden kummen/ so will er auch das wir vns darinn vben/ vnnd suchen/ biß er vns den Eliam artistam gar zuschicket/ der alles wirt erklären/³¹⁹

Neben der Publizistik der „hermetischen Philosophie“ stellt die Förderung des Wissensfortgangs die endzeitliche Aufgabe des frommen Arztes dar. In Anlehnung an Paracelsus und Adam von Bodenstein fordert Toxites ein ärztliches Ethos, das auf dem Wort Christi basiert. Zu der Zeit der Gnade, zu der man auf noch fortschreitende Erweiterung der Naturkenntnisse unter dem Zeichen der Zuneigung Gottes erwarten könne, solle man daher noch weiter „üben“ und „suchen“, da die Offenbarung der Geheimnisse nur bei den göttlich Gesegneten stattfinden solle, die unter der Erleuchtung des „lumen naturae“ die textfixierten und praxisferne Schulmedizin zu überwinden suchen und im Gegensatz zu den „faulen“ und durch das Bücherwissen „verfinsterten“ Unfrommen die Anweisungen Erlösers Christi

³¹⁷ Toxites (1575; Nr. 58), S. 375 (S. 367).

³¹⁸ Toxites (1574; Nr. 52), S. 280, 282. Während Toxites in Paracelsus einen Wiederhersteller der alten Alchemia medica erblickt, versucht er das Bild Hohenheims und dessen Lehrgut an die Traditionslinie der mittelalterlichen Alchemie und ferner an die Wissensgenealogie der uralten, zum sagenhaften Hermes Trismegistos zurückzuführenden Weisheit („Prisca sapientia“) anzuschließen.

³¹⁹ Toxites (1574; Nr. 52), S. 281. Diese eschatologisch-heilsgeschichtlich fundierte Legitimation wird später (1602) wörtlich von Schaubardt (3.7.) übernommen. Es ist zu betonen, dass Paracelsus in seiner Schrift *Von der natürlichen Dingen* „Elias Artista“ nicht erwähnt (ed. Huser, Tl. 7, S. 198). In den 1570er Jahren wurde die Vorstellung von der „Zukunft Heliae Artistae“ vor allem durch die pseudoparacelsische Schrift *De tinctura physicorum* (ed. Huser, Tl. 6, S. 370; s. u. Abschnitt 3.4.) bekannt. Mit der Erwähnung des „Elias Artista“ verbreitet Toxites – wie schon Bodenstein (1571; CP, Bd. 1, Nr. 23; s. o. Abschnitt 2.1.) – diese paracelsistische und chiliastische Denkfigur.

(„Bitten, Suchen und Anklopfen“)³²⁰ als eigene Arbeitsethik annehmen wollen: Also mit Blick auf diesen Gegensatz zwischen dem faulen und dem fleißigen Arztbild vergleiche man den Weg des rechten Arztes („Liebhaber der Philosophie“) mit dem des frommen Christen. Toxites meint:

Hiezwischen wem der Herr gnedig sein/ vnd das Liecht der Natur selbs wirt anzünden/ der wirt das Perlin finden/ Wem aber Gott der Herr disen schatz nit wirt gunnen/ ob er schon die Bücher alle liset/ wirdt er doch noch wol in der finstere bleiben. Dann Gott behelt jhm alle zeit den segen beuor/ vnnd will das wir suchen/ anklopfen/ vnd bitten. Warumb wolt er solche hohe Arcana vnd Magnalia den vnwürdigen zaigen? Den faulen auffthün? den verrüchten offenbaren? Wie soll er sie erhören/ wann sie jn nit bitten? Wie soll er jnen auffthün/ so sie noch nie für die thür der gnaden kumen sind?³²¹

Auf der Erde solle der Mensch daher als ‚Weltherrscher‘ den von Gott erteilten Auftrag zur wissenschaftlich-technologischen Herrschaft und Unterwerfung der Natur erfüllen³²², um dann im Himmel als ‚Miterbe Christi‘ gesegnet zu werden,³²³ wie Toxites seine Arbeitsethik soteriologisch artikuliert: „das wir nit allein herrn vber alles was in den Elementen ist/ sunder auch seines himlischen vnd vnerforschlichen Reichs theilhaftig/ vnd miterben sein sollen“. ³²⁴ Seit der „verstand/ sinn/ vnd vernunft“ des Menschen „durch Adams fall verderbt/ verfinstert“ gewesen war, begehre der Menschen „hie auf erden“ immer zu „dem himlischen/ ewigen/ vnnd vnuergnacklichen“ Wesen; aufgrund seiner von einer Verfallsgeschichte tingierten Anthropologie fordert Toxites eine eschatologisch geprägte Theophysik: Im Glauben an die ‚Lehre Christi‘, dass „jhr wohnung alhie ein kurtze zeit/ in seinem Reich aber ewig“ ist, solle man „den Articul der Erschaffung vnd aufferstehung von den todten/“ dadurch „in höchsten ehren vnd wülden“ halten, dass man sich – gerade wie der „hocherfaren vnnd theur Philosophus“ Paracelsus aufgrund seiner Schöpfungs- und Auferstehungslehre³²⁵ täte – mit den theologischen und soteriologischen ‚Artikeln‘ und

³²⁰ Vgl. Matth. 7, 7-8; Luc, 11, 10-13.

³²¹ Toxites (1574; Nr. 52), S. 281.

³²² Vgl. Gen. 1, 28; Hebr. 2, 8. Aufgrund dieser biblischen Vorstellung („*Omnia subiecisti ei*“) rechtfertigt Paracelsus in *Astronomia magna* den Wissensfortschritt theologisch, um damit die Erweiterung der Naturerkenntnisse zu fordern; s. u. Anm. 327.

³²³ Vgl. Rom. 8, 17; 1. Cor. 6, 9; Tit. 3, 7.

³²⁴ Toxites (1577; Nr. 66: Widmungsvorrede an Erasmus Neustetter), CP. Bd. 2, S. 465. Die Erstfassung der Vorrede (1575) erschien in: (Ps.-) Paracelsus, *De secretis creationis* [...], ed. Toxites, Straßburg 1575 (Vgl. Sudhoff, 1984, Nr. 161). Hier wird die Zweitfassung, die erschien in: Paracelsus, *Drey Tractat* [...], Straßburg 1577 (ebenda, Nr. 175).

³²⁵ Toxites bezieht sich auf die Auferstehungslehre im pseudoparacelsischen Werk *De secretis creationis* (vgl. ed. Huser, 1605, App., S. 102-115).

Fragen (Auferstehung der Toten) ‚(natur)philosophisch‘ und naturkundlich beschäftigen solle, um damit die Ewigkeit im himmlischen Gottesreich zu gelangen. Die auf der Soteriologie gründende Arbeitsethik des Toxites verlangt, dass man in Erwartung auf das Jüngste Gericht und die allerletzte Erlösung „vbung darinnen [in der Medizin und Naturkunde]“ betreibt, „bis wir von hinnen zu jhm [Gott] erfordert werden“.³²⁶

Zusammen mit seinen ärztlich-religiösen Ansprüchen auf den christlichen Dienst zum Nächsten und zum Gotteslob, auf die Erkenntnisgewinnung in dem Irdischen und in dem Ewigen (auf die theophysische Deutungskompetenz) und auf die menschliche Weltherrschaft (‚die menschliche Kunst ergänze die Natur‘) wird seine Vorstellung von der irdischen Sendung des Menschen dann in seinem Menschenbild zugespitzt, wenn Toxites unter Anlehnung auf Hohenheims *Astronomia magna* den Menschen als ‚Instrument des natürlichen Lichts‘ beschreibt:

So ist nun zu wissen/ daß der Mensch darumb erschaffen/ daß er in Fleisch vnd Blut were ein geschickts Instrument des natürlichen Liechts/ dardurch Gott alle heimlichkeiten offenbar machte des gestirns/ der Element/ vnd der gantzen Natur in allerley Künsten/ vnd Weißheiten/ damit das vnsichtbar sichtbar würde/ welches ohn den Menschen nicht beschehen were. Derhalben wil Gott daß der Mensch nicht feire oder müssig gehe/ sonder daß er [Mensch] in teglicher vbung bleibe/ zu erforschen die heimlichkeiten in allen Gaben Gottes/ in der Himlischen vnd irrdischen Philosophey vnd Astronomie/ damit er das natürlich/ vnd das ewig in das werck richte/ auff das er nicht allein Gott dadurch recht lerne erkennen/ vnd dem Nehesten damit diene/ sonder daß er sich damit offenbare/ damit andere seine werck sehen/ vnd Gott darumb loben vnd preisen.³²⁷

³²⁶ Toxites (1577; Nr. 66: Erstfassung 1575), S. 465. Vgl. Paracelsus, *Astronomia magna*: „Darumb sollen wir vnsern Leib nicht verderben/ dz ist/ feiren lassen/ sondern Tag vnnd Nacht in vbung ligen/ [...]: Das ist vnser Creutz/ das wir die Gaben Gottes tragen vnd suchen/ vnd dieselbigen nicht zu gebrauchen zum argen/ sondern Christo damit nachfolgen/ dz ist/ im Herrn sterben vnd leben vnd wandlen“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 53).

³²⁷ Toxites (1571; Nr. 66), S. 213-214. Vgl. Paracelsus, *Astronomia magna*: „Also ist Blut vnnnd Fleisch ein geschicktes Instrument/ durch welches die ding alle geschehen mögen/ gutes vnd böses. Es sey gutts oder böß/ so ist der Mensch ein Instrument darzu/ der alle ding bereiten soll vnd muß. [...]. Also hat Gott den Menschen beschaffen/ dz alles daß vollendt mag werden durch jhn/ das Weißheit/ Kunst/ guts vnd böses antrifft. [...]. Darauff wissend/ das Gott zu eröffnen [=offenbaren will] die heimlichkeiten im Gestirn [...]: nicht allein in dem Gestirn/ das heimlich zu offenbaren/ durch deß Menschen Werck/ sondern auch alle natürliche *Mysteria* der Elementen zu offenbaren/ welches ohne den Menschen nicht hett mögen beschehen: Vnd Gott will/ das die ding sichtbar werden/ was vnsichtbar ist. Solches soll jhm der Menschen hoch vnnd wol fürnemmen/ das Gott jhn darumb beschaffen hatt/ vnd zu jhm gesaget: *Omnia subieicisti ei, &c.* Dieweil nun dz Gott geordnet hatt/ so will er/ daß der Mensch nicht feyre/ nicht müssig gang/ nicht still stand/ nicht sauffe/ nicht hure/ vnnd dergleichen: Sondern er will/ das er in täglicher vbung sey/ zuerforschen die Heimlichkeit der Natur in allen den Gaben/ so Gott in die Natur geschaffen hat. [...]. Dann damit mag ein jeglicher seinem Nehesten dienen/ vnnd Gott desto

Sowohl im „Natürlichen Liecht/ als in Himlischen gaben“ solle man nach dem „befelch Christi suchen/ bitten vnd anklopffen“, da die Arbeit auf der Erde bzw. die Hingabe zur naturkundlichen Beschäftigung mit der Schöpfungswelt letztendlich zur Erlösung in Ewigkeit führe: Denn „wir hie ein kurtze zeit bleiben/ was wir darinn erlangen/ das folget vns ewig nach“; wenn wir jedoch „vns mit fressen/ sauffen/ vnd wollust des Fleisches vberladen“, dann würden wir – gerade wie „in allen Faculteten teglich geschicht“ – in „finsternis“ geraten: „so müssen wir doch am jüngsten Tag Gott schwere errechnung darumb geben“.³²⁸

mehr in seinen Gaben erkennen“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 50-51).

³²⁸ Toxites (1571, Nr. 48), S. 214. Vgl. Paracelsus, *Astronomia magna*: „Darauß folgent nun/ daß der Mensch soll ohn alle Einred vnd auffzug sein Ampt vollbringen/ darumm jhn Gott beschaffen hatt/ vnd das nicht widerbellen/ oder verachten. Dann wo wir im Liecht der Natur nit das vollenden/ das Gott durch vns haben will/ es muß ein Rechnung darumb gegeben werden am Jünsten Tag“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 51). Vgl. auch *Opus Paramirum*: „müssen wir vnd die zeit erhalten/ vnd in die *Scientias* setzen/ damit wir in vnserm beruff rehti rechenschafft geben mügen“ (ebenda, Tl. 1, S. 123).

3.3. Alexander von Suchten

Forderung nach Wissensfortgang in der letzten Gnadenzzeit

Vor dem Hintergrund des seit Mitte der 1560er Jahre ausgebrochenen ‚Antimonkrieges‘, der im Zuge der allgemeinen, polemischen Streitigkeiten zwischen den Paracelsisten und den Galenisten geführt wurde,³²⁹ forderte der Vertreter der Antimonarznei Alexander von Suchten (1520-1575)³³⁰ im Jahr 1570 von den „Jungen medicinae candidatis“, die noch „mit opinionibus vnbefleckt“ seien, es zur „Pflicht“ zu machen, in christlicher Verantwortung zur „Gab Gottes“ der Wahrheit zu dienen, um sich damit den ‚Schreibern‘ der ‚satanischen Schriftgelehrten‘, die die neue Antimonlehre verfolgten, zu widersetzen.³³¹ So ruft Suchten in Vorrede seiner Monographie *De secretis antimonii* von 1570 deren Leser, die Medizinstudenten, zum Kampf zur Durchsetzung der chemiatriischen Lehre auf.

Suchten stilisiert seine Gegner zu endzeitlichen Teufeln und rechtfertigt seinen Anspruch auf die Überwindung der herkömmlichen, textfixierten Schulmedizin geschichtsphilosophisch. Seiner Zeitdiagnose zufolge lebt Suchten in der Gnadenzzeit, in der

³²⁹ Der sogenannte ‚Antimonkrieg‘ begann zunächst in Frankreich und weitete sich nach dem Antimonverbot der medizinischen Fakultät Paris (1566) auch in dem deutschsprachigen Raum aus: Es ging um chemiatriisch-therapeutische Fragen der neuen alchemomedizinischen Antimonlehre und um den damit verbundenen innerlichen Gebrauch vom „Spießglaß“ (Stibium); s. Debus (1991), S. 21-30; und CP, Bd. 1, S. 576 f. und 578 (zu Z. 31).

³³⁰ Zum Leben und Werk des paracelsistischen Sachschriftstellers Alexander von Suchtens s. Haberling (1929), S. 175-230; ders. (1931), S. 117-123; Thorndike, Bd. 5 (1941), S. 640-642; Peuckert (¹⁹⁷⁶) S. 260-262, 265-267; Gilly (1977), S. 75-83; Zaunick (1977), s. v.; Pagel (1984), S. 13-17; Alchemie-Lexikon (1998), S. 351f. (C. Priesner); CP, Bd. 1 (2001), S. 545-549 (Biogramm mit Literaturverweis); Humberg (2007); CDSB, Bd. 24 (2008), S. 550-553 (J. Telle); KLL², Bd. 11 (2011), S. 385-386 (J. Telle). Im Folgenden werden berücksichtigt: Suchten, *Liber vnus De secretis Antimonij*, ed Michael Toxites, Straßburg: Christian Müllers Erben 1570, fortan: *De secretis Antimonij*; ders., *TRACTATVS SECVNDVS De Antimonio vulgari [...] An den [...] IOHAN BAPTISTA von Seebach*, in: Ders., *ANTIMONII Mysteria Gemina*, hrsg. Johann Thölde, Leipzig: Jacob Apel 1604, S. 393-452; ders., *De tribus facultatibus*, in: Ders., *Chymische Schriften*, ed. Ulrich C. von Dagitz, Hamburg 1680, S. 357-382. Herangezogen werden weiter seine drei Texte im Corpus Paracelsisticum (CP), Bd. 1 (2001): Zwei Briefe an Herzog Albrecht von Preußen (1561, Nr. 31 und 1563, Nr. 32) und die Vorrede zu *De secretis Antimonij* (1570, Nr. 33). Hier sei noch der Traktat *De tribus facultatibus* zu erwähnen: Ein Werk, das zunächst Paracelsus zugeschrieben (Sudhoff, 1899, S. 589-90) und dann erst 1608 unter der Autorschaft Suchtens, von Benedictus Figulus zum Druck gebracht wurde (in: *Pandora*, Straßburg 1608, S. 112-142). Nach Gilly (1977, S. 77) entstand das Werk in den 1560er Jahren. Der Verfasser *De tribus facultatibus* äußert zwar keine endzeitlich-chiliastische Zukunftserwartungen und erwähnt auch nicht Paracelsus, aber das Werk soll im Folgenden zur Ergänzung der Behauptungen aus den anderen Suchteniana herangezogen werden. Zum Werk s. Gilly (1977), S. 75-83; Pagel (1984), S. 13-17; Geyer (2001), Tl. 3, S. 444-453.

³³¹ Suchten (1570; Nr. 33), S. 574.

der barmherzige Gott wegen der ‚miseria‘ der Menschen und ihrer körperlichen ‚Gebrechlichkeit‘ – durch dessen Werkzeug Paracelsus („gelehrte Leute“) – die ‚Geheimnisse der Natur‘ in zunehmendem Maße ‚offenbaren‘ werde:

Dann dieweil der allmechtige Gott sich in diesen lesten zeiten vber menschliche blödigkeyt/ vnd schwacheyt erbarmet/ vnd vns durch gelehrte Leüt geoffenbaret hat/ ettlich geheimnuß in der natur/ dardurch wir vnsern Leib erhalten/ vnnd in seinen kranckheyten jhm zühilff kommen mögen.³³²

Trotz der göttlichen Gnadenzeichen, die Suchten gerade in der heranwachsenden, chemiatischen Antimonlehre erblickt, müsse man aber die immer noch andauernde Präsenz der Gegner bedauern: Sie sind die Verfolger der Antimonarznei und gelten nach dem Feindbild Suchtens als ‚Werkzeug Satans‘, da sie die ‚jungen Mediziner‘ zur Abkehr von der ‚Gottesgabe‘ (Antimonlehre) verführen wollten. Suchten stilisiert somit den ‚Antimonkrieg‘ zu einem Endkampf zwischen den seligen Nachfolgern des Willen Gottes und deren teufelhaften Verfolgern:

So hat der feind vnser Lebens[/] der Sathan[/] ettliche Schrifftgelehrten angereizt wider solche gaben GOTTES zū toben vnd schreyen/ damit die candidati Medicinae abgeschreckt/ dz Körnlein ligen lassen/ vnd den spreuern nachfolgen/ zūletzt das donum Dei wider verloren werde/ vnnd des Teüffels Samen an stat in ehren bleib.³³³

Suchten sieht in Durchsetzung der Antimonlehre ein historisches Moment. Angesichts der gegenwärtigen ‚hohen Not der Kranken‘ sei die neue chemiatische Medikamentenlehre durchzusetzen, da sie die ‚tröstliche Arznei‘ sei. Auch das Gottesgebot zur „lieb des nechsten“ zwinge ‚uns‘ dazu, dass die Kranken der Antimonarznei „nicht beraubt werden“ sollen.³³⁴ Nach der polemischen Verteidigung Suchtens würde die chemiatische Lehre jedoch durch drei Gruppen gehindert, die alle von rhetorischem ‚Geschwätz‘ (‚Wort‘) geprägt seien und denen die praktische Handarbeit (‚Werk‘) fehle: Die erste ist die ‚alten‘ galenistischen Ärzten, die durch Bücherwissen verfault seien; die zweite sind die ‚neuen‘ Ärzten, nämlich die besserwisserischen Anhänger von „Theophrasto“ (s. u.); und die dritte sind die „Alchemisten“, die abseits der Alchemia medica lediglich von einer Alchemia transmutatio metallorum schwärmen wollten.³³⁵ Angesichts dieser Widersacher der

³³² Suchten (1570; Nr. 33), S. 573-574.

³³³ Ebenda, S. 574. Vgl. Matth. 3, 12.

³³⁴ Suchten (1570; Nr. 33), S. 574.

³³⁵ Vgl. Suchten, *De secretis Antimonij* (1570): „Die Alchimisten vberreden sich selbst / (O wie vil

Chemiatrie und ihres Widerspruchs von ‚Wort‘ und ‚Werk‘ spornt Suchten die Medizinstudenten zur Beschäftigung mit den ‚eigentlichen Wissen‘ an:³³⁶ Man solle also mit eigener Hand in die Naturgeheimnisse eindringen, um naturkundliche ‚Erfahrungen‘ zu sammeln. Suchten rechtfertigt schließlich seine antirhetorisch-empiristische Beanspruchungen als ‚Forderung der Zeit‘:

Damit aber solchs [Abkehr von der Antimonarznei] nicht geschehe/ foddert die zeit/ das wir so dise geheymnuß wissen/ vnnd erfahren haben/ von dem der da geistet wa er will/³³⁷

Nicht zuletzt angesichts der „jetzige[n] welt“, die trotz seiner Überzeugung von der gegenwärtigen letzten Gnadenzeit ‚leider‘ immer noch von „vnrechter/ vnnd spötter“ voll sei,³³⁸ müsse man abseits der arroganten und blasphemischen ‚alten‘ und ‚neuen Ärzte‘

Jar bin ich in disem spittel auch kranck gelgegen) man könne so ein subtil feür künstlich machen/ da[-] durch ein ding in ein ander ding gebracht werd/ [...] Dieweil nun ir feüwr das *Instrumentum Dei creatioris* nicht ist/ wie wöllen sie den das machen/ dz disem *Instrumento diuino* allein züstehet vnnd keinem andern“ (S. 53-54). In seiner posthum gedruckten Schrift *De Antimonio vulgari* polemisiert Suchten gegen die ‚Alchemisten‘ wegen ihrer naturkundlichen Unzulänglichkeit: „Die Alchimisten“ wissen „nicht was sie gemacht haben/ verstehen die wirckung der Natur nicht/ wissen auch nicht was die Natur allhier sey/ darumb lernen sie nichts/ sondern bleiben Tölpel vnd Esel“ (ed. Thölde, 1640, S. 410-411).

³³⁶ Suchten (1570; Nr. 33), S. 574: „Sonder waß wir aigendtllich wissen/ was vnser augen gesehen/ vnser hende begriffen haben/ vnd die Experientz bestetet/ da wöllen wir reden/ vnd schreiben/ alles der Jugend die da lehren will/ züm besten“.

³³⁷ Ebenda. Vgl. Joh. 3, 8: „Der Wind bleset wo er will/ vnd du horest sein sausen wol/ Aber du weist nicht von wannen er kompt/ vnd wo hin er feret. Also ist ein jglicher/ der aus dem Geist geborn ist“ (*Biblia*, 1545, ed. Volz); eine übliche Redewendung in dieser Zeit, die auch bei Paracelsus zu finden ist, im *Labyrinthus medicorum*: „Der Geist geistet wa er will“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 198). Nach der paracelsistischen Spekulation von ‚spiritus sanctus‘ ist der Heilige Geist die Offenbarungsinstanz der Gottes- und Naturgeheimnisse. Mit seiner Anklage gegen das blinde Vertrauen auf den irreführenden, menschlichen Verstand (‚ratio‘) fordert Suchten im Traktat *De tribus facultatibus* mit Blick auf die gegenwärtige Glaubensspaltung eine Erleuchtung des Verstands durch den Heiligen Geist, der durch die Enthüllung bis dahin ungelöster, theologischer Fragen zur Einheit des christlichen Glaubens führe: „Das war sie gleichwol nicht verstehen können/ es komem dann der H[eilige] Geist/ und uns dieselben dolmetsche. [...] der H[eilige] Geist muste kommen/ und das da heimlich war/ ihnen offenbahren. [...] darumb muß der geist deß HErrn da seyn/ uns die Augen auffthun/ den Verstand erleuchten/ so werden wir einen Gott kennen/ eine Religion, wie die Aposteln gehabt/ haben. [...] dardurch der Mensch deß Geistes theilhaftig werde/“ (ed. Ulrich C. von Dagitz, 1680, S. 380).

³³⁸ Suchten (1570; Nr. 33), S. 574. Siehe auch sein pessimistisch geprägtes Endzeitbewusstsein im postum erschienenen Traktat *De Antimonio vulgari*: In „diesen bösen gefehrlichen zeiten/ in welchen ehre vnd schande/ tugend vnnd laster/ lügen vnd warheit schier gleich gelten“, solle man auch angesichts der wissenschaftlich dekadenten Gegenwart die Strafe Gottes als endzeitliche Zeichen (vgl. Matth. 24, 10) akzeptieren: „Wir suchen jetzund nicht die warheit/ sondern vnser ehre/ darumb gibt Gott vns verwirrete Sinn/ das wir ein ander hassen/ vnnd neiden/ vnnd vnser reichts zerstörung[/] die vor der Thür ist“ (ed. Thölde, 1604, S. 435).

sowie der nur die Metallverwandlung verfolgenden „Alchimisten“ den Fortgang des Wissens vorantreiben, um damit „was noch darin [in der Natur] verborgen/ besser an tag zů bringen“. Nach seiner theologisch fundierten Rechtfertigung gilt die Durchsetzung der durch die alchemische Erfahrungspraxis gekennzeichneten Chemiatrie als endzeitliche Aufgabe der christlichen Ärzte, die nicht die „hoffart“, sondern allein „Gottes ehr“ ‚suchen und fordern‘ wollten.³³⁹

Endzeitliche Kampf der ‚Liebhaber der Wahrheit‘ gegen das ‚apokalyptische‘ Heidentum

In der genannten Antimonmonographie von 1570 übt Suchten Kritik an der zeitgenössischen ärztlichen Dekadenz, die durch äußerliche Sophisterei und vor allem durch das Verharren auf Bücherwissen gekennzeichnet sei. So bedauert Suchten die gegenwärtige Zeit, in der man von den mit Äußerlichkeiten („Namen und Titeln“) maskierten, sophistischen „Narren vnd Esel“ verführet werde; ja diese ‚hochmütigen‘ Sophisten seien nichts als abgöttische Gegner, die nur wussten, gegen die Sucher der göttlichen Wahrheit zu schimpfen:

Aber dieweil ich sihe[/] dz die welt durch der Sophisten nammen/ vnd titel also geblendet/ vnd verführt worden/ [...] dann die Sophisten inen ein mütlein schöpfen/ andere leüth/ so Gott etwas von der warheytt mitgetheylt/ zů schumpffieren/ schenden/ vnd schmehen/³⁴⁰

Die ärztlichen ‚Sophisten‘ wollten nur „luegen für artzney“ verbreiten und die „büchstaben jres schreibens“ zeigten – ohne empiristisch-praktisches Fundament von „Wercken“ – lediglich, „wie die halßstarrigen von ihrem jrrthumb [...] nicht abstehe wollen“.³⁴¹ Dagegen stehe Paracelsus, der aufgrund „seiner hohen kunst“ die Schulmedizin Lügen gestraft und aus ihrer angeblichen „practick“ erkant habe, dass es „ein ertijchte fantasy sey/ was jr eüch bey den krancken gebrauchen“.³⁴² Wegen ihrer medizinisch ‚possenhaften Erdichtungen‘

³³⁹ Suchten (1570; Nr. 33), S. 574.

³⁴⁰ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 49-50.

³⁴¹ Ebenda, S. 50-51.

³⁴² Ebenda, S. 44-45. Im Traktat *De Antimonio vulagri* übt Suchten Kritik an der ‚Phantasie‘ der textfixierten „Alchimisten“, die „den Buchstaben der Alchimey pro Euangelio“ hielten: „Aber es ist eine Lunatische/ Melancholische fantasy/ derer/ so nicht in Alchimia erfahren/ wissen allein viel auß Büchern vnnd von hören sagen/ argumentieren vnd schliessen bey jhnen selbst/ wann sie aber ins Feuer kommen/ so sehen sie jhre Narrerey“ (ed. Tölde, 1604, S. 446-447). Unter den Paracelsica vgl. etwa *Paragranum*: „darumb ein lautere fantasy/ erdichte künst bey euch auffrichten/ die dann erdichte arbeit vnnd fleiß brauchen:“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 140); und *Auslegung des Psalters* zu Ps. 146 (147a), 8b: „draumb seindt die naturlichen meister, so aus ir

luden die ärztlichen ‚Sophisten‘ sich Schande auf, da ihretwegen sowohl die jungen „discipuli“ der Medizin auch als medizinische Laien (Kranken und Obrigkeiten?) in die Irre geführt würden:

O jr *Medici*/ was werden die *poster* sagen/ wenn sie vnser Bücher [von sophistischen Medizinern] lesen werden/ vnd solche possen darin finden: jr richten mit ewerm schreiben nit mehe [mehr] auß/ denn dz ir nit allein die jungen ärztz jrrig machet/ sonder auch andern/ die nit artzt seind/³⁴³

Nach der ärztlichen Anklage des Autoritätskritikers Suchtens dürfe man die Unzulänglichkeit der galenistischen Schulmedizin der Gegenwart nicht übersehen, die immer noch in den alten ‚Materia medica‘ verhaftet sei: „Auff disen heütigen tag ist kein ander kunst bey den Galenischen/ den das sie den vnreinen balsam vnser leibs/ mit dem Balsam der kreütter reinigen vnnnd heylen wöllen“; gerade bei den Krankheiten wie „*podagra, lepra, paralisi*“ sei „ihnen onmöglich“, die Heilung „zü volbringen“, da ihre Lehrer „Galenus vnd Auicenna kein artzney erkandt oder erfahren“ hätten.³⁴⁴ Insonderheit vorzuwerfen sei die

fantasei die natur beschrieben haben, falsch. dann die ding lassen sich nit erfantisieren, mit nichten, sondern got mus es lernen. darumb ist in der arzney nichts dann lugnerei, was der mentsch ist“ (ed. Goldammer, Bd. 7, S. 93-94). Vgl. auch Suchtens Zeitdiagnose im Traktat *De tribus facultatibus*, wo zugunsten des ‚Meisters der Wahrheit‘ und dessen empiristischen ‚Werkes‘ das Bücherwissen des ‚Meisters der Lügen‘ und die ‚spiritualistische‘, ‚spekulative‘ und ‚phantastische‘ Verordnung des ärztlichen Bibliomanen verworfen wird: „Das war sein Sold/ so ihm gab sein Herz/ dem er diene nicht mit Worten/ sondern mit Wercken/ nit mit *Speculiren*, sondern mit seiner Handarbeit im Schweiß seines Angesichts; [...]/ nicht *Spiritualisch* und Phantastisch/ wie uns zu unsern Zeiten begegnet/ die in allen Wollüsten auffweichen Polstern in warmen Stuben *speculiren Remedia* vor die/ oder die Kranckheit/ durchlesen viel Bücher/ haben Müh und Arbeit (*Si diis placet*) mit den *Paitenten*/ biß sie ein Phantastisch *Recipe* herfür bringen/ das ihm dann eine Phantastische Hülff gibt/ *hoc est*, in der Phantasey deß *Doctors* ist eine gewaltige Artzney/ aber zu der *Cura* nichts/ bloß ohne Werck/ so pflegt der Meister der Lügen die seinen zobelohnen/ gibt Wort für Werck. Aber der Meister der Warheit/ hasset solch Geschwätz/ und zieret die Seinen mit Wunderthaten“ (ed. Ulrich C. von Dagitz, 1680, S. 365-366).

³⁴³ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 44.

³⁴⁴ Ebenda, S. 80-81. Zu der ‚Balsam‘- bzw. ‚Mumia‘-Lehre s. CP, Bd. 1, S. 567, zu Zl. 14-21. Die Heillegende Hohenheims, der unheilbar anscheinende („schwerste“) Krankheiten Podagra, Lepra und Wassersucht ‚auf wunderbarer Weise‘ kuriert habe, wurde spätestens in den 1550er Jahren kursiert und immer wieder durch die Paracelsisten aufgegriffen. Vgl. CP, Bd. 1, S. 54 (Brief des Cyriacus Jacobus an dem Pfalzgraf Ottheinrich, 1550); und die Inschrift auf der Paracelsischen Grabplatte im Salzburger Friedhof St. Sebastian (entstanden vor dem Erstdruck des Epitaph texts im Jahr 1554; vgl. Sudhoff, 1894, Nr. 33). Vgl. *Epitaphium Philippi Theophrasti*, [...], ed. Huser, Tl. 1, o. S. [S. 427]: „PHILIPPVS THEOPHRASTVS, [...] QVI DIRA ILLA VVLNERA, LEPRAM, PODAGRAM HYDROPISIM, ALIAQ[VE] INSANABILIA CORPORIS CONTAGIA, MIRIFICA ARTE SVSTVLIT“. Siehe Dopsch (1994), S. 251-277; und CP, Bd. 1, S. 54. Im pseudoparacelsischen Büchlein *De tinctura physicorum*, das Suchten und seinem Herausgeber Toxites bekannt war,

Abwesenheit der ärztlichen Ethik bei den gegenwärtigen Mediziner, die nicht in „Werk“, sondern nur in „Geschwätz“ bewandert seien,³⁴⁵ was dem ärztlichen Ideal von ‚christus medicus‘³⁴⁶ diametral entgegengesetzt sei: Also „wöllten sie vns mit sehenden augen blind machen/ vnd vberreden: bedencken nicht/ daz des artzts werck nit in schwetzen/ sondern in cura gelegen ist“.³⁴⁷

Suchten kritisiert einen Paganismus der Schulmedizin, um die eigene Forderung nach der auf praktische ‚Taten‘ gegründeten Medizin christlich zu legitimieren. Die Hauptschuld vom Verfall der Medizin und ihrer ärztlichen Ethik gibt Suchten dem Heidenarzt Galen, der ein „Gottßlesterer vnd schender Christi“ sei.³⁴⁸ Aufgrund der Missachtung des christlich-ärztlichen Grundsatzes, dass die echte naturkundlich-medizinische Erkenntnis in der christlichen Religion bestehe, kämen nicht nur der ‚abgöttische Vater‘ der gegenwärtigen Schulmedizin, sondern auch seine ‚Kinder‘ (die Galenisten) in Verruf. Die wahre Natur- und Heilkunde stehe mit der christlichen ‚Theologie‘ im Einklang, da die Medizin eine Gabe

berichtete dessen paracelsistische Autor bereits in den 1560er Jahren (Erstdruck 1570): „Sein Dosis ist sehr klein/ aber die Wirkung mächtig groß. Daher sind von mir [Paracelsus] Curiert worden/ Aussatz/ Frantzosen/ Wassersucht/ Colica, Hinfallendsucht/ Schlag. Item/ Wolff/ Krebs/ Fistel/ Sirey/vnnd allerley Mängel/“ (ed. Huser, Tl. 6, S. 373). S. u. Abschnitt zu dem genannten Büchlein (3.4.).

³⁴⁵ Vgl. Suchtens Kritik an dem ärztlichen ‚Geschwätz‘ im Traktat *De tribus facultatibus*: „es waren Bettler/ die das Geld und Gunst bey dem Volck suchten/ und durch ihr Geschwätz ein Ansehen bekommen. [...] Darumb der am besten schwätzen kont/ der war der beste Medicus“. (ed. Ulrich C. von Dagitz, 1680, S. 369). Vgl. auch die Zeitdiagnose Bodensteins im Jahr 1562 (s. o. Abschnitt 3.1.): „Lange verharren wir in einer Zeit des Geschwätzes“ (CP, Bd. 1, Nr. 7, S. 158). Zu Hohenheims antirhetorische Kritik an dem ärztlichen ‚Maulgeschwätz‘ s. *Zwey Bücher von der Pestilenz vnnd jhren Zufellen*, ed. Huser, Tl. 3, S. 126.

³⁴⁶ Im Traktat *De tribus facultatibus* vergleicht Suchten das Idealbild des ärztlichen ‚Magus‘ mit Christus: „Diese Leut wurden geheissen Magi, das ist/ Weise Leut/ die mehr waren dann ander Leute/ darumb sie auch ihre Könige/ Fürsten/ Priester/ und Herren waren/ sie thäten grosse Wunder unter dem Volck/ under andern halffen sie den Krancken/ machten die Blinden sehend/ reinigten die Aussätzigen/ heylten die Wassersüchtigen/ gaben den Armen grosse Allmosen“ (ed. Ulrich C. von Dagitz, 1680, S. 367).

³⁴⁷ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 79-80. Vgl. Jes. 35, 5-6; Matth. 11, 5; Luc. 7, 21-35. Zur biblisch gestützten Anklage gegen das rhetorisch überzeugende ‚Geschwätz‘ vgl. *De tribus facultatibus*: „lasset fahren ihr Geschwätz/ ihr habt Mosen und die Propheten/ Christum und die Aposteln/ höret was die sagen/ sie reden nit allein mit dem Munde/ sondern mit Händen und Füßen/“ (ed. Ulrich C. von Dagitz, 1680, S. 372). Vgl. Hohenheims antirhetorische Haltung in den *Sieben Defensionen*, wo er angesichts der „Sophistischen Fabulis“ von „Pseudomedicis“ („Poetisch Artzt“, „Rethorisch Receptschreiber/ vnnd Nebulonisch Praeparierer“) betont: „das werck der Artzet sey nicht das schwetzen“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 159); und *Paragranum*: „glaubt den wercken/ nit den Worten: die wörter sind lehr ding/ die werck aber zeigen sein Meister“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 40).

³⁴⁸ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 55.

Gottes sei: Dass der ‚Grund der Arznei‘ der Schöpfergott sei, der aufgrund seiner Vorsehung die Medizin in seine Kreatur (Naturwelt) gelegt habe, verstehe Paracelsus richtig, aber Galen nicht, denn

Galenus [ist] ein Heyd gewesen/ vnd in abgötterey ertruncken: so kumpt dise erkanntnuß her (Leser verstehe mich recht) *ex theologia*. Hette Galenus den wenigsten büchstaben darin [in der ‚Theologie‘] verstanden/ hett er besser geschrieben vom grund der artzney/ das Paracelsus nach jhm hat thûn müssen. dieweil er [Galen] aber die Propheten vnd den Sohn Gottes lestert[,] was ist sein verstandt gewesen in *mysterijs naturae*? oder was wissen jr seine *discipuli* in der heymlich[k]eyt der Artzney darin Gott wircket? Warlich ewer vatter ist ein abgöttisch mensch gewesen/ was seidt jhr seine kinder?³⁴⁹

Um die Schulmedizin wegen ihrer unchristlichen Herkunft zu verwerfen, greift Suchten die Vorstellung von Verfallsgeschichte der ‚Prisca sapientia‘ auf, nach der Galen der Unterschlagung der göttlichen Gabe zu beschuldigen sei, da er die patriarchalisch-uralte Medizin göttlicher Herkunft verzerrt und auf eine ‚methodisch‘-dogmatische Borniertheit ‚rationalisiert‘ habe:

Das auch jemandt wolt meinen/ die artzney des greifflichen leibs sei von Galeno oder Auicenna erstlich erfunden/ ist auch nit: Bey den vralten ist sie [Medizin] gewesen bey fleißigen hauß vettern/ die hat Galenus zû seiner zeit vom gemeinen man auffgeklaubt vnd mit seinen *Philosophicis rationibus*, wie ein maler ein bild=[!] außgestrichen/ letztlich ein methodum gemacht/ wer dem selben [methodum] nit volgete/ kein artzt sein solte.³⁵⁰

Für Suchten gilt die ‚ratio‘ als Mahnzeichen der heidnisch-abgöttischen Medizin, worin die Wurzel des Übels liege: „Niemand laß sich sein *rationem* verführen/ sie kan nicht sein on irrung/ dann ir hangt ser vil vom *Idolo* an“.³⁵¹ Die ‚rationalen Menschen‘ und Ärzten verstünden die chemiatische Lehre nicht: Ihnen sei diese göttliche Gabe nicht gebührend, denn die „*Alchima* ist ein[e] reine und ewige jungfraw/ [und] lest keinen *hominem rationalem* zû jr“, denn „sie will *hominem mentalem* haben/ deren ich bey vnsern zeiten noch wenig

³⁴⁹ Ebenda, S. 81-82.

³⁵⁰ Ebenda, S. 83.

³⁵¹ Ebenda, S. 62. Im Traktat *De tribus facultatibus* gilt „unser menschlicher Verstand“ als „nichts“. Im Blick auf den Gegensatz zwischen „Worten“ und „Werken“ hält Suchten also den ‚Verstand‘ (bzw. das ‚menschliche Licht‘) nur für ‚Finsternis‘, die nicht durch „Dinten und Papier“, sondern nur durch „Erkänntniß“ oder ‚lumen naturae‘ erleuchtet werden müsse: Man solle „Gott umb Erleuchtung bitten nit mit Worten/ sondern mit Wercken/ so wird er sein Angesicht wieder zu uns wenden/ und an unserm Jammer und Unverstand ein Genügen haben/ und das Liecht der Natur wieder geben/ daß es in unserm Verstand leuchte/ wie die Sonne im Himmel/ die dem Sternen alle Krafft gibt/ so ohne die Sonn kein Liecht haben“ (ed. Ulrich C. von Dagitz, 1680, S. 361-362).

gesehen [habe]“.³⁵²

In der Vernunftskepsis Suchtens liegt seine antirhetorische Medizinkritik begründet, die jenseits der autoritären ‚Meinungen‘ die naturkundlichen ‚Erfahrungen‘ fordert. Wider die alte Medizin, die wegen der ‚ratio‘ nur zum rhetorischen ‚Geschwätz‘ komme, ruft Suchten die „jungen Liebhaber der artzney“ zu einem christlich fundierten Empirismus auf, der eine Abkehr vom rhetorischen ‚Wort‘ der ‚Sophisten‘ verlangt und die Erfahrung mit der Natur erfordert:³⁵³ Suchten mahnt, „dz wir bitten/ vnd suchen die heymlich[k]eyt Gottes in der Natur/“.³⁵⁴ Unter Ablehnung jeglicher irrtümlicher ‚opinio‘ solle man daher aufgrund eigener Handarbeit natürliche Erkenntnisse sammeln, um damit die rechte Heilkunde zu erreichen und die neue Medizin zu erschaffen. Suchten lehrt das Ethos der naturkundlichen Ärzten, die aufgrund der chemischen Handarbeit bzw. der ‚Übung‘ in der alchemischen ‚Regeneratio‘ fleißig dem chemiatrischen Heilmittel gerecht zu werden versuchen. Dem

³⁵² Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 62. Suchtens Vernunftskepsis lautet ferner: „*in mente ist intelligentia vera*, der sollen wir folgen/ nit *rationi*“ (ebenda). Zur Personifikation der Alchemie als keusche Jungfrau siehe CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 149; und unten, Abschnitt zu Schauberdts (3.7.).

³⁵³ Im Traktat *De tribus facultatibus* plädiert Suchten im Gegensatz zu dem Bücherwissen und dem ‚Spekulieren‘ mehrfach für die Handarbeit „im Schweiß seines Angesichts“: „so wir seinen Namen erkennen/ *h. e.* wissen wo er [Gott] ist/ wo und wie wir ihn finden sollen/ nicht in Phantasey und Gedancken/ nicht in Buchstaben der Bücher/ sondern im Himmel/ *h. e.* im Menschen/ nicht mit *Speculiren*, sondern mit Müh und Arbeit im Schweiß seines Angesichts:“ (ed. Ulrich C. von Dgitz, 1680, S. 364-365). Die Vorstellung von ‚Erfahrenheit‘ wird in der Makrokosmos-Mikrokosmos-Lehre integriert: „Da der Mensch durch die Erfahrenheit erkandte/ daß wie GOTT auß dem Wasser [Prima materia] gemacht hatte die grosse Welt/ das ist Himmel und Erden/ vnd alles was darinnen ist/ und auß der grossen Welt den Menschen nach seinem Ebenbild/ welcher da war die kleine Welt/“ (Ebenda, S. 362); schließlich wird die ‚Erfahrenheit‘ auch auf eine an die Paracelsische ‚Tria prima‘ erinnernde Lehre der ‚drei Substanzen‘ bezogen: „da fand er [Naturkundler] mit sichtbarlicher Erfahrenheit/ daß alles so geschaffen ist/ in drey Ding gesetzet/ und in denselben dreyen gemehret erhalten würden. Die drey Ding sind drey *Copora*, das ist/ drey greifliche und sichtige Substantzen: Die eine ist Wasser/ die ander Saltz/ die dritte ein Sulphur. Diese drey Ding hat ein jedes Ding/ so Gott erschaffen/ nichts mehr/ nichts minder: Also stehet in den dreyen die gantze Welt und der Mensch“ (Ebenda, S. 362). Zum Empirismus Hohenheims, der unter Ablehnung des Bücherwissens die ‚Experienz‘ in der ärztlichen Handarbeit verlangt, s. *Von den tartarischen Krankheiten*, wo Paracelsus fordert, dass „ein Artzt ein grosse experientz habe/ nicht allein was im Buch stehet/ sondern die krancken sollend sein Buch sein [...]. Aber der sich benügen last am Buchstaben/ der ist todt/ vnnd der Artzet auch todt/ die zween Todten/ tödten den krancken auch. Es mag doch ein Hundtschlagger von Bücherey nicht lehren einen Hundt scheiden/ sondern durch die experientz: Wie viel mehr muß es dann sein in einem Artzt?“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 307). Zu Hohenheims Grundbegriffe ‚ratio‘ und ‚experientia‘ s. CP, Bd. 1, S. 80.

³⁵⁴ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 84. Vgl. Matth. 7, 7-8 (das Diktum ‚Bitten-Suchen-Anklopfen‘); und Paracelsus, *Astronomia magna*: „die [ding] alle zu erforschen/ allein in dreyen Punkten stehet/ als in Bitten/ Suchen/ vnd Anklopfen“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 164).

ärztlichen Naturkundler verspricht Suchten Erfolg:

Darumb ist einem jeden artzt hoch von nötten/ das er die *Regenerationen* grundtlich wisse/ nit *secundum opinionem aliquam*, sonder mit seinen augen sol ers sehen/ mit henden begreifen/ im verstand sein möglich[k]eit empfinden. Wa diese erkandtnuß beim artzt nicht ist/ [...] er gehe des *Antimonij* mueßig/ er ist nicht für jhn: den aber mit ernst nach erkantnuß der Natur dürstet/ der in *Chymicis* geübt ist/ mag *Antimonium* in die hand nehmen/ Wz ich hie melde/ darin süchen/ es ist alles in jm: vnd so du recht mit umbgehst/ muß dir oben dz selb [/] das mier begegnet/ auch widerfahren.³⁵⁵

Gerade diese empiristische Kunstfertigkeit der Chemiatrie solle man als ein Gnadenzeichen Gottes anerkennen. Suchten legitimiert seine Antimonlehre heilstheologisch: Man verstehe, dass „ich [Suchten] allen liebhabern der warheyt disen tractat [Antimonmonographie] geschriben hab: nicht noch meinen gedanken/ oder speculationibus/ sonder volkomner erfarenheyt/ so die zeit mir nach Götlichem willen eröffnet“.³⁵⁶ In Erwartung auf weitere Gaben Gottes („DONVM DEI“) müsse man den Gott „vmb genadt bitten“,³⁵⁷ damit der „Allmechtige ewige Gott“ die „Liebhaber der Warheit mit seinem heiligen Geist erleuchten [wolle]/ vnnnd aus den Banden der tieffen Finsternis/ vnd vnnützem Geschwetz der vermeinten Gelahrten einmal gnediglich erreten“.³⁵⁸ Der endzeitliche Fortschritt der Medizin sei also auf Gottes Gnade angewiesen: Der christliche Arzt solle sich deswegen – jenseits des ‚Geschwätzes‘ der Schulmedizin – mit der chemiatischen Handarbeit beschäftigen, um damit eine weitere Verleihung der Gnadengaben durch den ‚Heiligen

³⁵⁵ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 67-68. Siehe auch den Brief von 1561 an seinem Mäzen, Herzog Albrecht von Preußen (1490-1568), in dem Suchten zugunsten der „ander principia medicinae“ Hohenheims den ärztlichen Empirismus („Sehen‘/Greifen‘) betont: „Sie haben, die gutten herren, iren so viell mit der weil genommen, das sie hetten mogen erfaren ein ander grund der arzney, sonder sie glauben iren erlogenen [Irrlehrer], wie Theophrastus sagt, preceptoren, dieweil doch nit glauben, sonder sehen vnd greiffen die arzney ist“ (CP, Bd. 1, S. S. 554). Siehe Erläuterungen, CP, Bd. 1, S. 559-560. Zur alchemometallurgischen ‚Regeneratio‘ s. Suchten, *De Antimonio vulgari* (ed. Thölde, 1604), S. 411-413.

³⁵⁶ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 68.

³⁵⁷ Ebenda, S. 57.

³⁵⁸ Suchten, *De Antimonio vulgari* (ed. Thölde, 1604), S. 452. Zur Vorstellung von ‚Erleuchtung durch den Heiligen Geist‘, vgl. Paracelsus, *Astronomia magna*: „So hab ich doch die Gab vnd Gnade desselbigen Geists/ der vom Vatter außgehet in das Natrürlich Liecht/ der sonst durch den Sohn außgehet/ von dem Vatter in das Ewig Leicht“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 9-10); „Vnd wie der Mensch ist vonn den Syderischen Geistern erleuchtet in die Natur/ dieselbig zu erkennen: Also ist er auch von dem Heiligen Geist erleuchtet/ Gott zu erkennen in seinem Wesen“ (ebenda, S. 289). Vgl. auch *Paragranum*: „Liecht der Natur/ das angezündt wird durch den Heiligen Geist/ welcher seiner Schuler weißheit vnd verstandt offenbart“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 32); „Dann der Heilig Geist ist der anzünder des Liechts der Natur“ (ebenda, S. 85).

Geist' zu erlangen.

Im Sendungsbewusstsein Suchtens spiegelt sich die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern wieder, die er zu einem eschatologischen Feindbild stilisiert. Die ‚Liebhaber der Wahrheit‘ seien gottgefällig, denn sie seien unbefleckt mit der ‚Hurerei‘ der alten Schulmedizin, die wegen ihrer heidnischen ‚Gotteslästerung‘ mit dem apokalyptischen „großen Babylon“ gleichzusetzen sei.³⁵⁹ Aufgrund seiner Selbsteinschätzung als auserwählter ‚Liebhaber der rechten Medizin‘ erinnert sich Suchten an die ärztliche Berufung: Man verstehe, dass „der artzt vber alle andere gelehrten wissen soll/ wie jhn Gott an sein stadt gesetzt/ dem krancken zů helffen: darumb jhm geben sein Instrument/ das er doch keinem andern menschen gegeben hat/ den dem artzt allein“.³⁶⁰ Das ‚Instrument‘ bzw. die ärztliche Begabung werde als ‚donum dei‘ nur denjenigen verliehen, die der göttlichen Offenbarung würdig seien: Es sei aber „nit würdig das wir ihnen [den sündhaften ‚Sophisten‘ und falschen Mediziner] die *Mysteria Medicinae* sollen offenbaren. Darumb bleib verborgen/ was vmb vnser Sünd willen verborgen sein soll“.³⁶¹ Während den Unwürdigen die Geheimnisse der echten Medizin geheim gehalten blieben, wolle Gott sie – so die Apologetik Suchtens – nur den Gottfürchtigen offenbaren wolle. In diesem Gottesplan sieht Suchten seine Berufung zur Förderung des Wissensfortgangs: „Gott würd den seinen die augen öffnen/ dazů wil ich helffen/ so vil mir müglich“.³⁶²

Paracelsus-Bild: Endzeitlicher Triumph des Paracelsismus

Während Suchten in Paracelsus mehrfach einen Ankläger und Korrektor der alten Medizin, einen Wiederentdecker der verschollenen uralten Heilkunde³⁶³ und sogar auch eine

³⁵⁹ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 49: Suchten begründet seine Antimonmonographie mit den Worten, dass sie die „den liebhabern der warheyt[/] die auß dem Babilonischen becher noch nit getruncken/ damit ein grossen dienst thün“ solle. Vgl. Apc. 17, 1-6: „Vnd das Weib [...] hatte einen gülden Becher in der Hand/ vol Grewels vnd vnsauberkeit jrer Hurerey“ (*Biblia*, Wittenberg, ed. Volz, 1975. Hier v. 4).

³⁶⁰ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 63.

³⁶¹ Ebenda, S. 51.

³⁶² Ebenda.

³⁶³ In seinem Brief an Albrecht von Preußen von 1563 (CP, Bd. 1, Nr. 32, S. 565) befürwortet der Paracelsist Suchten diejenige Alchemia medica, die „post Esculapium [Asklepios] Theophrastus von Hohenheim wider an das Liecht bracht“ habe. Die Paracelsische/paracelsistische Chemiatrie integriert Suchten somit in das Geschichtskonzept einer ‚Prisca sapientia‘.

Autorität der Theologie³⁶⁴ erblickt, warnt er aufgrund seines strikten Empirismus zugleich vor einer blinden Nachfolge Hohenheims: Man solle daher nicht nur vor dem textfixierten Arzthumanismus der „Galenischen“ gewarnt sein, die in ihren „Büchern mehr secreta zu finden“ wüssten, sondern auch vor der Besserwisserei der „Paracelsischen“: Die vermeintlichen Paracelsisten wussten nur zu prahlen, dass sie „auß Theophrasto“ „viel mehr“ als die anderen „gelernet“ hätten. Während Suchten Paracelsus zu einem unhistorischen, erfolgreichen Arzt erhebt, der die chemiatische Wirksamkeit seiner ‚hohen Kunst‘ „bey seinem leben an fürsten/ graffen vnd herren“ bewiesen habe, warnt Suchten gleichzeitig die Medizinstudenten, dass Paracelsus zwar „viel dauon [von der Alchemia medica] geschrieben [habe]/ aber mit solchen subtiliteten auff Cabalistische weis/ das jrs darin nit schmecken werden.“³⁶⁵ Aufgrund der ‚subtilen‘ und ‚cabalistischen‘ Schreibweise Hohenheims³⁶⁶ würde man leicht verführt: Die Lehre Hohenheims sei zwar „war“, Paracelsus habe „aber euch jungen artzten vil zu subtil geredt/ vnd kurtz abbissen“.³⁶⁷

³⁶⁴ In seinem Brief an Albrecht von Preußen von 1561 (CP, Bd. 1, Nr. 31, S. 553) rühmt Suchten die theologischen Werke Hohenheims und bezeichnet ihn als einen mächtigen ‚Doktor‘ und ‚Prediger‘, den man in die Reihe des Hieronymus (347/48-420) und eines Dionysius Areopagita einordnen könne: „Dieweill ich nun desselben Theophrasti bücher etlich hie im land, so er in der arzney geschrieben, in Baiern aber vill mehr hab, die er in der theologia als ein doctor vnd prediger derselben, der er auch gewesen ist, geschrieben mit solchem ernst vnd grundt, das diejenigen, so seine theologica lesen, von ihm dorffen rühmen, das nach den aposteln vnd dem hailigen Hieronymo vnd Dionisio keiner von der gehaimnuß der theologiä grundtlicher geschrieben“. In diesem Zusammenhang vgl. *De tribus facultatibus*, wo der Apostel Paulus und sein Schüler Dionysius (Act. 17, 34) als ‚Magi‘ erscheinen: „Deßgleichen wissen wir auch/ daß zu Areopago dem Hochgelehrten Dyoniso, von dem H. Paulo solch Geheimniß geoffenbahret ward/ welchem er/ so bald ers gemerckt/ nachtrachtet mit alle seinem Vermögen/ biß ers bekam/ und ein Christ würd/ und ein Apostel der Frantzosen“ (ed. Ulrich C. von Dagitzza, 1680, S. 381). Zum Bild des Dionysius Areopagita, s. CP, Bd. 1, S. 557-558.

³⁶⁵ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 55.

³⁶⁶ Es geht um das paracelsistische Argument zur Verteidigung für Paracelsus, der ‚absichtlich‘ in „einer verdunkelten Art“ geschrieben habe: „Seine Schrifften“ verstehe ein unwürdiger Sophist oder ein geldsüchtiger Alchemiker nicht, sondern nur der echte ‚magisch geschulte‘ und ‚erfahrene‘ Arzt, so Oswald Croll im Jahr 1609: Hohenheims „Schrifften [...] haben den Widersachern Vrsach gegeben selbige zuschelten/ dieweil er [Paracelsus] sich nemblich einer verdunkelten Art zu reden beflissen vnd allein den erfahrenen/ so in den Magischen Schuhlung gleichsamb aufferzogen worden/ geschrieben/ nemblich den Kindern der Weißheit vnd nicht den Sophisten vnnd Goldtdürstigen Alchymisten/ [...]. Derowegen wann er klärer vnd deutlicher geschrieben/ so hetten die Lantläuffer vnnd gemeine Alchymisten alle Medicos vbertroffen vnd die Kunst mit grosser Vnbilligkeit der Natur gemein vnd verächtlich gemacht. Derhalben hat er seine *Mysteria* vnd Geheymnussen vnter gemeinen vnnd mancherley Namen verborgen“ (Croll, *Basilica Chymica*, dt. 1623, S. 79); s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 53 (‚Verdeckte Rede‘ der Alchemiker), 451, 627-628 (die ‚kabbalistische‘/ ‚magische‘ Schreibart Hohenheims).

³⁶⁷ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 95-96.

Wegen der „heimlichkeit der artzney“ gebe es „kein recept von *Paracelso*“, das „nit *occultum sensum*“ habe,³⁶⁸ daher sei vor der Alleswisserei der vermeintlichen Anhänger Hohenheims gewarnt: „Niemandt sey so vnsinnig/ vnnd halt dz die artzney auß dem bûchstaben *Paracelsis* zû begreifen sei“.³⁶⁹

Immerhin scheint Suchten vom allerletzten Triumph der echten Schüler Hohenheims überzeugt, wenn er angesichts der gegenwärtigen Kontroversen um die Chemiatrie die ‚jungen Nachfolger‘ Hohenheims zur Abkehr von Polemik mit ‚Worten‘ und zur Beschäftigung mit ‚Werken‘ ermahnt:

Euch Paracelsischen jungen ärztz/ will ich auch ermanet haben/ wollet nit thûn/ wie das widertheil/ von der artzney in ewren *praefationibus* vil disputieren/ ewren *praeceptorem* nitt allein mit worten defendiren/ sonder auch mit wercken. Mit worten werden jr den Galenischen eben so wenig abgewinnen/ als die Apostel Christi den Heyden mitt predigen: die werck habens damals gethan/ die müssens auch noch thûn.³⁷⁰

Gerade in Anlehnung an die apostolische Heidenmission müsse man Taten („Werken“) zeigen, da „so vil jhr mit wercken außrichten/ so vil wirt *Paracelsus* zûnemen“: Nach Ansicht Suchtens würden die angeblichen Paracelsisten seiner Zeit mit ihren polemisch ‚disputierenden Vorreden‘ nur substanzlose, „unzeitige[n] schreiben“ verfassen, denn „nit ein jeder[/] der sich *Paracelsi* rühmet/ würt *Paracelsi* werck thûn“.³⁷¹ Hingegen solle man mit der „großen vnausprechliche arbeit“, durch die einst die „alten *Magis*“ wie Paracelsus³⁷² das

³⁶⁸ Ebenda, S. 97.

³⁶⁹ Ebenda, S. 96.

³⁷⁰ Ebenda, S. 100.

³⁷¹ Ebenda, S. 100-101.

³⁷² Zum Bild Hohenheims, der nach Suchten den uralten ‚Magi‘ gleichrangig ist, s. Suchten, *De Antimonio vulgari*: „dz *Arcanum chemicum & Medicum*, daruon die *Magi* vnd *Paracelsus* geschrieben/“ (ed. Thölde, 1604, S. 405). Suchtens Geschichtsauffassung einer ‚*Prisca sapientia*‘ ist durch einen Verfall des uralten Wissens um die Geheimnisse der Natur gekennzeichnet, das die uralten ‚Magi‘ erlangt und in ‚magische Sprache‘ niedergeschrieben hätten; ihre ‚Bücher‘ oder die Naturgeheimnisse könnten daher nur die eingeweihten Nachfolger der ‚magischen Schule‘ verstehen. Im Traktat *De tribus facultatibus* seien die ‚Magi‘ die uralten ‚weisen Leute‘, deren heimliche Kunst ‚*Magia*‘ dem „Menschlichen=Verstand“ und der ‚*ratio*‘ (im Sinne von Bücherwissen und ‚Geschwätz‘) gegenüberstehe. Nach der Zeitdiagnose des Verfassers erkennen nur die wenigen Eingeweihten die ‚*Magia*‘, da sie „bey unsern Zeiten ins *Exilium* geflohen“ sei (ed. Ulrich C. von Dagitz, 1680, S. 361). Die uralten ‚*Magi*‘ gelten weiter als Idealbild der dekadenten und mit ‚Lügen‘ verfinsterten Gegenwart: „die *Magi* waren gestorben[/] so ward die welt mit Lügen erfüllet/ so bleibts noch biß auff die ietziige Stund/ wie hätte Gott nun die Welt häfftiger straffen können/ denn daß er solche falsche Gelerte herfür kommen ließ/ die den Grund/ auß welchen die drey *Facultäten* [‚*Theologia*‘, ‚*Medicina*‘ und ‚*Astronomia*‘] entspringen/ nicht wusten“ (Ebenda, S. 370), denn „die rechten Bücher der Weysen wurden mit der Zeit

Geheimnis „erlangt“ hätten,³⁷³ auf die Zeit der Erkenntnis³⁷⁴ warten, denn

die rosen wachsen nur zů jhrer zeit: wann ewer zeit kommen würt/ so helftet der warheit mit worten vnd wercken/ so werdt jr vber jre feind triumphiren/ wie Theophrastus bey seinem leben gethan hat.³⁷⁵

Das rechte Verstehen der Lehre Hohenheims seien ja zu einer eschatologischen Endzeit festgelegt, denn das Geheimnis der Natur³⁷⁶ und die ‚subtil‘ und ‚cabalistisch‘ geschriebenen Bücher der *Magi* und Hohenheims³⁷⁷ „bleibet verborgen/ So lang biß *Helias* kompt vndt vnñß dieselbigen ausslegt“.³⁷⁸ Erst mit der Wiederkunft des Propheten Elias (bzw. ‚Elias

verlohren [...] daß wir zu unsern Zeiten keins mehr haben“ (ebenda, S. 369).

³⁷³ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 56. Hier weist Suchten – zugunsten seines empiristischen Anspruchs – einen kürzeren Weg zu den Geheimnissen zurück, also den angeblichen Königsweg, mit dem sowohl die Galenisten auch als die vermeintlichen Paracelsisten prahlten: „Was meint jr obß [ob das himmlische Feuer/das Geheimnis] den alten *Magis* sei vom himmel gefallen: Nein/ sie haben grosse vnausprechliche arbeit gehabt/ damit sie das erlanget/ darnoch durch vil *parabolas, allegorias, metaphoras* in jre bücher verfasset/ vnnd beschriben. Solt nun einer dir/ du seyest Galenisch oder Paracelsisch das also lauter fürlegen/ das du es herzucken möchtest/ wan dirs gefiel“ (ebenda).

³⁷⁴ In seinem posthum erschienenen Traktat *De antimonio vulgari* zeigt sich Suchten – in Hoffnung auf die allerletzte Überwindung über die ‚Schwätzer‘ und ‚Sophisten‘ – von der kommenden Zeit der Enthüllung überzeugt, wenn er seine Geheimhaltung rechtfertigt: „dann ich sage/ Alles wil nicht geschrieben seyn/ wegen der Schwätzer vnnd Sophisten/ so sich selber vberreden/ [...]. [Jedoch] bin guter hoffnung die zeit wirds geben/ was ich euch jetzundt nicht geben kan/ mit der zeit werdet jhrs erkennen/ wie ichs gemienet habe“ (ed. Thölde, 1604, S. 436).

³⁷⁵ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 101. Zum Sprichwort ‚Tempus fert rosas‘, das sich die einen endzeitlich-innenweltlichen Fortschritt und eine Vervollkommnung des Wissens erwartenden Nachfolger Hohenheims zu eigen machten, vgl. etwa Bodenstein (1562): In der Natur sei „nichts so entlegen, daß es nicht enthüllt würde, und nichts so sehr verborgen, daß man es nicht wissen könnte. Deshalb sprechen wir mit dem vielgebrauchten Sprichwort: Die Zeit bringt die Rosen hervor“ (CP, Bd. 1, Nr. 7, S. 163); „[D]ie zeyt bringt Rosen. Also hatt Gott der Allmechtig inn gegenwertiger güldener zeyt/ [...] alle gute Künsten so herrlich herfür gebracht“ (ebenda, Nr. 11, S. 268). Siehe auch Erläuterung in CP, Bd. 1, S. 273.

³⁷⁶ Siehe seine Zeitdiagnose im Traktat *De Antimonio vulgari*: „Dieweil jhr dann grosse lust vnd liebe habet zuerfahren die heimligkeit der Natur/ so bey vnser zeiten wenigen bekandt vnd gar in der Finsterniß verborgen“ (ed. Thölde, 1604, S. 403-404).

³⁷⁷ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 56: Die alten ‚Magis‘ hätten „das [große Mysterium] erlanget/ darnoch durch vil *parabolas allegorias, metaphoras* in jre bücher verfasset/ vnnd beschriben“. Zur Vorstellung von ‚alten Bücher von Magi‘ siehe auch Suchten, *De Antimonio vulgari*: „Wiewol viel von den Alten daruon [Heimlichkeit der Natur] geschrieben/ vnd wir jhre Bücher zum theil haben/ so sind doch dieselben *solo stylo magico* beschrieben/ vnd niemand nützlich/ er sey dann in der Magischen Schule von jugend auff erzogen/ oder von Gott zu solchen Geheimnissen erkohren“ (ed. Thölde, 1604, S. 404).

³⁷⁸ Suchten, *De secretis Antimonij* (1570), S. 57. Die Marginalie (besorgt wohl von M. Toxites; s. seine editorische Angabe, ebenda, S. 23) verweist auf die pseudohohenheimsche Schrift *De Tinctura physicorum* (Erstdruck 1570): „Dann diser *Arcanorum*, welche die *Transmutationes* geben/ sind noch mer/ wiewol wenigen bekannt. Vnd ob sie schon einem von Gott eröffnet werden: So

Artista') werde im Zug der allerletzten Vervollkommnung des Wissens die chemiatische Lehre Hohenheims durchgesetzt, da der Aufschwung und Fortgang des Alchemoparacelsismus – so die heilsgeschichtliche Legitimation Suchtens – eschatologisch vorbestimmt sei.

bricht doch der Ruhm der Kunst nit also von stundan herfür: Sonder der Allmechtig gibt jhm auch den Verstand gleich mit/ dieselbigen andern zuverhalten biß auff die Zukunfft *Heliae Artistae*, da das verborgen wird offenbar werden“ (ed. Huser, Tl. 6, S. 370).

3.4. Pseudohohenheim: *De tinctura physicorum*

Verheißung des Triumphs in der kommenden ‚Zeit der Gnaden‘

In der seit dem Erstdruck von 1570 mehrmals auf den Büchermarkt gebrachten und rezeptionshistorisch wirkungsmächtigen pseudoparacelsischen Schrift *De tinctura physicorum*³⁷⁹ stilisiert ihr Verfasser die gegenwärtige Konfrontation zwischen Paracelsismus und Galenismus zu einem Streit, bei dem die ‚Liebhaber der Wahrheit‘ in Nachfolge des „Monarchen der Arcanen“ Paracelsus³⁸⁰ den ‚sophistischen‘ Widersachern entgegenträten und in Hoffnung auf die vollkommene Offenbarung der spagyrischen Kunst den Anbruch der ‚Zeit der Gnade‘ erwarteten. Während der Verfasser unter dem Namen Hohenheims den eigenen Anspruch auf die Möglichkeit einer Metallverwandlung und zugleich der Gewinnung einer Universalmedizin erhebt, rückt er Paracelsus ins Licht eines Restaurators der uralten ‚hermetischen‘ Weisheit.

Als Antwort auf die „verleümbten Worten“ der ‚Sophisten‘, die Paracelsus als „auß dem

³⁷⁹ Die Einzelnachweise zu der ‚*De tinctura physicorum*-Konjunktur‘ in den beginnenden 1570er Jahren und weiteren Drücken s. Sudhoff (1894), S. 392. Zur Überlieferungsgeschichte s. Sudhoffs ‚Vorwort‘, in: Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 1. Abt., hrsg. von K. Sudhoff, Bd. 14 (1933), S. XII-XVI. Die Entstehungszeit bleibt ungesichert, während unter handschriftlicher Überlieferung der Kasser-Kodex (Sudhoff, 1899, S. 709; Nr. 149) das Jahr 1568 als dessen Niederschriftdatum nennt, was Sudhoff „den Schriftzügen nach durchaus möglich“ sieht (Sudhoff, ‚Vorwort‘ von 1933, S. XVI). Spätestens bis Februar 1570 muss der Erstherausgeber Michael Toxites (und auch sein paracelsistischer Kollege Alexander von Suchten, s. u. Anm. 409.) eine Vorlage gehabt haben. Nach dem Erstdruck zirkuliert handschriftlich das Büchlein (Sudhoff, 1899, S. 109 [Nr. 27], S. 114 [Nr. 32], S. 713 [Nr. 150], S. 714 [151]). Im Folgenden wird die Edition Johann Husers von 1590 („*Ex Manuscriptis aliorum*“) herangezogen: (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 363-374. Aufgrund der Rätselrede des Urhebers des Textes, der dadurch mit der erdichteten Prognose über das ‚Grünen‘ des Paracelsismus von ‚1558‘, mit der Legende vom ‚Paracelsischen Schatz‘ und mit der endzeitlichen Verheißung der Zukunft ‚Elias Artista‘ das Bild Hohenheims mystifiziert, erregt dieses Büchlein nicht nur die frühneuzeitlichen Paracelsisten, sondern auch die darauf vorbereiteten Antiparacelsisten, mit aller Aufgriffe der Paracelsischen Lehre und Legende Hohenheim zu verketzern; s. Erläuterungen in CP, Bd. 2, S. 319-320, 1009-1010.

³⁸⁰ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 365. Vgl. Hohenheims Selbstbezeichnung im *Paragranum*: „Ich wirdt *Monarcha*, vnnd mein wirdt die *Monarchey* sein/ vnd ich füre die *Monarchey*/ vnd güрте euch ewere länden“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 10); „Ich bin [...] *Monarcha Medicorum*“ (ebenda, S. 16); „So ich kein behelff wider euch hett/ dann allein die zeugnuß das jhr falsch sind/ vnd nichts wissen/ wie groß würd ich noth sein/ in der *Monarchey*? das ich ein solche lügen entdeckte/ vnd bewehrt ewere lügnerey/ nit in eim allein/ sondern in allen euweren Büchern: vnd der laussigen Badern vnd Scherern bescheisserey. Diewel ich aber noch mehr thue/ vnnd jhr mich nit/ vnd was ich von euch hab/ hatt das fewr hinweg/ vnd ist dahin: was ich aber lehre/ das wirt kein fewr fressen/ wirt aber euch fressen. Nuhn schawen/ weß die *Monarchey* sey/ Ewer oder Mein?“ (ebenda, S. 103).

groben Schweizerland“ stammenden, „von einem land zu dem andern“ ‚vagabundierenden‘ „Landstreicherischen Bettler“ abtun wollten,³⁸¹ versucht der pseudoparacelsische Autor in der Vorrede (*Prologus*) ein idealisiertes Bild Hohenheims dadurch zu zeichnen, dass er Paracelsus mit dem alchemischen Inbegriff Hermes Trismegistos in Verbindung bringt. Aufgrund des joachimitischen Geschichtskonzepts von den drei Zeitaltern³⁸² rühmt der Verfasser die uralten ‚Philosophen‘, die die Gelehrten seiner Zeit weit überträfen, und betont somit die Überlegenheit dessen, „was man im ersten *Seculo* gehabt/ oder gewißt habe“: Wer nur einmal „*Hermetem vnnnd Archelaum, vnnnd andere in der ersten Welt*“ ansehe, verstehe dann, dass „die alt Schmaragdine Tafel“ „noch mehr Kunst vnd Erfahrung der Philosophey/ der Artzeney/ der Magic/ vnnnd dergleichen“ als herkömmliche Schulwissenschaften ‚anzeige‘, und dass man somit viel mehr als dessen lernen könne, was „vonn dir vnnnd deinem Hauffen [...] gelehret“ werde.³⁸³ Unter Anlehnung an die Wissensgenealogie der ‚*Prisca sapientia*‘, deren „Schätz vnd Gütter“ gerade wegen der Sophisten „längst vnbillich“ unter ein drückendes „Joch“ gebracht worden seien, erhebt der Pseudohohenheim Paracelsus zu einem epochalen ‚Monarchen der Künste‘, der aufgrund der Restauration der verfolgten Urweisheit der ‚Ägypter‘ das gegenwärtige Zeitalter kennzeichnen solle, da er zur Korrektur der herkömmlichen Schulmedizin in der ‚zweiten Welt‘ erwählt sei:

Jetzt folgt in der Mitlern Welt die Monarchey aller Künsten an *Theophrastum* den Fürsten langent/ in welchen Jch [Paracelsus] von Gott dem Allmechtigen erkoren/ alle Fantasey/ vnnnd erdichte Werck/ der vermeinten werd vnterdrucken: Er heisse *Aristoteles, Auicenna, Mesue*, oder wie er wölle/ sampt allen jhren Anhangern.³⁸⁴

³⁸¹ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 363, 364.

³⁸² Zu der joachimitischen Drei-Zeitalter-Lehre s. o. Abschnitt 2.1.2.

³⁸³ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 363-364. Zu Trismegistos und Archilaus vgl. Paracelsus, *Paragranum*: „Dann auß vrsachen/ der Proceß *Arcani* steht nicht geschriben/ allein so der Proceß auß ist/ so sind seine tugent da: [...] Aber jhr wissent nit/ wie wie es war ist/ jr mögent des nit zu End kommen/ vnd probieren Ewerer Auctorn Schreiben/ [...]. Was setzt *Hermes vnd Archelaus* von *Vitriolo*? groß tugendt: vnd es ist war/ sie sind in jhm: Ihr wisset aber nicht wie sie in jhm sind/“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 69). In einer weiteren Stelle werden sie nur abwertend berufen: „Also haben sie [die antiken Autoritäten] auch hie in der Philosophey erdacht die lügen mit *Mercurio vnnnd Sulphure*: Wie sich eins Reimpt/ also auch das ander. Sie zeigen viel auff den *Albertum, Thomam*: Nit *Albertus, Thomas*, sondern sie/ das ist jhr/ sollen darumb stehn: Dann *Albertus* hatt diese leer nit vom H. Geist gehabt/ sondern nur auß vergebner Speculation. Also auch *Thomas* vnd ander/ *Hermes vnnnd Archelaus*.“ (Ebenda, S. 112). Zum mittelalterlichen „maister“ Archilaus s. Artikel (s. v.) in: Die deutsche Literatur des Mittelalters, völlig neu bearb. Aufl., Bd. 1 (1978), Sp. 423 (J. Telle).

³⁸⁴ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 364.

Aufgrund seines Rätselredens fingiert der Verfasser eine Weissagung Hohenheims, um damit zu betonen, dass der Triumph des Paracelsus bereits im Gang gekommen sei, da dessen „Practick“ – auf Grund einer unfehlbaren „Theorick“³⁸⁵ der ‚lumen naturae‘ – wundertätige Heilerfolge zeigen und die unzulängliche ‚Sudelarbeit‘ der auf die Obrigkeiten gestützten Schulmedizin Lügen strafen werde:

Dann mein Theorick/ welche gehet auß dem Liecht der Natur/ vnd kan von derselbigen Beständigkeit wegen nimmer verkert werden/ wirdt in dem Jahre 58. anfangen zu Grünen. Vnd die Practick so darauff volget/ wird sich mit vngleublichen Zeichen vnd Wunderthaten beweisen/ dz auch die Handtwercksleut werden verstehen/ sampt dem gemeinen Pöffel/ wie *Theophrasti* Kunst bestehe/ gegen den Sophisten Sudlerey/ welche mit Bäpstischen vnd Keyserlichen Freyheiten von wegen jhrer Vntüchtigkeit/ will bekräftiget vnd beschützt sein.³⁸⁶

Mit einem denunziatorischen Blick auf die ‚sophistischen‘ Schulwissenschaft und ihre ‚scheinheiligen‘ Autoritäten (die „Authentischen Vättern/ vnd fälschlich auffgeworffnen Heyligen“)³⁸⁷ schürt der Pseudohohenheim die Kontroverse zwischen Paracelsismus und Galenismus heilsgeschichtlich und verleiht ihr eine historische Dringlichkeit, die zuletzt zu einem Umsturz der Spötter und Verächter der paracelsistischen Wahrheitslehre führen müsse. Zugunsten der ‚Liebhaber der Wahrheit‘, die nun den ‚sophistischen Abgöttern‘ entgegenträten, werde Paracelsus also gerade zur gegenwärtigen ‚Zeit der Erfindung‘ (s. u.) zur Bestrafung kommen, so legitimiert der Pseudohohenheim die chiliastische Verheißung

³⁸⁵ Im *Labyrinthus medicorum* bestimmt Paracelsus in Kritik gegen die ‚Spekulation‘ der zeitgenössischen Medizin die Beziehung zwischen Theorie und Praxis (den methodischen Vorrang der „Practica“), welcher die Behauptung Pseudohohenheims entgegenzustehen scheint: „Vnd so [er] nun solche *Species Corporales* wol weiß vnd erfahren hat: Alß dann so mag er ein *Medicus* sein/ vnnd sein *Theoricam* finden/ die nicht *Speculatiua* sol sein/ sondern auß der *Practica* sol sie geboren werden/ auß denen Büchern allen/ von denn ich hie anzeig. Dann nicht auß der *Speculatiua Theorica*, sol *Practica* fliessen/ sondern auß der *Practica* die *Theorica*:“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 208).

³⁸⁶ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 364. Pseudohohenheim wurde vermutlich durch Hohenheims Prognose inspiriert, etwa im *Paragranum*: „Jch werde grünen/ vnnd jhr werdet dürr Feigenbaum werden. Jhr seid auß dem falschen Gestirn geboren/ da wirt außlaufen/ vnnd der Himmel wirdt sein eigen vbel straffen/ wirt jhm sein Astronomos corrigieren/ vnd die Erden vnd das Wasser werden jhre Philosophos renewern/ vnnd das Liecht der Natur wirdt sein Alchimisten zum andern mal geben/ vnd die krancken werden jhre Artzet Baculieren“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 14). Siehe weiter, ebenda, S. 10 und 79; *Liber de pogadricis*, ed. Huser, Tl. 4, S. 256; *Von den podagrischen Kranckheiten*, ed. Huser, Tl. 4, 289; *Liber de nymphis*, ed. Huser, Tl. 9, S. 77-78; und (Ps.-)Paracelsus, *Thesaurus alchimarum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 400. Zur Paracelsischen Prognose siehe auch CP, Bd. 1, S. 242-243 und 466-467.

³⁸⁷ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 363, 364.

des Alchemoparacelsismus:

auff das[s] du lausiger Sophist nit den Monarchen der Arcanen [Paracelsus] für einen vnwissenden Narren/ vnd verthonen Geüder haltest/ so will ich dem Mittlern *Seculo* zu fürderung/ die Praeparation vnd Tugendt *Tincturae Physicorum* in diesem Libell außführen/ daß die Liebhaber der Warheit gefördert/ zu Gutt vnd Ehren kommen/ vnd die Verächter aufrichtiger Künsten/ zu Bettlern vnd Schandteckel werden.³⁸⁸

Mit der Zeitdiagnose, dass „noch auff diese stunde“ die „Abgötter“ und „Patronen“ der Sophisten ausfindig zu machen seien, verspricht Pseudohohenheim den Lesern ein kommendes, drittes und letztes Zeitalter, um damit Hohenheims Prognose über seinen Triumph joachimistisch umzudeuten, nämlich dass „die nachkommenden“ im „*Seculo Gratiae*“ Paracelsus „nachfolgen werden“.³⁸⁹ Gerade die Werke Hohenheims seien – so Pseudoparacelsus – ein Zeichen der Gnadenzeit, da nicht zuletzt in seiner Tinkturlehre die uralte Weisheit veröffentlicht werde, so dass durch dieses ‚Arcanum‘ das vorgezeichnete ‚letzte Zeitalter‘ anschaulich ‚geleuchtet‘ (‚illustrabitur‘) werden solle:

Hierauff wirdt die letste Welt der Gnaden fürleuchten werden/ vnnd des wahren Geistes Gaben scheinbarlich sich erhöhen/ Das dergelichen Verstand vnd Weißheit von Anfang der Welt nicht wirdt erhöret sein worden.³⁹⁰

Endzeiterwartung des mystifizierte Paracelsismus

Zur frühneuzeitlichen Legende Hohenheims als erfolgreicher Transmutationsalchemiker trägt der Haupttext des Büchleins *De tinctura physicorum* wirkungsvoll bei,³⁹¹ in welchem

³⁸⁸ Ebenda, S. 365.

³⁸⁹ Ebenda, S. 363-364.

³⁹⁰ Ebenda, S. 365. Vgl. lateinische Fassung, in: Paracelsus, *Archidoxorum [...] de secretis naturae*, ed. Gerhard Dorn, Basel 1570, S. 252: „Hoc arcano postremum seculum, vt gratiae dono vtrique spiritus illustrabitur manifestò, compensabiturque, sic vt ab exordio mundi simile germen intellectus & sapientiae haud amplius auditum erit“ (Vgl. Sudhoff, 1894, Nr. 123).

³⁹¹ Siehe CP, Bd. 1, S. 1009-1010; u. den „Anhang: Frühneuzeitliche Erzählungen vom Goldmacher Paracelsus“ (mit Textabdrücke), in Telle (1994), S. 162-167. Im Zusammenhang mit dem paracelsistischen Chiliasmus s. auch den Antichiliasit Heinrich Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, Tl. 3 (1783), 2. Abt.: Mit Blick auf die „alchymistischen Ideen vom tausendjährigen Reiche“, nach denen man „die Welt durch ihre geheime Kunst ganz verwandeln und erneuern, ja auch die Metalle in Gold verwandeln“ (S. 275) wollte, verdammt Corrodi unter Berufung auf die Pseudoparacelsica (*De Tinctura physicorum*, *Apocalypsis Hermetis*, und *Prophezeiung vom Löwen aus Mitternacht*) Paracelsus als „berüchtiger Goldmacher“ und „grosser Träumer“ der „Alchymie“, der „wirklich im Universal ein Recept“ gesucht habe, um „dem Leib dauerhafte Gesundheit, und

Paracelsus als Besitzer vom „Spagyrischen *Mysterio*“ und als erfahrener Künstler dargestellt wird, der in der bis dahin geheim gehaltenen „zweyerley Nutz“ der Tinktur bewandert sei: „Der eine/ wie sie [Tinktur] auff die *Renouation Corporis* möge gewendet werden: Der ander/ wie sie auff die *Transmutationem Metallorum* soll gebraucht“ werden. Diese „beyde“ – die Herstellung einer Universalarznei und die Metallverwandlung – habe „THEOPHRASTVS [...] vielfeltig erfahren“.³⁹²

Paracelsus stehe als Nachfolger Hermes in der Traditionslinie der ‚*Prisca sapientia*‘, da seine Tinkturlehre ein „Schatz der Egypter“ sei, der seit „*Hermes Trismegistus de[m] Egypter*“ – unter den ‚Griechen‘, den ‚Arabern‘ und den alten „*Philosophis*“ der Welt – „alle zeit als ein sonder Geheimnuß“ gepflegt worden sei.³⁹³ Was Paracelsus mit dem Büchlein anbieten wolle, sei nichts als „die *Arcana*, oder das *Quintum Esse*, in welchem alle Heimlichkeit/ Grund vnd Werck“ liege.³⁹⁴ Dieses „*Catholicum Physicorum*“ sei zugleich das Geheimnis eines langen Lebens, nämlich das „Vniuersal“, welches „als ein vnsichtbar Fewr“ alle Krankheiten verzehre, und mit dessen Hilfe „etliche von den ersten *Physicis* in Egypten/ [...]/ hundert vnnnd fünfzig Jahr gelebt“ hätten.³⁹⁵

Nach Pseudohohenheim lässt sich die *Alchemia medica* ursprünglich auf die *Alchemia transmutatoria* zurückführen, da durch „die Mißhandlung/ vnd Vnwissenheit der Vulcanischen Künstler/ die *Transmutation* auß der *Alchimey* in die *Artzney*“ gekommen sei.³⁹⁶ Gerade im Interesse dieser Metallverwandlung habe Paracelsus – so sein unbekannter Verehrer – die alte Schulphilosophie bekämpft, da er gewusst habe, dass „durch Wirkung des *Spagyri* ein Metall das sein verlieren soll/ vnd ein anders werden: Welches auch den

dem Geist überirrdische Weisheit zu mittheilen“ (S. 276, 278). Ferner „bildete er [Paracelsus] sich ein, Schätze mit Hülfe des von ihm gefundenen *Lapis Philosophorum* bereitet zu haben, deren einen zwölf Königreiche nicht bezahlen könnten, und Kräfte zu besitzen, wodurch er den Geistern befehlen, und Wunder thun könnte, so war er ein grosser Narr, und gab er das nur vor, sich in Ansehen zu setzen, so war er ein Lügner und Betrüger“ (S. 277). Siehe weiter S. 285-287, wo der Aufklärer Corrodi das Bild Hohenheims als ‚prophetischer Chiliast‘ eben aus den Pseudoparacelsica ausschöpft.

³⁹² (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 371-372. Im Traktat *De natura rerum* beschreibt ein weiterer unbekannter Paracelsist die Tinktur als „ein gar edle Materi/ darmit man Tingiert die Metallische vnnnd Menschliche *Corpora*, vnnnd die Bessert/ in ein viel edlers Wesen/ in jhr höchste gesundheit vnd reinigkeit/ Colorirt alle ding nach seiner Farb vnd Natur“ (ed. Huser, Tl. 6, S. 306). Zur weiteren Zeugnissen bei Paracelsus und Paracelsisten s. CP, Bd. 1, S. 281-282.

³⁹³ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 365, 366-367.

³⁹⁴ Ebenda, S. 366.

³⁹⁵ Ebenda, S. 373.

³⁹⁶ Ebenda.

vngegründten *Aristotelem* in seiner *Philosophia* zum Narren gemacht hatt“.³⁹⁷ Hohenheims Auseinandersetzung mit der aristotelischen Stofflehre wird damit – gerade von der alchemomedizinischen Zielsetzung des historischen Paracelsus abweichend³⁹⁸ – auf die Verteidigung und Rechtfertigung der Transmutationsalchemie verlagert; es geht um eine pseudoparacelsische Apologie für diejenige Lehre, die gerade deshalb auf ‚große Verachtung‘ stieß, weil die „vermeinten Sophisten“ noch weniger als die gemeinen und ‚schlechten Leute‘ verstünden, dass man „ein *specliem Metall* in dz ander Transmutiren“ könne.³⁹⁹

Im Anschluss an die zeitgenössischen Paracelsisten übt der Pseudohohenheim eine antirhetorische Kritik gegen das von ‚Geschwätz‘ und ‚Fantasie‘ befleckte Bücherwissen der Schulmedizin und vertritt die Überlegenheit der spagyrischen Kunst, indem er die ‚Erfahrung‘ bzw. ‚Probe im Feuer‘ fordert: „Dann ein jeder soll dem andern so viel glauben/ als er im Feuer erfahren hatt“.⁴⁰⁰ In der spagyrischen ‚Separatio‘ soll das ‚Geschwätz‘ geprüft werden:

was einer weitter für Schwetzwerck fürbringen wirt/ es sey in der Spagyrey/ oder Artzney/ dem soltu gantz vnnd gar keinen Glauben geben/ zustellen/ es sey dann durch das Feuw bewertet/ welches lehret das Falsch [zu] scheiden vom Gerechten.⁴⁰¹

Dem „Aristotelischen *Lumine*“ oder den „*Serapionis* Regeln[!]“⁴⁰² stehe das ‚lumen naturae‘

³⁹⁷ Ebenda, S. 372.

³⁹⁸ Zu Hohenheims Ablehnung der Goldmacherkunst (*Alchemia transmutatoria*) vgl. *Paragranum*, wo Paracelsus zugunsten der *Alchemia medica* (Chemiatrie) die zeitgenössischen Transmutationsalchemiker zurückweist: „Nicht als die sagen/ *Alchimia* mache Gold/ mache Silber: Hie ist [sondern] das fürnehmen/ Mach *Arcana*/ vnd richte dieselbigen gegen den krankheiten: Da muß er [der Arzthalchemiker] hinauß/ also ist der grundt“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 66). Im Zusammenhang mit den alchemotherapeutischen ‚*Arcana*‘, die dem Zielprodukt der Transmutationsalchemie („Gold“ und „Silber“) entgegenstehen, vgl. auch ebenda, S. 75. Siehe Telle (1994), S. 159.

³⁹⁹ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 372.

⁴⁰⁰ Ebenda, S. 366. Pseudohohenheim verspricht dem Spagyriker, der sich mit ‚Feuer‘ bzw. mit ‚Kohlen‘ beschäftigt, großen Erfolg: „Darumb ist auß meinem Grund [...] mancher Bawr zum Edelmann worden: Dargegen mancher Edelmann auß jener vermeinten Kunst widerumb zum Bawren/ da er gulden Berg im Kopff trug/ ehe er die Händ in die Kolen geschlagen hatt“ (ebenda).

⁴⁰¹ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 366. Die ‚*Separatio puri ab impuro*‘ durch ‚Feuer‘ lehrt Paracelsus im Sinne der *Alchemia medica* etwa im *Labyrinthus medicorum*: „Also lehre was *Alchimia* sey/ zuerkennen/ daß sie allein das ist/ das da bereit durch dz Feuw dz vnrein/ vnd zum reinen macht“ (ed. Huser, Tl. 2, 214).

⁴⁰² (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 369. Den ‚Empiriker‘ *Serapion* von Alexandria (2. Jh. v. Chr.) erwähnt Paracelsus etwa im *Paragranum* neben Plinius und Dioscorides

als erkenntnistheoretische Instanz entgegen, da dieses jenseits der ‚narrischen Fantasie‘ und ‚Spinnerei‘ den rechten Weg zum Wissen weise:

Also ist das Liecht der Natur geschaffen/ das man durchauß eines jeden dinges Prob vnd beweisung sehe/ vnd in demselben *Lumine* wandle/ Auß welchem wir von allen fürgenommen sachen lehren werden/ vnderricht/ nit auß einer eignen Fantasey/ die alle vor mir mit jhren spintisierenden Köpffen zu Narren gemacht hatt.⁴⁰³

Unter Berufung auf das Licht der Natur als Weisheitsinstanz des spagyrischen Empirismus bestimmt Pseudohohenheim ferner sein Feindbild auch in religiös-theologischem Sinne: „Sonst wo du bey deiner Fantasey vnd vermeinten Libellen bleiben will: So bist du zu nichts tüchtigs Predestiniert/ vnd erkoren“.⁴⁰⁴ Während die Widersacher Hohenheims ihn als „ein vnvernünfftige Schweitzer Kuhe/ vnd Landstreicherischen Geyler“ tadelten, wüssten sie aber nichts vom „*Mysterium* der Natur“ oder „*Magnale Dei*“, denn sie seien „nit so tieff in das Liecht der Gnaden gegründet vnd befestiget“ sei.⁴⁰⁵ Hingegen sei Paracelsus – so der Verfasser des pseudepigraphischen Büchleins – der durch die beiden Lichter der Natur und Gnade erleuchtete und somit von Gott auserwählte ‚Monarch‘ der natürlichen Künste, welchem jetzt Mediziner aller Provenienz und Dignität folgen sollten:

Aber jetzt hat nuh die Göttlich Gab an PHILIPPVM THEOPHRASTVM Bombast, der Arcanen Monarchen gelangt/ das forthin jederman/ der sich des höchsten Wercks der Physic vnterstehend/ wirdt Mir nach müssen/ du seyest Jtalianisch/ oder Polnisch/ Franntzoß/ oder Teutsch. Mir nach alle *Philosophi*, Mir nach alle *Spagyri*, Mir nach alle *Astronomi*, es sey

als Autorität der alten *materia medica* und Kräuterlehre der Schulmedizin (ed. Huser, Tl. 2, S. 70); vgl. auch *Fragmenta de re herbaria* (ebenda, Tl. 7, S. 407-408).

⁴⁰³ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 366. Dem Bücherwissen der Schulmedizin und dem textfixierten Arzthumanismus stellt Paracelsus das Licht der Natur als Instanz der natrukundlichen Weiseheit, etwa im *Labyrinthus medicorum*: „Das vollkommen muß auß dem Liecht der Natur genommen werden/ wie von Gott die Aposteln genommen haben. [...] Also ein solche Schul ist auch bey den Artzten zu haben/ daß also dz Liecht der Natur vnderweise den Artzet/ auß der Philosophie/ auß der Astronomie/ vnd nit der Mensch für sich selbst/ in dem doch dz Natürlich Liecht gar nit ist“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 191-192). Siehe auch *Liber de podagricis* („Das Liecht der Natur ist Meyster/ nit vnser Hirn/ nit vnser Fünff sinn“; ebenda, Tl. 4, S. 263); und *Von den podagrishen Kranckheiten* („Die Experimenten machen kein Artzt/ das Liecht der Natur macht ein Artzt“). Ebenda, Tl. 4, S. 294). Zu Hohenheims Kritik an der ‚Phantasie‘ der arzthumanistischen Schulmedizin vgl. etwa *Paragranum*: „darumb ein lautere fantasey/ erdichte künst bey euch auffrichten/ die dann erdichte arbeit vnnd fleiß brauchen:“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 140).

⁴⁰⁴ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 366.

⁴⁰⁵ Ebenda, S. 369. Nach der paracelsistischen Licht-Symbolik bietet das Lumen gratiae den Erleuchteten die christlich-theologische Grundlage des Glaubens bzw. der Erkenntnis Gottes; s. Pagel (1962), S. 125-126; CP, Bd. 1, S. 274-275.

Heintz oder Cuntz.⁴⁰⁶

Im Zuge der antischolastisch geprägten Wissenskritik kommt ein Paracelsus-Bild zum Vorschein, das durch eine radikale Idealisierung bzw. eine kultische Vergötterung Hohenheims geprägt ist. Paracelsus gelte als Inbegriff des spagyrischen Empirismus: „Jch werde billich nach langer Erfahrnuß vnd Experientz/ die Spagyrey corrigiern/ vnd das Falsch/ oder Jrrig vom Gutten scheiden“.⁴⁰⁷ Ferner, so die idealisierende Vorstellung des Verfassers, seien Hohenheims Gegner nicht nur im Lehrgebäude der aristotelisch-galenistischen Schulmedizin zu finden, sondern es solle auch Rivalität gegenüber den Heilgötter wie Apollon und Machaon bestehen: „Jetzo sehe/ du Sophist/ *Theophrastum* an/ wie dein *Appolo*, *Machaon*, vnnnd *Hippocrates* gegen jhm bestehen?“⁴⁰⁸ Seine Nachfolger seien ‚Söhne der göttlichen Spagyrik‘. Sie allein könnten die unschätzbare Hinterlassenschaft Hohenheims erben, die ja weder der Kaiser noch der Papst mit ihrer ‚Gewalt‘ erreichen könnten; so regt Pseudoparacelsus – das Bild Hohenheims mystifizierend – den Leser zur Nachfolge und zur Weiterführung und Durchsetzung der paracelsistischen Spagyrik an:

Dann meines Schatz ligt noch zu Weyden in Fryaul ein Kleinath im Hospital/ welches weder du Römischer Lew / noch Teutscher Carl mit allen ewerem Gewalt nit bezahlen möcht. Wiewol der Signat[stern] in Geheimnuß ewrer Nammen gefallen/ vnd von niemandts dann der Göttlichen Spagyrey Söhnen erkannt ist worden.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, 365-366. Mit der Erwähnung „*Philosophi*“, „*Spagyri*“ und „*Astronomi*“ bezieht sich hier Pseudohohenheim auf die ‚drei (bzw. vier) Säulen‘ der Paracelsischen Medizin. Das sogenannte *Paragranum alterius* (ed. Huser, Tl. 2, S. 100-141) spricht von den ‚drei Säulen‘ der Medizin, also ‚Astronomie‘, ‚Philosophie‘ und ‚Alchemie‘, während im *Paragranum* (ebenda, Tl. 2, S. 5-97) daneben auch mit ‚Tugend‘ die ‚vier Säulen‘ dargelegt werden.

⁴⁰⁷ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 367.

⁴⁰⁸ Ebenda, S. 373. In den *Sieben Defensionen* gelten Apollon, Machaon und Hippokrates als ärztliche Autoritäten Hohenheims und zwar als ‚fromme Männer‘, die „mit rechtem geist der Arznei curiert“ hätten: „Dieweil Gott den Geist der Artzney/ durch *Apollinem*, durch *Machaonem*, *Podalirium*, vnd *Hippocratem* hat grundtlich lassen angefangen werden/“ (ed. Huser Tl. 2, S. 158, 190). Siehe auch CP, Bd. 1, S. 67-68, 299, 329.

⁴⁰⁹ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, 364. Schon in seiner Antimonmonographie, die gleich wie *De tinctura physicorum* unter der Herausgeberschaft des Toxites 1570 erschien, wiederholt Suchten diese Schatz-Legende ([*Liber vnus*] *De secretis Antimonij*, 1570, ed. Toxites, S. 66). Hier geht es um eine wirkmächtige Mystifikation des Bilds und Werks Hohenheims, die um 1600 einen Nachahmer in der sogenannten ‚Prophezeiung vom Löwen aus Mitternacht‘ findet, dessen Bearbeitung der Paracelsischen Schatz-Legende bis in dem 20. Jahrhundert hinein die Gemüter der Paracelsisten und Antiparacelsisten erregt. Zum genannten paracelsistischen Prophezeiung s. Pfister/ Schmidt-Thieme (2008).

Die Mystifikation des Paracelsusbildes treibt der Pseudoparacelsus dann weiter voran, indem er die Wanderschaft Hohenheims aufgreift, um damit das Idealbild Paracelsus als Besitzer der ‚Arkana‘ durch ‚wunderbare‘ Heilerfolge zu ergänzen: Aufgrund der Wirkungskraft der Tinktur, die durch eine ‚Reinigung des ganzen Leibs‘ alle „Vberflüssigkeit detz Menschen in der Wurtzel“⁴¹⁰ hinwegnehmen solle,

seindt von mir [Paracelsus] Curiert worden/ Aussatz/ Frantzosen/ Wassersucht/ Colica, Hinfallendsucht/ Schlag. Jtem/ Wolff/ Krebs/ Fistel/ Sirey/ vnnd allerley jnnwendige Mängel/ mehr denn zu gedencken ist einem Menschen: Wie mir Teutschland/ Engelland/ Franckreich/ Jtalia/ Poln/ vnnd Böheim genugsam Zeugnuß geben wirdt.⁴¹¹

Er sei ja der Beherrscher der Kunst, die die Natur übertreffe und vervollkomme: „Kunst sag ich/ ist ein ander Natur/ vnd besondere Welt“. Der Pseudohohenheim führt fort: Wie die „Erfahrung wider dich vnd deine Abgötter“ bezeuge, könne man aufgrund dieser spagyrischen Kunst „ein grosse wunderbarliche Tinctur *Gemmanorum*“ gewinnen, die „die Edlen Gestein höher dann die Natur treiben kann/ von jhr selbs bringt“.⁴¹² Der „Alchemist“ solle die Natur vervollkommen, denn „die Natur gibt nichts zu nutz an tag/ das an sein statt vollendet sey/ [...]: Sonder der Mensch muß es durch Spagyrisch bereitung dahin bringen/ dahin es verordnet ist durch die Natur“.⁴¹³

Gerade die spagyrische Kunstfertigkeit, die Paracelsus beherrscht habe, markiere den Anbruch einer neuen Zeit: „Aber jetzt THEOPHRASTVS der Arcanen Monarcha kommen ist/ so ist die zeit der Erfindung vorhanden/ welches allen Spagyris vor mir ist vorbehalten worden“.⁴¹⁴ Paracelsus habe, so der Autor, die „Krafft vnd Tugendt *Tincturae Physicorum* wunderbarlich gefunden“, die „biß auff die zeit in geheim von rechten Spagyris gebraucht

⁴¹⁰ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 374.

⁴¹¹ Ebenda, S. 373. Paracelsus berichtet die eigene ‚große Wanderung‘ in der „Vorred“ zur *Große[n] Wundarzney*: „Hab also die hohen Schulen erfahren lange Jahr bey den Teutschen/ bey den Jtalischen/ bey den Franckreichischen/ vnd den Grund der Artzeney gesucht/ mich nicht allein derselben Lehren vnd Geschrifften/ Bücher/ ergeben wöllen/ sondern weiter gewandert/ gen Granaten/ gen Lizabon/ durch Hispanien/ durch Engellandt/ durch die Marck/ durch Preussen/ durch Littaw/ durch Polandt/ Vngern/ Walachy/ Sibenbürgen/ Crabaten/ Windisch Marck/ auch sonst andere Lender/“ (ed. Huser, *Chirurgische Bücher und Schrifften*, Straßburg 1605, S.): (6^r). Vgl. auch den weiteren Selbstbericht im *Spitalbuch* (Ebenda, S. 310-311). Zu Hohenheims Studienjahr und Wanderung siehe Benzenhöfer (2003), S. 31-34.

⁴¹² (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 369-370.

⁴¹³ Ebenda, S. 371.

⁴¹⁴ Ebenda, S. 369.

worden“ sei.⁴¹⁵ Mit seiner Spagyrik übertreffe Paracelsus daher die „alten Künstler“, die nur mit „embsigem fleiß“ und ‚langwieriger Arbeit‘ die ‚Arcana‘ hätten erreichen können, was jedoch nun „mit weniger kosten vnd arbeit“ geleistet werden könne, wenn man ja „auß meiner Schulen zu Werck“ gehe.⁴¹⁶ Aufgrund des paracelsistischen Anspruchs auf die Beherrschung der Natur durch die Kunst rechtfertigt Pseudoparacelsus die naturkundliche Fortschrittlichkeit Hohenheims als ‚endzeitliche‘ Begabung durch den ‚Heiligen Geist‘:

So ist vor meiner zeit den *Spagyris* sawre Arbeit vorbehalten [vorgelegt] gewesen/ welche jetzt durch Hülff des schwebenden Geistes im letsten Alter mit meiner Practick/ vnd Theoric wird erleichtet werden/ allen denen so in jhrem *Operibus* mit gedult bestendig sein. Dann ich hab erfahren der Natur Eigenschafft/ Wesen vnd Arth/ vnd [...] daß das höchst vnd gröst in einem *Physico* ist/ vnd von den vermeinten Sophisten/ bißher nie erkennt worden/ oder in Brauch gezogen ist.⁴¹⁷

Zur gegenwärtigen ‚Zeit der Erfindung‘ solle man jedoch einen weiteren Fortschritt in der Spagyrik erwarten: „Dann dieser *Arcanorum*, welche die *Transformationes* geben/ sind noch mehr/ wiewol wenigen bekannt“. ⁴¹⁸ Während Pseudohohenheim die alchemische Geheimhaltung und die damit verbundene allmähliche Enthüllung des Wissens als Gottes Verordnung ⁴¹⁹ begründet, erwartet er die allerletzte Vervollkommnung der ‚rühmenswürdigen‘ Kunst, welche erst mit der Wiederkunft des Propheten Elias als Künstler und mit seiner Offenbarung aller Geheimnisse erfolge. Pseudohohenheim greift die Prophetie Hohenheims auf, um damit unter Berufung auf die Denkfigur Elias Artista den erwarteten Wissensfortschritt chiliastisch zu rechtfertigen.⁴²⁰

⁴¹⁵ Ebenda, S. 374.

⁴¹⁶ Ebenda, S. 369.

⁴¹⁷ Ebenda, S. 368. Vgl. Gen. 1, 2: „[...] Vnd der Geist Gottes schwebet auff dem Wasser“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁴¹⁸ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 370.

⁴¹⁹ Der paracelsistisch-chiliastischen Endzeiterwartung nach solle das Geheimhaltungsgebot Gottes, nach dem man die alchemische Weisheit vor der Unwürdigen verborgen halten müsse, solle erst dann aufgehoben werden, wenn die menschlich-irdische Geschichte ihren eschatologischen Höhepunkt erreiche, den man in Hoffnung auf die allerletzte Offenbarung der Geheimnisse mit der Zukunft des ‚Künstlers Elias‘ erwarte. Zur Auffassung auf Geheimhaltung alchemischer Geheimnisse siehe CP, Bd. 1, S. 287. Hier bezieht sich die Geheimhaltung Pseudohohenheims jedoch viel mehr auf die Transmutationsalchemie als auf die Chemiatrie: „Ich will geschweigen von andern *Transfigurationibus Rerum naturalium*, den *Magis* genugsam bekannt/ welche sich auch seltzamer erzeugen/ dann der Poet *Ouidius* in seiner gantzen *Metamorphosi*“ (ebenda, S. 370).

⁴²⁰ Inspiriert wurde hier der pseudonyme Paracelsist durch Hohenheims (seltene) Erwähnung zur Möglichkeit einer Metallverwandlung im Traktat *Von der natürlichen Dingen*: „So will ich [Paracelsus] euch hie dz Recept anzeigen/ damit jhr mögt an allen enden in Deutscher Nation

Vnd ob sie [Arkana] schon einem von Gott eröffnet werden: So bricht doch der Ruhm der Kunst nit also von stundan herfür: Sonder der Allmechtig gibt jhm auch den Verstand gleich mit/ dieselbigen andern zuverhalten biß auff die Zukunfft *Heliae Artistae*, da das verborgen wird offenbar werden.⁴²¹

Während der Pseudohohenheim die Paracelsische und paracelsistische Endzeiterwartung und deren eschatologischen Fortschrittsoptimismus vertritt, fordert er die Leser und „Nachfolger der Natur“ (368)⁴²² zu seiner Spagyrik und zur ‚Schule des Paracelsus‘ auf, in der man zur Nachahmung der christlichen Ethik (‚Bitten-Suchen-Anklopfen‘)⁴²³ die ‚pharisäisch‘-heuchlerischen Akademiker überwinden und mit Hilfe der Erleuchtung des ‚lumen naturae‘ die vollkommene Erkenntnis erlangen könne:

Sucht/ sucht spricht der höchste Spagyryus, so werdt jhr finden/ Klopfft an/ so wird euch auffgethan. [...]. Darumb gehe der rechten Kunst nach/ so wirstu in derselbigen vollkommliche erkanntnuß bekommen. Sonst ist allhie nit mehr darzu zusetzen/ oder verstendig zu machen/ dann wie ich gesagt hab/ es lehren dich deine Phariseische hohe Schulen was sie wöllen/ auß jrem vnbewerten grundt/ der nicht an seinem Termin/ oder Ende ist/ noch im Liecht der Natur bewert.⁴²⁴

Jenseits der ‚sophistischen‘ Schulwissenschaft solle man in Erwartung auf die allerletzte ‚Zeit der Gnade‘ Paracelsus folgen. So fordert die chiliastisch und heilstheologisch fundierte Endzeitspekulation Pseudohohenheims eine Nachahmung des Paracelsus, der als erfolgreicher Nachfolger des alten Hermes Trismegistos die Weisheit und ‚Erfahrung‘ „des ersten *Seculi*“ geerbt und dadurch jetzt im ‚zweiten Zeitalter‘ mit seiner Tinkturlehre („mein Invention“) die uralte Spagyrik wiederhergestellt habe. Nun mit der Übernahme und Fortführung seiner Lehre, und schließlich mit dem Aufschwung des Spagyrik durch seine Schüler und die Paracelsisten werde „endlich das *Seculum Gratiae*“ als ‚dritte Zeitalter‘

Kupffer auß Eisen/ das ist/ Eisen in Kupffer machen. Bey der vermöglichkeit ist vns allen wol abzunehmen/ das auch noch mehr mögen sein solche *Transmutationes*, aber vns nicht bekannt. Dann es ist nicht minder/ viel Künst sindt vns verhalten/ darumb/ das wir Gott nicht gefellig seindt/ dieselbigen vns zu eröffnen. Nuhn aber Eisen in Kupffer zu machen/ ist nicht so viel/ als Eisen in Goldt zu machen: Darumb/ das weniger lest Gott offenbar werden/ das mehrer ist noch verborgen/ biß auff die zeit der Künst *Helias*, so er kommen wirdt. Dann die Künst haben gleich so wol *Heliam*, als sonst zuverstohn ist“ (ed. Huser, Tl. 7, S. 198).

⁴²¹ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 370.

⁴²² Ebenda, S. 368.

⁴²³ Vgl. Mat. 7, 7. Für die frühneuzeitlichen Alchemoparacelsisten gilt das Diktum (Bitten-Suchen-Anklopfen) als Leitspruch ihrer empiristisch fundierten Arztethik (s. o. Abschnitt 2.2.4.).

⁴²⁴ (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 371.

anbrechen.⁴²⁵

⁴²⁵ Ebenda, S. 367: „So will ich forthin auff derselbigen Praeparation kommen/ vnd neben dem/ das ich das ersten *Seculi* Erfahrung anzeig/ auch mein Inuention außlegen/ welchem endlich das *Seculum Grataie* wird anhengig sein/“. Vgl. lateinische Fassung von 1570: „primi seculi ponam experientias, meas etiam inuentiones addere, quibus quidem postremò gratiae tandem saeculum adherebit.“ (Paracelsus, *Archidoxorum [...] De Secretis Naturae*, ed. Gerhard Dorn, Basel 1570, S. 258)

3.5. Julius Sperber

Zeitbewusstsein: Grundvorstellung der Geschichtsspekulation Sperbers

Der um 1600 wirkende Sachpublizist theosophischer und chiliastischer Schriften und protestantische Dissident Julius Sperber (gest. 1616?)⁴²⁶ sei spätestens seit Ende des 17. Jahrhunderts – so der Verfasser der Geschichte des *Platonisch=Hermetischen Christentums* Ehregott Daniel Colberg (†1690/1691) – „seines *Fanatismi* wegen wohl bekannt“;⁴²⁷ knapp hundert Jahre später wurde dann dieser ‚fanatische Verfasser‘ Sperber durch den Gelehrten der Aufklärungszeit Hinrich Corrodi (1781/83), den Verfasser der *Kritischen Geschichte des Chiliasmus*, zu den Schüler der „paracelsischen Ideen“ gezählt, deren ‚fanatischer Chiliasmus‘ – so Corrodi – „zu craß“ sei.⁴²⁸ Dieser antiparacelsistische und antichiliastische Häresieverdacht gegen ihn liegt vor allem darin begründet, dass der „große pansophische Geschichtstheoretiker“ und paracelsistische Chiliast Sperber⁴²⁹ Ende des 16. Jahrhunderts

⁴²⁶ Untersuchungen zum Leben Sperbers, dessen historische Existenz bisweilen bezweifelt wird, zählen zu Desideraten der Geschichte des Dissidententums im sog. Zeitalter der Konfessionalisierung: Die biographischen Kenntnisse über ihn, die in die Gegenwart überliefert worden sind, sind meistens auf Berichte um 1700 von Ehregott D. Colberg und Gottfried Arnold zurückzuführen. Bezüglich seiner Werke, die um 1600 entstanden und meisten erst postum gedruckt wurden, bleibt die durch Ferguson gestellte Bibliographie (*Bibliotheca Chemica*, Bd. 2, 1906, S. 391-392) immer noch grundlegend. Das Bild Sperbers wurde durch die oben genannten zwei Geschichtsschreiber zur Zeit der Aufklärung und der Romantik maßgeblich geprägt: Nach dem Aufklärer Colberg gilt Julius Sperber – angesichts seiner (zuerst anonym erschienenen) Schriften im *Echo* (Danzig 1616), seines Traktats *Von den dreyen Seculis* (Amsterdam 1660; s. u. Anm. 430) und des „Wunder=Buch[s]“ vom *Mysterium Magnum* (Amsterdam 1660; s. u. Anm. 495) – als Verfasser der „*Fanatisc[h]e[n] Bücher*“; vgl. Ehregott D. Colberg, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum*, Tl. 1 (Leipzig 1710), Kap. 2, S. 121-131 (mit einem ‚Auszug‘ aus *Mysterium Magnum*); Kap. 3, S. 137. Nach Arnold, dem Verteidiger der von Colberg verdammten ‚platonisch-hermetischen Ketzler‘, ist Sperber hingegen ein „tieffgelehrter Theosophus, Medicus, Magus und Cabalista“, der „viele tieffe und hohe mystische, magische und Theosophische schriffthen hinterlassen“ habe, und zwar ein „Fürstlicher Anahaltischer Rath zu Dessau“, der „anno 1616 bereits gestorben seyn soll“; vgl. Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und KetzerHistorie*, Bd. 1 (Frankfurt a. M. 1729), Tl. 2, B. 17, Kap. 18, § 26, S. 1126; Bd. 2 (Frankfurt a. M. 1729), Tl. 3, Kap. 2, S. 14-16; ebenda, Tl. 4, Sect. 3, Nr. 18, § 72, S. 1095; zur Sterbensdatum vgl. die Vorrede des Herausgebers zu: Julius Sperber, *Ein feiner Tractatus [...] von vielerley wunderbarlichen [...] Dinegn [...]*, ed. Benedictus Bahnsen, Amsterdam 1662, S. *2. Spätestens Mitte des 18. Jahrhunderts begann man ihn als ‚Magister Philosophiae‘ zu bezeichnen; vgl. Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Bd. 4 (1751), Sp. 719. Vgl. Schleiff (1937), s. v.; Peuckert (1973), S. 25-29, 31-34; Gilly (1994c), S. 449, Anm. 53; Åkermann (1998), S. 210, 212.

⁴²⁷ Ehregott D. Colberg, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum*, Tl. 1 (1710), Kap. 6, S. 286-287.

⁴²⁸ Heinrich Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, Tl. 3 (1783), S. 12, 294.

⁴²⁹ Schleiff (1937), S. 63.

im Traktat *Von den dreyen Seculis* (entstanden 1597)⁴³⁰ in Hoffnung auf „ein ewiges Königreich“ den baldigen Anbruch einer „zukünftigen güldenen Zeit“ verkündigte.⁴³¹

Unter Anlehnung an die joachimitische Drei-Zeitalter-Spekulation glaubt Sperber in dem ‚zweiten Zeitalter des Sohnes‘ zu leben, und zwar an dessen Ende, dem dann das dritte und letzte ‚Zeitalter des Heiligen Geistes‘ und die „güldene[n] freudenzeit“ folgen solle.⁴³²

Seinem Sendungsbewusstsein zufolge ist er ein gerade zu dieser ‚Endzeit‘ göttlich berufener Ankündiger eines heilsgeschichtlichen Geheimnisses und einer Hoffnung auf die bessere Zukunft: Er wisse die verborgenen „dinge von dreyen unterschiedlichen Zeiten“ zu lehren, aber diese „solche gahr hohe sachen GOTT der HERR von Anfang der Welt hero/ so heimlich gehalten/ vnd dieselben jetzto erst durch mich an Tag“ gebracht werden sollten.⁴³³

Wie die Alchemoparacelsisten, die sich in einer Endzeit zu befinden glaubten und aufgrund dieses Zeitbewusstseins ihre paracelsistische Weisheitslehre heilsgeschichtlich zu legitimeren versuchten,⁴³⁴ glaubt Sperber die göttliche Vorsehung, nach der alle Geheimnisse allmählich in historischen Verläufe offenbart werden sollten: Die „new[e] vnd zuvor unerhöret[e]“ Lehre Sperbers komme erst „diese jetzige zeit“ an den Tag, denn „Solches hat alles seine zeit/ in dero die veränderung eines oder des anderen *Seculi* muß

⁴³⁰ Julius Sperber, *Ein Geheimer Tractatus [...] Von den dreyen Seculis oder Haupt=zeiten/ von Anfan biß zum Ende der Welt. [...]*, ed. von Benedictus Bahnsen, Amsterdam 1660; fortan: Sperber, *Von den dreyen Seculis*. Das Werk befindet sich in der handschriftlichen Überlieferung in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 772 Helmst., Fol. 173-287. Die Entstehungszeit (Jahr 1597) beruht auf den Bemerkungen des Verfassers Sperber im Werk, der sich an ein Geschehnis erinnert, das „im nechst=vergangen tausend fünnf=hundert vnd sechs=vnd=neuntzigsten Jahr“ passiert sei (S. 217); daneben berichtet er von einer Vision („gesichte“), die er „im 1596 Jahr/ den 19. Novembris gar frühe gegen tage“ im „schlaf“ gehabt habe (S. A8^r-B1^v); vgl. auch S. B7^v. Die irrtümliche Datierung durch Åkerman („dated 9 April 1597“) entstand wahrscheinlich deshalb, weil sie bibliothekarische Bemerkungen zum Werk missverstanden hätte (Åkerman, 1998, S. 210), vgl. Titelseite der genannten Handschrift in Wolfenbüttel („Ex Scriptum Anno M DC XX 9 Aprilis“; eine Angabe ‚aus zweiter Hand‘); und Handschriftenkatalog der HAB: *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, 1. Abt. Die Helmstedter Handschriften Bd. 2, Wolfenbüttel 1886, S. 202.

⁴³¹ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. A4^r, B6^v.

⁴³² Ebenda, S. A4^v.

⁴³³ Ebenda, S. A5^v-A6^r.

⁴³⁴ Aufgrund ihres alchemoparacelsistischen Zeitbewusstseins trachteten die Paracelsisten nach der Überwindung der herkömmlichen Geheimhaltungspraxis der Alchemie und verlangen somit auch durch Appell an das ‚Gemeinwohl‘ der Naturerkenntnisse (bzw. der göttlich verboten gehaltenen Geheimnisse der Natur) den öffentlichen Meinungs austausch und einen endzeitlichen Empirismus im Sinne des Wissensfortgangs; vgl. Abschnitten zu Bodenstein (3.1.), Toxites (3.2.), Croll (3.9.); s. Erläuterungen in CP, Bd. 1. S. 417, 440, 662f.; CP, Bd. 2, S. 149, 628.

offenbar werden“.⁴³⁵

Ein typologischer Gedanke begründet seine Weisheitslehre und auch seinen Glauben an den heilsgeschichtlich vorbestimmten Fortgang des Wissen. Da alle Geheimnisse bis zu ihrer ‚rechten Zeit‘ verborgen bleiben sollten, sei es dann verständlich, wenn man sich die neutestamentarische Lehre Christi als ‚Geheimnis‘ vorstelle, die vor seiner Geburt – also zum ‚Zeitalter des Vaters‘ und über die „gantze zeit des Alten Testamentes“ hinaus – „nach dem willen Gottes“ verborgen und „unerforschet“ geblieben sei, bis „daß *Seculum* oder die zeit des Newen Testamentes angieng“. Erst zum ‚Zeitalter des Sohnes‘ sei also das verborgene „geheimnis“ durch das „Evangelium vnd Predigt von Jesu Christo“ „geoffenbahret“ und „erkläret“ worden.⁴³⁶ Der Übergang vom ‚ersten Zeitalter‘ auf das ‚zweite‘ sei also durch die göttliche Offenbarung gekennzeichnet worden, die auch jetzt erneut stattfinden solle, um damit das ‚dritte‘ und ‚letzte Zeitalter‘ herbeigeführt zu werden. So lehrt Sperber, dass man nun am Ende des ‚Zeitalters des Sohnes‘ in Vertrauen auf die göttliche ‚Barmherzigkeit‘ die Offenbarung des „Geheimnus des Heiligen Geistes/ vnd der andern zukunft Chrsti in der glori vnd her[r]ligkeit“ erwarten solle, da aufgrund der „sonderbahre gnade Gottes“, der „die *aetates* vnd zeiten änder[n]“ wolle, jetzt das kommende dritte ‚*seculum*‘ vor der Tür stehe:

denn dasselbe geheimnus/ solte auch so lang versiegelt vnd verborgen bleiben/ auch nicht ehender eröffnet/ vnd aus der Heiligen Schrift erklehret werden/ als erst auff die letzte zeit/ das ist/ entweder zu dem ende dieser ietzo gegenwertigen anderen zeit/ oder im angehenden dritten *Seculo*, vnd also in der dritten vnd letzten zeit.⁴³⁷

Angesichts der bevorstehenden Verleihung der göttlichen Gnade und der allerletzten Enthüllung des ‚Geheimnisses‘ (der Heiligen Schrift bzw. des göttlichen Heilsplans) solle man also den Anbruch des ‚Goldenen Zeitalters‘ erwarten, um die ‚Seeligkeit‘ zu gelangen:

⁴³⁵ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. A6^v. Vgl. 5. Kap. von „den Wudner=wercken derer dreyen Gezeiten nach einander/ wie dieselbe im anfang vnd auch am end einer jeden zeit geschehen“ (ebenda, S. 13f.): das Kapitel beginnt mit dem Zitat aus 4. Esra. 9,5-6: „Denn wie alles, was in der Welt geworden ist – der Anfang offenkundig und das Ende geoffenbart –, so sind auch die Zeiten des Höchsten: Die Anfänge sind offenkundig in Wundern und Kräften, das Ende in Tat und Zeichen“ (ed. Schreiner, 1981, S. 371). Vgl. Paracelsus, *Opus paramirum*; „Alle ding haben jhr zeit [...]. Alle ding werden von Gott auff sein Termin gesetzt“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 121).

⁴³⁶ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. A7^r. Vgl. Col. 1, 26: „nemlich/ das Geheimnis/ das verborgen gewesen ist von der Welt her/ vnd von den zeiten her/ Nu aber offenbart ist seinen Heiligen“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975); vgl. auch Rom 16, 25-26.

⁴³⁷ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. A7^v.

[Es] erscheinet/ daß dieses hohe Geheimnus/ der zeit nach/ nicht ehender als bis auf die ietzige gegenwertige der andern Welt vnd zeit/ vnnd also gegen dem anbrechenden dritten vnd letzten *Seculo*, darinnen solche unsere Seeligkeit vnd recht Güldene zeit wircklich angehen wird/ hat offenbahret vnd aus Heiliger Schrift erkleret werden sollen.⁴³⁸

Seine Drei-Zeitalter-Spekulation liegt in einer typologischen Schriftauslegung begründet, mit der Sperber die ‚Vorbildungen‘ (‚Präfigurationen‘) der beiden Testamente und deren historisch vorbestimmten Erfüllung lehren wolle: Was „im Alten Testament [...] propheceyet“ sei, sei die ‚Vorbildung‘ der Geschehnisse, die „im angehenden *Seculo* des Newen Testamentes“ erfüllt würden.⁴³⁹ Man könne somit anhand der „Vorbilde“ im neuen Testament die Geschehnisse der ‚nachfolgenden zeit‘ verstehen, also die eschatologische und apokalyptische Ereignisse wie die ‚Auferstehung‘ der ‚Auserwählten‘ und ihre ‚Versammlung‘ im „Newen Jerusalem“ (Apoc. 21,1-22,5), da das „Geheimnus des Reiches GOTTes“ durch die ‚Jünger und Apostel‘ Christi in den Evangelien und ihren Geschichten ‚präfiguriert‘ seien,⁴⁴⁰ nämlich dass der „Heilige Geist zu seiner zeit in gemein mit feuer kommen“ solle.⁴⁴¹

Aufgrund seiner typologischen Deutung der Schrift und der Geschichte verkündigt Sperber, dass die neue „zeit“ „gantz nahe vnd vor der thür“ sei, und dass „GOTT der HErr gewiß vnd eigendlich in einer kürtze kommen“ wolle.⁴⁴² Wie bei den protestantischen Paracelsisten in den 1560er Jahren (Bodenstein und Toxites), liegt Sperbers Zeitdiagnose in seiner Gewissheit eines Fortschritts des Wissens und Glaubens begründet. Sperber glaubt also, dass ihm der Anbruch des dritten und ‚Goldenen Zeitalters‘ bereits bevorsteht, da man – so seine Zeitdeutung – die „Zeichen und Wunder“, die „sich im Anfange der zunehmenden dritten“ und „letzten Hauptzeit ereugnen“ sollten, schon in den ‚letzten hundert Jahren‘ gesehen habe, vor allem in „allerley *Scientiis* und *Facultäten*“. In seinem wohl zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstandenen Traktat *Von vielerley wunderbarlichen [...] Dingen [...] von Anno 1500 biß auff Anno 1600*⁴⁴³ lehrt der fortschrittsgläubige Paracelsist Sperber, dass im letzten

⁴³⁸ Ebenda, S. A8r.

⁴³⁹ Ebenda, S. B4r.

⁴⁴⁰ Ebenda, S. B5v.

⁴⁴¹ Ebenda, S. B6r-v.

⁴⁴² Ebenda, B7v-B8r. Neben der Heiligen Schrift solle man auch die Natur, also die endzeitliche Zeichen auf Erde und im Himmel (Zu seiner Zeitdiagnose aufgrund der synoptische Apokalyptik, s. u.), beachten, da im ‚Buch der Natur‘ die „ungewöhnliche vnd übernatürliche zeichen“ die „negstkünftige Güldene zeit“ bedeuten könne (ebenda, S. B7v).

⁴⁴³ Julius Sperber, *Ein feiner Tractatus Von vielerley wunderbarlichen [...] Dingen/ [...] So sich nicht*

„Centenario“ des 16. Jahrhundert in ‚jeder Fakultät‘ „etwas neues/ und den vorigen gewöhnlichen Dingen widerwertiges/ auff die Bahn gebracht“ worden sei.⁴⁴⁴ Wie in der Theologie „D[octo]r Martin[us] Luther[us]“ erschien, der sich dem „gantze[n] Bapsthumb“, also der „Religion“ des ‚zweiten Zeitalters‘, entgegensetzt und „dawider öffentlich geprediget“ habe, sei in der Medizin „vor 60 Jahren“ „Theophrastus Paracelsus“ erschienen, der „wider“ die „Praecepta und Traditiones“ der alten Schulmedizin „viel geschriben“ habe, um „fast die gantze Medicinam Galeni“ abzuschaffen. Obwohl man „bey viel hundert Jahren hero“ den „Galenum pro Principe Medicorum agnoscirt“ und „seine Scripta“ sogar für „Oracula gehalten“ habe, solle man angesichts des Kommens und der Wirkung Hohenheims diejenige Zeichen der Zeit wahrnehmen, die nun dazu zwängen, sich von der ‚Medizin des zweiten Zeitalters‘ zu verabschieden. Dass die galenistische Medizin bereits „veraltet“, „verrostet“ und „an allen Orten baufellig“ geworden sei und nun an ihrer Statt „ein neues hervorkommen“ solle, habe ‚Theophrastus‘ zusammen mit seinen „Asseclas und Nachfolger[n]“ verkündigt, denn aus Sicht des antigalenistischen Chiliasten Sperbers ist Paracelsus einer der ‚eigentlichen und gewissen‘ „Vorbotten einer gar andern Hauptzeit und Seculi“, die „gewißlich vor der Thür ist“.⁴⁴⁵

Mit Blick auf den ‚Vorboten‘ des kommenden ‚Goldenen Zeitalters‘ hegt Sperber die Hoffnung auf Überwindung des unvollkommenen Wissenszustandes. Sein Zukunftsoptimismus liegt dann in seinem pessimistischen Zeitbewusstsein begründet, wenn er behauptet, dass man in den Wissenschaften und Künsten noch „keine Vollkommenheit“ und keine „gewisse Beständigkeit“ erlangt habe. Der Verteidiger der chemiatrischen Heilkunde Sperber beklagt, dass zwar mit der ‚ars Chymica‘ eine

allein sonsten vor dem Ende und nach dem Anfange einer jeden neuen Hauptzeit/ sondern auch vornemlich diese hundert Jahren [...] von Anno 1500 biß auff Anno 1600 verlaufen und zugetragen [...], ed. Benedictus Bahnsen, Amsterdam 1662. Fortan: Sperber, *Von wunderbarlichen Dingen*.

⁴⁴⁴ Sperber, *Von wunderbarlichen Dingen*, S. 240-241.

⁴⁴⁵ Ebenda, S. 241-244. Der ‚Vorbote‘ des kommenden dritten und ‚Goldenen Zeitalters‘ Paracelsus gelte nicht nur als Verkünder der neuen Medizin, sondern auch als Ankläger der alten Philosophie des ‚Aristoteles‘, der „vielen hundert Jahren hero in diesem andern Seculo“ „von allen *Philosophis pro Coryphaeo* angenommen/ und dessen Schrifften vor untadelich und vortrefflich gehalten worden“ seien. Aber – wie es schon Petrus Ramus (1515-1572) in „*Logicis*“ getan habe – habe sich „Theophrastus Paracelsus wider ihn (den *Aristotelem*) in *Phisicis* [...] gantz ernstlich gesetzt“, und auch seine „viel Nachfolger“ verteidigten die neuen „*Dogmata* gantz eiferig und ernstlich wider *Aristotelem*“ (ebenda, S. 243). Schon in den 1560er Jahren sah der protestantischen Paracelsisten Bodenstein (3.1.), nach dessen Zeitdiagnose die ‚Gnadenzeit‘ schon vorhanden war, in den beiden ‚Reformatoren‘, Luther und Paracelsus, die Gnadenzeichen Gottes.

„geawaltige Herrliche und gantz Heylsame *Medicamenta*“ aufgestiegen sei, jedoch diese „Edle und Herrliche Kunst *Chymia*“ wegen des „Unrath[s] und Mißbrauch[s]“ derjenigen geld- und goldsüchtigen, „umlaufenden Landtbetriegerischen Alchymisten“ verachtet und nicht anerkannt sei, die nicht die „Chymischen Artzney Sachen“, sondern nur die „Goldmachungs Sachen“ verfolgten. Das „ende und die Vollkommenheit“ der neuen, medizinischen Alchemie, die man in „ihrem *vero usu*“ verwenden und aufgrund der „Christlichen Liebe und Barmhertzigkeit gegen ihre Nechsten“ den armen Patienten verabreichen solle, sei noch nicht erreicht.⁴⁴⁶ Die Gewinnung des „*Lapis philosophorum*“ und die rechte Verwendung der ‚hochnützlichen‘ „*Tinctur*“⁴⁴⁷ erwarte man nicht von der Gegenwart, sondern von der Zukunft, zu der die „Alchymisterey“ der Goldmacherkunst aufhören solle, da diese „hohe *Secreta* der Natur“ nicht den ungläubigen Frevlern, die das „Gold mehr als Gott“⁴⁴⁸ suchten, sondern – wie Paracelsus und die Paracelsisten lehrten – unter Wirkung des ‚Lehrers‘ der Endzeit, des Heiligen Geistes, nur den frommen Auserwählten im ‚Goldenen Zeitalter‘ offenbaret werde.⁴⁴⁹

Geschichtsauffassung: Die Drei-Zeitalter-Spekulation

Nach Sperbers auf der Trinitätslehre basierenden Geschichtsspekulation wird die gesamte Geschichte der Menschen in ‚drei Zeitalter‘ geteilt, die aufeinander folgen⁴⁵⁰, und deren Übergänge, also das Ende eines alten Zeitalters und der Beginn eines neuen, werden durch ‚Veränderungen‘ sowie natürliche und übernatürliche Zeichen auf der Erde und am Himmel markiert würden. Seine Lehre von den drei Zeitaltern gilt als Grundlage für seine Zeitkritik und zugleich seine Hoffnung auf die zukünftigen Vervollkommnungen in Wissen und Glauben; somit ist sie ein Deutungsinstrument der Geschichte, Gegenwart und Zukunft, welches Sperber biblizistisch zu belegen versucht, wobei vor allem der Prophet „Esdra“ (das

⁴⁴⁶ Sperber, *Von wunderbarlichen Dingen*, S. 246-247.

⁴⁴⁷ Ebenda, S. 251-252.

⁴⁴⁸ Ebenda, S. 117, 272.

⁴⁴⁹ Zur Vorstellung des Heiligen Geistes als ‚Lehrer‘, der den (heidnisch‘ geprägten) Gelehrten der Schulwissenschaften übertreffe, vgl. etwa Paracelsus, *Liber de podagricis*, ed. Huser, Tl. 4, S. 254f. Um 1620 verkündigt der paracelsistische Chiliast Paul Nagel die ‚Schule des Heiligen Geist‘ im kommenden ‚Goldenen Zeitalter‘, s. u. Abschnitt zu ihm (3.11.).

⁴⁵⁰ Sperber, *Von den dreyen Seculis* S. 11: Gleich „wie drey unterschiedliche Persohnen in der Gottheit“ sei es „drey unterschiedene *Secula* oder zeiten/ die auff vnd nach einander folgen“ (ebenda, S. 8).

apokryphe 4. Buch Esra) als Autorität seiner Drei-Zeitalter-Spekulation gilt, denn Sperber behauptet, dass „GOTT der HERR“ dem alttestamentarischen Propheten die „*Secreta temporum*, die heimlichkeiten vnd das ende der zeiten“ offenbart habe.⁴⁵¹

Nach Sperbers Trichotomie sind die drei Zeitalter jeweils durch entsprechende Zustände und Eigenschaften gekennzeichnet. Das erste ‚Zeitalter des Vaters‘ sei also die „zeit des Gesetzes oder Alten Testaments“ gewesen, in der man bis zur Geburt Christi mit dem alten ‚Gesetz‘ (der ersten ‚Theologie‘ bzw. ‚Religion‘) verbunden gewesen sei, bis Gott „seinen Sohn“ gesandt habe, um die mit dem alten Testament ‚verbundenen‘ Menschen zu ‚erlösen‘ und somit die „zeit des Gesetzes“ zu ‚erfüllen‘.⁴⁵² Das zweite ‚Zeitalter‘ sei die Gegenwart Sperbers, die damit begonnen habe, dass „Christus oder Messias in die welt/ durch annehmung der Menschlichen Natur/ sichtbarlich“ gekommen sei, um ein „Ander *Seculum* oder zeit/ eine andere *Religion*, ein ander Testament oder Bundt“ zu beginnen. Also nach Sperber leben „wir itzo“ „in der andern zeit/ nemlich [der] des Sohnes“. Die „dritte und letzte zeit“, die nach Sperbers Zeitdiagnose (s. u.) „gantz nahe vor der thür“ steht, ist das ‚Zeitalter des Heiligen Geistes‘, das einerseits durch die wiederhergestellte Gerechtigkeit gekennzeichnet sei, aber andererseits zugleich auch durch die Unsterblichkeit der erlösten Menschen. Dieses „dem Heiligen Geist zugeeignet[e]“ Zeitalter gelte als „*tempus refregerii*“ oder „*tempus restitutiones omnium*“, also als „eine zeit der erquickung“ (Act. 3, 20), in der „alles [...] wieder zu rechte gebracht“ werden solle, da für das „Ampt des Richters oder Gerichts“ der ‚Heilige Geist Gottes‘ „zuständig“ sei (Esa. 4, 4). Dieses Zeitalter werde ferner – so die biblizistische Beweisführung Sperbers – das „*AEvum sanctum*“ (Eccli./Syr. 24, 46) und die in der apokalyptischen Vision prophezeite Zeit der ‚Siebenden Engelposaunen‘ (Apoc. 10, 7) sein. Schließlich sei „dieselbe zeit“ nach dem Propheten Esra (4. Esra 7, 113) „*tempus immortale*, das ist/ eine unsterbliche zeit genennet“, in der „leuthe nicht mehr sterben werden“.⁴⁵³ Wie Moses und Jesus jeweils bei dem ersten und dem zweiten Zeitalter

⁴⁵¹ Sperber, *Von den dreyen Seculis* S. 10-11. Zum Propheten Esra als Autorität zu den ‚Geheimnissen der Zeiten‘ und zu dem apokryphen 4. Esra als Deutungsquelle zur Heilgeschichte und vor allem zur Endzeit s. Moo (2011), Kap. 5, S. 105-159.

⁴⁵² Vgl. Matth. 5, 17: „JR solt nicht wehnen/ das ich komen bin/ das Gesetz oder die Propheten auffzulösen/ Jch bin nicht komen auffzulösen/ sondern zu erfüllen“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁴⁵³ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 8-10. Nach Sperbers weiteren Schema der Heilsgeschichte sind die drei Zeiten in drei ‚Welten‘ zu teilen, deren zwei Zäsuren durch die Sintflut und die Entstehung des ‚neuen Himmels‘ und der ‚neuen Erde‘ (Apoc. 21, 1) gekennzeichnet werden: „Denn in der ersten zeit des Vatters/ ist die erste erschaffene Welt gewesen/ [...]: Die ist durch die

„den Anfang“ gemacht hätten, werde das ‚dritte Zeitalter‘ durch den zurückkehrenden Propheten Elias⁴⁵⁴ herbeigeführt, welcher als „*Angelus Dei*“ (Mal. 3, 1) in „seinem *Seculo*“ und „vor der letzten zukunfft Christi/ [...] also vor dem grossen vnd schrecklichen Tag des HERren“ wiederkommen solle, um damit „den zorn“ auf der Erde zu „stillen“ und somit das „Hertz der Vätter der Kinder zu ihren Vättern/ vnd das Hertz der Kinder zu ihren Vättern“ zu führen (Eccli./Syr. 48, 1-10; Mal. 4, 5-6).⁴⁵⁵ Diese drei Zeitalter nenne man auch „*Seculum Naturae*“, „*Seculum Gratiae*“ und „*Seculum Gloriae*“.⁴⁵⁶

Das joachimitische und heilgeschichtliche Deutungsschema wendet Sperber auf die Wissenschaftsgeschichte an, um einen Rückstand und eine Unvollkommenheit des Wissens in der Geschichte und der Gegenwart heilsgeschichtlich zu begründen und zugleich auch die Hoffnung auf die Vervollkommnung in der Zukunft hervorzuheben. Sperber beruft sich auf die Medizin, die Philosophie und die (natürliche) Magie.

Sperber erweist sich als Anhänger der neuen, alchemisch-spagyrischen Medizin und als Gegner der alten, galenistischen Schulmedizin, wenn er behauptet, dass die

Sündtfluth vergangen/ vnd darauff alles vertilget worden“; „Die andere Welt von der Sundtfluth hero/ ist die jenige/ so itzo noch gegenwertig stehet: Dieselbe aber wird künfftig durchs feuer verzehret werden/ vnd darauff wiederumb eine newe Welt folgen“; und in der „dritten vnd zukünfftigen Welt“ werde man „verströset mit einem newen Himmel vnd einer newen Erden/ derer wir warten“ (ebenda, S. 30-31). Ferner spekuliert Sperber in Anlehnung an das Buch Daniel – die Vier-Reiche-Lehre adaptierend – über die drei ‚Regimente‘ (Reiche) der Geschichte und die entsprechenden drei „Regiments=Arthen“ (Herrschaftsformen), wonach die erste „Assyrische, Persische vnd Griechische *Monarchia*“ durch die gegenwärtige, zweite Zeit der ‚Römischen *Aristocratia*‘ gefolgt worden sei, mit deren ‚Zerstörung‘ die dritte und letzte Zeit anbreche und unter der einzigen Herrschaft von Christus die drei „*formae Reipublicae*“ („*Monarchia*, *Aristocratia*, vnd *Democratia*“) harmonisch vereinigt werden sollten (ebenda, S. 76-79, 187-89, 200, 202). Gelegentlich spricht Sperber auch von der sog. ‚Tradition von Elias‘ (‚*Vaticinium Eliae*‘), nach der die 6000jährige Weltgeschichte in drei 2000jährige Zeitalter (die Zeit „ohne das Gesetze“, „mit dem Gesetze“ und die „Tage Messie“) geteilt werde (ebenda, S. 122f., 126f., 145f.); zur geschichtstheologischen Spekulation von sechs- bzw. siebentausendjähriger Weltdauer s. Schwarte (1966), S. 78f.; Schmidt-Biggemann (2007), S. 194-203.

⁴⁵⁴ Obwohl Sperber von dem ‚Goldenen Zeitalter‘ die Vervollkommnung der Alchemia medica (Chemiatrie) erwartet, erwähnt er in seinen chiliastischen Werken die paracelsistische Denkfigur ‚Elias Artista‘ nicht, dessen Ankunft die Paracelsisten in Hoffnung auf die endzeitliche Offenbarung der Naturgeheimnisse und die Vervollkommnung des Wissens erwarteten. Für Sperber ist der Prophet Elias zwar der Auslöser des letzten Zeitalters, gilt aber nicht unbedingt als ‚Reformator des Wissens‘. Vgl. Abschnitt zu Paul Linck (3.6.), der noch deutlicher die paracelsistische Elias-Vorstellung in die chiliastische Drei-Zeitalter-Lehre integrierte.

⁴⁵⁵ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 19-20, 117-118. Nach Sperbers Deutung (ebenda, S. 22, 26-27) ist der in dem ‚Goldenen Zeitalter‘ zurückkehrende Prophet Elias einer der in der Offenbarung Johannis verkündeten „zween zeugen“, die den apokalyptischen Endkampf herbeiführen werden (Apoc. 11, 3f.). Zu den apokalyptischen ‚zwei Zeugen‘ s. Witte (1987), S. 190f.

⁴⁵⁶ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 11.

Medizingeschichte erst dann vervollkommnet werde, wenn die „Chymische oder Spagyrische *Medicina*“ in der „letzten zeit des Heiligen Geist“ aufkomme. Nach der „*Empirische[n] Medicina*“ in der „zeit des Vatters“, in der man in Nachfolge des Heilgottes Asklepios (Aesculapius) „auff gewisse *experimenta* oder erfahrung gerichtet“ gewesen sei, sei in der „zeit des Sohnes“ die ‚*Medicina rationalis*‘ aufgekommen, deren Schüler mit Blick auf die „complexionen“, die „*qualitäten*“ oder die „Jahres=zeiten“ (Humoralpathologie) die „patienten geschicklich vnnnd vernunfftig“ zu behandeln pflegten. Diese „noch heutiges tages an den meisten orthen gebräuchlich[e]“ und praktizierte, galenistische Schulmedizin solle jedoch bald durch die ‚Chemische Medizin‘ ersetzt werden, da sie die „*medicamenta* einer Geistlichen Eygenschafft“ bereitstelle, deren ‚wunderbare Wirkung‘ „alle Irrdische Artzeneyen“ der alten ‚empirischen‘ und ‚rationalen‘ Medizin übertreffe.⁴⁵⁷

Bezüglich der Philosophiegeschichte versteht sich Sperber als Anhänger eines hermetischen Geschichtskonzepts der ‚*Prisca sapientia*‘. Nach der ‚Zeit des Vaters‘, in der „des *Platonis Philosophia*“ floriert habe, die aber ursprünglich den „Chaldeische[n]/ Persische[n] vnnnd Egyptische[n]“ Schulen entstammte, wurde dann in der „zeit des Sohnes biß auff den heutigen tag“ die „Griechische vnd Aristotelische *Philosophia*“ zum Wissensmonopol erhoben. Deshalb sei es bedauerlich, dass „an vielen orthen heutiges tages leider“ auch die ‚Theologie‘ sich auf die aristotelische Schulphilosophie gründe: Man solle nun erwarten, dass in der „dritten vnnnd letzten zeit“ eine „andere gewisse vollkommene vnnnd beständige *Philosophia*, sampt den sieben Freyen Künsten in höchster vollkommenheit vnnnd gewisheit aufkommen“ werde, damit die gegenwärtigen, durch die Streittheologie geprägten „Kirchen vnnnd Schulen“, die auf die „Heidnische Philosophiam gegründet“ seien, abgeschafft werden mögen.⁴⁵⁸

Sperber tritt somit als Verteidiger der christlichen ‚*Magia*‘ oder der ‚Wissenschaft der wahren Weisheit‘ auf, die man auch als „*Artem Cabalisticam*“ bezeichnen könne, da diese Kunst – anders als die verwerfliche „Schwarze Kunst“ oder „Zauber=kunst“ – eine rein christliche und fromme, auch von Christus selbst ‚geförderte‘ Weisheitslehre sei.⁴⁵⁹ Nach Sperbers

⁴⁵⁷ Ebenda, S. 80-81.

⁴⁵⁸ Ebenda, S. 81, 169.

⁴⁵⁹ Ebenda, S. 82. Die Behauptung, dass die ‚kabbalistische Kunst‘ oder ‚Wissenschaft‘ diejenige reine christliche Weisheit bedeute, die die gegenwärtige, ‚heidnisch‘ verderbte Schulwissenschaften (einschließlich der Theologie) überwinden und ersetzen solle, vertreten bald die paracelsistischen Theosophen Benedictus Figulus (3.8.) und Adam Haslmayr (3.10.). Zum (in der Frühen Neuzeit vielfach gebrauchten und vielseitig gedeuteten) Terminus Kabbala

Verteidigung der natürlichen Magie ist diese Kunst von „Gottes Freunden“ (Magier) die „*Sapientia Divina*“, nämlich eine „übernatürliche Wissenschaft der Göttlichen Geheimnissen“, die seit dem „Adam“ von „Moses“, „David“, „Solomon“ und den alttestamentarischen Patriarchen gepflegt und dann von „den Juden“ als „*Cabala*“ bezeichnet worden sei. In der ‚Zeit des Sohnes‘ hätten auch der „Herr Christus selbst“ und „seine Jünger vnd Apostel/ insonderheit aber Paulus“ diese „Himlische Kunst“ ausgeübt. In diesem „unserem jetzigen Seculo“ bleibe sie als eine „heimliche vnd verborgene Weißheit“, da sie „nur den ausserwehlten“ und den christlich gläubigen „Männern Gottes“ verliehen werde. Diesen frommen Adepten bzw. „Priester[n] des Herren“ sei es jedoch versprochen worden, dass sie als „Außerwehlte[n] Gottes“ im kommenden letzten Zeitalter diese „Himlische *Magiam*“ „vollkomlich haben vnd wissen“ mögen, da im „gülden Seculo“ der „Tröster/ der Heilige Geist“ die vollkommene „universal Magie“ lehre, damit man die „grosse thaten“ „völlkomlich operiren“ könne, „ja so grosse/ vnd grössere wunder=werck thun/ als sie Chrisuts selbst“ getan habe.⁴⁶⁰

Die geschichtsphilosophische Spekulation Sperbers beruht auf seiner Hoffnung auf die Vollkommenheit der Wissenschaft und Religion, eine Hoffnung, die nicht in der Gegenwart, sondern erst in der Zukunft erfüllt werden könne, denn seine Zeit sei so tief in eine wissenschaftliche Borniertheit und eine religiöse Zwangslage gekommen, dass man – im festen Vertrauen auf die Vorsehung Gottes – nur den Anbruch eines neuen Stadiums der Geschichte und die Verabschiedung der Gegenwart ersehnen und wünschen könne. Aufgrund des joachimitischen Geschichtskonzeptes der drei Zeitalter lehrt Sperber also die religiös begründete Hoffnung auf eine bessere und fortschrittliche Zukunft, in der eine grundlegende ‚Umwandlung‘ und ‚Erneuerung‘ der gegebenen Zustände stattfinden werde. Diese optimistische Sehnsucht nach dem Fortschritt liegt in seiner pessimistischen Wahrnehmung der Gegenwart und in seiner Zeitdiagnose begründet.

bei Paracelsus und dem Paracelsisten, s. CP, Bd. 1, S. 140, 336f. (mit Literaturhinweise); Kilcher (1998), S. 185-189; CP, Bd. 2, S. 329f., 383f. Nach Sperber ist die kabbalistische Praxis seiner Zeit „nur auff der *literarum aut nominum inversiones, transmutationes, et anagrammatismos* gerichtet“. Also diejenige Art der Kabbala, die sich als ‚hermeneutisch-spekulative und buchstabengebundene‘ Wortmystik versteht, ist aus der Sicht Sperbers keineswegs genuin („*diversissima*“) und mit „der rechten alten Judischen *Cabalae* des ersten *Seculi* fast nicht[s] mehr“ vergleichbar (ebenda, S. 83). Vgl. Joh. 14, 12: „Wer an mich gleubet/ der wird die werck auch thun/ die ich thu/ vnd wird grössere denn diese thun“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁴⁶⁰ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 82-85, 218-220.

Zeitdiagnose: Die Wissenschafts- und Kirchenkritik Sperbers

Die Zeitdiagnose Sperbers ist – wie bereits bemerkt – durch einen endzeitlichen Pessimismus geprägt, der sowohl mit seiner Zeitkritik als auch mit seiner chiliastischen Hoffnung auf die Zukunft verbunden ist. Mit Hilfe der biblischen Apokalyptik deutet Sperber die eigene Gegenwart, um einerseits seine Geschichtsdeutung zu begründen und andererseits seine Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen, durch Zwiespalt gekennzeichneten Christenheit auszudrücken.

Angesichts des gegenwärtigen „elend[s] vnd Jammer[s]“ zeigt sich Sperber erneut davon überzeugt, dass er am Ende des zweiten Zeitalters lebe, da die Prophetie Christi über die „zwölf Zeichen“, die „zur Letzten zeit“ geschehen sollten, schon fast erfüllt worden sei, und dann die „letzte zukunfft Christi“ bald folgen werde.⁴⁶¹ Die Zeichen oder die Trübsale vor der Wiederkunft Christi sieht Sperber in der politischen, ökonomischen und moralischen Verderbtheit der Gegenwart: Die allerlei gesellschaftliche Dekadenz wird aus Sicht des frommen Pessimisten Sperber nicht zuletzt durch die kirchliche Aufspaltung seiner Zeit verursacht, in der man ja „vielfältige[n] Secten vnd Religionen“ beobachten könne. Wie Christus vor denjenigen „trübsahlen“ warnt, die „bißhero von anfang der Creaturen“ nie gewesen seien,⁴⁶² leide man zu ‚dieser unseren gegenwärtigen Zeit‘ unter den „so vielerley

⁴⁶¹ Ebenda, S. 116. Vgl. die synoptische Apokalyptik in Matth. 14; Marc. 13; und Luc. 21. Nach Sperber sind die zwölf Zeichen ‚auf der Erde‘ (‚Sekten‘, ‚Krieg und Kriegsgeschrei‘, ‚Pestilenz‘, ‚Teuerzeit‘, ‚Erdbeben‘, ‚Verfolgung der Nachfolger Christi‘, ‚Ärgernis wegen der Zwiespalt‘, ‚Verachtung, Hass und Neid unter den Christen‘, ‚falsche Propheten‘, ‚Ungerechtigkeit‘, und ‚Predigung des Evangeliums in der ganzen Welt‘) schon erfüllt, und man erwartet nun, dass die letzten, „Himmlische[n] Zeichen/ die am Himmel sich ereugnen werden“ (ebenda, S. 104-116). Bei der Deutung der Zeichen der Endzeit bezieht sich Sperber auf Ereignisse seiner Zeit: Als das fünfte Zeichen von Erdbeben versteht Sperber das ‚große Erdbeben‘ von Neulengbach (Niederösterreich) „Anno 1590“, das „sonderlich in Vngern/ Böhmen/ Ostenreich/ Mehren/ Schlesien/ Meissen/ [...] ja auch gar in der Turckey und zu Constantinopel empfunden worden“ sei (ebenda, S. 109). Die ‚Predigung‘ und Verbreitung des ‚Evangeliums‘ (das 12. Zeichen) sei ein „fröhliches Gnaden=zeichen“ und verdanke dies der ‚Entdeckung‘ der neuen Welt und der damit verbundenen Missionstätigkeiten, da „meistentheils alle Orther/ Winckel vnd Insel in der gantzen Welt“, die „zuvor unsen vorfahren niemahls bekindt gewesen“ seien, „erforschet vnd erfunden“ wurden, und damit nicht nur „in den dreyen vormahls=bekindten Theilen der Welt/ als in Europa/ Asia/ vnd Africa“, sondern auch in den neu entdeckten Ländern „das Euangelium geprediget vnd verkündiget“ werde (ebenda, S. 116).

⁴⁶² Vgl. Marc. 13, 19: „Denn in diesen tagen werden solche Trübsal sein/ als sie nie gewesen sind bis her/ vom anfang der Creaturen/ die Gott geschaffen hat/ vnd als auch nicht werden wird“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz).

Rotten/ Secten vnd irrige[n] meinung[en] in der Religion“, wohingegen in der vorangegangenen Zeit („diese 1500. Jahr hero“) nur die „vier“ „größten Haupt=secten“ entstanden seien.⁴⁶³ Daneben höre man „Krieg[=] vnd Kriehes=geschrei“ aus allen Ecken der Welt: Die Kriegswirren, die Sperber in den 1590 Jahren etwa in „Niederlandt“, in „Franckreich“, und in „Deutschland“ bzw. im „Reich“ beobachtet, seien „von Religions=streit ursprunglich entstanden“. Wie „Esdra verkündigt“ habe,⁴⁶⁴ sehe man die endzeitlichen ‚Empörungen‘ zwischen den ‚Völkern‘ und den ‚Königreichen‘ überall, ja „*Exempla sunt in promptu*“. Ihre Grausamkeiten entsprächen den Visionen in der biblischen Apokalyptik, so deutet Sperber aufgrund des apokryphen 4. Buchs Esra: Wenn man die gegenwärtigen „*intestina bella*“ und auch die Kriege in Europa oder auch in ‚Asien‘ beobachte, dann sehe man, dass „einer den anderen nicht [...] nur zu demütigen/ zu straffen oder sich an ihme zu rechen oder schadens zu erholen“ versuche, sondern man erkenne auch, dass jeder versuche, „den andern gantz vnd gar auff[zu]reiben/ vnd sein gedächtnus zu grunde auß[zu]tilgen“. ⁴⁶⁵ In den gnadenlos erscheinenden ‚Trübsalen‘ und Grausamkeiten liege jedoch ein Ansatz für die Hoffnung der Gläubigen, da sie (die irdische Trübsale) „gewisse vorbothen [...] des endes vnd unterganges der schnöden Welt“ und auch Zeichen des „anfanges eines anderen zukünfftigen Reiches vnd Regiments“ seien: Man lebe also in einem vorläufigen Übergangstadium zur Friedenszeit auf der Erde, da jetzt die weltlichen „Könige vnd grosse[n] Herren einander selbstem auffreiben“, um damit „dem

⁴⁶³ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 104-105. Mit den ‚vier Hauptsecten‘ sind wohl die Römische Kirche, die Griechische Orthodoxie, die Hussiten und das Luthertum gemeint: Vgl. seine Hoffnung auf die ‚einzige Kirche‘ in dem ‚Goldenen Zeitalter‘, in dem es „nicht vielerley Ecclesie oder Versammlung[en]“ – nämlich „*Romana Ecclesia, Graeca Ecclesia, Bohemica Ecclesia, Augustana Ecclesia* – gäben, sondern nur „eine einige [einzige] Ecclesia“ gebe (ebenda, S. 230). Mit der „*Bohemica Ecclesia*“ meint Sperber nicht die Ständegruppe in Böhmen, die der ‚Confessio Bohemica‘ von 1575 zugewandt war, denn diese Gruppe gehört nach Sperber zu den neuen ‚Sekten‘: „So findet man doch noch heutiges tages in Polen/ Böhmen/ Möhren/ Niederlandt vielerley unterschiedliche Religionen vnd Glauben: Also das anderer zu geschweigen/ allein die Wieder=täufer in gar vielerley Secten unterschieden werden“ (ebenda, S. 105).

⁴⁶⁴ Vgl. 4. Esra. 13, 31: „Sie werden danach trachten, Krieg gegeneinander zu führen, Stadt gegen Stadt, Ort gegen Ort, Volk gegen Volk und Reich gegen Reich“ (ed. Schreiner, 1981, S. 396)

⁴⁶⁵ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 106. Aus Sicht Sperbers gelten als das Endzeichen vor allem die Bürger- und Religionskriege in Frankreich (Hugenottenkrieg), innerhalb und in Umgebung des Achtzigjährigen Kriegs (die „innerliche Kriege“ in „Niederlandt“ und die Schlachten zwischen „Hispanien vnd Engellandt“), oder die Teilung Ungarns (seit den 1520er Jahren) durch die „Türcken“ und das „Römische Reiche“. Auch sehe man „hin vnd wieder in etlichen Städten Deutschlands“ die „Empörungen der Religion halber“, etwa im Straßburger Kapitelstreit (um 1590) zwischen dem „Ertz=Bisthumb Cöllen“ und dem „Bisthumb Straßburg“ (ebenda, S. 106-107).

zukünftigen Frieden=fürsten raum vnd platz“ vorzubereiten (Jes. 9, 6).⁴⁶⁶

Diese pessimistische Zeitdiagnose ist mit der Zeitkritik Sperbers verbunden, der mit Blick auf den gegenwärtigen „Zwiespalt“ der Christenheit die verwirrten Schultheologen für schuldig erklärt, da sie sich „nur [des] disputiren befeissen“ würden. Sperber übt also eine Religionskritik, die in den Beschäftigungen der Theologie mit den „Streit=schriften“ eine Verderbtheit der Kirche und eine Krise der Frömmigkeit sieht.⁴⁶⁷ Man verstehe also, dass man „vornemlich umb der Religion willen“ einander zu verfolgen suche und, wie in „Hispanien/ Franckreich vnnnd Niederlandt“, die „Christen wieder christen“ durch „scharffe ernste peinliche Inquision“ zu quälen.⁴⁶⁸ Nach Sperbers apokalyptischer Zeitdeutung nähmen mit der Entartung der Theologie die ‚falschen Propheten‘ einen endzeitlichen Aufschwung, da sie durch ihre ‚falschen Prophezeiungen‘ bzw. ihre vermeintlich theologisch gegründete ‚Beratung‘ „schwehre langwierige/ gefehrliche Kriege in der Christenheit verursachen vnd anrichten“ wollten. Ja die Schultheologen seien die Hauptschuldigen für die blutdürstige Gegenwart, da sie „ihre Herren vnd Könige“ zu den Kriegswirren „vermessentlich bereden“ und überzeugen wollten, dass „sie [die weltlichen Machthaber] daran Christlich recht vnd woll thun“ würden. Daher klagt Sperber diese ‚Pseudotheologen‘ wegen ihres verführerischen Missbrauchs des Worts Christi an, denn ihre Lehre sei „ohn allen grundt vnd wieder das klare Wort Gottes“, und nichts anders als ‚falsche Prophezeiungen‘, da sie die rechten ‚beständigen‘ Weissagungen Christi ‚verfälscht‘ hätten.⁴⁶⁹

Nach der protestantischen Antischolastik Sperbers ist die verwerfliche Streittheologie vor allem durch die aristotelisch-scholastische Rhetorik verderbt, da sie auf dem unchristlichen Heidentum der Antike beruhe. Angesichts „dieser jetzigen Welt“, in der die „Theologia vnd Religion“ „ein grosser unglaube“ beherrsche,⁴⁷⁰ sieht Sperber in der heidnisch gefärbten und rhetorischen Schultheologie das Hauptmerkmal ihrer Minderwertigkeit: Die „Theologia unserer Zeit/ wie sie in Kirchen vnd Schulen gemeiniglich gelehret wird/ [ist] guten theils auff die Heidnische Philosohpiam gegründet“. Wer die scholastische „*Dialecticam* vnd *Rheotricam*“ zwar „gründlich vnd woll studiret“ hätte, um ihre eigene Dogmen und die

⁴⁶⁶ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 107.

⁴⁶⁷ Ebenda, S. 169.

⁴⁶⁸ Ebenda, S. 107, 109-110.

⁴⁶⁹ Ebenda, S. 111-112.

⁴⁷⁰ Ebenda, S. 162.

„Articul“ zu „defendiren/ zu dividiren/ zu extendiren/ [und] zu appliciren“, sei aber „kein *Fundamentalis Theologus* oder gegründter Lehrer der Heiligen Schriften“, da er somit ihre vermeintlichen „Doctrinen“ nur „auß der Sophistischen Dialectica“, also „auß den grunden der Aristotelischen Physica, probiren/ wahr machen vnd bestetigen“ wollte.⁴⁷¹ Sperbers protestantisch-antiheidnische Antirhetorik gilt auch für die gerade an der Front der gegenreformatorischen Bemühungen des tridentinischen Katholizismus wirkenden „Jesuiten“, da ihre „Discipulis mehr gute Philosophos Aristotelicos vnd Oratores Ciceranianos/ als rechtschaffene Theologos“ werden wollten, um damit „viel vnd weit besser in Aristotele als in Heiliger Schrifft/ oder auch in *scriptis Patrum* [...] belesen“ zu sein.⁴⁷²

Die theologischen Streitigkeiten dienten nur zur „Erkaltung der Liebe“ und sollten damit die Erfüllung der Endzeitweissagungen Christi⁴⁷³ beschleunigen: Während die in der scholastischen Rhetorik gut geschulten „Theologi“ zwar „einen vnd den andern Artickel *in utramque partem* disputiren/ vnd ihre meinung wieder ihren gegen=part mit statlichen Argumenten behaupten“ wollten, erfolgten aber „auß ihren solchen unnötig erregten *Disputationibus*“ nur solche „grewliche vnd abscheuliche *absurda*“, dass sie die gewünschte Toleranz oder die Einigkeit des Glaubens nicht erreichten, sondern vielmehr verhinderten, da die „Transonische[n] Cantzelisten vnd Redner“ auf dem Podium bei den „Zuhörer[n]“ nur gefährliche „zerrüttung/ verwirrung vnd ärgernus“ stifteten. Im Gegensatz zu den wahren christlichen Bruderschaft, die die „Sanfftmuth vnd Christliche Liebe“ suche, seien die polemischen Schultheologen ‚Antichristen‘, da sie unter den ‚einträchtigen‘ Christen Zerwürfnis streuen wollten, um damit diejenigen, die „sich zuvorn als Brüder vnd einig in der Religion erkandt“ hätten, „von einander“ zu ‚trennen‘. Der Lehrinhalt der „laster=schriften“ und „Predigen“ mit ‚zierlichen, prächtigen‘ und „Cantzeleyische[n] worte[n]“ sei lediglich „eitel Teuffelsische rach=gier/ ehr=geitz/ haß/ feindschafft/ vnd verbitterung“.⁴⁷⁴

Mit der Erfüllung der Weissagung Christi von den endzeitlichen Zeichen, die Sperber

⁴⁷¹ Ebenda, S. 169-170 (N7^{r-v}).

⁴⁷² Ebenda, S. 170 (N7^v)

⁴⁷³ Vgl. Matth. 24, 11-12: „Vnd es werden sich viel falscher Propheten erheben/ vnd werden viel verführen. Vnd dieweil die Vngerechtigkeit wird vberhand nemen/ wird die Liebe in vielen erkalten“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁴⁷⁴ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 169-172 (O1^r -O3^r: wiederholte Paginierung!)

überall auf der irdischen Welt bereits zu sehen glaubt, solle die Geschichte weiter fortschreiten und müsse zu ihrem Ende vordringen, damit die verderbte Gegenwart nach der Vorsehung Gottes schließlich der Vergangenheit anhöre. Um die Wende des Jahrhunderts sollte also seine geschichtsphilosophische Spekulation *Von dreyen Seculi* eine optimistische Hoffnung auf die kommende Friedenszeit verkünden, die im absoluten Gegensatz zu der gegenwärtigen Welt stehen solle. Zwar verstünden die „Lehrer unserer jetzigen Theologen gar nicht oder ja sehr wenig die Mysteria oder Geheimnisse“, die „als ein vergrabener Schatz hin vnd wieder in der Heilligen Schrifft verborgen“ seien,⁴⁷⁵ aber man solle an seiner christlich-frommen Sehnsucht nach der Überwindung der endzeitlichen Glaubensspaltung festhalten. Wie die anderen Alchemoparacelsisten, die in Sehnsucht nach der Vervollkommnung des Wissens eine eschatologische Erwartung auf die Erleuchtung durch den Heiligen Geist hegten, erwartet Sperber die endzeitliche Offenbarung der Geheimnisse, deren „rechter vnd geheimer verstandt in dieser jetzigen Welt fast allen Menschen biß auff die künfftige vnd letzte zeit des Heiligen Geistes verborgen bleibet“. Sperber sieht sich dabei selbst als göttlich erleuchteter Vorläufer derjenigen Gläubigen, denen die zukünftige Seligkeit versprochen ist, da

jetzo aber alhier in dieser Welt allein etlichen wenigen durch den Geist GOTTES offenbahret wird. Wie dan auch durch sonderbahre gnade vnd barmhertzigkeit GOTTES/ mir (dem Authori dieses Tractatus) von etlichen der erzehlten Articuln vnd dero innerlichen grossen geheimnüssen/ vom Geiste Gottes gleichfalls offenbahrunge geschehen.⁴⁷⁶

Die Sehnsucht nach einer „erkändnus der klarheit Gottes“ im „zukünfftigen letzten *Seculo* des Heiligen Geistes im Newesten [dritten] vnd Letzten Testament“ und zugleich die Zuversicht auf die kommende „Theologiam von der seeligkeit“ bzw. das „Ewige[s] Euangelium“⁴⁷⁷ würden durch das Zeitbewusstsein der ungläubigen und blutgetränkt Gegenwart verstärkt: Die „*inscitia* vnd *ignorantia*“ „unsere[r] Doctores“⁴⁷⁸ sei einerseits das Warnzeichen für die ‚jetzige‘ Zeit der Trübseligkeit, aber andererseits auch das Hoffnungszeichen für ‚jene Welt‘, in der der „Heilige Geist“ „seine Theologiam“ anrichten,

⁴⁷⁵ Ebenda, S. 168 (N6^v).

⁴⁷⁶ Ebenda, S. 168-169 (N6^v-N7^r).

⁴⁷⁷ Ebenda, S. 162. Vgl. Apoc. 14, 6: „VND ich sahe einen Engel fliegen mitten durch den Himel/ der hatte ein ewig Euangelium/ zu verkündigen denen/ die auff Erden sitzen vnd wonen/ vnd allen Heiden/ vnd Geschlechten/ vnd Sprachen/ vnd Völckern“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁴⁷⁸ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 167.

auf dass „das verrückliche wesen auffhören/ die unmessigkeit stille halten/ vnd der unglauben untergehen“ solle, und „dagegen die Gerechtigkeit wachsen/ vnd die warheit auffgehen“, die „so lange zeit ohne frucht gewesen ist“.⁴⁷⁹

Zukunftserwartung: die Vervollkommnung des Wissens und des Glaubens

Der Chiliasmus Sperbers und seine Erwartung des ‚Goldenen Zeitalters‘ gehört nicht zu denjenigen Chiliasmen, bei denen es um „ein Jrdisches Reich/ darinnen nur eitel leibliche wollüste getrieben werden sollen“, geht.⁴⁸⁰ Mit der Ablehnung des sogenannten ‚Chiliasmus crassus‘ zielt Sperber auf den ‚Chiliasmus subtilis‘ gehen, wenn er von diesem ‚dritten und letzten Zeitalter des Heiligen Geistes‘ eine Aufhebung der gegenwärtigen Glaubensspaltung und die Einigkeit der Christenheit erwartet.⁴⁸¹ Das letzte Zeitalter gilt nach Sperber als Zeit der „allgemeine[n] veränderung“ bzw. der „Wider=geburth“, denn alle Wissenschaften und Künste (Medizin, Philosophie, Magie und Theologie) sollten erneuert werden, um damit unter der Einigkeit der Christenheit das menschlichen Wissen und die Erkenntnisse der

⁴⁷⁹ Ebenda, S. 163. Vgl. 4. Esra, 6, 28: „Der Glaube aber blüht, die Verderbnis wird überwunden, die Wahrheit herausgestellt, die so lange Zeit ohne Frucht geblieben war“ (ed. Schreiner, 1981, S. 337).

⁴⁸⁰ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 131. Nach Sperber wird der verwerfliche Chiliasmus (crassus), nach dem man vom tausendjährigen Messiasreich (Apoc. 20, 3 u. 6) ‚irdische Wollust‘ erwartet, durch „Cerinthus“ (Kerinth, 1/2 Jhd. n. Chr.) vertreten. Von diesem Standpunkt aus verteidigt Sperber seine chiliastische Position unter Berufung auf die „Apostolischen Alt=Vättern vnd Kirchen=Lehren“, die wie Irenäus von Lyon (2. Jhd.), Tertullian (gest. n. 220), Origenes (ca. 185/86-ca. 253/54) oder Lactantius (ca. 250-325) die messianischen Zeit von den „tausend Jahren“ lehrten, in denen „der HERR Christus mit seinen Außerwehltten auff erden regieren werde“: Wegen dieser „meinung“ seien die genannten Kirchenväter zwar „Chiliassten genennet“ worden, sie teilten „dennoch nicht“ die ‚grobe‘ „meinung“ des „Cerinthus“. Auch Sperbers Drei-Zeitalter-Lehre knüpfe – so seine Apologetik – an den genannten Kirchenväter an, deren Chiliasmus (subtilis) keiner der großen Kirchenlehrer („weder Hieronymus noch Augustinus“) verdammten wollte (ebenda, S. 131-132). Vgl. Ehregott D. Colberg, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum*, Tl. 2 (1710), Kap. 14, § 4 („Cerinthus Urheber des Chiliasmi“), S. 587f. Zum Chiliasmus bei den Kirchenvätern s. TRE, Bd. 7 (1981), S. 723-745, unter „II. Alte Kirche“ (G. G. Blum).

⁴⁸¹ Zu seiner chiliastischen Position sei hier zu erwähnen, dass Sperber die Weltzeitberechnung und die Parusiedatierung skeptisch sieht. Obwohl er von dem baldigen Anbruch des ‚Goldenen Zeitalters‘ und auch von der bevorstehenden Wiederkunft Christi überzeugt ist, vergisst Sperber, wie Paracelsus, nicht die Warnung Christi (Matth. 24, 36) vor dem Versuch der Kalkulation der Endzeit: Sperber sagt, dass „nunmehr das ende dieser jetzigen Welt/ wie auch der tag vnd die letzte zukunfft des HERRen/ gar nicht mehr ferner seyn könne: Aber dessen einen gewissen Tag zu bestimmen/ stehet bey keine Mensch“ (Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 125); zum Skeptizismus Hohenheims s. etwa *De genealogia Chirsti*, ed. Goldammer, Bd. 3, S. 89.

Natur und Gottes zu vervollkommen.

Seine Erwartung auf die Vervollkommnung des Wissens ist von alchemischen Vorstellungen geprägt und gründet sich auf die Überzeugung der allerletzten Offenbarung der Naturgeheimnisse, welche infolge der vollständigen Erkenntnisse in der (Natur-)Philosophie (Alchemie) die vollkommene Medizin als Chymiatrie hervorbringen solle. In „jener Welt“ würden die „Augen unsers gemüthes oder Verstandes“ „gereinigt vnd eröffnet“; ja in dem „künfftigen Seculo“ werde die „*Philosophia*“ als „*Physica* oder Wissenschaft der Natur“ zur „vollkommen[en] erkändtnus“ „aller Creaturen GOTTes“ reifen, da dort „nichts mehr heimlich oder verborgen“ bleibe. Somit komme man auch im Bezug auf die „rechte *Sympathiam* vnd *Antipathiam* vielerley dinge“ zu der Einsicht, dass die „warhaffte *Anatomia* des Menschen“ als „*Microcosmus*“ mit der „Welt/ vnd also mit dem *Macrocosmo*“ in „richtiger *harmonia*“ stehe.⁴⁸² Man könne dadurch die „innerliche wahre Natur/ Eigenschafft/ Tugend vnnnd Wirkung“ erfahren, und verstehen, wie die „Metallen/ Mineralien/ vnd so viel unterschiedliche Edel=gestein in der Erde“ „generiret vnd propagiret“ werden, oder was „eigentlich ihre *prima materia*“ sei.⁴⁸³

Dann werde auch das Bestreben der Alchemiker, die sich um die Gewinnung vom ‚Stein der Weisen‘ in den beiden Zielsetzungen der Metallverwandlung und der Herstellung einer Universalarznei bemühten, belohnt, da sie letztlich zur Einsicht kämen, „wie man den *verum lapidem Philosophorum* so woll zur transmutation der Metallen/ als auch zur Artzney warhafftig vnd beständig machen möge“.⁴⁸⁴ Also die vollkommene Medizin sei nicht diejenige ‚verderbliche‘ und ‚vergängliche‘, die die antiken ‚Empiristen‘ oder die gegenwärtigen ‚rationalen‘ Galenisten ausübten, sondern

im letzten *Seculo* des Heiligen Geistes [werde] die arth der Chymischen vnd Spagyrischen Medicin seyn [...]. [D]ieselben Medicamenta/ ihrer arth vnd natur nach/ einer rechten Geistlichen Eigenschaft seyn [...] [und] auch keiner verderblichkeit oder zerstörlichkeit

⁴⁸² Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 208-209. Seine erkenntnistheoretische Spekulation von der ‚Anatomie‘ des ‚Mikrokosmos‘ und des ‚Makrokosmos‘ erinnert wohl an die Lehre Hohenheims, etwa im *Labyrinthus medicorum*, Kap. 4, „Von dem Buch *Physico*, das da lehret den *Physicum Corpus in Microcosmo* erkennen/ das ist das Buch *Anatomiae Maioris*“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 208f.). Zu Beginn des neuen Jahrhunderts wurde dann im Werk des Erzparacelsisten Oswald Crolls dessen auf die Konkordanzdenken begründete Signaturenlehre als ‚Anatomie der großen und kleinen Welt‘ bezeichnet: *De Signaturis internis rerum, seu de vera et viva anatomia majoris et minoris mundi* (1609). Zum Paracelsischen Begriff ‚Anatomie‘, s. CP, Bd. 1, S. 176f. u. 280f.

⁴⁸³ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 207-209.

⁴⁸⁴ Ebenda, S. 208.

unterworffen/⁴⁸⁵

Die Zielsetzung der ‚spagyrischen Medizin‘ werde gerade zur „dritten vnd letzten zeit“ erfüllt; wie der Körper des Menschen bei der Auferstehung „durchs feuer“ „probiret“ und damit sein ‚geistlicher Leib‘ von dem ‚natürlichen Leib‘ separiert werden solle, würden auch die „Spagyrische[n] Medicamenta“ durch das „feuer examiniret/ probiret/ vnd zu ihrer höchsten vollkommenheit“ (zur ‚geistlichen Eigenschaft‘) gebracht.⁴⁸⁶ Nach der typologischen Legitimation Sperbers solle die jetzt (im ‚zweiten Zeitalter‘) praktizierte „Spagyrische Medicin“ als „vorbilde des künfftigen“ gesehen werden: Es werde also den gegenwärtigen Alchemikern und ihren chemiatrischen Bestrebungen einen endzeitlichen Sieg über die Galenisten und ihre Schulmedizin versprochen.⁴⁸⁷

Sperbers zeit- und kirchenkritischer Chiliasmus, der aufgrund der joachimitischen Typologie eine optimistische Hoffnung auf die baldige und selige Zukunft verkündigt, spitzt sich besonders in seiner Erwartung auf die allerletzte Einigkeit des Glaubens zu. Im festen Vertrauen auf den zuletzt alles offenbarenden Schöpfergott solle man den ‚letzten Verstand‘ der Geheimnisse Gottes erwarten, die in der „Heiligen Schrift“ verborgen lägen. Ja die Rückständigkeit und Unvollkommenheit der gegenwärtigen Theologie wie die Verderbtheit des Glaubens liege darin begründet, dass das „höchste vnd gröste geheimnus“ immer noch „tunckler weyse“ verschlossen sei: Da die Schrift immer noch als ‚verschlossener Garten‘ und ‚versiegelter Brunnen‘ gelte,⁴⁸⁸ verstehe man die „hohe[n] Geheimnisse“ von „Christo vnd seiner Gemein[de]/ sampt deren Vereinigung“ nicht. In dem letzten ‚Zeitalter des Heiligen Geistes‘ würden aber „endlich alle Schätze der Weisheit/ so in Christo verborgen liegen/ allerdings vollkömlich“ „eröffnet/ außgelegt vnd erklärt“,⁴⁸⁹ da man nun eines „*Mysticus intellectus*“ als ‚dritten und letzten‘ Verstand der Schrift teilhaftig werde, der auch als ‚*Anagogicus intellectus*‘ – neben dem ‚*Intellectus moralis*‘ und dem ‚*Intellectus allegoricus*‘ in den beiden ‚Zeitalter des Gesetzes‘ und ‚Evangeliums‘ (des ‚Vaters‘ und des ‚Sohnes‘) – den Gläubigen und Auserwählten verliehen werde.⁴⁹⁰ Erst dann würden die ‚Gebote‘ des ersten und zweiten Zeitalters (der alttestamentarische

⁴⁸⁵ Ebenda, S. 206.

⁴⁸⁶ Vgl. 1. Cor. 3, 13f.; 15, 42f.

⁴⁸⁷ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 206.

⁴⁸⁸ Ebenda, S. 177.

⁴⁸⁹ Ebenda, S. 44.

⁴⁹⁰ Ebenda, S. 46, 177.

„Decalogus“ des Moses und das neutestamentarischen ‚Liebesgebot‘ Christi) durch das letzte ‚Gebot‘ des Heiligen Geistes, nämlich die „Einträchtigkeit“, vervollkommen: Sie sei der Grund der gewünschten Einigkeit und des Friedens, da im letzten Zeitalter die „einigkeit im Geist/ durch das Bandt des Friedens“ realisiert werde, so dass „wir durch solche Liebe [bzw.] durch ein bandt der vollkommenheit unter uns alle miteinander einträchtiglich [...] vereiniget“ würden.⁴⁹¹ Somit werde die gegenwärtige Abgötterei durch die ‚Heiden und Völker‘, die „vielerley andere Creaturen mit Göttlichen ehre angerufen“ hätten, abgeschafft, so dass die Gläubigen – abseits der konfessionellen Sekten – nur dem ‚einigen Gott‘ dienen würden, da

solches alles [Ungläubigkeit] in künfftigen vnd letzten Seculo des heiligen Geistes gänzlich auffhören [werde]. Denn alda werden alle außerwehleten den einigen GOTT einig ehren/ anrufen vnd anbethen. [...] Zu der zeit (nemlich im letzten Seculo) wird der HERR nur einer seyn/ vnd sein Nahme nur einer.⁴⁹²

Seine Zukunftshoffnung auf die Einigkeit der Christenheit und auf die Bekehrung der Heiden und Ungläubigen wird mit Blick auf die ‚finsterhafte‘ Gegenwart aktualisiert, die „in der Religion“ – so Sperber – durch „vielerley Streit, disputat/ vnd ärgerliche gezäncke“ gekennzeichnet sei: Die ‚teufelhafte‘ Gegenwart solle zur Zeit der Entstehung des apokalyptischen ‚neuen Jerusalems‘ mit der Ankunft vom ‚Trost‘ des Heiligen Geistes als himmlische ‚Licht‘ vertrieben werden, um damit dem streitsüchtigen Sektierertum der beiden ‚Parteien‘ (der Altgläubigen und ihrer reformatorischen ‚Abtrünniger‘) ein Ende zu verleihen. Die von Christus geweissagte (und auch von Paracelsus in seiner Endzeitspekulation vom Aureum seculum gewünschte) Einigkeit der Christen in der ‚einigen Herde unter dem einzigen Hirten‘ solle man im kommenden ‚Goldenen Zeitalter‘ erfahren, wo eine „ewige und einträchtige Religion seyn“ werde, wo es also jenseits der „parteyischen“ Konfessionen der „Romana Ecclesia, Graeca Ecclesia, Bohemica Ecclesia“ oder „Augustana Ecclesia“ nur noch eine „einige Ecclesia oder Versammlung aller außerwehleten Gottes“ gebe.⁴⁹³

⁴⁹¹ Ebenda, S. 50-51.

⁴⁹² Ebenda, S. 226-227.

⁴⁹³ Ebenda, S. 228-233. S. o. Anm. 463. Vgl. Joh. 10, 16: „Vnd ich habe noch andere Schafe/ die sind nicht aus diesem Stalle/ Vnd die selben mus ich her führen/ vnd siwe werden meine stimme hören/ Vnd wird eine Herd ein Hirte werden“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975). Zu Hohenheims Erwartung der Einigkeit der Christenheit, s. o. Abschnitt zu ihm (1.2.).

Eschatologie: Die alchemische Deutung der Auferstehung des Menschen

Wie sich die Heilsgeschichte schließlich auf den allerletzten Höhepunkt der Auferstehung der Toten, des Jüngsten Gerichts und der ewigen Seligkeit richtet, weist auch Sperbers chiliastische Spekulation dann – über die irdisch-diesseitige Ebene hinaus – auf den eschatologischen und transzendentalen Gipfel, wenn er behauptet, dass die Auserwählten im dritten Zeitalter nicht nur „*Choncordes*“ der Kirche erlangen, sondern „mit GOTT vnd Christo“ in einem „*harmonicum corpus*“ vereint und somit „ein ewiges ding“ bilden würden.⁴⁹⁴ Dieses ‚hohe Geheimnis‘ der eschatologischen und heilsgeschichtlichen Klimax verfolgt Sperber im posthum erschienenen Werk *Mysterium Magnum* (1660).⁴⁹⁵

Im genannten Werk, das das ‚allergrößte Geheimnis von Gott, seinem Sohn und der Seele des Menschen‘ lehren solle, geht es um Sperbers Anthropologie, Christologie und Eschatologie in alchemisch gefärbter Licht-Metaphorik:⁴⁹⁶ Nach dieser Spekulation gilt die Auferstehung des Menschen als „Erleuchtung“ durch das „Ewige Liecht“, also Christus, dessen Erlösungsakt Sperber alchemisch deutet, um die Erlösung durch eine ‚Wiedergeburt‘ als Gewinnung des ‚verklärten‘ und ‚geistlichen‘ Auferstehungsleibs in Seligkeit zu verkünden.

In seinem „göttlichen Wesen“ gelte Gott als „grosses fower“ und „überaus helles Liecht“, das das „elementische“ und „Firmamentische“ oder „Astralische“ Licht weit übertreffe; sein

⁴⁹⁴ Sperber, *Von den dreyen Seculis*, S. 235.

⁴⁹⁵ Julius Sperber, *Mysterium Magnum. Das ist/ Das allergrösseste Gehejmbnvs 1 Von GOTT. Von 2 Seinem Sohne. Und von 3 Der Seele deß Menschen*, Amsterdam 1660; fortan: Sperber, *Mysterium Magnum*. Im Zusammenhang mit der Frage des Auferstehungsleibs scheint Sperber auf dieses Werk vom *Mysterium Magnum* hinzuweisen, wenn er im Traktat *Von den dreyen Seculis* (S. 161) sagt: „Wie aber nun solche der Außerwehlten neue Leiber werden gestelt/ vnd waß jhre *materia* oder wovon sie seyn werden: Dasselbe als ein sehr hohes geheimnüs/ wird jn unserer *Theologia Mystica* vnd auch im *Tractatu* von der Seel des Menschen erlehret werden“. Das Werk wird von Colberg (1710) auch als „Wunder=buch“ bezeichnet; s. o. Anm. 426. Abgesehen von einem (vom Herausgebern hinzugefügten?) Zitat aus der *Astronomia magna/ Philosophia sagax* (ed. Huser, Tl. 10, S. 26f.) im Paratext (A3^{r-v}) erwähnt Sperber den Namen Paracelsus nicht, während er sich neben den Autoritäten der Antike und des Mittelalters (einschließlich Aristoteles) auf die frühneuzeitlichen Figuren wie Marsilio Ficino oder Cornelius Agrippa von Nettesheim beruft.

⁴⁹⁶ Zum Wort ‚*Mysterium magnum*‘ vgl. etwa Paracelsus, *Archidoxis*: „Noch viel mehr nach dem Leben ein *Mysterium* ist/ das Ewig/ daruon wir keinen grund haben/ wie es sey/ dann was vns durch jhn geoffenbaret ist worden“ (ed. Huser, Tl. 6, S. 2).

Sohn Christus sei dementsprechend das „Ewige Licht“ und „*emanatio claritatis Dei*“.⁴⁹⁷ Wegen der Ebenbildlichkeit Gottes habe auch der Mensch ein „feuriges Licht“ als Seele göttlicher Herkunft; dieses ‚Feuer‘ (Seele/Licht) werde nimmer ‚verfaulen‘, genauso wie das „elementische Feuer“, das nicht der „Fäulung“ unterworfen sei (Unsterblichkeit der Seele).⁴⁹⁸ Die Seele des Menschen sei jedoch wegen der Sünde „verunreinigt“, und durch den „Astralischen Geist“ mit dem „verunreinigten sündhaften und sterblichen Fleisch“ verbunden: Der Tod des Menschen sei daher als „*dissolution*“, also als „Auflösung und Scheidung des Leibes und der Seelen“ zu verstehen.⁴⁹⁹ Beim Tod des Menschen („stein=todt“)⁵⁰⁰ werde zwar die ‚Flamme‘ der Menschenseele ‚erlöschen‘ und ‚vergehen‘, aber die Seele, die somit vom „Menschlichen Körper auffähret“, werde zu „GOTT dem HERRN“ kommen und in „*propmtuaria animarum*“, in den „Behältnisse der Seelen“, bis an den Jüngsten Tag „in der Ruhe“ „erhalten und auffgehalten“.⁵⁰¹ Dieser Zwischenzustand und die „Ruhe der Seele“ („sie ruhen von ihrer Arbeit“, vgl. Apoc. 14, 13) dauere also bis zum Tag der ‚Auferweckung‘, an dem das Licht der Seele „wiederumb flamend“ werde.⁵⁰² An dem Tag werde Christus als „ein unaußlöschliches Licht deß Lebens“ erscheinen, um die Toten durch ‚Erleuchtung zum ewigen Leben‘ zu erwecken. Da „der Todt nichts anders sey/ als eine Erleschung deß Lichtes der Seelen/ [...] ist auch die Wieder=bringung deß Lebens anders nichts/ als aus der Finsternüß wieder ans Licht [zu] kommen/ oder das

⁴⁹⁷ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 27, 138, 219.

⁴⁹⁸ Ebenda, S. 86.

⁴⁹⁹ Ebenda, S. 106-109. Für einen Pseudohohenheim gilt der Tod als Vernichtung des natürlichen Lichts und der Lebenskraft (‚Balsam‘), wie er in der pseudoparacelsischen Schrift *De natura rerum* beschreibt: „Der Todt aber des Menschen ist gewißlich nichts anders/ als ein ende des Tagwercks/ ein hinnemmung des Luftts/ ein verschwindung des Balsams/ vnd ein ablöschung des natürlichen Liechts/ vnd ein grosse Separation der 3. Substantzen/ Leib/ Seel vnd Geists“ (ed. Huser, Tl. 6, S. 283).

⁵⁰⁰ Der Tod des Menschen sei nicht nur „schlaffend todt“, sondern „stein=todt“. Mit diesem Unterschied betont Sperber, dass die Erlösungsakt und -macht nur dem Gott und seinem Sohn Christus gehöre: „wenn auch auch die gantze Welt alle irhe Kunst/ Geschicklichkeit/ Krafft udn Gewalt daran streckte/ so könnte doch einen solchen abgestrobenen Menschen [Steintod‘] nicht wieder zum Leben zu erwecken“, da „das Aufferwecken der abgestorbenen [...] von GOTT dem HERRN selbstn durch seinen Sohn Christum geschiehet“ (Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 161-162).

⁵⁰¹ Vgl. 4. Esra, 4. 41; 7, 32. Das Wort ‚Behältnis der Seele‘ erinnert wohl an die Beschreibung Hohenheims in der *Astronomia magna/ Philosophia sagax* (Buch 4): „In die Behaltnus fährt en jedlicher: Nemlich vor dem Tode *Christi* in ein besondere Behaltnuß/ nachdem Tode *Chrsti* seindt andere Behaltnuß: Nemlich/ die do sterben im Herrn/ in das Paradeiß/ die do sterben im Satan/ in sein Kasten auch/ biß auf den Tag deß Gerichts“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 391). Vgl. Goldammer (1986), S. 129.

⁵⁰² Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 114-117.

Licht wiederum [zu] erlangen“.⁵⁰³ Die ‚Erleuchtung‘ und Auferweckung der Toten (zuerst das Wiedererwecken der Auserwählten vor der tausendjährigen messianischen Zeit)⁵⁰⁴ erfolge somit aufgrund eines „lebendigmachenden Geist[s]“ Christi („*Spiritus vivificantem*“) bzw. des „Licht[s] der Lebendigen“ („*Lux viventium*“), wodurch die „Auserwählten wiederum [...] erleuchtet/ vnd ihre Seele[n] angezündet und flammend gemacht“ würden.⁵⁰⁵ Die Auferstehung oder die „Lebendigmachung“ der Menschen als Erlösungsakt Gottes sei auch als „*Translatio de morte ad vitam*“ zu verstehen:⁵⁰⁶ Sperber deutet somit die ‚Neu-‘ und ‚Wiedergeburt‘ als alchemistisches Reinigungsverfahren, in dem ein unreiner und ‚sterblicher‘ Körper zu einem reinen und ‚ewigen Leben‘ gebracht wird: Die Menschen, die durch die Sünden „verunreiniget und sterblich gemacht“ worden seien, müssten durch die „newe geistliche/ heilige und beständige Widedergeburt [...] gereiniget/ geheiliget/ und zu einem immer währenden ewigen Leben wiederumb gebohren werden“. Die Wiedergeburt gelte als Überwindung der Erbsünde, da die „alte Schlange den ersten Adam durch den Fall mit einem solchen *fermento malitiae* oder Sauerteig der Sünden angesäuert“ habe, so dass auch „alle seine Nachkommen gleicher massen *fermentiret* und durchsäwert worden“ seien.⁵⁰⁷ Aufgrund der Analogie der Sauerteigalchemie deutet Sperber die Lehre Christi vom Himmelreich (Matth. 13, 33),⁵⁰⁸ um die Überwindung des adamischen Sündenfalls (die Erlösung durch den Heiland) als transmutationsalchemischen Veredelungsprozess von ‚*corruptio*‘ und ‚*regeneratio*‘ zu verstehen:

Welcher [Dieser] Sauerteig (da den Menschen wieder soll geholffen werden/) in alle Wege auß[u]fegen und zu *exterminiren* ist: Und also wie die *Corruptio* deß alten Menschen durch

⁵⁰³ Ebenda, S. 136.

⁵⁰⁴ Aufgrund des endzeitlichen Szenarios in der Offenbarung des Johannes (Apoc. 20, 4-6) beschreibt Sperber den ersten ‚zeitlichen‘ Tod der allen Menschen und den zweiten ‚ewigen‘ der ‚Verdamnten‘ („*mors pessima*“; Apoc. 20, 14; 21, 8): In „dem ersten und zeitlichen Tode deß Menschen (deme wir alle unterworffen/) allein die brennende Flammen der Seelen außgehet/ der Funcke aber der Seele bleibet gleichwol noch glimmend/ und solche Glimmung behält auch noch der Astralische Geist des Menschen biß zum Gerichte: Aber in diesem andern und ewigem Tode der Verdampten (welcher am Jüngsten Gericht geschiehet/) dann verleuret Seele und Geist in der Verdampten gantz und gar allerdings ihren Glantz; also daß auch der glimmende Funcke von GOTT [...] zu Grunde außgelöschet und augetilget wird (Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 149).

⁵⁰⁵ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 120, 137.

⁵⁰⁶ Ebenda, S. 163. Vgl. Joh. 5, 24; 1. Joh. 3, 14.

⁵⁰⁷ Ebenda, S. 166-167.

⁵⁰⁸ „Ejn ander Gleichnis redet er zu jnen. Das Himelreich ist einem Sawerteig gleich/ den ein Weib nam/ vnd vermendet jn vnter drey scheffel Melhs/ bis das es gar durchsewert ward“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

eine *fermentationem Diabli* geschehen; also muß auch die *Regeneratio* deß newen Menschen durch einen *fermentationem Salvatoris nostri* geschehen. [...] dieses hat auch der HErr Christus andeuten wollen/ da Er das Himmelreich einem *fermento* verglichen [hat]/ mit deme ein Weib einen gantzen Hauffen Meel angesäwert/ wie die Ausserwehlten eben auch also von newem müssen *fermentiret* werden: Welche *Fermentation* die *Philosophi* sonsten eine *Tinctur* nennen.⁵⁰⁹

Der Auferstandene habe dann einen ‚neuen‘ und himmlischen Leib und nicht mehr den „vorigen/ zerstörllichen/ irrdischen und fleischlichen Körper“, da dieses „Gefängniß der Seelen“ „zu Himmlischen Sachen oder dem ewigen Leben“ ‚nicht nütze‘ sei;⁵¹⁰ die „Wiedergeburt“ sei also eine „Verklärung“, denn Christus wolle „unsern nichtigen Leib verklären“, um den Körper der Auferweckten „seinem verklärten Leib“ ‚ähnlich‘ zu machen.⁵¹¹ Sperbers Auferstehungslehre beruht auf einer christlichen Metaphorik, die die menschliche Seele als ‚Samen‘ deutet: Aufgrund der Dichotomie der ‚natürlichen‘ und ‚geistlichen‘ Samen vergleicht Sperber die Auferstehung oder ‚Regeneratio‘ des menschlichen Leibs mit einem ‚Sprießen‘ des ‚geistlichen Samens‘, der den ‚verklärten‘ Auferstehungsleib hervorbringe („Wiederherfürsprössung oder Grünung“).⁵¹² Der

⁵⁰⁹ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 167. Zur Sauerteigalchemie, s. Hinweise in CP, Bd. 2, S. 691.

⁵¹⁰ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 153, 156, 158. Sperber unterscheidet „zwischen der Fleischlichen und Geistlichen Geburt“; Demjenigen, der „auß Fleisch gebohren“ sei, werde „außdrücklich das Himmelreich versaget und abgesprochen/ biß so lang er Geistlicher weise newgebohren werde“ (ebenda, S. 156). Paracelsus schreibt in der *Astronomia magna/ Philosophia sagax* (Buch 1), dass „die Jrrdisch Aufferstehung zu beyden Theilen“ (für den elementischen und siderischen Leib) „nicht zuverhoffen“ sei, denn „nichts wird aufferstehen/ als allein was *in Christo* geboren ist/“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 41); Paracelsus wiederholt im Buch 2: „Doch so kompt nichts gen Himmel/ weder der Elementisch noch der Syderisch Leib: Allein der Mensch der ein Geist ist/ vnd nemlich der Geist/ der von Gott ist“ (ebenda, S. 255). In der *Auslegung des Psalters* (zu Ps. 118 [119], 109) sagt er weiter: „Die seel ist ewig und folgt dem himlischen, der leip ist dötlich und folgt der erden“ (ed. Goldammer, Bd. 5, S. 86). Zum ‚verklärten‘ bzw. ‚glorifizierten‘ Auferstehungsleib bei Paracelsus, s. u. Anm. 511.

⁵¹¹ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 168. Im *Opus paramirum* (ed. Huser, Tl. 1, S. 296-297) beschreibt Paracelsus auf Grund der Unterschiede zwischen „dem Körper vnnnd den Heiligen“ (bzw. zwischen dem ‚Natürlichen‘ und dem ‚Übernatürlichen‘) die „Glorifizierung“ des Auferstehungsleibes; s. auch *De sanguine ultra mortem* (Fragment), ebenda, Tl. 9, S. 281-283. Vgl. Phil. 3, 21: „Welcher [Christus] vnsern nichtigen Leib verkleren wird/ das er ehlich werde seinem verklerten Leibe/ Nach der wirckunge/ da er mit kan auch alle ding jm vnterthenig machen“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁵¹² Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 180. Aufgrund der Vorstellung eines alchemischen Verwandlungsverfahrens analogisiert Sperber den Sündfall der Menschen und dessen Auferstehung (Erlösung) mit ‚Verfaulung‘ eines Samens und dessen ‚Sprießen‘ (Wiederaufleben); s. ebenda S. 180, 182, 186-187. Zur ‚Verfaulung‘ als Prozess der alchemischen ‚Putrefaction‘ vgl. Alchemie-Lexikon (1998), S. 54 (L. M. Principe); und CP, Bd. 1, S. 255f. (mit Hinweise auf die Vorstellung vom „Samen“ der Dinge).

„natürliche Samen“ gelte als Grundlage des menschlichen „natürlichen“ (irdischen) Leibes und besitze als „innerlicher[,] ganz subtiler Balsam“ („*humidum radicale*“) auch eine bestimmte Heilkraft („*mumia*“), die man durch „die Kunst der *Chimiae*“ extrahieren könne.⁵¹³ Während der „natürliche oder leibliche Samen des Menschen“ „*per concupiscentiam carnis*“ bzw. durch „*Propagation* und Fortpflanzung“ in „Adams Kinder und Nachkommen“ vererbt werde,⁵¹⁴ gehe es bei dem „geistlichen Samen“ um die „*Regeneration*“, die in „Himmlicher Weise“ – also anders als die „Fortpflanzung“ des „natürlichen Samens“ – „von oben herab“ „geschehen werde“, da der „geistliche“ und „unvergängliche Samen“ ja das „lebendige Wort Gottes“ sei.⁵¹⁵

Mit Hilfe der Samen-Metaphorik glaubt Sperber, dass die Menschen schon auf der Erde ins christliche Leben zurückkehren würden, da die Grundlage zur Erlösung und Seligkeit in demjenigen „geistlichen Samen“ liege, den man „schon allhier in diesem Leben“ durch „Reinigung und Heiligung“ erlangen könne, damit man den „Geistlichen Leib“ habe und als neugeborener Mensch ins „Reich Gottes“ kommen möge.⁵¹⁶ Also nach Sperbers alchemischer, physikotheologischer Deutung des Auferstehungsleibes,⁵¹⁷ der aus „*aqua*

⁵¹³ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 182. Zur therapeutischen Bedeutung der „*mumia*“ s. LexMA, Bd. 6 (1993) Sp. 896 (M. E. v. Matuschka). Bei Paracelsus s. Pagel (1982), S. 55, 56, 101 (Anm. 266).

⁵¹⁴ In Anlehnung an den sog. „Traduzianismus“ der lutherischen Seelenlehre behauptet Sperber, dass die „Seele“ „von Adam her“ durch „den Beyschlaff Mannes und Weibes“ auf die Kinder propagiert und fortgepflanzt werde: es bedürfe deswegen nicht, dass „GOTT einem jeden Menschen eine besondere Seele einbeuge oder einbliese/ sondern er befahl den Menschen/ daß sie wachsen/ und sich multipliciren oder mehren solten: Welche *Virtus propagandi et multiplicandi* [...] in der Seele deß Menschen ist“ (ebenda, S. 97). Im Kap. 23 (S. 90-100) polemisiert Sperber aufgrund dieses Arguments gegen die „rationale“ Lehre der Seele („Kreationismus“) und ihre Vertreter, die die Fragen ihrer „Qualitäten/ Art und Eigenschaft/ *Generation* und Fortpflanzung“ und auch die anderen „hohen göttlichen Geheimnisse“ nach ihrer „geschwächten Vernunft *ad physicas rationes et regulas* zwingen“ wollten. Zur „lutherisch-traduzianischen Seelenlehre“, die der Wittenberger Arzt und „Konziliator“ zwischen dem Galenismus und der paracelsischen Chemiatrie Daniel Sennert (1572-1637) verteidigte, vgl. Friedrich (2009).

⁵¹⁵ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 179. Vgl. 1. Pet. 1, 23f.

⁵¹⁶ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 191. Sperber schreibt, dass die „Reinigung und Heiligung“ in „dieser Welt“ durch die Sakramente erfolge: „Es wird aber solche Neue= oder Wiedergeburt zwar wol allhier in diesem Leben bey den Menschen angefangen/ aber doc erst am Jüngsten Tage recht vollkommen und *universaliter* vollendet: Und hat GOTT der HErr die Heilige Tuaff als ein Sacrament und äußerliches Kennzeichen solcher innerlichen und Neuen Geburt“ (ebenda, S. 170); „Wer aber solch (sein Fleisch) isset/ und sein Blut trincket/ derselbe habe das ewige Leben/ und CHRISTUS werde ihn am Jüngsten Tage“ (ebenda, S. 189). Zur eschatologischen Deutung der Sakramente (Taufe und Abendmahl) bei Paracelsus vgl. Goldammer (1986), S. 111f. u. 127.

⁵¹⁷ Sperber deutet den Auferstehungsleib physikotheologisch: Der Körper des „neuen Menschen“, der „auß Wasser und Geist“ geboren sei (Joh. 3, 5-6), sei im „*solidum Corpus*“ aus dem „elementaren Wasser“ „präfiguriert“: „Denn gleich wie sonst durch das Elementische Wasser/

vitae“ („Wasser deß Lebens“) und „*aqua refectio[n]is*“ („Wasser der Erquickung“) besteht und „durchsichtig“ ist, ⁵¹⁸ gilt dieser „newgeborne Himmlische und Geistliche[n] Körper“ zugleich als himmlische Seligkeit, da der erlöste ‚Geistliche Mensch‘ im „Himmlische[n] Leib“ in „jener Welt“ bei einem „Abendmahl deß Lambs“ in Empfang genommen und durch die „Himmlische Nahrung“ gespeist werden solle.⁵¹⁹

Die Aufgabe des Menschen, der die Vereinigung der Christenheit und die Erkenntnis der Natur und Gottes sucht, liegt in seiner eschatologischen Erwartung der Erlösung durch die Neugeburt begründet, denn das „ewige Leben“ bestehe – so Sperber – in der vollkommenen „Erkänntniß Gottes“, die man erst dann erlangen werde, wenn man mit Gott „wesentlich vereinigt“ sei. Aufgrund seiner chiliastischen und eschatologisch transzendentalen Spekulation des ‚Goldenen Zeitalters‘ und der darin erfolgenden Auferstehung und Erlösung hofft Sperber, dass die „ausserwehlten Menschen“ schließlich in „ein einiges unzertrenliches *Corpus*“ „*congregiret/ conglutiniret* und vereinbahret“ würden.⁵²⁰ Diese „Vereinigung aller der Ausserwehlten Leiber in einem einigen Leibe“ sei zwar ein „übergrosse[s] Geheimniß“,⁵²¹ man könne jedoch erhoffen, dass es mit der ‚Vereinigung in

seiner Natur und Eigenschafft nach/ en jedes *solidum Corpus* [...] in seiner grossen Substantz zusammen gehalten wird/ daß es ein gantzes *Corpus* oder *solidum quiddam* bleibt; Hergegen aber (da [=wenn] das Wasser allerdings davon außgezogen ist/) dasselbe Geschöpfte wie eine Asche in *minutissimas partes* oder *atomos* von einander zerfällt: Also müssen die auß Wasser und Geist wiedergeborne Menschen im ewigen Leben/ auch in alle Ewigkeit unzertrenlich in einem *Corpore* zusammen gehalten/ werden/ welches ein gar grosses Geheimnüß“ (ebenda, S. 191).

⁵¹⁸ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 192, 193. Vgl. Paracelsus, *Paramirum*: Am Jüngsten Tag „ist vber das alles ein vnsichtbar leib im menschen/ der nit in die drey Substantz gesetzt ist“; „wir werden aufferstahn am Jüngsten Tag in vnserm leib“, der „nit auß dem *Limbo*/ sondern auß dem Athem Gottes“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 137-8).

⁵¹⁹ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 192, 201. Vgl. Apoc. 19, 9: „Vnd er sprach zu mir/ Selig sind die zum abendmal des Lambs beruffen sind. Vnd er sprach zu mir/ Dis sind warhafftige wort Gottes“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975). In seiner *Auslegung des Psalters* lehrt Paracelsus, dass die Seligen „aus der gulden welt“ in das „reich der himmel“ kommen würden, um bei einem Himmelmahl „mit dem blut und fleisch Christi“ „gespeist“ zu werden (ed. Goldammer, Bd. 7, S. 80-81; zu Ps. 144 (145), 17). Für Paracelsus ist das ‚Goldene Zeitalter‘ ein ‚Vorhof‘ zum Gottesreich, s. o. Abschnitt 1.2.

⁵²⁰ Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 206.

⁵²¹ Ebenda, S. 208-209. Auch im Traktat *Von den dreyen Seculis* (S. 235) beschreibt Sperber die ‚Einigkeit‘ in ‚einem harmonischen Leib‘ im ‚goldenen Zeitalter‘, also in der Endphase, die dabei aber nicht mehr als irdische, sondern als transzendente Zeit erscheint: In „der Tat werden wir mit Gott vnd Christo seyn ein ewiges ding. Das wird solch ein *ordinatissimum* vnd *harmonicum corpus* seyn. [...] dieselbe einigketi/ als ein gar zu hohes geheimnus/ alhier in diesem sterblichen leben vollständig vnd aller dinges nicht begreifen können/ so werden wir doch dort in der zukünfftigen Welt/ nach der vertröstung Christi/ wahrhafti erkennen“. S. u. Anm. 523.

Christo' eine einige und einzige „Gesellschafft und Gemeinschafft“ der Gläubigen gäbe,⁵²² denn „alle Dinge [seien] anfänglich aus der Einigkeit her[ge]kommen“, und deswegen werde alles auch „künfftig wiederumb in die *Unitatem* vereinbahret werden“.⁵²³

⁵²² Sperber, *Mysterium Magnum*, S. 213.

⁵²³ Ebenda, S. 205. Vgl. ders., *Von den dreyen Seculis* (S. 238-239): Das dritte Zeitalter des Heiligen Geistes richtet sich auf das absolute Ende, an dem alle Wesen „endlich in einer gantz richtigen ordnungen vnd harmonia [...] in einem dinge bestehen/ von deme sie herkommen“, so dass „alle dinge sollen zusammen gefasset werden in Christo/ beide das im Himmel vnd auff Erden ist“, denn das „end vnd vollkommenheit“ aller „Creaturen vnd Geschöpfen Gottes“ sei „Gott der Allmächtige/ vnd Christus der Sohn Gottes“.

3.6. Paul Linck

Chiliasmatische und paracelsistische Geschichtsauffassung

Paul Linck, ein ‚studiosus medicinae‘ aus Zeitz war ein Mitarbeiter der zehnbändigen Paracelsica-Ausgabe von 1589/90. Spätestens seit 1584 stand er als Famulus und ‚amanuensus‘ in dem Diensten des Herausgebers, Johann Huser (um 1545 - um 1600),⁵²⁴ um die Schriften Hohenheims, die in Neuburg an der Donau, Basel und Bern bewahrt waren, zu sammeln.⁵²⁵ Daneben verfasste er mehrere Gedichte als Beigabe zur Paracelsusausgabe.⁵²⁶ Nach dem ‚Bericht‘ des Pietisten Friedrich Breckling (1629-1717) gilt Linck als „ein hocheleuchteter mann“ und ein „treuer zeuge der warheit“, da er in seinem „schönen tractat de tribus judiciis divinis“ die „harmonie“ der ‚drei Zeitalter‘ als gesamte Heilsgeschichte „gründlich offenbarte“.⁵²⁷ Im genannten, nur handschriftlich überlieferten Werk *Rechter Bericht von den Dreyen Seculis* (1599/1602)⁵²⁸ lehrt dessen Autor Paul Linck weder ein baldiges Ende der Welt noch einen bevorstehenden Jüngsten Tag, sondern verkündigt eine ‚große Trübsal‘ am Ende des zweiten Zeitalters und zugleich den Beginn des dritten und letzten ‚Zeitalters des Heiligen Geistes‘. Mit der chiliastischen Sehnsucht nach dem anbrechenden ‚Goldenen Zeitalter‘, in dem aufgrund der harmonischen Übereinstimmung zwischen der Natur- und der Gotteserkenntnis die Christenheit vereinigt werde, lehrt der „spiritualistische Religionsphilosoph“⁵²⁹ Linck eine fromme Hoffnung auf die Entstehung einer ‚recht Catholischen Christenheit‘ in der kommenden Zeit vom ‚kabbalistischen Millennium‘.

In Anlehnung an die joachimitische, auf der Trinitätslehre basierenden

⁵²⁴ Johann Huser, ‚Vorrede an den Leser‘, in Paracelsus, *Bücher vnd Schrifften*, Tl. 1 (1589), S. B3r: „[...] meinen *Amanuensem*, *PAVLVM LINCK, MEDICINAE STUDIOSUM*, welches an seinem fleiß nicht mangeln lassen/ vnnd darumb seins Lob auch würdig ist“.

⁵²⁵ S. Sudhoff (1899), S. 7f.; Telle (1992), S. 215-216; CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 145 (in Erläuterungen).

⁵²⁶ S. Blaser (1979), S. 145-187 (mit Faksimile und Übersetzungen aller Dichtungen Links); Telle (Hg. 2008), S. 52-58, 254-256 (Kommentierte Textproben).

⁵²⁷ Friedrich Breckling, ‚Catalogus testium veritatis‘, in: Arnold (1729), Tl. 4, Sekt. 3, Num. 18, § 155, S. 1107.

⁵²⁸ Paul Linck, *Rechter Bericht Von den Dreyen Seculis vnd Judiciis DIVJNIS Post DILUVJVM [...]*, entstanden 1599, vermehrt und abgeschlossen 1602 (Wolfenbüttel, HAB, Cod. 981 Helmst.; Rostock, UB, Ms. Theol. Fol. 72). Hier wird die Wolfenbütteler Handschrift benutzt. S. auch unten, Abschnitt 4.1. Die Seitenangabe beruht auf der neuen Paginierung (rechts unten). Zum Werk vgl. Gilly (1994c), S. 448-449; ders. (1995), S. 20.

⁵²⁹ Weimann (1961), S. 242.

Drei-Zeitalter-Spekulation lehrt Linck, dass Gott nach seinem „Ebenbilde“ die ‚einzig Welt‘ erschaffen habe und zugleich auch nach dem „Dreyfachen Gottlichen wesen“ die „Zeit dieser Einigen Welt“ in die drei „Partes“ oder „Secula“ ‚abgeteilt‘ und ‚eingeordnet‘ habe.⁵³⁰ Die Menschheitsgeschichte nach der Sintflut bis zum Jüngsten Gericht sei somit in drei Zeitalter geteilt: Das „Erste *Seculum* Gottes des Vater“ bzw. die „Zeit des Alten Testaments“ habe „nach dem *Diluvio*“ angefangen. Das „andere *Seculum* des Sohns Gottes“ (‚Zeit des neuen Testaments‘) habe „im 30 Jahr des Alters Christi“ seinen Anfang genommen, nämlich als Christus zu ‚predigen‘ angefangen habe, um somit „in sein Amt“ zu treten. Sein ‚Amt der Predigung‘, durch das das ‚zweite Zeitalter‘ gekennzeichnet sei, werde erst dann erfüllt sein, wenn das Evangelium „vber den gantzen Erdkreis“ gepredigt werde, um damit alle Völker in der einzigen Kirche zu vereinigen. Davor solle aber ebenso über die ganze Welt – wie Christus in der synoptischen Apokalyptik sagt – die „Allgemeine *Tribulation*“ ergehen. Der „großen *Tribulation*“ folge schließlich das dritte und letzte „*Seculum* des H[eiligen] Geistes“ und dauere bis zur allerletzten Zeit des ‚allgemeinen Gerichts‘, also das dritte Zeitalter ende an „dem Jüngsten oder letzten tage der welt“ („*consumatio seculi*“).⁵³¹ Seine Geschichtsspekulation rechtfertigt Linck unter Berufung auf Joachim von Fiore und Paracelsus, um aufgrund der joachimitischen Drei-Zeitalter-Lehre seine chiliastische Zukunftserwartung paracelsistisch zu begründen: Mit Warnung vor der kommenden oder schon anbrechenden Zeit der ‚Trübsal‘ predigt Linck die Hoffnung auf eine darauf folgende Zeit der Seligkeit, die von dem „Abbt Joachim“ als „drittes Testament“ und von „Philippo Theoph[rasto] Parac[elso]“ als „*Aureum seculum*“ bezeichnet werde.⁵³²

Wie Paracelsus lehrt, gelte das kommende ‚Goldenen Zeitalter‘ als von Gott vorbestimmter

⁵³⁰ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 12^v.

⁵³¹ Ebenda, Bl. 14^r, 33^v.

⁵³² Ebenda, Bl. 13^v. Um Zeugnis von der „Zukünftigen *Tribulat[ion]*“ und von „der ganzen Welt *Reformat[ion]*“ abzugeben, bezieht sich Linck im vierten Teil des Traktats (Bl. 183^r-243^r) – neben Joachim von Fiore und Paracelsus – auf Paul Graebner (um 1620/30), Birgitta von Schweden (um 1303-1373), Hildegard von Bingen (1098-1179), Johannes Tauler (um 1300-1361), Joseph Grünpeck (um 1473-um 1532) und Guillaume Postel (1510-1581), daneben werden die gängigen Chroniken (von Johannes Trithemius und Sebastian Franck), die ‚Weissagungen der Sibylle‘, die Sagen vom Friedenskaiser (Friedrich und König Arthus) herangezogen. Linck bezieht sich auch auf die sog. *Esra-Apokalypse* (Buch 4), eine „geistliche“ Schrift des Propheten „*Esdrae*“, dessen Visionsbericht mit Links chiliastischer Lehre vom „*seculo Aureo*“ „gar eigentlich überein“ stimme, und man solle deswegen – so verteidigt Linck – diese apokryphe Apokalypse nicht ‚tadeln, nicht „für *vana Somnia*“ halten (ebenda, Bl. 142r). Zu dem von mehreren Paracelsisten herangezogenen 4. Buch Esra s. Moo (2011), bes. S. 105-159; und Erläuterungen in CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 165.

Zwischenzustand auf der Erde, der dem Jüngsten Tag vorausgehe: Ehe „die Welt zergehet“, also „ehe das Reich des Ewigen Lebens angehet“, solle das Messiasreich „auf eine gewisse determinierte Zeit“ ausgerichtet werden.⁵³³ Nach Linck verstünden jedoch sowohl die Theologen seiner Zeit, die die Nähe des letzten Gerichts predigten, als auch die Kalenderschreiber, die den Tag des Weltendes ‚computieren‘ und vorhersagen wollten,⁵³⁴ die Vorsehung Gottes nicht.⁵³⁵ Linck behauptet polemisch, dass der „Jüngstetage noch nicht so nahe sey, alß vnser Theologi fürgeben“.⁵³⁶ Zwar sei die Zeit der großen Tribulation schon vorhanden, aber die „Plage“ seiner Zeit („Trübsahl, Jammer vndt Noth“) sei kein Zeichen oder „Vorboth des Jungstentages“, ⁵³⁷ da zwischen der gegenwärtigen „großen Trübsahl“ und der Zeit des letzten Gerichts das „aureum seculum“ kommen müsse, womit „das testamentum Spiritus Sancti“ erfüllt werde.⁵³⁸ Um seine chiliastische Endzeitspekulation biblizistisch zu begründen, stilisiert Linck den Verfasser der Apokalypse zu einem ‚kabbalistischen‘ Visionär. In seiner Offenbarung (Apoc. 20) habe der ‚treffliche Kabbalist‘ Johannes von Patmos⁵³⁹ das kommende „intermedium tempus“ verkündet, aber dessen Zeitraum solle man – so Linck – nicht wörtlich verstehen, da der heilige Visionär in ‚mystischer‘ und ‚kabbalistischer‘ Weise („mysticè vndt cabalisticè“) die Dauer des

⁵³³ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 120^v, 121^v.

⁵³⁴ Ebenda, Bl. 68^r. Wie Paracelsus (*De genealogia Chirsti*, ed. Goldammer, Bd. 3, S. 89) verhält sich Linck gegenüber der naturkundlichen Kompetenz zur Berechnung des Weltendes oder der Datierung der allerletzten Parusie skeptisch: Die „perduration“ oder die Zeit der „Endschafft“ der „guldene[n] Zeit“, an deren Abschluss der „Jüngste tag“ oder die „Consummatio seculi“ kommen solle, sei „Gott allein bekandt“ (ebenda, 128^{r-v}).

⁵³⁵ Nach seiner Zeitdiagnose ist seine Gegenwart sowohl theologisch auch als wissenschaftlich verwirrt, da die zeitgenössischen Postillenschreiber und Naturkundler nur „wider die Schrift vndt daß Licht der Natur“ vor der angeblichen Nähe des Weltendes warnten. Sie seien „Pseudoprophetae“ und „Pseudoglossator“, die mit ihren „vngegründeten fabulationes“ und „Praedicationes“ ihre ‚einfältigen Zuhörer‘ und die Laien nur verführten, wenn sie – wie schwärmerische Sterngucker – natürliche Erscheinungen am Himmel als übernatürliche „signa“ des „ultimi diei“ ausschrien (Linck, *Von den Dreyen Seculis*, 1599/1602, Bl. 80^r).

⁵³⁶ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 100^r, 174^r. In der theologischen Schrift *De secretis secretorum theologiae* legt Paracelsus die synoptische Apokalyptik in Matth. 24 aus (ed. Goldammer, Bd. 3, S. 212-231) und leugnet ein baldiges Kommen des Jüngsten Tages: „Und so die fromben vermeinen werden, ein solch krieg und blutvergießen und rumoren, es würde der jüngsttag da sein, [...] aber nit gedenkent drumb, dieweil es undter den verführen also gehet, daß darumb der jüngsttag sei. nein, es ist noch kein end der welt“ (ebenda, S. 218). S. auch Paracelsus, *De genealogia Chirsti*, ed. Goldammer, Bd. 3, S. 89f.

⁵³⁷ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 64^v.

⁵³⁸ Ebenda, Bl. 73^v.

⁵³⁹ Ebenda, Bl. 117^r.

Messiasreichs als „Tausend Jahr“ (,kabbalistisches Millennium‘) bezeichnet habe.⁵⁴⁰ Aus dem unvollkommenen Zustand der Kirche oder der konfessionell zerteilten Christenheit der Gegenwart erkläre sich, dass die ,intermediäre Zeit‘ noch nicht angebrochen, ja „noch zukünftig“ sei; so lehrt Linck eine fromme Naherwartung, dass als Vorstufe vor dem jüngsten Tag bald eine selige Zeit anbreche, in der ein „besonderer *status Ecclesiae DEi*“ auf der Erde stattfinden und das „Euangelium vom Reich/ in der gantzen Welt“ gepredigt werden solle.⁵⁴¹ Lincks paracelsistischer Chiliasmus liegt in seiner Hoffnung auf die Einigkeit der Kirche begründet, die mit der allerletzten Verkündigung des versprochenen Gottesreiches in der ganzen Welt (Matth. 24, 13-14) erfüllt werde: Wer „in der Lehr vndt Leben Christi bies anß Ende der *tribulation* bestendig“ bleibe, werde „die gnadenreiche Zeit“ bzw. „das *aureum Seculum* erreichen“, um das gepredigte „*Euangelium Regni*“ anzuhören.⁵⁴²

Zeitdiagnose und Zeitkritik Links

Nach Linck lebe man nun am Ende des zweiten Zeitalters. Seine Zeitdiagnose liegt in der Auslegung der synoptischen Apokalyptik begründet, nach der die zwölf Zeichen bzw. die „Plagen“ seiner Zeit andeuteten, dass „numehr die Zerstörung aller geistlichen vndt

⁵⁴⁰ Ebenda, Bl. 73^v. Im Sinne einer Wortmystik der christlichen Kabbala deutet Linck die visionäre Schilderung der irdischen Heilszeit in der Apokalypse: Die Zeitangabe ,1000 Jahren‘ sei „doch *cabalistisch* vndt nicht nach gemeiner weise zuuerstehen“ (ebenda, Bl. 155^r). Die biblische Lehre, die man in herkömmlich-üblicher Weise nicht verstehen könne, gehöre zum ,kabbalistischen‘ Geheimnis Gottes, dessen ,Wort‘ nur der göttlich geweihte Interpret, also ,Kabbalist‘, verstehen und richtig auslegen könne.

⁵⁴¹ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 74^v. Von diesem Standpunkt aus polemisiert Linck gegen Luther, nach dessen Meinung die Zeit des tausendjährigen Messiasreichs schon vorhanden sei und somit der apokalyptische „Teufel“ unter der Wirkung des wiederkommenden Christi bereits „gebunden“ sein müsse (Vgl. Luther, ‚Vorrede zur Offenbarung Johannis‘, in: *Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975 S. 2471). Diese „außlegung“ Luthers sei aber „ein Lauterer vngrundt“, da Linck beobachtet, dass der „Teufel“ immer noch „durch seine *organa* in Beiden Ständen“, also durch die „geistlichen des Babst[s]“ und durch die „weltlichen der Römischen Kayser“, die „macht vndt gewalt“ „wider die *veram ecclesiam*“ ausübe (Bl. 155^v-158^r). Der angebliche „Prophet deutschlands“, der sich selbst als „ELIAS GERMANIAE“ ausgegeben habe, sei falsch, da der „Teufel“ „ie vndt ie diese ganze Zeit“, ja bis auf „dieses 1602. Jahr“, nicht gebunden, sondern „frey“ und „los“ bleibe (Bl. 164^v, 165^v). Zum Bild Luthers als ‚Elias‘ s. Witte (1987), S. 192-195.

⁵⁴² Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 40^v-41^r, 70^r. Vgl. Matth. 24, 13-14: „Wer aber beharret bis ans Ende/ der wird selig. Vnd es wird geprediget werden das Euangelium vom Reich/ in der gantzen Welt/ Zu einem zeugnis vber alle Völcker/ Vnd denn wird das ende komen“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

weldlichen Reiche“ und somit die „Endschaft des *Mitlern Seculi*“ nicht ferne sei.⁵⁴³ Die von Christus vorhergesagten Zeichen könne man in allen Ständen beobachten: Die Geistlichen, die sich „vf den Stul *Petri* gesezet haben“, würden aufgrund ihrer „ärgerliche[n] Lehre vndt Leben“ Gott nur erzürnen, da sie ihren „Zuhörern“ (den Laien) den „rechten weg zur Seligkeit“ nicht weisen, sondern nur „obscuriren“ wollten, um damit die „*Justitiam Fidei*“ außer Kraft zu setzen.⁵⁴⁴ Die weltliche Obrigkeit sei durch ihr „ärgerliche[s] Regiment“ gekennzeichnet, da die durch „Haaß vndt Neyd“ getriebenen Herrscher mit der „vnterdrückung der Armen“ die „*justitiam legis*“ missachteten. Auch ihre „vnterthanen“ würden angeklagt, die wegen ihres „ärgerlichen Handels und Wandels“ die „*justitiam operum*“ verletzen, da sie ein sündhaftes Leben führten, das durch ‚allerlei Ungebührlichkeiten‘ (‚Betrug, forteilhaftigkeit, Eigennutzigkeit‘) geprägt sei.⁵⁴⁵ Aus Sicht des Zeitkritikers Paul Linck bekräftigt die geistliche, weltliche und bürgerliche Verderbtheit seine Überzeugung, dass das „andere *Seculum Filij*“ mit der „großen *tribulation*“ als Strafe dieser drei „Haufe[n]“ enden solle.⁵⁴⁶

Linck zeigt sich unzufrieden mit den gegenwärtigen Schulwissenschaften, deren Unzulänglichkeit und Unfähigkeit – aus der Sicht des paracelsistischen Medizinschülers – für das Ende eines Zeitalters bezeichnend scheinen. Im Bezug auf die von Christus geweissagten, endzeitlichen „*Pestilentiae*“⁵⁴⁷ warnt Linck nicht nur vor der „gemeine[n]“ und natürlichen Pestilenz („*Pestes astrales*“), sondern auch vor den übernatürlichen „*pestes ex Ente DEali*“ (‚Ente Dei‘), die Paracelsus in seinen Büchern von den „*V. Entibus morborum*“ lehrt. Unter Berufung auf die Paracelsische Krankheitslehre betont Linck die Unzulänglichkeit der herkömmlichen Medizin: Die Pestilenz der Endzeit werde „so starck vnd gewaltig anfallen“, dass man „durch die Natürlichen Arzneyen“ in „Cur [...] nicht viel ruhm vndt Ehr erlangen“ könne.⁵⁴⁸

⁵⁴³ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 37^{r-v}.

⁵⁴⁴ Ebenda, Bl. 179^v.

⁵⁴⁵ Ebenda, Bl. 180^v.

⁵⁴⁶ Ebenda, Bl. 182^v.

⁵⁴⁷ Vgl. Luc. 21, 11: „vnd werden geschehen grosse Erdbebunge hin vnd wider/ Thewrzeit vnd Pestilentz [...]“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁵⁴⁸ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 35^v. Vgl. Paracelsus, *Volumen Paramirum*: „Demnach der gewalt vber vnser Körper geheilt ist in fünff Fürsten/ die vns zugewaltigen haben/ vnd vns vnsern leib zukrencken/ das ist *Ens Astrale, Ens Veneale, Ens Naturale, Ens Spirituale, vnd Ens Deale*“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 11). Im fünften Buch „*De Ente DEI*“ lehrt Paracelsus: „Der Natürliche/ ist dz Erst/ Ander/ Dritt/ vnnd Vierdt *Ens*: Das *Flagellum* ist das Fünfft“ (ebenda, S. 57). In dem theologischen Werk *De secretis secretorum theologiae* legt Paracelsus die ‚Pestilenz‘,

Lincks Zeitdiagnose verbindet sich mit einer Wissenskritik, wenn er einen weiteren Vorboten für das Ende des zweiten Zeitalters in den streitsüchtigen „Hohen Schulen“ sieht, wo die Lehre Christi dadurch entstellt werde, dass man die Schulwissenschaften (einschließlich der ‚sieben freien Künste‘) in „die *Aristotelischen Syllogismos* einfaßet vnd einschraubet“. Eingedenk der endzeitlichen ‚Verfolgung‘ der wahren Christen bedauert der Antischolastiker Link, dass die Sucher der christlichen Wahrheit jetzt durch „*disputiren*“ der Schulgelehrten der „7 *Academias*“ unter den „*Persecutiones*“ leide.⁵⁴⁹

Die chiliastisch tingierte Zeitdeutung Lincks liegt ferner in seiner Kirchenkritik begründet. Aus der Sicht des religiösen Nonkonformisten Linck scheint die Glaubensspaltung seit der protestantischen Reformation besonders symptomatisch für dieses Zeitalter: „Innerhalb 80 Jahren hero“ seien die „Parteyen vnd Secten“ aufgestanden. Man müsse sich somit vor der „*seducatio*“ in Acht nehmen, die durch „die *Sectanten*“, ja durch die „falschen Lehrer“ geschehe.⁵⁵⁰ Der nonkonformistischen Religionskritik Hohenheims folgt Linck, wenn er sagt, dass nicht nur der Papst als „*Seductor*“ gilt, sondern auch „alle des Babst *Apostatae*“, also alle Reformatoren:⁵⁵¹ Neben den Papisten, den Lutheranern und den Calvinisten sehe man den Aufschwung von unzähligen „*Seductoribus* vnd Sectereien“ („Wiedertüffer, Schwermer, Schwenckfelder, Osiandristen, Bildstürmer [...] vnd andere mehr“). Die Zahl der Sekten und der ‚falschen Propheten‘ werde sich auch noch in den „zukünftigen Jahren“ vermehren: „Wer kan sie alle zehlen oder nennenn?“⁵⁵² Während

die in der Endzeit ausbrechen solle, als Strafe Gottes aus: „Die krankheit der pestilenz ist gleich ein ding als ein birken. [...]: man macht ruten daraus, damit man die kinder zeucht. daraus folgt nun: die pestilenz ist ein krankheit wie ein ander krankheit, noch mer aber auch über ein ander krankheit. das ist: dardurch die welt von gott gestraft wird“ (ed. Goldammer, Bd. 3, S. 219).

⁵⁴⁹ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 38^{r-v}. Vgl. Luc. 21, 12: „Aber vor diesem allen werden sie die Hende an euch legen vnd verfolgen/ vnd werden euch vberantworten in jre Schulen vnd gefengnisse/ [...] vmb meines Namen willen“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁵⁵⁰ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 31^v-32^v. Vgl. Matth. 24, 24: „Denn es werden falsche Christi vnd falsche Propheten auffstehen/ [...] Das verführet werden in den jrthum (wo es müglich were) auch die Ausserweleten“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁵⁵¹ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 32^r. Vgl. Paracelsus, *De secretis secretorum theologiae*: „es wird nit einer allein sagen ‚ich bin Christus‘, sonder derer werden vil sein, die da sagen werden. in dem ‚vil‘ werden des bapsts abtrinnige und apostäten, die er ketzer heißt, verstanden“ (ed. Goldammer, Bd. 3, S. 215).

⁵⁵² Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 92^v. Vgl. Paracelsus, *De secretis secretorum theologiae*: „dér sucht das euangelium zu Rom bei den Romanisten, der ander bei den zwinglisten, der dritt bei den lutheristen, der viert bei den tauferen etc. und das ist ohne zal zu nennen“ (ed. Goldammer, Bd. 3, S. 227).

der Papst in ein Werkzeug des Satans ausgeartet und die römische Bischöfe in den letzten Jahrhunderten „mehr vom Sathan als vom Heiligen Geist gestiftet“ geworden seien,⁵⁵³ missachteten zugleich die Reformatoren die Worten Christi und der Apostel, wenn sie sich „Weibernehmen vndt Kinderzeuegen“ erlaubten und „Jhren Weib vndt Kindern Zeitliche Gütter vndt Jrrdischen vorrath schaffen“ wollten.⁵⁵⁴ Der kirchenkritische Dissident Paul Link urteilt, dass „solche Prediger [...] nicht wissen, was sie Predigen“.⁵⁵⁵ Obwohl sie mit ihren „reden vom Jüngstentage“ die himmlische Errettung und Erlösung zu predigen wüssten, seien die irdisch verhafteten Kleriker nur ‚Pseudotheologen‘, denn ihre Lehre stimme mit ihrem Leben gar nicht überein.⁵⁵⁶

Angesichts der „falschen vndt vnbußfertigen Maulchristen“⁵⁵⁷ und der klerikalen „Miedlinge“, die nur um Geld („vmb ein gewies JahrLohn“) „Beichte hören oder absolution sprechen“ wollten,⁵⁵⁸ sei die Christenheit seiner Zeit durch die „Anomia“ oder das „*Summum malum*“ beherrscht, und die christliche Agape oder das „*Summum bonum*“ werde immer mehr „abnehmen vndt erkalten“.⁵⁵⁹ Aus seiner Zeitdiagnose folgert Linck, dass es „in diesem andern *Sec[ulum]*“ „keine *unität*“ gebe.⁵⁶⁰ Seine fromme Hoffnung auf „eine [einzige] gute Sect der Christlichen [und] Apostolischen Lehre“⁵⁶¹ sei noch nicht in Erfüllung gegangen, denn das von Johannis von Patmos in ‚kabbalistischer‘ Weise geweissagte Messiasreich bzw. der „*Millenarius Cabalisticus*“ habe „noch nicht seinen Anfang erlanget“.⁵⁶² Noch in seiner Gegenwart bliebe die wahre Christenheit („*Vera Ecclesia*“) ‚verborgen‘ und solle aufgrund der Vorsehung Gottes erst ‚zukünftig offenbart‘ werden. In Erwartung auf das kommende

⁵⁵³ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 92^r, 156^v-157^r.

⁵⁵⁴ Ebenda, Bl. 240^r-241^r. Zur Anklage gegen die Reformatoren wegen ihrer Aufhebung des klerikalen Zölibats vgl. Paracelsus, *De secretis secretorum theologiae*: Die evangelischen Geistlichen seien die „falschen propheten“, denn sie „wöllen nun für und für gott ein wolgefallen tun und [zugleich aber auch] kinder haben, schwangere frauen, saugende frauen. hie gehet der fluch über sie, daß sie verflucht seindt. dann was [be]darf gott eurer kinder, so sie seindt kinder der verdambnus? [...]. am meer und auf erden suchent ir alle die frauen, die da seindt; und nur daß sie kinder bei euch haben, so meinet ir, er sei groß, der ein in der ehe, der ander ohn die ehe“ (ed. Goldammer, Bd. 3, S. 224). Vgl. Matth. 19, 12; 1. Cor. 7, 32-35.

⁵⁵⁵ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 240^v.

⁵⁵⁶ Ebenda, Bl. 241^r.

⁵⁵⁷ Ebenda, Bl. 91^r.

⁵⁵⁸ Ebenda, Bl. 136^{r-v}.

⁵⁵⁹ Ebenda, Bl. 40^v. Vgl. Matth. 24, 12: „Vnd dieweil die Vngerechtigkeit wird vber hand nemen/ wird die Liebe in vielen erkalten“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁵⁶⁰ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 136^r.

⁵⁶¹ Ebenda, Bl. 134^v.

⁵⁶² Ebenda, Bl. 153^r.

„Regiment“ Christi bzw. des Heiligen Geistes, der als ‚Vereiniger‘ der Kirchen und Völker die Glaubensspaltung aufheben werde, begründet Linck seine Zeitdiagnose heilsgeschichtlich, um seine chiliastische Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu verkünden:

Vnd hat Christus Jhesus mit seinen Heiligen vndt gerichtten Christen niemals sein Regiment völlig gehabt, wie der Rechter Sinn vndt verstandt Johannis in *Apocalypsi* innenhelt, daß es Zukünftig geschehen soll. Sondern es hat die *Ecclesia* in der Wüsten verborgen, vndt vnter allen Völckern, vnd Sprachen zerstreuet Bleiben müssen [...]. Denn die rechte Catholische Christenheit noch vf den Heutigen tag verborgen [...] So Lang bies der H[eilige] Geist, welcher der Vereiniger ist [...], Sein *Seculum* anfahren, vndt seine Bestimpte Zeit, das Regiment haben vndt behalten wirdt.⁵⁶³

Endzeiterwartung: Das kommende ‚Goldene Zeitalter‘ und das Weltende

Links eschatologische Vorstellung von dem ‚Goldenen Zeitalter‘ zählt zum ‚Chiliasmus subtilis‘, wenn er behauptet, dass Christus vor dem Jüngsten Tag „hie auf Erden sein geistliches Reich“ aufrichten werde, um damit ‚Tausend Jahre‘ zusammen mit seinen Aposteln die Erde zu regieren.⁵⁶⁴ Das „Regiment Christi in diesem *Millenario*“ solle man aber nicht „so grob, leiblich, viehisch vndt weldlich“ verstehen, wie Kerinth (Kerinthos, 1./2. Jh.) oder Papias von Hierapolis (2. Jh.) „*Papias*“ lehrten, dass „Christus 1000. Jahr nach der Auferstehung mit den seinen im fleisch oder in des fleisches lust regieren“ würde: Diese „*Opinion*“ hält Linck für „einen groben Irrthumb“ (‚Chiliasmus crassus‘).⁵⁶⁵ Im kommenden *Aureum seculum* werde der „Sathan gebunden“ und der „*universalis Christianismus*“ beginne,⁵⁶⁶ denn dort würden mit der Aufhebung der Kirchenspaltung alle Sekten und Konfessionen auf der Welt unter dem ‚einzigen Hirten‘ in einer ‚einzigen Herde‘ vereinigt,⁵⁶⁷ um die Prophezeiung („*praedication*“) Christi zu erfüllen, nämlich die von der

⁵⁶³ Ebenda, Bl. 169v.

⁵⁶⁴ Ebenda, Bl. 120v. Vgl. Apoc. 20, 6: „Selig ist der vnd heilig/ der teil hat an der ersten aufferstehung/ [...] sie werden Priester Gottes vnd Christi sein/ vnd mit jm regieren tausent jar“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁵⁶⁵ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 154r. Im gleichnamigen Traktat *Von den dreien Seculis* von 1594 verteidigt Julius Sperber gleichfalls seine chiliastische Vorstellung, indem er die „meinung“ des „Cerinthus“, der eine ‚irdische Wollust‘ in dem tausendjährigen Messiasreich gelehrt habe, als ‚grob‘ ablehnt. S. o. Abschnitt zu ihm (3.5.). Zum Chiliasmus bei Kirchenvätern s. TRE, Bd. 7 (1981), S. 723-745 (G. G. Blum).

⁵⁶⁶ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 166r. Vgl. Apoc. 20, 2: „Vnd [der Engel vom Himmel] ergreiff den Drachen/ die alte Schlange/ welche ist der Teufel vnd der Satan/ vnd band jn tausent jar“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁵⁶⁷ Vgl. Joh. 10, 11 u. 16. Hohenheims Vorstellung von ‚unum Ovile et unus Pastor‘, s. o.

Aufnahme des „*Evangelij vom Reiche [Gottes] in der ganzen welt*“.⁵⁶⁸

Der Anbruch des ‚Goldenen Zeitalters‘ oder des ‚kabbalistischen Millenniums‘ ist durch die Ankunft des Propheten Elias und durch seinen Wiederherstellungsakt gekennzeichnet. Aufgrund der typologischen Geschichtsspekulation von den drei Zeitaltern lehrt Linck die „dreierlei *Restitutiones*“, die mit dem „*Ternario Seculorum*“ „concordiren“ sollten.⁵⁶⁹ Wie Johannes der Täufer, der „im Geist *Eliae*“ gekommen sei,⁵⁷⁰ durch seine Taufpraxis und Bußpredigt die erste „*instauratio vnd restitutionem*“ herbeigeführt und somit den Übergang vom ersten auf das zweite Zeitalter gekennzeichnet habe, würde nun am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Zeitalters, also in baldiger Zukunft, der Prophet wieder erscheinen, um damit die zweite Restauration durchzuführen.⁵⁷¹ Er komme als Wiederhersteller und Verbesserer nicht nur in religiösen Dingen, sondern auch in wissenschaftlichen:

Den[n] nicht allein *Elias omnium Sectarum Reformator Theologicae*, sondern auch *Elias artista* kommen wirdt vnd ist die Zeit nicht ferne, daß [...] dem andern SECVLO JESV CHRJSTJ [...] da[s] ende, [und] dem dritten *Seculo* aber des Heilig[en] Geistes den anfang [ge]geben [werde]⁵⁷²

Infolge der Wiederkunft des Elias als ‚Reformator aller Dinge‘ werde die ‚rechte Katholische Kirche‘, die immer noch ‚verborgen‘ sei, ‚offenbart‘, um die Einheit und Gleichheit der Christenheit auf der Welt einzuleiten. Von dieser Restauration erwartet Linck nicht nur die Versöhnung der gespaltenen Kirche, sondern auch die Einigung aller Völker der Erde, da im dritten Zeitalter das „Evangelium vom Reich Gottes vf den ganzen Erdkreys nicht allein geprediget“, sondern „auch von allen völkern, Christen[,] Juden vndt Heyden zugleich aufeinmahl angenommen“ werde. Es sei die „*unitas*“ im „dritten Testamenti“, wo die „Rechte Catholische, Evangelische Apostolische, Christliche, vngefälschte Lehre schwange

Abschnitt zu ihm (1.2.).

⁵⁶⁸ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 128^{r-v}. Vgl. o. Anm. 542.

⁵⁶⁹ Ebenda, Bl. 123^v.

⁵⁷⁰ Vgl. Matth. 17, 11-12.

⁵⁷¹ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 124^{r-v}.

⁵⁷² Ebenda, Bl. 124^v. Nach der Wiederkunft des dritten Elias (‚Elias artista‘) werde die dritte und letzte Restauration am Ende des ‚Goldenen Zeitalters‘, also zur Zeit des Jüngsten Gerichts, von Christus durchgeführt: „Diese [dritte] *instauratio* oder Wiederbringung, wird am Ende des dritten *Seculi*, am Jüngsten tage (das ist im *Crepusculo* oder *Horizonte temporis et aeternitatis*) erfüllet werden: [...]. Da wirdt dieser Jesus Christus (*praemissa quoque Eliam tertium*) alles Herwieder Bringen vndt wiederumb aufrichten was Zur Glory Ehr vndt Herrligkeit seines Ewigen Reichs von nöthen sein wirdt“ (ebenda, 124^v-125^r).

gehen“ und damit in einer vereinten Kirche nur „ein Glaube, eine Religion vndt eine Lehre“ bestehen werde,⁵⁷³ denn im „*Imperium Spiritus Sancti*“ werde die „ganze Heilige Dreyfaltigkeit“ (bzw. Christus) nun „besser als bies anhero“ erkannt, und „auch von den Juden (so wol von allen andern Volckern) angenommen“.⁵⁷⁴

Die Vorhersage Hohenheims werde im dritten Zeitalter („3. *Seculo*[,] *quod aureum à Paracelso vocatur*“) erfüllt, in dem infolge des Aufhörens der satanischen Verführung alle „*Pseudochristi* vndt *Pseudoprophetae*“ dem Untergang anheimfielen und es nur noch „eine Heerde“ von „Lautern Schafen“, also „nur eine gutte Sect der Christlichen Apostolischen Lehr“ geben werde.⁵⁷⁵ So predigt Paul Linck, der Pfleger der ungedruckt gebliebenen, theologischen Werke Hohenheims,⁵⁷⁶ die chiliastische Lehre der ‚geistlichen‘ und ‚prophetischen Person‘ Paracelsus, der in seiner Auslegung zum 24. Kapitel des Matthäusevangeliums von einem „friedreiche[n] Reich“ spricht, das nach dem „Zergehen“ der falschen Propheten entstehen werde. Unter dem guten Hirten Christus werde man – in Erwartung des kommenden Jüngsten Tags – in Frieden und Eintracht leben, denn dort werde die ‚Welt des Hochmuts und Übermuts‘ verzehrt. Aus Hohenheims (nur noch handschriftlich überlieferter) *Auslegung über den Evangelisten Matthaëum* zitiert Linck:

⁵⁷³ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 130^v. Vgl. Paracelsus, *De secretis secretorum theologiae*: „aber dieweil wir nun ein gott, nur ein künig, nur ein erlöser, nur einen Christum gehabt haben, so folget hernach, daß auch nur ein wesen sein soll. dann da ist nur ein gott, ein geist und nit mehr. so soll auch nur éin glaub, éin weg sein und nit mehr“ (ed. Goldammer, Bd. 3, S. 174).

⁵⁷⁴ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 119^{r-v}. Zur chiliastischen Vorstellung von der Bekehrung der Juden, s. List (1973), S. 44; Brecht (1988), S. 33-35.

⁵⁷⁵ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 134^{r-v}.

⁵⁷⁶ Im vierten Teil (Kap. 2) seines Werks (*Von den Dreyen Seculis*, 1599/1602, Bl. 187^v-199^v) sammelt Linck zahlreiche Auszüge aus den Paracelsica, um die Meinung Hohenheims über „die zukunfftige *Tribulation* vnd des *tertij Seculi* Zustand“ wiederzugeben, „welches Er [Paracelsus] das *Aureum Seculum* oder guldene welt nennet“. Außer den medizinisch-philosophischen Werken, die bereits in der Huserschen zehnbändigen Gesamtausgabe (1589/90) erschienen, zitiert Linck auch aus den zwei *Theologica* Hohenheims: Die „Außlegung über das 24. C: Matth.“ (Bl. 193^{r-v}; s. u. Anm. 577) und die „Außlegung der Psalmen“ (Bl. 193^v-199^v). Aus dem letzten Psalmenkommentar, welcher erst in der Edition Goldammers (Bde. 4-7, 1955/1961) im Druck erschien, stammen zahlreiche Exzerpte Lincks. Unter den pseudoparacelsischen Schriften bezieht er sich auf das Büchlein *De tinctura physicorum* (Bl. 188^{r-v}; vgl. ed. Huser, Tl. 6, S. 363-374) und auf *Ein[e] andere Prognostication* (Bl. 192^v; vgl. ed. Huser, Tl. 10 App. S. 228-230). Die paracelsistische Prophezeiung ‚Vom Löwen aus Mitternacht‘ wird nicht erwähnt, obwohl er an einer anderen Stelle die apokaryphe Vorstellung eines Triumphs des ‚Löwen‘ über den ‚Adler‘ im ‚4. Buch Esra‘ aufgreift. Zur pseudoparacelsischen (zur Zeit Links noch nicht entstandenen?) Prophezeiung s. Gilly (2002); Pfister/Schmidt-Thieme (2008).

So aber das rechte Evangelium geprediget wierdt in der ganzen weld, Alß den wird kommen ein Schafstall vnd ein Hirte: [...] Darnach wirdt kommen vnter dem Einigen Hirtten das Evangelium die verzehrung der weldt in frieden vnd in einigkeit, nit aber der Jüngsten tag. [...] Aber wen es dahin kommen wirdt, daß das Evangelium in der ganzen weldt sein wirdt, so ist es Zeit, daß man aufstehe, daß der Jüngste tag nahe seij.⁵⁷⁷

Angesichts der „Pfaffen Kriege“ oder der „Evangelische[n] Aufrühre[!]“ der Gegenwart⁵⁷⁸ setzt Linck seine pazifistische Hoffnung auf das kommende Zeitalter, in dem „friede[,] einigkeit vndt stille“ den ganzen Erdkreis beherrschen würden, denn im „*Aureo seculo*“ seien „die mördlichen waffen nichts nütze“ und würden deshalb „abgethan“. ⁵⁷⁹ Da die gegenwärtigen Kriegswirren, unter denen man seit den „70 oder 80 Jahr[en]“ (Bauernkriege und Religionskriege seit der protestantischen Reformation) litte,⁵⁸⁰ in religiöser Verwirrung wurzelten, müsse der christliche Glaube in eine einzige Kirche vereinigt werden, von deren Einheit Gerechtigkeit und Frieden ausgehen sollten. So fasst Linck seine chiliastische Hoffnung auf das Aufhören der religiösen Streitigkeiten zusammen: In dem Messiasreich der ‚kabbalistischen Tausend Jahre‘ würden

der Teufel vndt Sathanas nicht [...] gewaldt, Kraft vndt macht haben, weder die Christen, noch alle andere Völcker, vf dem ganzen erdkreys zuuerführen: Sondern es wirdt *unum Ovile et unus Pastor* sein, Eß werden alle Secten vndt glauben in einen glauben stehen, do werden keine Lewen, Keine Bären, Keine Wölfe [...]; Sondern eitel Schafe vnter einem einigen Hirtten Jesu Christo sein, die heiligen werden das Regiment Jnnenhaben, oder das Reich einnehmen, die Gerechten werden die ende besezen. Es wirdt eitel friedt vndt ruhe sein, Eß werden die Völcker nicht mehr mit einander Kriegen, noch wider einander sein [...]. In Summa, Christus wirdt das Regiment allein haben, vndt nicht der Teuffel oder die Kezer vndt weldlichen Tyrannen neben Jhn, so Lang, Bis die 1000. (Cabalistischen) Jahr vollendet vndt erfüllet sein werden.⁵⁸¹

Infolge der zweiten Restauration werde nicht nur die religiöse Bedrängnis geklärt, sondern auch die wissenschaftlich-naturkundliche Unvollständigkeit solle unter der Wirkung des Elias Artista beseitigt und die Wissenschaft (Naturkunde) auf der Erde vervollkommnet werden, um damit schließlich die Harmonie zwischen dem Glauben und dem Wissen –

⁵⁷⁷ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 193^r. Vgl. Paracelsus, *Auslegung über den Evangelisten Sankt Matthaëum (Naturalium et harum rerum similium Interpretationes super quatuor Evangelistas)*, UB Heidelberg, Pal. Germ 26, Fol. 169^r f. Zum Werk s. Sudhoff (1899), S. 475f.

⁵⁷⁸ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 32^v.

⁵⁷⁹ Ebenda, Bl. 139^r.

⁵⁸⁰ Ebenda, Bl. 34^r.

⁵⁸¹ Ebenda, Bl. 155^{r-v}.

aufgrund der „Bestetigung der Zweierley Lichter *Gratiae et Na[tur]ae*“⁵⁸² – zu offenbaren. Im Gegensatz zu der gegenwärtigen Zeit, zu der die ‚Pseudopropheten‘ in der Theologie und Philosophie nur „wider die Schrift vndt daß Licht der Natur“ lehrten und daher unbegründete „*fabulationes*“ erdichteten,⁵⁸³ werde man jedoch im zukünftigen „*Aureo seculo*“ Gott und die Natur ‚besser als bishero‘ erkennen: Dort werde es „allenthalben“ so „ein gutter Zustand“ sein, dass man „nach dem willen Gottes vnd nach dem eingeschriebenen gesez der Natur“ leben und somit „mäßig vndt natürlich“ ‚wandeln‘ könne.⁵⁸⁴ Mit der Entstehung eines paradiesischen Zustands werde dann der medizinphilosophische Anspruch Hohenheims und der Paracelsisten auf die Wiederbringung einer adamischen ‚*vita longa*‘ erfüllt,⁵⁸⁵ da man zu der kommenden Gnadenzeit einerseits aufgrund der ‚rechten Erkenntnis des Christi‘ ein ‚seliges Leben‘ (‚*vita*

⁵⁸² Ebenda, Bl. 77^v.

⁵⁸³ Ebenda, Bl. 79^{r-v}.

⁵⁸⁴ Ebenda, Bl. 151^v. Erst mit der vollkommenen Erkenntnis des ‚Naturgesetzes‘ besitze man die rechte ‚Vernunft‘, da „ein ieder vernünftiger Mensch [...] nach dem eingeschriebenen gesez der Natur leben“ werde (ebenda Bl. 181^r). Im *Aureum seculum* werde man infolge der Vervollkommnung der Naturerkenntnis ferner ‚die Gestirne meistern‘, da dort „das gestirn nicht mehr solche *infectiones pestilentiales imprimiren* oder *influiren* [werde]: Den[n] die *Astra* werden durch der Menschen Böse *imaginationes* nichts *interficirt* werden, wie Bies anhero oft geschehen, Es wirdt auß den warhafftig können gesaget werden: *sapiens dominabitur Astris*“ (ebenda Bl. 151^v). Vgl. Paracelsus, *De peste*: „Damit jhr weiter den grund *Pestis* verstanden/ wie sein vrsprung ist/ nemmet euch ein Exempel für: Jhr wisset dz *Incantatoria Fides* einen lähmet/ [...]/ krankt/ [...]/ etc. Nun ists nicht allein ein Glauben/ sondern ein Jmpression: gleich wie der Himmel in vns Jmprimirt/ [...] dz alles ist Himmlische Jnfluentz/ das ist/ *impressio* [...]. [Aber] die Weißheit[/] so wir auß Gott haben/ vberwindt den Himmel vnd alle *Sydera*“ (ed. Huser, Tl. 3, S. 161-62). Zum Diktum ‚*Vir sapiens dominabitur astris*‘ s. Erläuterung in CP, Bd. 1, S. 363f.

⁵⁸⁵ Im Bezug auf das hohe Alter Adams (930 Jahre alt‘; vgl. Gen. 5, 2) erklärt Paracelsus in den *Archidoxa*, dass der erste Mensch die göttliche „Arznei“ besessen habe. Diese Arznei, die ihm ein langes Leben ermöglicht habe, sei zwar infolge der Sintflut verloren gegangen, aber das „Wissen“ oder die „Künst“ über die ‚*vita longa*‘ müsse man durch Naturforschungen herausfinden können: „Dann Gott vnser Vatter hat vns das Leben geben/ vnd Artzney/ dasselbig zubeschirmen vnd auff zu enthalten. So also *Terminus mortis* gesetzt wer[e] auff den genanten Puncten/ so wer das ander erlogen/ daß nit ist: sondern so lang vnd wir Mögen vnd Können/ vnd Wissen/ haben wir den Gewalt vnser Leben zu enthalten. Dann *Adam* ist nicht so Alt geworden auß seiner eygnen Natur oder Eygenschaftten: Allein das er so ein gelehrter Artzt ist gewesen/ das jhm die Stück wissend sind gewesen/ damit er sich ein solche zeit auff enthalten hat. [...] Welches Wissen mit der Sündfluß von vns ist genommen worden/ vnnd also vor Zeit vnnd ehe Zeit/ sterben müssen. [...] Es sind viel zu den Zeiten *Adae* gestorben/ die nit auff Adams Alter kommen sind/ [...]: Auß Vrsachen/ das jhn[en] die Künst nicht wissend sind gewesen/ darumb sie jhr Leben haben müssen Früh/ ehe Zeit verlieren. [...]. So wir also in solchen dingen möchten vnd mögend *naturaliter* finden/ das daß Alt Leben kompt auß der Natur: Wollen wir demselbigen nachdencken/ was die Natur/ vnd *Donum DEI* sey“ (ed. Huser, Tl. 6, S. 84). Vgl. Adam von Bodensteins Vorrede (1562), in: CP, Bd. 1, Nr. 7, S. 151 (dt. Übers., S. 159).

beata'),⁵⁸⁶ und andererseits wegen der ‚Offenbarung der Naturgeheimnisse‘ zugleich ein ‚langes Leben‘ (‚vita longa‘) erreichen werde:

Zue deme weil *in Aureo Seculo* nicht allein die Rechte erkändnüss Christi, vndt der ganzen Christlichen *Religion* bekandt, Sondern auch, die Natürlichen *Arcana* vndt *Mysteria Medicinae*, Beßer alß izo, wißent sein werden. So kan auch auß diesen Vrsachen die *longitudo dierum vitae* durch Gottes gnaden Menschen vergönnet werden.⁵⁸⁷

Lincks chiliastische Endzeitspekulation ist mit einer Eschatologie verbunden, die in der Naturphilosophie Hohenheims begründet liegt. Mit seiner theoalchemischen Weisheitslehre, die aufgrund der Wechselbeziehung zwischen Theologie und Philosophie (Naturkunde) einen Deutungsanspruch bei der Klärung religiöser, vor allem eschatologischer Fragen erhebt, deutet Linck alchemometallurgisch den endzeitlichen Weltuntergang, der am Ende des dritten Zeitalters stattfinden werde. Gemäß der ‚Konkordanz‘ der göttlichen Trinität solle ein jedes Zeitalter – so die typologische Spekulation Lincks – mit einer „großen Allgemeinen *Tribulation*“ aufhören: Wie das erste „*seculum Patris*“ mit einer „allgemeinen Straffe des Judischen Volks“ geendet habe, und wie das „andere *Seculum Filij*“ nun mit der beginnenden „großen *tribulation*“ zum Abschluss gelangen werde, solle das ‚Goldene Zeitalter‘ bzw. das „3.te *Seculum Sp[iritus] S[an]cti*“ am Jüngsten Tag mit der „Zubrechung der ganzen Weltdt“ durch das „fewer“ sein Ende nehmen, damit man – infolge der Zerstörung der ‚alten Welt‘ und zugleich der Entstehung der ‚neuen‘ – das ewige Leben mit einem neuen ‚klarifizierten‘ Körper bekommen solle.⁵⁸⁸ Nach der eschatologischen Spekulation Lincks ist die „*consummatio seculi*“ als ein alchemometallurgischer Weltenbrand zu verstehen:⁵⁸⁹ Das Weltende bzw. die „*transitio hujus mundi*“⁵⁹⁰ sei eine „Auflösung“ oder

⁵⁸⁶ Vgl. Paracelsus, *Liber Prologi in vitam beatam*: Wer „seliglich uf erden“ leben wolle, der müsse „sein ler, regiment und ordnung auf den eckstein Christum sezen“, da in ihm die „gewisse hoffnung zu dem ewigen“ begründet liege. (ed. Matthießen, S. 84-85, 86). In der Schrift *De religione perpetua* lehrt Paracelsus „die ware religion der arzney“, und behauptet, die Medizin diene dazu, dass man mit einem langen (‚gestreckten‘) Leben auf Erden ‚selig sterben‘ dürfe: „dan got begert nit das wir sterben, sunder allein, das wir beim leben bleiben und also im selbigen leben über unser sünd reu und leid haben, das ist, das wir uns bekeren. darumb so veracht der weis man die arzney nit, [...]. so wießt er auch, das das leben soll gestreckt werden, uf das wir hie uns bekern zu got und das wir also seliglich sterben“ (ebenda, S. 95). Vgl. auch Paracelsus, *De felici liberalitate*, ed. Goldammer, Bd. 2, S. 23; *Auslegung des Psalters*, zu Ps. 125 (126), 4a-5a.

⁵⁸⁷ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 151^v-152^r.

⁵⁸⁸ Ebenda, Bl. 182^v.

⁵⁸⁹ S. u. Textprobe mit Erläuterung (5.): ‚Paul Lincks alchemometallurgische Deutung des endzeitlichen Weltuntergangs‘.

„Zertrennung“ der „dreyen ersten *substantiis* ꝑlis [salis] ꝑii [mercurii] ꝑris [sulphuris]“.⁵⁹¹ Aufgrund der Drei-Substanzen-Lehre Hohenheims („*Tria prima*“) erläutert der Alchemoparacelsist Linck, dass infolge der „*solutio*“ oder „*liquefaction*“ des Himmels und der Erde das ‚geistliche‘ und ‚ewige Wesen‘ der ‚Elemente‘ durch das ‚übernatürliche Feuer‘ Gottes „geadelt“ und mit einem „Newen Klaren *subtilen* Leib“ versehen werde: Ein Prozess, der mit einer „Reinigung“, „Läuterung“, „Scheidung“ oder „Absonderung der Eitelkeit“ vergleichbar sei, die der „Schmelzer“ oder „Alchimist“ in seinem Laboratorium („in der prob“) durch das ‚natürliche Feuer‘ vornehme, um damit ein „Lauteres goldes“ und ein „rein vndt fein *purum putum aurum*“ in der „höchsten reinigkeit“ zu gewinnen.⁵⁹² Dieser Veredelungsprozess auf dem eschatologischen Höhepunkt sei „auß dem grunde der Schrift vndt des Lichts der Natur“ zu beweisen, so erhebt Linck einen physikotheologischen Deutungsanspruch, nach dem man aufgrund der Naturphilosophie („Probierkunst“) bzw. der „Wißenschaft“ der „Natürlichen dinge“ zu der Erkenntnis der „übernatürlichen wercken Gottes“ (Erlösung der Menschen und der Welt) gelangen und auch „viel andere Theologische Sachen“ richtig und „Christlich“ ‚meditieren‘ und ‚demonstrieren‘ könne.⁵⁹³ Die Vorsehung und den Erlösungswillen Gottes könne man – so der Theoalchemiker Linck – einerseits anhand der Heiligen Schrift, die die „newe Schöpfung Himmels vndt der Erden“ lehre,⁵⁹⁴ und andererseits anhand des ‚Buchs der Natur‘, dessen ‚Lektüre‘ in der Laborarbeit von „*pyrotechniam* oder Feuerkunst“ erfolgen solle, erkennen.⁵⁹⁵ Unter der Erleuchtung der zwei Lichter der Gnade und der Natur solle man also die heilstheologischen Geheimnisse verstehen, nämlich, dass die Gläubigen als ‚Neugeborne‘ – am Ende des ‚Goldenen Zeitalters‘ – den ‚sterblichen‘ Körper des ‚alten Adams‘ verlassen und einen ‚unsterblichen‘ Körper des ‚neuen Adams‘ (den ‚glorifizierten‘ Leib Christi) erlangen würden, um sich so im himmlischen Reich Gottes – also jenseits der diesseitigen ‚Eitelkeit‘ und ‚Knechtschaft‘ – einer ewigen Freiheit und Beständigkeit zu erfreuen: Die ganze Kreatur (die Menschen und die Natur)

⁵⁹⁰ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 121^v.

⁵⁹¹ Ebenda, Bl. 175^v.

⁵⁹² Ebenda, Bl. 175^v-176^r. Vgl. 2. Petr. 3, 12: „das jr wartet vnd eilet zu der Zukunft des tages des Herrn/ In welchem der Himmel vom fewr zurgehen vnd die Element fur hitze zerschmelzen werden“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁵⁹³ Linck, *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602), Bl. 176^r, 178^r. Vgl. 2. Petr. 3, 13.

⁵⁹⁴ Ebenda, Bl. 177^v.

⁵⁹⁵ Ebenda, Bl. 178^r.

wirdt aber von dieser *vanitate et corruptibili servitute* erlöset oder entlediget vndt Zue der ewigen Freyheit vndt Beständigkeit, durch das übernatürliche fewer am Lezten tage der welt[,] gebracht werden, So wol alß die newgebohrnen Christgleubigen Menschen Jhren alten Adamischen, Sterblichen vndt verderblichen Leibe abkommen, vndt in iener welt davon entlediget sein werden, mit erstattung eines newen Leibes auß dem Newen Himlischen *Adamo*.⁵⁹⁶

⁵⁹⁶ Ebenda, Bl. 177v.

3.7. Johann Schauberdts

Weisheitslehre: Verteidigung der Chymie

Angesichts der ‚väterlichen Liebe‘ des barmherzigen Gottes, der „vns armen Menschen“ reichlich „mit vielen herrlichen Tugenden/ guten Künsten vnd Gaben/ in dieser zergenglichen Welt begnadet vnd geziehret“ habe, sieht der paracelsistische Alchemica-Herausgeber Johann Schauberdts⁵⁹⁷ im Jahr 1602 die göttliche Gnadengabe in seiner Gegenwart, in der die ‚Philosophische Alchemie‘ immer weiter ‚an den Tag‘ gekommen sei.⁵⁹⁸ Der ‚Chymicus‘ und Fachpublizist Schauberdts freut sich über eine fortschreitende Verbreitung der chymischen Lehre und sieht deren Zeichen besonders in dem gegenwärtigen Aufschwung der alchemischen Publizistik:

Vnd wir Deutschen haben durch GOTTES gnade der fürtrefflichen hohen Menner hinderlassene nützliche Schrifften vnd Bücher von der *Magia*, *Philosophia* vnd *Alchimia*, der Natürlichen dingen viel empfangen/ vnd noch teglichen heraus gegeben werden in offenen Truck/⁵⁹⁹

Nach Schauberdts liege der Aufschwung der Alchemie besonders in ihrer medizinischen und therapeutischen Überlegenheit begründet. Um ihre christliche Herkunft zu betonen und das Ansehen der chymischen Praktiker zu verteidigen, bezeichnet Schauberdts die Alchemia

⁵⁹⁷ Zum Werk Johann Schauberdts (gest. nach 1602), ein „Organist vnd Chymicus“ im Nordhausen s. *Bibliotheca Chemica Fergusons* (1906), S. 329f.: Eindringende Untersuchungen zu seinem Leben stehen noch aus. Die publizistischen Tätigkeiten des im Raum Erfurt-Nordhausen wirkenden Alchemica-Herausgebers umfassen drei chymische und metalltransmutatorische Werke: Johann Sternhals, *Ritter Krieg. das ist Ein philosophisch gedicht*, ed. Johann Schauberdts, Erfurt 1595 (vgl. Verf.-Lex., Bd. 9, 1995, Sp. 310-313 [J. Telle]); Johann Schauberdts, *Kurtzer Bericht Von dem Fundament der hohen Kunst Voarchadumiae*, [...] II. DE AVRO ET LVNA POTABILI. III: TABELLAE SMARGADINAE [...] *Explicatio Iohan[nis] Garlandi Angli*, Magdeburg 1600; und Johannes von Padua, *Consummata sapientia seu PHILOSOPHIA SACRA, praxis de lapide Minerali*, ed. Johannes Schauberdts, Magdeburg 1602. Im Folgenden werden die drei Vorreden herangezogen: An Alchemicaleser („dem Vnparteischen Leser“), im *Kurtze[n] Bericht*, S. A2^v-A5^r (forthin: 1599a); an Graf Johann von Stolberg, ebenda, S. A5^v-C1^r (forthin: 1599b); und an Joachim Friedrich und Kathrina von Brandenburg in der *Consummata sapientia*, S. A2^r-C3^r (forthin: 1602). Die drei Texte sollen jeweils in CP, Bd. 3, Nr. 147, 148, 149 erscheinen, während die Zitate in der vorliegenden Arbeit den frühneuzeitlichen Vorlagen entnommen werden. Siehe Biogramm und Gesamtwürdigung in CP, Bd. 3 (im Erscheinen).

⁵⁹⁸ Schauberdts (1602), S. A2^r.

⁵⁹⁹ Ebenda, S. A3^v. Hier vertritt Schauberdts den Kulturpatriotismus der Paracelsisten, die mit Blick auf die medizinische Wirkung Hohenheims (manchmal auch auf die kirchliche Reformation Luthers) die göttlichen Gnadenzzeichen besonders in Deutschland sehen wollten; s. u. Anm. 654.

medica als Gottesgabe. Dank der „Bücher“ von Naturphilosophen („vortrefflicher Männer“), die die naturkundlichen und laborantischen „Handarbeit“ lehrten und damit zur ‚Erkundigung‘ der „Möglichkeit“ der Natur dienten, erfreue sich die Alchemie „jtziger zeit“ besonders bei weltlichen Großen („hohen Heuptern/ als Königen/ Fürsten“) und auch bei „*Doctoribus* vnd dergleichen fürnehmen Leuten“ großen Ansehens,⁶⁰⁰ da aus dieser „Fürnehme[n] gabe Gottes“ (Alchemie) aufgrund ihrer „wunderbarliche[n] *miracula*“, nämlich „*transmutationes*“ und „*paraeparationes*“, die „fürnembsten vnd besten Artzneyen entspringen“ sollten.⁶⁰¹ Ja die „*Alchemia*“ sei die „rechte Brunquel zu den Natürlichen dingen“ und ein „geschenk GOTTES“ an die „liebhaber[n] der Kunst/ die sich der Warheit befleissigen“.⁶⁰²

Nach seiner Zeitdiagnose habe die medizinische Alchemie jedoch wegen ihres Betrugsverdachts immer noch keine richtige Anerkennung gefunden. Trotz des hohen Ansehens der alchemischen Kunst, die man „wegen des nutzes Menschlichen geschlechts“ in „grossen Ehren vnd werth“ halten solle,⁶⁰³ zeigt sich Schauberdts enttäuscht darüber, dass man noch aus Vorurteilen und „vnverstandt“ klage, dass die Alchemie „ein betrug“ sei.⁶⁰⁴ Schauberdts selbst habe beobachtet, dass der „mißbrauch“ und „betriegerey teglichen in der Alchimey“ vorfiele,⁶⁰⁵ und sehe sich damit zur Verteidigung der „Chemistische[n] Kunst“ gezwungen.⁶⁰⁶ Er betont die medizinisch-therapeutische Kompetenz der Alchemie, um sich gegen den Verdacht der berüchtigten Goldmacherskunst zu verteidigen: „*Alchimia* ist nicht allein auff die *transmutation* der Metallen/ viel Gold vnd Silber zumachen/ gericht/ Sondern auch auff die gesundtheit vnnnd langes Leben des Menschlichen Geschlechts/ nutz vnnnd ziert dieser Welt“.⁶⁰⁷ Angesichts der gegenwärtigen medizinisch-ärztlichen Unzulänglichkeit („jetziger zeit kein *Medicus* seiner Kunst gewiß sein“) solle erkannt werden, dass man nicht lediglich der *Alchemia transmutatoria*, so sein apologetischer Appell, sondern auch der Chemiatrie und der „Spagirischen Alchimistischen

⁶⁰⁰ Schauberdts (1602), S. B1r.

⁶⁰¹ Ebenda, S. A2v.

⁶⁰² Ebenda, S. A3r.

⁶⁰³ Ebenda, S. A2v. Zu Schauberdts utilitaristischem Appell der Nutzbarkeit der Alchemie (Gemeinwohl), s. u. Anm. 654.

⁶⁰⁴ Ebenda, S. B1v.

⁶⁰⁵ Ebenda, S. B2r.

⁶⁰⁶ Ebenda, S. A4r.

⁶⁰⁷ Ebenda, S. A3v.

Kunst mit vleis vnnd ernst“ anhängen solle,⁶⁰⁸ denn „dem Arzt ist die Alchimey nötig“.⁶⁰⁹

In seiner Verteidigung der medizinischen Alchemie beruft sich Schauberdts auf Paracelsus, um aufgrund dessen Substanzenlehre und zugleich auch der Heillegende Hohenheims das Ansehen der Chymiatrie im Sinne der spagyrischen Kunst zu rechtfertigen. Der *Alchemia medica*, die eine Universalarzney herzustellen sucht,⁶¹⁰ liege die Paracelsische Drei-Substanzen-Lehre (*Trima prima*) zugrunde:⁶¹¹ „[O]hne die erkenntnus *artis Chimicae*, vnd der *Principiorum salis Sulphuris et Mercurij*„ solle diejenige Kunst „nicht wol herfür bracht werden/ welche *Theophrastus Spagiricam* genennet“.⁶¹² Die rechte alchemische

⁶⁰⁸ Ebenda, S. A4r. Dass Schauberdts jedoch – im Gegensatz zu Paracelsus (vgl. *Paragranum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 65) und einigen Paracelsisten (etwa Suchten, Croll und Haslmayr) – die *Alchemia transmutatoria metallorum* nicht gänzlich ablehnt, zeigt sich bei der Herausgabe der oben genannten metalltransmutatorischen Schriften (s. o. Anm. 597).

⁶⁰⁹ Schauberdts (1602) S. B1r. Bei seiner Aufforderung, dass „der Artzt vnd Alchimist von einander sein sollen“, beruft sich Schauberdts auf das „Büchlein von hinfallenden sichtagen in der grossen Wundartzney“ ein (ebenda, S. B1r); vgl. Paracelsus, *Grosse Wundartzney*: „die Kunst *Alchimia*, durch welche die Natürlichen ding bereit vnd gescheiden/ das grosse Tugendt vnd Kräfte in jhnen herfür gebracht werden. So ist nuhn von nöthen/ das der Wundartzet in der Alchimey erfahren sey [...]: dann Artzney vnnd Alchimey soll allwegen bey einander stehen“ (ed. Huser 1605, S. 33A).

⁶¹⁰ Schauberdts erscheint als publizistischer Förderer der Universalarzney, eines Heilmittels, das dem Menschen ein ‚langes Leben‘ verleihen könne; vgl. Schauberdts (1599b): In dem von ihm herausgegebenen „Tractetlein“ der „hohen Kunst *Voarchadumiae*“ seien ‚wichtige und nützliche Lehre‘ zu begreifen, nämlich „von den Tincturen vnnd Artzneyen/ die das Menschlichen Cörpers zu auffenthalt/ biß auff den *Terminum vitae* von Gott eingesetzt/ zu erreichen/ vnd einem jeden Artzt zu wissen von nöthen. Dann inn diesem wird das gantze *opus Chymicum* tractieret/ welches von den *Philo[so]phis* das *Vniuersal* genennet/“ (S. B4v). S. u. Anm. 622.

⁶¹¹ Schon im Jahr 1598 vertritt Schauberdts die Meinung, dass der chemiatriischen Kunst („*Chymia*“), die er verteidigt, die *Tria-prima*-Lehre Hohenheims zugrunde liege: Während seine ungenannten Gegner („Vagangen“, „vnwidrige Allchymisten“ und „falsche gEsellen“) mit ihren ‚Afferreden‘ Schauberdts attackierten und tadelten, dass er „wenig Wissenschaftt oder Verstandnis in den *artibus Chymiae*“ habe, seien sie (Konkurrenten im Rahamen der alchemisch-chemiatriischen Praxis) jedoch nur ‚Sudelköche‘ und unerfahrene ‚Ruhmredige‘, die gar nicht verständen, wie „diese *principia* als *Sal*, *Sulphur* ‚vnd *Mercurius* sollen gescheiden“ werden (1599a, A2v-A3r).

⁶¹² Schauberdts (1602), S. A4r. Hier zitiert Schauberdts aus der Vorrede des Paracelsisten Michael Toxites (zur von ihm herausgegebenen Antimonmonographie Alexander Suchtens, *Liber vnus De secretis Antimonij* von 1570): Vgl. CP, Bd. 2, S. 155, Z. 55-60. Zur ‚Spagirica‘ bei Paracelsus und seiner *Tria-Prima*-Lehre vgl. etwa *Opus paramirum*: „So lehrn *Alchimiam*, die sonst *Spagyria* heist: die lehret das falsch scheiden von dem gerechten“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 82); „Drey sind der Substantz/ die do einem jedlichen sein *Corpus* geben: Das ist/ Ein jedlich *Corpus*/ steht in dreyen dingen. Die Namen dieser dreyen dingen sind also/ *Sulphur*, *Mercurius*, *Sal*. Diese drey werden zusammen gesetzt/ als dan heists ein *Corpus*/ vnd ihnen wirt nichts hinzu gethan/ als allein das Leben/ vnd sein anhangendes. Also so du ein *Corpus* in die hand nimst/ so hast du vnsichtbar drey Substantzen/ vnder Einer gestalt: [...]. Also finden sich da drey ding/ nit mehr/ nit weniger/ vnd ein jedlich ding gescheiden vom andern. Von diesen dreyen ist weiter zumercken/ das also alle ding/ die drey ding haben: Vnd ob sie sich aber nit eröffneten in Einer weiß vor den augen/

Medizin, die Paracelsus gelehrt habe, sei keine Betrügerei, sondern unschuldig wie „schöne Jungfrau“: Durch „beyhülff des wunderbarlichen starken Mans des *Vulcani*“ bringe sie die wirksamen „*Essentia*“ hervor, die bei den „grossen langwirigen vnd schweren Kranckheiten“ so „heilsam/ guthetig/ krefftig vnd herrlich“ mit „segen“ Gottes „jhre macht“ zeige.⁶¹³ Die therapeutische Reichweite der ‚Chemistischen Kunst‘ schließe auch die bisher als unheilbar geltenden Krankheiten ein, da man aus der paracelsistischen Chemiatrie wisse, „Podagra/ Schlagk/ Falendsucht/ Wassersucht/ Aussatz/ Schwindsucht/ Pestilenz/ Frantzosen/ vnnd der gleichen mehr“ zu „*curiren*“.⁶¹⁴ Da die Alchemie die verborgenen Kräfte der Natur („Arkanen“) enthüllen und extrahieren solle, gelte sie auch als „offenbahrerin“ aller „Arcanes vnd Heimbligkeiten/ so in der gantzen Natur aller Geschöpf verborgen ligen“. ⁶¹⁵ Aus Sicht Schauberdts gilt Paracelsus somit als Lehrer der naturkundlich-medizinischen Spagyrik, die durch die ‚*Separatio puri ab impuro*‘ gekennzeichnet sei: In der Natur lägen die „*praeparationes der Medicin*“ und „andere heimbliche Philosophische Handtgriffe“, deren „Wahrhaftige bereitung wir von dieser Kunst nehmen müssen“, denn es sei „ohne den *vulcanum*“ unmöglich, „das reine von dem vnreinen zu scheiden“ und die Paracelsischen drei „*principia*“ zu separieren, um die ‚Essenz‘ zu erlangen.⁶¹⁶

so eröffnet die kunst [Alchemie/Spagiria]/ die solchs dahin bringet vnd sichtig macht“ (ebenda, Tl. 1, S. 73-74).

⁶¹³ Schauberdts (1602), S. B1^r. Zur Personifikation der Alchemie vgl. etwa Paracelsus, *Labyrinthus medicorum*: „Nuhn ist es ein kunst die von nöten ist/ vnd sein muß: Vnd so dann in jhr ist die Kunst *Vulcani*, darumb so ist noth zuwissen was *Vulcanus* vermag: *Alchimia* ist ein kunst/ *Vulcanus* ist der Künstler in jhr“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 212). In der *Baslica Chymica* (1608; dt. 1623) sagt der Verfasser Oswald Croll, dass man in „deß *Vulcani* Spagyrischen vnd Hermetischen Schule“ (S. 112) lernen müsse, wie die ‚wahre Medizin‘ durch „Hülff deß *Vulcani*“ zu „bereiten sey“ (S. 48), da der ‚*Vulcanus*‘ der ‚wahrhaftigsten vnd besten‘ „Erfinder vnd Lehrmeister aller Künst vnd Geheimnussen“ sei und der Arzt somit „ohne den *Vulcanum*“ in Praxis erfolglos sei (S. 3). Vgl. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 438f.

⁶¹⁴ Schauberdts (1602), S. A4^r. Einige von den genannten Krankheiten erinnern an die Heilgende Hohenheims, der die unheilbar erscheinenden („schwersten“) Krankheiten Podagra, Lepra und Wassersucht ‚auf wunderbarer Weise‘ kuriert habe; vgl. *Epitaphium Philippi Theophrasti*, [...], ed. Huser, Tl. 1, o. S. [S. 427]: „PHILIPPVS THEOPHRASTVS, [...] QVI DIRA ILLA VVLNERA, LEPRAM, PODAGRAM HYDROPISIM, ALIAQ[VE] INSANABILIA CORPORIS CONTAGIA, MIRIFICA ARTE SVSTVLIT“. Siehe Dopsch (1994), S. 251-277; und CP, Bd. 1, S. 54. Der Paracelsist Schauberdts kennt jedenfalls „sein löbliches *Epitaphium*“, das „zu Saltzburg zu S[ankt] Sebastian“ auf „heutiges tages/ vnnd hinfort jhm [Paracelsus] wol zu Ehren vnausleschend belbeibt“ (ebenda, S. B4^r).

⁶¹⁵ Schauberdts (1602), S. A4^r.

⁶¹⁶ Ebenda, S. A4^{r-v}. Zum alchemomedizinischen Gedanken, dass ein Arzt zum Zweck der Medikamentenherstellung das ‚Rein‘ durch Feuer vom ‚Unrein‘ separieren solle, vgl. Paracelsus,

Unter Berufung auf den Schöpfergott als ‚Stifter der Arznei‘ legitimiert Schauberdts die Herkunft der Alchemie schöpfungstheologisch, um damit den christlichen Beruf der Alchemiker bzw. Erben der adamischen Urweisheit zu verteidigen und die Überlegenheit des alchemischen Empirismus über die herkömmliche, textfixierte Schulmedizin zu rechtfertigen. Von dem „Doct[or] Philippus Theophrastus“, einem „fürtreffliche[m] Philosophus“, habe Schauberdts gelernt, dass die Erkenntnis der Natur zur Erkenntnis Gottes führe: Man könne, so Schauberdts bereits im Jahr 1599, „mit allerley vbung vnd Erforschung der Vörmögenheit aller natürlichen Creaturen“ die ‚unendliche Weißheit Gottes‘ erlangen.⁶¹⁷ Der Weg zur Gotteserkenntnis liege also in der ‚philosophischen Alchemie‘ bzw. „*Spagirica Medicinæ*“,⁶¹⁸ durch die man die Natur und die „wunderbarliche[n] Arzneyen“, die nach der Vorsehung Gottes in seiner Kreatur „verborgen“ lägen,⁶¹⁹ erkennen könne. Aufgrund der schöpfungstheologischen Überzeugung der Alchemoparacelsisten sagt Schauberdts, dass der „einige [einzig]e vnnd ewige/ Allmechtige Gott vnd HERR“ die „Artzney so weißlichen vnd wunderbarlichen in die Mutter des einigen runden *corporis* des Erdreichs“ dem Menschen zuliebe „geschaffen vnd gepflantzet“ habe.⁶²⁰ Aus der heilsgeschichtlichen Tatsache, dass Gott, der „erste *Fundator* vnd Stiffter der Artzney“, in „allen *Vegetabilischen/ Animalischen/ vnd mineralischen* Dingen“ einen therapeutisch wirksamen, ‚lebendigmachenden‘ „*Essentialische[n]* Geist“ gelegt habe, ergebe sich dann die irdische Aufgabe der Menschheit, dass man sich darin „vben solle/ vnd arbeiten das *Quintum esse*, welches die Artzney ist/ herfür zu bringen“. ⁶²¹ Es sei die göttlich-prälapsarische Arznei, die

Labyrinthus medicorum: „Also lehrne was *Alchimia* sey/ zuerkennen/ daß sie allein das ist/ das da bereit durch dz Fewr dz vnrein/ vnd zum reinen macht“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 214); *Herbarius*: „Nun ist aller Philosophen brauch von anfang gewesen/ daß das gutt vom bösen soll geschieden werden/ das rein vom vnreinen“ (ebenda, Tl. 7, S. 99). Im Zusammenhang mit den Drei-Substantzen-Lehre Hohenheims (drei ‚Prinzipien‘) vgl. *Opus paramirum*: „das Fewr bewehrt alle ding/ das ist/ so das vnrein hinweg kömpt/ so stend die drey Substantzen da“ (ebenda, Tl. 1, S. 69).

⁶¹⁷ Schauberdts (1599b), S. B1^v.

⁶¹⁸ Ebenda, S. B3^v.

⁶¹⁹ Ebenda, S. B1^v.

⁶²⁰ Ebenda, S. A8^{r-v}.

⁶²¹ Ebenda, S. A8^v-B1^r. Vgl. Hohenheims schöpfungstheologisch fundierte Arbeitsethik in der *Astronomia Magna/ Philosophia Sagax*, Buch 1: „Vnd Gott will/ das die ding sichtbar werden/ was vnsichtbar ist. Solches soll jhm der Menschen hoch vnnd wol fürnemmen/ das Gott jhn darumb beschaffen hatt/ vnd zu jhm gesaget: *Omnia subiecisti ei, &c.* [Hebr. 2, 8] Dieweil nun dz Gott geordnet hatt/ so will er/ daß der Mensch nicht feyre/ nicht müssig gang/ nicht still stand/ nicht sauffe/ nicht hure/ vnnd dergleichen: Sondern er will/ das er in täglicher vbung sey/ zuerforschen die Heimlichkeit der Natur in allen den Gaben/ so Gott in die Natur geschaffen hat.

von dem „rechten Erkenner aller Natürlichen dingen/ nemlich von Adam“ gepflegt geworden sei,⁶²² und nach welcher nun der Arzt im ‚Schweiß seines Angesichts‘ streben solle;⁶²³ das alchemomedizinische Arbeitsethos formuliert Schauberdts: „Das ist: *praepariren, extrahiren, purum ab impurum* zu scheiden“. ⁶²⁴ So solle man aufgrund der

Darauß folget nun/ daß der Mensch soll ohn alle Einred vnd auffzug sein Ampt vollbringen/ darumm jhn Gott beschaffen hatt/ vnd das nicht widerbellen/ oder verachten. Dann wo wir im Liecht der Natur nit das vollenden/ das Gott durch vns haben will/ es muß ein Rechnung darumb gegeben werden am Jünsten Tag“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 51).

⁶²² Schauberdts (1599b), S. A7^r. Schauberdts integriert die Herkunft der von den Alchemikern angestrebten Allheilmittel („Universal“) in eine hermetistische Verfallsgeschichte: Adam sei Besitzer eines Medikaments, das dem „Heiligen Patriarchen Jacob“ ein langes Leben verliehen habe, wie es im Alten Testament oder im „andern Buch der Alten Geschichten“ des Historikers Josephus Flavius (37-um.100, siehe RGG⁴, Bd. 4 [2001], Sp. 585-587) bezeugt sei. Schauberdts aktualisiert die Notwendigkeit der uralten Arznei: Diese „sehr köstliche Salbe“ sei „jetzt zu dieser zeit den presthaftigen Körper Menschlichem Geschlechte die notwendigste vnd nützlichste“ (ebenda, S. A6^v-7^r). Das hermetistische Bild des Adams als Besitzer einer uralten Weisheit zeichnet schon ein anderer Paracelsist im pseudoparacelsischen Traktat *Aurora philosophorum*, einem seit den 1560er Jahren handschriftlich umlaufenden Text, der dann 1577 von Gerhard Dorn in einer lateinischen Übersetzung in Druck gebracht wurde und erst 1605 auf Deutsch in der Huserschen Ausgabe von *Chirurgischen Bücher Hohenheims* erschien: „ALLER Künsten Erster Erfinder/ ist gewesen Adam/ dieweil er aller Ding völlige Erkandtnuß gehabt hat/ so wol nach als vor dem Fall/ daher er zu vor geweissagt/ das die Welt durch die Sündflut vnd Wasser verderbt vnd vndergehen werde. Darumb dann auch beschehen/ das seine Nachkömmling zwo Steinerne Taffeln auffgerichtet haben/ darein sie alle Natürliche Künst gegraben/ vnnd mit heimlichen verborgenen Characteren/ so sie *Hieroglyphica* genennet/ verzeichnet hatten/ damit den Nachkommenden auch solche Weissagungen kund sein möchten/ vnd sie in acht nemmen solten/ wie man die zeit der zukomenden Gefahr/ betrachten solle“ (ed. Huser 1605, S. 78); der Erbe Adams und sein ‚Nachkömmling‘, der nach der Sintflut die ‚zwei steinernen Tafeln‘ übernommen habe, sei „*Hermes*, recht vnd wol *Trismegistus* der aller Grösseste/ Mächtigste vnnd Weiseste“ (ebenda, S. 79). Zur *Aurora* siehe Sudhoff (1894), Nr. 177; und Redl (2008). Siehe auch unten.

⁶²³ Vgl. Gen. 3, 19: „Im schweis deines Angesichts soltu dein Brot essen/ Bis das du wider zu Erden werdest/ da von du genommen bist/ Denn du bist Erden/ vnd solt zu Erden werden“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz). Im Traktat *De tribus facultatibus* fordert Alexander von Suchten einen von der „Handarbeit im Schweiß des Angesichts“ gekennzeichneten Empirismus: Der uralte, adamische „Mensch mit seinem Menschlichen Verstand hat Gott nicht können begreifen/ aber im Schweiß seines Angesichts gesucht seinen Heyland/ und zuletzt gefunden/ von ihm auch alle Heimlichkeit der Natur gelernet“ (ed. Ulrich C. von Dgitz, 1680, S. 368). Die fleißigen Naturkundler sollten mit der Überwindung des ‚Gehwätzes‘ und des Bücherwissens der Schulmedizin belohnt werden: „Das war sein Sold/ so ihm gab sein Herz/ dem er dienete nicht mit Worten/ sondern mit Wercken/ nit mit *Speculiren*, sondern mit seiner Handarbeit im Schweiß seines Angesichts; [...]/ nicht *Spiritualisch* und Phantastisch/ wie uns zu unsern Zeiten begegnet“ (ebenda, S. 365). Die ‚Handarbeit‘ führe endlich zur Gotteserkenntnis: „so wir seinen Namen erkennen/ *h. e.* wissen wo er [Gott] ist/ wo und wie wir ihn finden sollen/ nicht in Phantasey und Gedancken/ nicht in Buchstaben der Bücher/ sondern im Himmel/ *h. e.* im Menschen/ nicht mit *Speculiren*, sondern mit Müh und Arbeit im Schweiß seines Angesichts“ (ebenda, S. 364-365). S. o. Abschnitt zu Suchten (3.3.).

⁶²⁴ Schauberdts (1599b), S. B1^r.

chemiatisch-laborantischen ‚Handarbeit‘ das praxisferne Bücherwissen überwinden: Auf den Spuren der antirhetorischen Kritik des Paracelsismus⁶²⁵ kritisiert Schauberdts die vermeintlichen Ärzte, die mit „Haß vnd Neid“ über die „Chimistische Kunst“ die ‚Nase rümpfen‘ und durch die „grossen prechtigen Worten“, aber „ohn Handarbeit“, die angebliche Zulänglichkeit ihres Artztums versprechen wollten, welches jedoch nur auf der Lektüre von „viel[en] Bücher[n]“ basiere. Unter Berufung auf Paracelsus fordert im Gegensatz dazu Schauberdts die chemiatische Praxis: „suche die Handarbeit/ forsche/ forsche/ erfahre/ lerne *digeriren, distilliren, sublimiren*“.⁶²⁶

Endzeiterwartung

In einem endzeitlichen Kampf zwischen den echten Schülern Hohenheims und seinen Gegnern erwartet Schauberdts die baldige Erfüllung der paracelsistischen Prophetie, der Wiederkehr des Elias Artista. Im Anschluss an die Paracelsisten der Mitte des 16. Jahrhunderts begründet er seinen Anspruch auf den endzeitlichen Wissensfortgang chiliastisch, um die Durchsetzung der paracelsistischen Arbeitsethik zu fördern und die Fortführung der Veröffentlichung der alchemischen und Paracelsischen Schriften zu fordern. Wenn Schauberdts wegen des gegen die Alchemie gerichteten Betrugsverdachts sagt, „die Kunst an jhr selbst ist recht“⁶²⁷ oder man strafe „den mißbrauch/ vnd nicht den wahren *Vsum*“, ⁶²⁸ polemisiert er gegen die falschen „Alchimisten“ und die ‚bösen‘ und ‚unbußfertigen‘ und ‚eselhaften‘ Gesellen („gEsellen“), die sich „offt für *Chimicos* ausgeben“.⁶²⁹ Sein Feindbild stellen diejenigen Widersacher dar, die sich unter dem

⁶²⁵ Zu Hohenheims antirhetorischer Haltung s. *Sieben Defensionen*, wo Paracelsus angesichts der „Sophistischen *Fabulis*“ von „*Pseudomedicis*“ („Poetisch Artzt“, „Rethorisch Receptschreiber/ vnnnd Nebulonisch Praeparierer“) betont: „das werck der Artzet sey nicht das schwetzen“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 159); und *Paragranum*: „glaubt den wercken/ nit den worten: die wörter sind lehr ding/ die werck aber zeigen sein Meister“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 40). In den *Zwey Bücher[n] Von der Pestilentz Vnnd Jhren Zufellen* beklagt Paracelsus die ärztlichen ‚Schwätzer‘: „Dieweil auch *Galenus* vnd *Auicenna* Klapperleut sind/ welcher *Rhetor* sich seiner angeborenen Griechischen Arth nie entzogen hat. [...] Wiewol ich eracht hab/ dieweil die Artzney in ein Maulgeschwetz kommen ist/ das sie dir treffenlich liebe: So du reden vnd schwetzen für ein kunst wilt haben/ so wirstu mir nit volgen“ (ed. Huser, Tl. 3, S. 126).

⁶²⁶ Schauberdts (1602), S. A4^{r-v}.

⁶²⁷ Ebenda, S. B1^v.

⁶²⁸ Ebenda, S. A3^v.

⁶²⁹ Ebenda, S. B2^r. Mehrfach benutzt Schauberdts das Wort „gEsellen“, um sein Feindbild zu verdeutlichen; siehe ders. (1599a), S. A2^v, A3^r; ders. (1602), S. C3^r.

Anschein von „Artisten vnd [angeblichen] Paracelsisten“ gegen die wahre Chymiatrie stellten und somit den gesellschaftlichen Status der Alchemie (auch im Zusammenhang mit dem die alchemisch-laborantische Praxis beschützenden Mäzenatentum bei den „Adeln vnd fürnehmen gelerten Leuten“⁶³⁰) bedrohten. Schauberdts warnt damit die Leser und seinen „patronum vnd defensorem“ der Alchemie vor ungerechten Spöttern oder „Momos/ welche alles zu tadeln vnd zu vernichten wissen“.⁶³¹ Sie verstünden die spagyrische Lehre Hohenheims nicht, da sie ‚selhaft‘-ignoranten „gEsellen“ seien, die „offtmals nicht ein einiges Wort weder Schreiben noch Lesen können/ viel weinger[!] der Philosophen jhre dicta vnd rationes verstehen/ noch was die *tria principia* als *Sal, Sulphur* vnd *Mercurius* sey“.⁶³² Angesichts der unerfahrenen Schüler und „falsche[n] vermeinte[n] junger *Paracelsi*“ und der betrügerischen „Goldtvermacher“ übernimmt Schauberdts fast wörtlich den Appell des Paracelsisten Michael Toxites, der die Bestrafung von „bösen leüthen“ durch die „oberkeyten“ fordert: Wenn aber die „Obrigkeit solche böse Gesellen nicht vngestraft lassen hingehen“,⁶³³ dann müsse man ‚billig‘ das strafende Urteil über die ‚Gottlosen‘ und ‚Unbußfertigen‘ nur dem „GOtt vnd der zeit befehlen“.⁶³⁴ Schauberdts spitzt damit die Mahnung Toxites eschatologisch zu, da er glaubt, die bevorstehende Endzeit zu erahnen:

Weil es dann nun mehr zum end der Welt/ vnd auff die letzte Tode neige kommen/ so beginnet sich gleichwohl/ GOtt lob vnd danck/ wiederumb ein Füncklein von der *Magia Theiagica cabalistica* vnd andere hohe Künste mehr/⁶³⁵

Schauberds Anspruch auf den endzeitlichen Untergang des Gegners liegt in seiner chiliastischen Hoffnung einer neuen besseren Zeit begründet, die durch die Vervollkommnung des alchemischen Wissens gekennzeichnet ist. Mit Blick auf das baldige Weltende und die ‚allerletzte Tode‘ hegt Schauberdts chiliastische Erwartungen: In den „letzten Tagen“ werde aufgrund des Anbruchs von ‚hohen Künsten‘ – aber jenseits der „Syrenische[n] Gottlose[n] verführische[n] Buben“ – die echte „Wissenheit“ den

⁶³⁰ Schauberdts (1602), S. A4^v.

⁶³¹ Schauberdts (1599b), S. B8^v.

⁶³² Schauberdts (1602), S. B2^{r-v}. Zur Paracelsischen Drei-Substanzen-Lehre (*Tria prima*) s. o. Anm. 612.

⁶³³ Ebenda, S. B2^r. Vgl. die Vorrede Toxites von 1570 (zur Antimonmonographie des Alexander von Suchtens, *Liber vnus De secretis Antimonij*), CP, Bd. 2, Nr. 45, S. 156.

⁶³⁴ Schauberdts (1602), S. B2^v.

⁶³⁵ Ebenda.

„erfahren“ auf der Erde „offenbahr“.⁶³⁶ Der endzeitliche Fortschritt des Wissens werde also nur den „Liebhabern der Wahrheit vnnnd Gelerten/ frommen/ verschwiegenen getrewen Hertzen“ versprochen: Es werde eine Zeit kommen, zu der der unvollkommne Wissenszustand der „finstern dicktrüben schwarzen“ Gegenwart überwunden werde. Wenn hinter den „Saturnischen Bergen“ und durch die „Wolcken der Finsternis“ jetzt „des Tages licht“ aufzusteigen beginne, sehe man die „schönesterglitzende Morgenröhte“: Am neuen ‚Tag‘ und ‚Morgen‘ bzw. im neuen Zeitalter werde man also anhand einer alchemomedizinischen Arkansubstanz („Vogel *Stermetis* [Hermetis]“⁶³⁷) imstande sein, „das travrige Krancke vnd betrübte“ „frölich zu machen“.⁶³⁸ In Anlehnung an die paracelsistisch-chiliastischen Vorstellung vom ‚Goldenen Zeitalter‘ erwartet Schauberdts damit die endzeitliche Gewinnung der alchemomedizinischen Allheilmittel in Form von „*Vniversal* oder *Lapis Philosophorum*“.⁶³⁹

Nach Schauberdts gilt die Vervollkommnung des alchemischen Wissens in der nahen Zukunft als Restauration der adamischen und naturmagischen Urweisheit. Unter Berufung auf Luther legitimiert Schauberdts die Althehrwürdigkeit der Naturmagie (im Sinne der Naturphilosophie) und ihre christliche Herkunft. In Hoffnung auf die endzeitliche Vervollkommnung der Medizin sollen die „Liebhabere/ des hohen vorstandes der Warheit“ die Wiederherstellung eines ‚hermetischen Urwissens‘ erwarten, da die von Schauberdts ersehnte Weisheit („*Magia Theiagica cabalistica*“) einst bei „den alten Egypten/ Caldeern Indianern vnd Periser“ bekannt und „im brauch“ gewesen sei. Im Sinne von hermetisch-neuplatonischem Geschichtskonstrukt einer ‚Prisca sapientia‘⁶⁴⁰ behauptet Schauberdts: Diese „löbliche Kunst“ und „Magia“ sei zwar zur seiner Gegenwart bzw. „bey vns Christen“ sehr „Tunckel vnnnd vnerkand“, aber einst zur Zeit der „Kindern Israel“ von Mose und Daniel und von den „Cabalisten bey den Ebreern“ gepflegt worden sei. Diese „Magia“ ist – so rechtfertigt der hermetisch-paracelsistische Protestant Schauberdts – keine „Zauberische noch Teuffelische *Magiam* noch *Phisicam*“, sondern eine christliche, da gerade

⁶³⁶ Ebenda, S. B2^v, B3^v.

⁶³⁷ Zum ‚Geflügel des Hermes‘ als Deckname für arkane Substanz s. Erläuterungen in CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 149.

⁶³⁸ Schauberdts (1602), S. B3^{r-v}.

⁶³⁹ Ebenda, S. C2^r. Im Zusammenhang mit der Vervollkommnung des Wissens vgl. Paracelsus, *Von den natürlichen Dingen*: „Als dann ist die Guldin Welt/ das ist/ als dann wirdt der Mensch in sein rechten Verstandt kommen/ vnnnd Menschlich leben/ nicht Viehisch/ nicht Sewisch/ nicht in der Speluncken.“ (ed. Huser, S. 200).

⁶⁴⁰ S. o. Anm. 622.

aufgrund dieser ‚Kunst‘, „wie D[octo]r M[artinus] Lutherus in der Kirchen Postilla“ traktiert habe, die drei „Weysen aus Orient“ dem „New gebornen König zu Bethlehem anzubeten“ gekommen seien.⁶⁴¹

Vom chiliastisch-eschatologischen Gesichtspunkt ausgehend hebt Schauberdts das Selbst- und Feindbild hervor: Im Vorgriff auf den allerletzten Triumph des Paracelsismus urteilt Schauberdts, dass die „obbenente Syrenische Gottlose verführische Buben“ und „betriegerische/ des Nahmens nicht würdige Alchimisten“⁶⁴² zu ‚göttlichem Wille‘ nicht „die Grosse Heimlichkeit der Natur“ erlangen könnten, da Gott die „hohen *Arcana* vnd *Magnalia*“ den „vnwürdigen/ als Feinden der Natürlichen dingen/ nicht zeigen“ wolle, solange sie „in vnbußfertigen Leben beharren/ [nämlich] lust zu Lügen“ hätten.⁶⁴³ Während Schauberdts in chiliastisch-apokalyptischer Manier seine Gegner denunziert („jhr Vater [sei] der Teuffel[/] ein lügen Geist“), erscheint das gesegnete Selbstbild vom „*filius dignis sapientiae et doctriane*“ als fleißigem Naturforscher, der sich mit der spagyrischen „Handarbeit“ beschäftigen wollte: Denjenigen, die sich der „Warheit befleissigen/ vnd rechte erforscher vnd Jünger der Natürlichen dingen seind“, wolle Gott „jhre Augen“ öffnen und „jhre Herten“ rühren, damit sie als gesegnete Alchemiker das „rechte Hertz der Erden vnd das Aug des Himmels erkennen mögen“.⁶⁴⁴

Schauberdts beruft sich auf Paracelsus und stilisiert ihn zu einem heiligen Erzieher der Philosophie (Medizin) und Theologie, um die eigene Vorstellung vom paracelsistischen Idealarzt, der durch die christliche Frömmigkeit und naturkundliche Emsigkeit gekennzeichnet ist, zu begründen. Aus dem Bild des seligen Naturkundlers („Magus“) ließe sich die paracelsistisch-endzeitliche Arbeitsethik erschließen, wie Schauberdts verspricht: Die ‚Schüler der Naturkunde‘, die „Gott für Augen haben/ sein Wort hertzlich lieben/ vnd stetig im Gebet für GOtt sampt der Handarbeit fortfahren“, würden „den Segen des HERREN empfangen“.⁶⁴⁵ Schauberdts christlich-religiöse und empiristische Forderung, ein

⁶⁴¹ Schauberdts (1602), S. B3^{r-v}, B4^v. Vgl. Martin Luther, *Werke*, [Abt. 1], Bd. 10. Abt. 1, H. 1 (Weimarer Ausgabe, 1910), S. 558-565. Zur Verteidigung der Alchemie zieht Schauberdts auch die ‚*Colloquia*‘ (*Tischreden*) Luthers heran, in dem Schauberdts einen Anwalt der Alchemie sieht (1602, S. B1^v). Siehe Erläuterungen in CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 149 (mit Stellenverweis).

⁶⁴² Schauberdts (1602), S. B1^v.

⁶⁴³ Ebenda, S. B3^v.

⁶⁴⁴ Ebenda, S. B3^v-B4^v.

⁶⁴⁵ Ebenda, S. B4^r.

arbeitsethisches Bündnis von ‚Gebet und Handarbeit‘ (‚ora et labora‘) zu schließen,⁶⁴⁶ sehe man zuletzt im Idealbild vom ‚Magus‘ und ‚Doktor‘ Paracelsus verkörpert, der die drei Fächer ‚Philosophie‘, ‚Medizin‘ und ‚Theologie‘ beherrscht habe: Ein „solcher *Magus* vnnnd Alchimist“ sei der „Hochgelarte Fürtreffliche vnnnd Weitberümbte Man vnd Teutsche *Philosophus*, *PHIL[ippus] THEOPHRASTVS PARACELSVS*, *Professor SS. [Sanctissimae]. Theologiae, Phil[osophiae] & medicinae Doctor*“.⁶⁴⁷

Neben seinem Aufruf, sich den endzeitlich-irdischen Aufgaben des gottgefälligen Arztes hinzuwenden, der also aufgrund der paracelsistischen Arbeitsethik in „diesem zergenglichen Leben/ eines dem andern mit seinem [von Gott] empfangenen Gaben/ in Leibes vnd Lebens gefahr dienen“ solle, fordert Schauberdts zugleich auch einen endzeitlichen Fortgang des Wissens: In diesem Zusammenhang sei besonders die Publikation der *Alchemica* gewünscht, da man durch die editorische Tätigkeit und durch die Veröffentlichung der bis dahin und noch jetzt von Geheimhaltungspraktikern vorenthaltenen alchemischen ‚Arcana‘ zum Gemeinnutz beitragen solle. Schon im Jahr 1599 behauptet Schauberdts mit Blick auf die „hinterlassene Schrifften“ der zweien ‚hoch- und weltbetrümbte‘ Philosophen, des Hohenheims und des Paracelsisten „*Leonhardus Thurneisser zum Thurn*“.⁶⁴⁸

Es zweifelt mir aber nicht inn guter HOffnung/ es werden auch noch jetziger zeit Gottseliger/ Kunst vnnnd Ehrliebender Leute sein/ die der obbenantne hohen Männer [Paracelsus und Thurneisser] Schrifften bey sich haben/ vnnnd zur gelegener zeit allen Liebhabern der Warheit/ vnnnd der schwachen/ elenden/ verlassenen Krancken sich erbarmen/ denselben zum besten solche Schrifften herauß kommen lassen/ vnd vmb der

⁶⁴⁶ Diese arbeitsethische Forderung nach der Symbiose von Gebet und laborpraktischer Handarbeit vertritt Croll (*Basilica Chymica*, 1609) gerade im chiliastischen Sinne: Die paracelsistischen Alchemiker sollten verstehen, dass „jnen in der rechten vnd wahren *Cabala*, *Magia* vnnnd *Woarckadumia* [Voarchadumia] viel grössere Schätze durch Hülffe deß *Oratorii* vnd *Laboratorii* durch das Begehren/ embsiges Suchen vnd vnauffhörliches Anklopfen/ wie gleichfalls auch durch jhren vnablässigen Fleiß vnd Arbeit/ von dem Liecht der *GRATIAE* vnnnd Natur vorbehalten seye/ welche sie endlichen vnd mit der Zeit allesamt werden erlangen/ da nach ergangenen blutigem Vrtheil des Sohns/ so auff deß Vaters *Aqueum* vnfehlbarlich wird erfolgen/ in dem dritten *seculo* deß heyligen Geistes (vorzeiten durch das Feuer/ von wegen der verborgene Offenbarung zuvernewern) Elias der *Artist* vnd *Reparator omnium* erscheinen wird“ (dt. Fassung, 1623, S. 5). S. u. Abschnitt zu ihm (3.9.).

⁶⁴⁷ Schauberdts (1602), S. B4r.

⁶⁴⁸ Schauberdts (1599b), S. B1v-2r: Der „fürtreffliche gevbtte *Medicus* vnd wolerfahrne in der *Astronomia*, *Mathematica*, ein rechter Naturkündiger“ Leonhard Thurneisser zum Thurn (1531-1596) ist ein paracelsistischer Verfasser chemiatischer und astrologischer Fachschriften. Zu seinem Leben und Werk s. KLL², Bd. 11 (2011), S. 520-522 (J. Telle); und Biogramm in CP, Bd. 2, Nr. 64, S. 436-439 (mit Literaturverweis).

Gottlosen Welt grossen vndanckbarkeit Willen/ dem gemeinen Nutz nicht vorenthalten.⁶⁴⁹

Im Jahr 1602, also gut eine Dekade nach der Huserschen zehnteiligen Ausgabe der medizinisch-naturkundlichen Paracelsica (1589/1590), bedauert Schauberdts im Bezug auf die „hinderlassene[n] nützliche[n] *monumenta*“ Hohenheims immer noch, dass „seine Bücher eines Theils am tage/ doch der wenigsten im Truck“ erschienen seien. Trotz seiner ‚guten Hoffnung‘ auf den publizistischen Vormarsch der Paracelsischen Hinterlassenschaft („denkwürdige reliquien“) beteiligt sich Schauberdts jedoch an der Paracelsicapublizistik nicht: In seiner Ausgabe der *Philosophia sacra* eines „erfahren *Philosophi Iohannis de Padua*“⁶⁵⁰ ist allerdings Schauberdts eines eschatologisch bestimmten Berufs eingedenk, wenn er seine editorische Arbeit folgendermaßen begründet:

Weil dann wir Christen in dieser vorgenglichen Welt einem dem andern dienen sollen/ mit denen Gaben die er durch vorleyhung Göttliches segens entpfangen hat/ so erkenn ich mich nachmals/ wie in dem vorigen Schreiben schuldig/ den *Sapientibus* oder Liebhabern/ die aus dem Babilonischen Becher noch nicht gedruncken haben/ zu gute/ diese arbeit zu *ediren* vnnnd heraus zugeben/ auff mich genommen.⁶⁵¹

Wiederum übernimmt Schauberdts die eschatologisch-apokalyptisch tingierten Formulierungen der Paracelsisten in den 1560/70er Jahren (Toxites und Suchten), um die paracelsistisch gedeuteten, endzeitlichen Aufgaben der Menschen hervorzuheben. Schauberdts legitimiert somit erneut seine publizistische Tätigkeit heilsgeschichtlich und fordert in Erwartung auf den bevorstehenden eschatologischen Höhepunkt die endzeitliche Arbeitsethik in Anlehnung an die Mahnung Christi.⁶⁵²

Da nun etzliche vormeinten/ ich thete vnrecht/ das ich solche *arcana publicirte*, die GOTT selbstnen verborgen hat/ dieselben sollen gedencken/ das die zeit verhanden/ das es alles offenbar werden sol/ gönnet der Allmechtige GOTT die Bücher in vnser sprachen/ So wil er auch/ das wir vns darinnen vben vnd suchen/ (nicht verächter sein) biß er vns den *Eliam artidam*[!] gar zuschicket/ der alles erkleren wird/ Wie in *lib[ro] de Tinctura Philosophorum*

⁶⁴⁹ Schauberdts (1599b), S. B2^v.

⁶⁵⁰ Schauberdts (1602b), S. C1^r. Zum Werk Johannes von Padua s. Ferguson (1906), Bd. 1, S. 438.

⁶⁵¹ Schauberdts (1602), S. B4^v. Hier übernimmt Schauberdts eine Formulierung des Paracelsisten Alexander von Suchten, der aufgrund seines apokalyptisch tingierten Selbst- bzw. Feindbildes die Herausgabe seiner Antimonmonographie (*Liber vnus de secretis Antimonij*) rechtfertigt: Suchten „würde ohn allen zweiffel/ den liebhabern der warheyt die auß dem Babilonischen becher noch nit getruncken/ damit ein grossen dienst thûn“ S. 49 (ed. Toxites, 1570, S. 49). Vgl. Apc. 17, 1-6: „Vnd das Weib [...] hatte einen gülden Becher in der Hand/ vol Grewels vnd vn sauberkeit jrer Hurerey“ (*Biblia*, Wittenberg, ed. Volz, 1975. Hier v. 4).

⁶⁵² Vgl. Mat. 7, 7-8; Luc, 11, 10 und 13.

P[hilippi] Theoprast[i] Parac[elsi] zuersehen/ vnnd den filijs dignis doctrainae wird GOTT der HErr das Licht der Natur selbst anzündend/ wo fern das man fromb/ vnnd GOTT vnd sein heiliges Wort hertzlich liebet vnnd anheld im Gebet/ das ist/ bitten/ suchen vnnd anklopfen/ im Glauben alles erlangen/ in diesem dreyen Heuptpuncten stehet alle vnser grund der Magischen vnd Cabalischen Kunst/ dardurch wir alles das/ so wir begehren vnd vns wünschen mögen/ erlangen vnd zu wege bringen/ vnd sol vns Christen nichts vnmüglich sein.⁶⁵³

Mit dieser Forderung nach dem ‚Grund der magischen und kabbalistischen Kunst‘ fasst Schauberdts die vor ihm bereits erhobenen Ansprüche von den Paracelsisten der 1560/70er Jahre zusammen, die mit Blick auf den erst zur Endzeit erscheinenden Elias Artista eine Enthüllung der Naturgeheimnisse (auch im transmutationsalchemischen Sinne) und eine allerletzte Vervollkommnung des Wissens erwarteten, um dann im festen Vertrauen auf die Vorsehung Gottes an eine weitere Verleihung göttlicher Gnadengaben (vor allem bei den ‚Deutschen‘⁶⁵⁴) zu glauben. Der eschatologisch-chiliasmatische Paracelsismus zeigt sich also in

⁶⁵³ Schauberdts (1602), S. C2v. Die eschatologisch-heilsgeschichtlich geprägte Legitimation der Veröffentlichung alchemischer Geheimnisse durch den Druck, die das göttlich bestimmte Geheimhaltungsgebot antasten könnte, entlehnt Schauberdts den Äußerungen des Paracelsisten Michael Toxites. In der Vorrede (zur von Toxites selbst besorgten Ausgabe *Von der Hermetischenn Philosophia* von Bernardus Trevisanus, 1574) begrüßt Toxites die anbrechende Zeit, zu der auf göttlichen Ratschluss die Forderung nach Geheimhaltung der alchemischen Naturgeheimnisse und ‚Arcana‘ nicht mehr gültig werde: „Wa aber einer vermaint/ ich thue vnrecht/ das ich solche Arcana publicier/ die doch Gott allezeit selbs verborgen hat/ Derselbig soll gedencken/ das die zeit vorhanden/ da es alles offenbar werden soll“ (CP, Bd. 2, Nr. 52, S. 281). Das Geheimhaltungsgebot interpretiert ein weiterer fortschrittsgläubiger Paracelsist heilstheologisch und fordert, wie Toxites und Schauberdts, den Naturkundler auf, seine endzeitliche Aufgabe zu erfüllen: Im von Schauberdts genannten pseudoparacelsischen Büchlein *De tinctura physicorum* (ed. Huser, Tl. 6, S. 370) vertritt dessen Urheber die paracelsistische Geschichtsauffassung, dass das göttliche Geheimhaltungsgebot bis zum eschatologischen Höhepunkt legitim bleibe, da erst dann aufgrund der Wiederkunft des ‚Elias Artista‘ die alle Naturgeheimnisse enthüllt und dadurch das Wissen auf der Erde vervollkommnet werden solle; s. o. Abschnitte zu Toxites (3.2.) und zum pseudoparacelsischen Büchlein *De tinctura physicorum* (3.4.).

⁶⁵⁴ Schauberdts Weisheitslehre und sein utilitaristischer Appell einer Nützlichkeit der alchemischen Naturkunde beruht auf seiner kulturpatriotischen Überzeugung, dass die ‚Deutschen‘ ein von Gott gesegnetes Volk sei: „Hat nun Gott der Allmechtige vnsern Landen eigenen Wein/ eigene Frucht vnd Leibsahrung geben/ wie kömpt es dann das er vns nicht auch die [heilsam wirkenden] Kreuter *temperiret* [bereitgestellt], das wir sie brauchen mögen? aber es befindet sich doch das gegentheil“. So ruft Schauberdts die Mäzen der Alchemie an: „Man dörrfte nicht vber Meer auß frembden Landen holen/ welches jetzt an diesem/ dann an jenem ort *adulteriret* wird/ vns armen Deutschen Gut für verkaufft“. Die „frembden Kreuter“ seien „nit auff vnserere *Chymia temperirt*“, nicht für die Deutschen geeignet. Wegen der „Verächter dieser Kunst“ sei man nun ökonomisch im Nachteil: Ohne Hilfe der alchemischen Naturkunde verstehe man wenig, „was wir inn Deutschland haben“. Wenn aber „wir Deutschen für vnserere Füße sehen vnd achtung darauf geben/ vnnd gaffeten nicht in fernen Landen vber Meer/ so würden manchesmahl nicht betrogen“ (1599b, B7v-B8v). Aufgrund der Kompetenz der Chymie, die die heimische *Materia medica* bearbeitet, solle die Paracelsische/paracelsistische Medizin als die

Schauberdt's Äußerungen sehr deutlich: Auf dem Fundament einer heilsgeschichtlich legitimierten und damit die Geheimhaltungspraxis überwindenden alchemisch-chemiatriischen Publizistik werde der Fortgang und den Gemeinnutz des Wissens ⁶⁵⁵ dadurch forderten, jenseits des heidnisch geprägten ‚Geschwätz‘ der Schulmedizin und im Interesse des Nächsten und des ‚Gemeinwohls‘ eine christliche Arbeitsethik der naturkundlich-empiristischen Ärzten (Bitten–Suchen–Anklopfen-Diktum) zu beanspruchen und zu vollstrecken.

‚deutsche Medizin‘ zur Gnadenzeit gefördert werden.

⁶⁵⁵ Schaubertd betont mehrmals das Gemeinwohl, um die Ausbreitung des alchemischen Wissens durch Druck zu rechtfertigen: Die Schriften von „hohen Männer“ (Alchemikern) sollen „zu gelegener zeit allen Liebhabern der Warheit/ vnnd zum Trost den verlassenen Krancken zu gut vnd Wolfart/ inn offenen Druck herauß kommen“ (1599b, B3r).

3.8. Benedictus Figulus

Endzeitliches Bewusstsein: Figulus als Verteidiger der paracelsistischen Publizistik

Der Pfarrer, Dichter und Fachpublizist aus Uttenhofen (Franken), Benedictus Figulus (1567-nach 1624),⁶⁵⁶ gab in den Jahren 1608 und 1609 zahlreiche Sammlungen Paracelsischer, paracelsistischer und alchemischer Schriften heraus.⁶⁵⁷ Als er im Jahr 1608 die mit *Thesaurinella Olympica* betitelte Alchemica-Sammlung⁶⁵⁸ veröffentlichte, gab sich Figulus als „Verehrer der Theophrastischen Schule“ bzw. „Liebhaber der geheimen, göttlichen und dem Himmel entstammenden Kunst“ zu erkennen.⁶⁵⁹

Figulus' Zeitbewusstsein ist durch einen endzeitlichen Pessimismus geprägt. In der *Elegia Dedicatoria*, die der Gelegenheitsdichter Figulus als Beigabe zu der genannten *Thesaurinella* verfasste, beklagte er sein „unglückliches Vaterland“, da nach seiner Zeitdiagnose „die Welt schändlich in mannigfachen Sünden ersoffen“⁶⁶⁰ sei. Eingedenk der Gegenwart, die vor allem in Deutschland durch die Abgötterei des Heidentums ‚vergiftet‘ werde, müsse man

⁶⁵⁶ Zum Leben und Werk Figulus' s. Peuckert (³1976), s. v.; Telle (1987); Gilly (1994a), S. 93-105; Paulus (1994), bes. S. 352-354; Geyer (2001), Tl. 3, S. 454-462; Ebeling (2005), S. 107-109; KLL² Bd. 3 (2008), S. 440f. (J. Telle); CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 161 (Biogramm und Literaturverweis). Das Leben Figulus', der sich selbst als „Poëta L[aureatus] C[æsareus] Theologus, Theosophus, Philosophus, Medicus, Eremita“ zu bezeichnen pflegte, ist durch eine lebenslange Wanderung bzw. „Pilgrimschaft“ gekennzeichnet, die er – nach der durch der Armut bedingten Abbrechung seines Studiums (immatrikuliert in Wittenberg 1591) – im Jahr 1601 begann, um die ‚trefflichen‘ und ‚nützlichen‘ Schriften des ‚Eremiten‘ Hohenheims zu sammeln. Schon während seiner Studienzeit („Anno [15]87. [15]88“) lernte er die Lehre Hohenheims und anderer Alchemiker kennen und erklärte sich dann (wohl seit 1604) als „öffentlich für einen *Discipulum Paracelsi*“. Während er sich in seiner ‚Pilgerfahrt‘ bemühte, auf den Spuren Hohenheims dessen Schriften in ‚*Philosophia*‘ und ‚*Theologia*‘ zu sammeln, beschäftigte sich Figulus in den Jahren 1608/1609 mit der Veröffentlichung der Paracelsischen/paracelsistischen Schriften, zu deren Ausgabe er neben den Vorreden mehrere lateinische Widmungsgedichte verfasste. Zu seiner Bekanntschaft gehören vor allem die drei Theosophen und Paracelsisten Raphael Eglin (1559-1622), Adam Haslmayr (s. u. Abschnitt 3.10.) und Karl Widemann (1555-1637).

⁶⁵⁷ Siehe Schriftenverzeichnis in Telle (1987), S. 315-319; vgl. auch Sudhoff (1894), Nr. 280, 282, 283, 284, 285, 286 (zu Erscheinungen 1607/1608); Ferguson (1906), Bd. 1, S. 273f.

⁶⁵⁸ Figulus, *Thesaurinella Olympica aurea tripartita. Das ist: Ein himmlisch güldenes Schatzkammerlein!* [...], Frankfurt am Mein [1608]; fortan: *Thesaurinella*. Darin druckt Figulus die pseudoparacelsische Schrift *Secretum Magicum* ab (ebenda, S. 13-38). Vgl. Sudhoff (1894), Nr. 280, S. 477f.

⁶⁵⁹ Figulus, *Elegia Dedicatoria*, in: *Thesaurinella*, S. 109-111; fortan: Figulus, *Elegia* (1608): „Benedictus amans/ Artis secretae, Diuinae, Coelitus ortae,/ Et Tehophrastae Cultor, in orbe, scholae“ (ebenda, S. 109). Im Folgenden wird die von den Herausgebern vom *Corpus Paracelsisticum* (CP, Bd. 3 [im Erscheinen], Nr. 164) besorgte deutsche Übersetzung herangezogen, während der lateinische Text in Anmerkungen erscheint.

⁶⁶⁰ Figulus, *Elegia* (1608), S. 110: „Peccatis variis immerso turpiter Orbi,/ [...] O Patria infoelix!“

vor den endzeitlichen Verführern der ‚Pseudopropheten‘ gewarnt sein: „Unglückliches Deutschland, ganz verblendet, wie lange noch liebst du [Deutschland] die falschen Propheten?“⁶⁶¹

Seine Unzufriedenheit mit der eigenen Gegenwart liegt darin, dass die Alchemie als neue Medizinlehre noch keine Anerkennung gefunden habe. Als Gegner der Alchemie gilt nach Figulus die Galenisten und die praxisfern-textfixierten Schulmediziner, die „ohne Erfahrung“ die „göttliche Kunst“ (Alchemie) schmähen und verachten wollten: Sie seien ‚trügerische Meister‘ und eine veraltete „Sirup-Truppe“,⁶⁶² die an der Heilwirkung von galenistischen Drogen (‚Sirup‘) festhielten und gegen die neue chemiatriische Arzneimittellehre ihre alte Dogmen der Schulmedizin verteidigen wollten.⁶⁶³ Wenn Figulus weiter sein Bedauern äußert, es sei ein „Wahnsinn der unreinen Welt“, die den „heidnischen Phantastereien“ nachfolge und damit „ein sicheres Gift“ der „Seele“ einnehme,⁶⁶⁴ lehnt er sich an die polemischen Argumente der Paracelsisten an, die in Konfrontation mit der ‚unreinen‘ galenistisch-aristotelischen Schulmedizin deren Vater Galen als heidnischen Abgott verdamnten und hingegen Paracelsus als ‚reinen‘ göttlich erkorenen Christenarzt hervorhoben. Dem Paganismus der herkömmlichen Hochschulen stehe Paracelsus als von Gott gesandter Verkündiger der christlich fundierten Medizin gegenüber: „Paracelsus war die Posaune der Wahrheit. Jeder, der die Schriften des göttlichen Meisters verachtet, der verachtet Gott selbst, der die Sterne regiert“.⁶⁶⁵

⁶⁶¹ Ebenda, S. 110: „Teutonia infoelix planè excaecata, Prophetas/ Falsos quàm diu amas? hos neque nosse cupis?/ Cum tamen expressis verbis descriperit ipse/ CHRISTVS, ab explicitis hosce cauere notis/ lusserit“. Vgl. Matth. 7, 15.

⁶⁶² Figulus, *Elegia* (1608), S. 109-110: „Quisquis inexpertus Diuinam hanc proterit Artem/ Spernit, contemnit verè Anathema mihi./ Cedite fallaces, SYRUPICA TVRBA, Magistri“.

⁶⁶³ Zum galenistischen Medikament von dem mit Zucker oder Honig gekochten ‚Sirup‘ vgl. LexMA, Bd. 7 (1995), Sp. 1936 f. (F.-J. Kuhlen); und CP, Bd. 1, S. 281. Paracelsus wendet sich in seiner Heilmittellehre gegen den galenistischen ‚Suppenwust‘ von ‚Zucker und Honig‘ als Rezept einer ‚eitlen Phantasie‘: Paracelsus, *Paragranum*: „Was ist jhr fürgeben von der artzney anderst/ dann/ es ist so ein liebliche Lattwergen/ von eyttel Gewürtz/ Zucker vnd Honig/ vnd von andern gutten dingen zusammen geklaubet/ vnd ist fürwar viel daruon geschrieben: Vnd also lappet die krancken mit der artzney so sie nur lieblich ist: Betrachten selbst/ das nicht der grundt ist also zusammen setzen viel ding vnd stuck/ vnnd dem Suppenwust befehlen zu kochen: Weit ist das vom grundt der Artzney/ vnd nichts dann ein eytele außklaubte fantasterey“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 77).

⁶⁶⁴ Figulus, *Elegia* (1608), S. 110: „O vecors immundi INSANIA Mundi!/ Quae Christum lucem respuis atque fugis/ Coelitus exortam: Deliramenta Sophorum/ Ethnica sectando, certa venena tuae/ Certo animae“.

⁶⁶⁵ Ebenda, S. 110: „Buccina ἀληθείας nam PARACELSVS erat./ Quisquis contemnit Diuini scripta Magistri,/ Ille ipsum spernit, quit regit astra, Deum“. Im *Buch De fundamento scientiarum*,

Figulus begründet die Überwindung des Galenismus im heilsgeschichtlichen Sinne: Im Gegensatz zu der hochwertigen Lehre („Zierde“) Hohenheims, die man in ‚ewigen‘ Ehren „auf Erden“ halten sollte, sei die gegenwärtige Schulmedizin ‚vergänglich‘ und zu der Endzeit dem Untergang geweiht.⁶⁶⁶ Figulus‘ chiliastische Hoffnung, die den endzeitlichen (und nun bevorstehenden) Triumph des Paracelsismus in der irdischen Geschichte erwartet, spitzt sich dann religiös und eschatologisch zu, wenn er behauptet, dass gerade die Verderbnis des Wissens zur gegenwärtigen Endzeit den ‚Zorn Gottes‘ erzeuge, der mit „Pest, Kriege [und] Hungersnot“ (Jer. 14,12; Luc. 21, 10) seine „fruchtbare Geißeln senden“ wolle.⁶⁶⁷ Nun müsse man sich büßen und in Erwartung auf die baldige Erfüllung der Prophezeiung Hohenheims den gegenwärtigen Schulwissenschaften abschwören:

Gönner und Freund, was wird geschehen, wenn binnem kurzem Elias Artista kommen wird, dann der selige Enoch, über die unser Aureolus weissagte, es in [seinen] Schriften hier und überall wiederholt? Glaube mir, sie stehen vor der Tür, sie leben beide, die böse Welt wird es merken. Mensch, laß ab von schändlicher Tat, schweige und ergreife allein Christus, fliehe die ranzigen Schriften der betrügerischen Welt!⁶⁶⁸

sapientiaequae sagt Paracelsus: „Wir sollen den Himmel herrschen/ vnnd sollen jhn regieren/ vnnd er [der Himmel] nicht vns“ (ed. Huser, Tl. 9, S. 433). Vgl. auch *Astronomia magna/ Philosophia sagax*, Buch 1: Ein „Mann[/] der auß Göttlicher Weißheit lebet“, herrsche „vber den Gestirnten vnd Elementischen Leib“ (ebenda, Tl. 10, S. 35). In seinem Traktat *Von den Dreyen Seculis* (1599/1602) lehrt der chiliastische Paracelsist Paul Linck (s. Abschnitt 3.6.), dass man erst im kommenden ‚Goldenen Zeitalter‘ – infolge der Vervollkommnung der Erkenntnisse Gottes und der Natur – ‚die Gestirne meistern‘ werde.

S. auch Abschnitt zu Nagel (3.11.; *Stellae Prodigiosae*, 1619, S. C1r). Zum Diktum ‚Vir sapiens dominabitur astris‘ s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 363f.

⁶⁶⁶ Figulus, *Elegia* (1608), S. 110: „Nonne inter Medicos ima Theophrastus orat/ Solus Apollineos: Decus immortale manebit/ Huius in orbe VIRI, fama, perennis, Honos“.

⁶⁶⁷ Ebenda: „Dira flagella DEVS demittet ab aethere summo,/ Pestem, bella, famen, plura flagella necis./ Nam furor exarsit diuinus“. Vgl. Benedictus Figulus, *Elegi Prolocotrices et Dicatorii* (an Joachim Tancke, 1608), in: CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 165, Zl. 75 f.: „Tempora iam praestò sunt infoelicia, Mundum/ Puniat vt gladio vindice, peste, fame,/ Ira succensus“; zit. nach der deutschen Übersetzung durch die Herausgeber vom CP: „Furchtbare Zeiten stehen bevor, daß er [Gott] die Welt strafe mit rächendem Schwert, mit Pest und Hungersnot, vom Zorne getrieben“. In einer Auslegung der synoptischen Apokalyptik (Matth. 24, 7 u. 22) deutet Paracelsus die endzeitliche „Krankheit der pestilenz“ als ‚Birkenrute‘, „dardurch die welt von gott gestrafft“ werde; „da werden pestilenz komben [...] aus ursach daß sich die ding desto eher vollenden [...] damit daß die tag verkürzt werden“ (*De secretis secretorum theologiae*, ed. Goldammer, Bd. 3, S. 219).

⁶⁶⁸ Figulus, *Elegia* (1608), S. 110: „odò breue post quid fiet, ELIAS/ Quando ARTISTA aderit, deinde Beatus Enoch,/ De quibus AVREOLVS noster praedixerat, illud/ In scriptis repetit hinc et vbique suis./ Crede mihi praestò sunt, viuunt ambo: Malignus/ Sentiet Orbis. Homo desere turpe nefas,/ Et respisciendo solum complectere CHRISTVM,/ Mendacis mundi putida scripta fuge, etc[etra]“. Die Behauptung Figulus‘, Paracelsus habe als heiliger Weissager die Wiederkunft des Elias Artista mit seinem Gefährten Enoch „hinc et vbique“ ‚wiederholend‘ prophezeit, ist nur

Mit dem Bußruf und der eschatologischen Mahnung zur Abkehr von ‚heidnisch verderbten‘ Schulwissenschaften verkündet Figulus die paracelsistisch-chiliastische Botschaft, nämlich dass man in Hoffnung auf die baldige Wiederkunft des Elias Artista (zusammen mit seinem ‚Gefährten‘ Enoch) den Anbruch vom irdischen Gottesreich als *Seculum aureum* erwarten solle, um damit die ‚hässliche‘ Gegenwart zu verabschieden und zugleich an der anschließend erfolgenden Offenbarung des Wissens teilzunehmen: Nun

wird Christus eine neue Herrschaft in der Welt errichten. Das schmutzige Zeitalter wird enden und folgen das edle Goldene Zeitalter Christi mit seinem neuen Wundern. Welch süße Freuden werden unseren Geist dann durchziehen, wenn uns sichtbar gegenwärtig sind Enoch und sein unzertrennlicher Gefährte, Elias Artista. Sie werden die Völker darüber belehren, welcher Weg zu den Sternen führt.⁶⁶⁹

In Hoffnung auf die nächste Zukunft des ‚Goldenen Zeitalters‘ stellt sich dann das Sendungsbewusstsein Figulus‘ heraus, wenn er – in der Nachfolge Bodensteins, der in den 1560er Jahren die publizistische Bewegung des Paracelsismus stiftete – seine endzeitliche Aufgabe in der Verbreitung des Paracelsismus sieht. Figulus wolle Paracelsus durch die Veröffentlichung seiner Werke mehr Gehör verleihen: „ich werde die göttlichen Schriften des Meisters und Lehrers [Hohenheims] herausgeben. Alle, alle auf der ganzen Welt müssen ihm folgen. Denn Paracelsus war die Posaune der Wahrheit“.⁶⁷⁰

Geschichtsauffassung und Zeitdiagnose: Wissenschaften auf dem Tiefpunkt

Wie die frühen Paracelsisten der 1560/70er Jahre, die die Lehre Hohenheims und deren heilsgeschichtlich gedeutete Gültigkeit zu verteidigen suchten, vertritt Figulus eine

insofern zutreffend, als dies die pseudoparacelsischen Schriften betrifft. Vgl. (Ps.-)Paracelsus, *Secretum Magicum*; einen Text, den Figulus in der vorliegenden *Thesaurinella* als genuin Paracelsisch abdruckte (Erstdruck in: Paracelsus, *Opera Bücher vnd Schrifften*, ed. Huser, Tl. 2, Straßburg 1603, S. 671-682; vgl. Sudhoff, 1894, Nr. 257, S. 443f.): „wo seynd dann jetzt ENOCH vnnnd ELIAS, welche noch nicht gestorben seyndt/ vnnnd dennoch in der Welt nicht seyndt/ vnnnd dennoch wider kommen auff Erden/ dem ANTICHRIST zu widersprechen“ (zitiert nach dem Abdruck in: *Thesaurinella*, ed. von Figulus, 1608, S. 13-38: Hier S. 22).

⁶⁶⁹ Figulus, *Elegia* (1608), S. 111: „Constitutet Regimen Christus in orbe Nouum./ Aurea succedet, lutulentaque desinet Aetas,/ Christi miracis ingeniosa nouis./ Dulcia quam nostram pertentant gaudia mentem,/ Quando aderit nobis conspiciendus ENOCH,/ Ac indiuiduus Comes eius, MAGNVS ELIAS,/ Docturi gentes, quae sit ad astra via“.

⁶⁷⁰ Ebenda, S. 110: „MAGISTRI/ Et Praeceptoris Enthea Scripta dabo./ Hunc OMNES, OMNES toto orbe sequantur oportet./ Buccina ἀληθείας nam PARACELSVS erat“.

Geschichtsauffassung, die durch eine Verfallsgeschichte des ‚adamischen Urwissens‘ gekennzeichnet ist. Im Anschluss an den pseudoparacelsischen Text *Aurora Philosophorum* (Erstdruck 1577) vertritt Figulus eine Genealogie der uralten Weisheit (alchemische Naturkunde): Die „Vhralte Wahre/ Natürliche *Scientia*“ und deren „völlige erkandniß“ seien „von Adam her“ „auff die Altvätter/ vnd liebe Freund Gottes/ von Einem zum Andern“ geerbt worden.⁶⁷¹ Als Anhänger der ‚hermetischen‘ Weisheitslehre des ‚adamischen Urwissens‘ führt Figulus fort, die uralte Universalwissenschaft bzw. „vnsere *Hermetische* Philosophy“ sei jedoch im Laufe irdischer Geschichte zerfallen, da „diese Allgemeine Erkantniß vnd Wissenschaftt dieser wahren Natürlichen Philosophy“ nach der „Sündfluß“ ‚stückweise‘ „außgetheilgt/ vnnd spargirt“ und „auch an Kräfte[n] weit geschwechet vnd gemindert“ worden sei.⁶⁷² Obwohl auch danach die „Geschicklichkeit/ Weißheit vnd Kunst“ dieser uralten ‚Wissenschaft‘ durch die „Chaldeer/ Hebreer/ Perser/ vnd Aegyptier“ gepflegt und auch durch den „*Vulcanische[n] Abraham Tubalkaim*“,⁶⁷³ „*Moses*“,⁶⁷⁴ „*Daniel*“⁶⁷⁵ und die „Drey Weysen auß Morgenland“⁶⁷⁶ ausgeübt worden sei, sei diese ‚göttliche Magia‘ bzw. die ‚wahre natürliche Philosophie‘ nun bei den ‚Griechen‘

⁶⁷¹ Figulus, *Vorrede (Prolocutrix Sermo Dedicatorius)*, Hagenau, 26. 12. 1607, gerichtet an Michael Daniel Pleickhard, genannt Poland, Balthasar Keybe und Johann Enoch Meyer), in: *Pandora Magnalium Naturalium Aurea et Benedicta, De Benedicto Lapidis Philosoph[orum]*, ed. Benedictus Figulus, Straßburg 1608; hier S. *5^r. Zum Werk vgl. Sudhoff (1894), Nr. 282, S. 480-482; Telle (1987), S. 316f., Nr. II, 3; und CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 162. Schon in den 1560er Jahren beruft sich ein Paracelsist in der pseudoparacelsischen Schrift *Aurora Philosophorum* auf diese hermetische Vorstellung; s. o. Abschnitt zu Schaubertd (3.7.). Zum pseudoparacelsischen Werk s. Sudhoff (1894), Nr. 177; und Redl (2008). Für freundliche Hinweise auf den pseudoparacelsischen Text geht mein besonderer Dank an Dr. Didier Kahn (Yerres).

⁶⁷² Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. *5^r. Nach der hermetischen Wissensgenealogie Figulus‘ hätte sich die uralte Universalwissenschaft infolge der Sintflut in die Teilgebiete Astronomie, Alchemie, Magie und Kabbala aufgespalten: Diese Urwissenschaft bezeichnet Figulus als die „*Hermetische* Philosophy“, die die „wahre *Astronomia, Alchymiam, vnd Magiam, wie auch Cabalam etc[etra]*“ in sich begreife (ebenda, S. *5^r).

⁶⁷³ Vgl. Gen. 4, 22: „Die Zilla aber gebar auch/ nemlich/ den Thubalkain den Meister in allerley ertz vnd eisenwerck“ (*Bilia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975). Zum paracelsistisch-hermetischen Bild des Tubalkain als ‚Erz- und Eisenschmied‘ vgl. Ebeling (2005), S. 104 (zu Joachim Tancke).

⁶⁷⁴ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. *5^v: „Also ward *Moses* in der Aegyptier Schul in allerhand guten Künsten *instituiert* vnd dermassen Vnderrichtet worden/ daß Er außbüding in der Weißheit worden/ darumb er dann nicht vmb sonst zu einem Führer deß Israelischen Volcks von Gott erkorn vnd verordnet ward“.

⁶⁷⁵ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. *5^v: „Also hat auch *Daniel* diese Kunst vnnd Lehren von Jugend auff in der Chaldeer Schulen in sich gesogen/ vnd erlernen“.

⁶⁷⁶ Ebenda, S. *6^r. „Solche Philosophi vnd *Magi* [wie Adam, Moses und Daniel] sind auch gewesen die Drey Weysen auß Morgenland/ so CHRISTUM JESUM von Auffgang der Sonnen hergesucht/ vnnd jhn in der Krippen zu Bethlehem gefunden haben“.

und den ‚Römern‘ in die ‚Finsternis‘ geraten.⁶⁷⁷ Dieser wissenschaftliche Verlust gelte auch als religiöse Verderbnis: Die „Abgöttischen vnd Aberglaubischen Griechen“ verstünden die „Lehr Göttliches worts“ nicht „auß der H[eligen] Bibel vnd dem Gesetz Mosis“, sondern hätten sich „auff jhr Vernunfft vnd eygenen Verstand“ verließen, um sich „geschickter vnnnd kluger“ als „Gott selbst“ zu verstehen.⁶⁷⁸ Nun werde die Wissenschaft von der ‚Erdichtung‘ der praxisfernen und rhetorisch-rationalen Schulphilosophie beherrscht, da sie „die Sachen mit viel subtilen falsch erdichten Erfindungen zu schärpffen“ angefangen hätten.⁶⁷⁹ Nach seiner geschichtsphilosophisch fundierten Kritik am Paganismus der Hochschulen ist nicht nur die griechische, sondern auch die römische Antike am Verderb des Wissens schuldig: Aus „ihrem subtil gesponnen Hirn/ [und] auß dem irrigen trunckenen Gestirn“ hätten die ‚Griechen‘ ihre unchristlich-heidnische „Philosophey“ geschrieben, die dann „nit allein bey jhnen vberhand genommen“ hätte, „sondern auch nachgehendes zu dem Latinern von jhnen [...] Außgebreitet worden“ sei. Die ‚Latiner‘ seien „nicht weniger als die Griechen“ verwerflich, da sie zwar die Wissenschaft „mit jhrem Zusatz“ angeblich „Mehren/ Ziehren vnd Verbesern“ wollten, aber eigentlich nur „mehr Verbösert“ hätten. Die Wissensgenealogie, die Figulus darstellt, ist mit seiner Zeitkritik an der gegenwärtigen Schulwissenschaften verbunden: Die „angeregte vermeinte Philosophey“ sei nun „in gantz Europam außgebreitet worden/ vast alle Academien vnnnd Hoheschulen durchloffnen“.⁶⁸⁰ In Anlehnung an das hermetischen Geschichtskonstrukt der ‚Prisca sapientia‘⁶⁸¹ legitimiert Figulus seine wissenskritische Zeitdiagnose und seinen Anspruch auf eine christlich fundierte Wissenserneuerung: Ja es sei symptomatisch im ganzen Europa, wo die Schulphilosophie heidnisch-unchristlich verderbt sei und daher Korrekturen bedürftig, da sie „auch noch heutiges tags also hartnäckig darinn *Instituiret* wird/ daß sie *Mosis* vnnnd der Propheten ja CHRISTI selbstn schier gar vergessend/ [...] [die Schulwissenschaft] *defendiren*, vnd biß auffß Blut *tuiren*, nit allein in Teutschland/ sondern auch fast bey allen Andern Nationen“.⁶⁸²

⁶⁷⁷ Ebenda, S. *5^v-6^r.

⁶⁷⁸ Ebenda, S. *6^{r-v}. S. u. Anm. 682 (Verweis auf Paracelsus, *Labyrinthus medicorum*).

⁶⁷⁹ Ebenda, S. *7^r.

⁶⁸⁰ Ebenda.

⁶⁸¹ Zur hermetischen Vorstellung von ‚Prisca sapientia‘, die die Paracelsisten zur Begründung ihrer wissenschaftlichen Zeitkritik und zur Legitimation ihrer Forderung nach einem endzeitlichen Wissensfortgang mehrfach aufgriffen, vgl. CP, Bd. 1, S. 171; Ebeling (2005), S. 88f.

⁶⁸² Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. *7^{r-v}. Vgl. Paracelsus, *Labyrinthus medicorum*: „Darumm

Die Nachfolger der ‚wahren Philosophie‘ widerstünden jetzt den ‚blutigen‘ Verfolgern. Figulus sieht in den wissenschaftlichen Erneuerern und den Wahrheitssucher, die mit den Schulwissenschaften nicht zufrieden sind, ein Gleichnis der religiösen Verfolgten: Wer das gegenwärtige Lehrgebäude der ‚hohen Schulen‘ zu überwinden suche, werde religiös und häretisch verdammt und verketzert:

So auch Einer etwas der recht wahren in Gottes wort gegründten Philosophey gemäß vorbring/ so der jhrigen zu wider ist/ muß er nit allein veracht/ verspottet/ vnd verlachtet/ sondern Ein *Singularis*, Ein Ketzer vnd *Haeresiarcha*, wie mir selbstn von etlichen *Pseudo-Leviten* geschehen vnd begegnet/ gescholten/ vnd auch wol gar verfolgt werden.⁶⁸³

In dem religiös gefärbten Kampf um die wahre Naturphilosophie seien die „*Doctores vnd Praeceptores bey den Hohen Schulen*“ – so Findbild Figulus – die „rechten Feind/ Spötter/ vnd verfolger vnserer Philosophey“. ⁶⁸⁴ Ihre „*Gemeine Aristotelische Platonische/ et nostri temporis Philosophia*“ sei jedoch „nur ein *Cagastrische Philosophi, Speculation, vnd Phantasey* [...] mit deren heutiges tags noch alle Schulen erfüllet/ vnd bethöret [wird]/ vnd die liebe Jugendt dardurch verführet“ würden.⁶⁸⁵ Sie seien die Lehrer der ‚tödlichen Weisheit‘, die Figulus im Anschluss an die paracelsistische, antirhetorische Kritik an der Schulphilosophie verwirft:

diese ist ein lähres todtes geschwätz von dem Grundt der Warheit wiet abwegs/ vnnd irrig/ mit Allerley der Alten Heyden [...] *opinionibus*, Meynungen/ Wähnen/ vnd irrigen gedancken so für die Warheit angenommen worden vnd noch heutiges tags *mordicus* vnd frävenlich *defendirt* werden.⁶⁸⁶

Figulus stilisiert die Gegner der alchemischen Naturkunde zum endzeitlichen Werkzeug des

hat geulgt/ dz die Griechen angefangen haben in die Artzney gewaltig zufallen/ vnd dz vmb vieler vrsach willen: Aber mit lügen so gar vberhandt/ dz sich die *Arabes* vnderstanden haben/ in derselbigen auch zu handeln/ vnd alle ander *Nationes*“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 194-195).

⁶⁸³ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. *7^v.

⁶⁸⁴ Ebenda, S. *8^r.

⁶⁸⁵ Ebenda, S. *7^v. Zum paracelsistischen Begriff ‚Cagastrum‘ vgl. etwa das pseudoparacelsische *Liber Azoth*: „Jliastrich ist dz rechte Silber/ aber Cagastrich ist dz Katzensilber: oder Jliastrich ist ein rechter Prophet/ vnnd Cagastrich ist ein falscher Prophet/ also möchte man wol sagen/ ein *Monstrum* eines rechten Propheten“ (ed. Huser, Tl. 10, App. S. 6). Vgl. Pagel (1982), S. 113f.

⁶⁸⁶ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. *8^r. Vgl. etwa Suchen, der die ‚mit *opinionibus* unbefleckten‘ Medizinstudenten mahnt: „Darumb ist einem jeden artzt hoch von nötten/ das er die *Regenerationen* grundtlich wisse/ nit *secundum opinionem aliquam*, sonder mit seinen augen sol ers sehen/ mit henden begreifen/ im verstand sein möglich[k]eit empfinden“ (Alexander von Suchten, *Liber vnus De secretis Antimonij*, ed. Michael Toxites, Straßburg 1570, S. 67). S. o. Abschnitt zu Suchten.

Teufels, um damit den Untergang der Schulwissenschaftler zu rechtfertigen. Sie seien die Verführer und ein Werkzeug ‚Satans‘, da die ‚falschen Philosophen‘ und „Hauffen der Gelehrten“ von „einem vngünstigen Himmel vnd Gestirn/ bösen Influentzen“ und von „*Inspirationibus Sathana*“ beeinflusst seien und deswegen ihre Lehren vergeblich „für groß Geheimnuß vnnd Heiligthumb“ hielten und hochachteten. Jedoch sei die gegenwärtige Schulphilosophie vergänglich vorbestimmt und werde aufgrund des endzeitlichen und baldigen Triumphs der paracelsistischen, ‚hermetischen Philosophie‘ überwunden, da „es doch ein irrig/ falsche/ tödtliche/ verführische Weißheit ist/ die mit dem Körper im grab zu nicht/ staub vnd aschen wirdt“.⁶⁸⁷

Figulus lebe ja in einer Endzeit, die durch denjenigen Kampf gekennzeichnet sei, der zwischen dem ‚kleinen Häuflein‘ der „Nachfolger/ vnd Liebhaber der edlen Kunst ALCHYMIAE“ und der großen Schar von ‚Spöttern‘ dieser „edlen thewren Kunst“ geführt wird.⁶⁸⁸ Sein Zeitbewusstsein ist durch die Überzeugung an eine allerletzte Durchsetzung der Alchemie geprägt: Diese ‚göttliche, himmlische und hohe Kunst‘ gilt nicht nur als „vhralte nützliche vnnd gantz heylsame Kunst“, die als chemiatische und transmutationsalchemische Kunst zu der adamisch-hermetischen Urwissenschaft gehöre, sondern auch als „fürtreffliche Gab vnd Gnadengeschenck deß allerhöchsten SPAGRYI“.⁶⁸⁹ Nach der theoalchemisch tingierten Verteidigung Figulus‘ gilt Gott selbst als der höchste Alchemiker: Da der Schöpfergott der ‚höchste Artist und *Spagyricus*‘ sei, müsse die Alchemie als seine ‚Gnadengabe‘ – trotz der Verachtung der ‚Gottesfrevler‘, die die „*Filios* vnd Zugethane“ dieser Kunst „verspotten/ verhönen vnnd verlachen“ wollten – „biß ans End der Welt“ erhalten werden und die „*ipsissima VERITAS huius Artis*“ triumphieren.⁶⁹⁰ Im Anschluss an den endzeitlich bestimmten Kulturpatriotismus der Paracelsisten⁶⁹¹ versprach Figulus in der Widmungsvorrede zu seiner Alchemicasammlung *Thesaurinella* ihrem Adressaten und kaiserlichen Alchemieförderer Rudolf II. (1552-1612) verspricht, dass der „getrewe/ gütige/ vnd langmütige Gott“ das ‚himmlische Gnadenlicht‘ nun „vor dem End

⁶⁸⁷ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. *8^r. Zur Kritik Hohenheims an den Schulwissenschaften und ihren ‚tödlichen Schulmeistern‘ vgl. etwa *Liber de podagricis*, ed. Huser, Tl. 4, S. 254f.

⁶⁸⁸ Figulus, *Vorrede* (*Epistola dedicatoria*, Hagenau, 3. 10. 1607, gerichtet an den Kaiser Rudolf II.), in: *Thesaurinella*, S. 3-9; hier, S. 4-5. Der Text wird mit Erläuterungen in CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 161, herausgegeben.

⁶⁸⁹ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Thesaurinella*, S. 3.

⁶⁹⁰ Ebenda, S. 4.

⁶⁹¹ Vgl. Abschnitte zu Bodenstein (3.1.), Toxites (3.2.), Schauberdts (3.7.) und Croll (3.9.).

dieser Welt öffentlich in Germanien [...] anzünden/ vnnd hell vnd klar leuchten lassen“ wolle.⁶⁹²

In Erwartung auf den endzeitlichen Wissensfortgang rechtfertigt der ‚*Philochemicus*‘ Figulus die Durchsetzung der Alchemie im eschatologischen Sinne. Nach ihm gelten die Verteidiger und ‚Liebhaber‘ der Alchemie als selige Christen, denen in der Zukunft Gnadengaben Gottes zuteil würden, da sie durch „das recht Gnadenlicht“ erleuchtet würden, wenn ‚Jesus Christus‘ „in diese Welt kommen“ werde.⁶⁹³ Man hege deswegen die Hoffnung, dass die „*thewre Kunst*“ der Alchemie „vor dem jüngsten Tag“ immer klarer „an tag“ erscheinen werde, während die „Lästerer/ *Calumnianten* vnnd Verfolger“ zusammen mit der ‚gottlosen, verruchten, blinden, lunatischen und tolln Welt‘ zugleich „an jenen tag jrer verachtung vnd vnd Vnwissenheit halben keine Entschuldigung bey zu bringen“ vermögen würden.⁶⁹⁴ Figulus‘ endzeitliches Bewusstsein spitzt sich eschatologisch zu, wenn er – in Erwartung auf die allerletzte ‚Erleuchtung‘ durch den wiederkommenden Christus – die „Ankunfft vnd Offenbarung“ des „zukünfftigen“ bzw. „schon gegenwertigen ELIAE“ ankündigt. So betont Figulus unter Berufung auf Paracelsus die Imminenz einer endzeitlichen Erneuerung des Wissens: Als „rechter vngezweiffelter Vorbott vnd *Praecursor* CHRISTI IESV *ad iudicium vniuersale venturi*“ gelte „ELIAS ARTISTA“, von dem „*Theophrstus* propheceyet“, und er werde alle Geheimnisse der Natur und Gottes offenbaren und damit auch die „*Scripta*“ des „teutschen Monachen“ Paracelsus in allen „*Faculteten vnnd Artibus*“ erklären: Seine Wiederkehr solle nun „ohne zweiffel nicht lang mehr ausser bleiben“.⁶⁹⁵

Figulus‘ Überzeugung von der baldigen (oder bereits erfolgten) Ankunft des Vorbotten Christi, des Propheten Elias als von Gott gesandten Erzkünstlers, liege seine Beobachtung zugrunde, dass die alchemische Lehre immer mehr Verbreitung finde, und dass dies

⁶⁹² Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Thesaurinella*, S. 6. Zu Kaiser Rudolf II. als Beschützer der Alchemie siehe Evans (1973); Trunz (1992); *Alchemie-Lexikon*, S. 309f. (J. Paulus); und CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 151 (Biogramm).

⁶⁹³ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Thesaurinella*, S. 5, 8.

⁶⁹⁴ Ebenda, S. 4. In seinem Werk (etwa *Paragranum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 79; und *Liber de nymphis*, ebenda, Tl. 9, S. 78) prophezeit Paracelsus prophezeit seinen Triumph am ‚Jüngsten Tag‘. Vgl. auch den pseudoparacelsischen *Thesaurus thesaurorum alchimistarum*: „Nach meinem [Hohenheims] Todt werden meine *Discipuli* kommen/ vnd euch Heuchler [die Galenisten] an das Liecht bringen/ wer jhr seind/ zu sampt ewern sudlerischen Apotecken/ dardurchdie Fürsten vnnd großmechtigsten Potentaten der Christenheit verführet sind worden in Todt/ Ach weh vber ewren Halß am Tag deß Gerichts“ (ebenda, Tl. 6, S. 400). Zur Prognose des endzeitlichen Triumphs Hohenheims s. o. Abschnitt zu ihm (1.2.).

⁶⁹⁵ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Thesaurinella*, S. 5. S. o. Anm. 668.

besonders durch den publizistischen Vormarsch der Alchemie befördert worden sei: Diese „edle Kunst“ (Alchemie) erfreue sich zusammen mit deren „*Veritatem, Antiquitatem vnd Vtilitatem*“ ja durch die „Publicierung vieler guter außerlesener Chymischen Büchlein“ immer mehr des Ansehens erfreuen.⁶⁹⁶ Man müsse jedoch die publizistischen Bemühungen um die Durchsetzung alchemischer Lehre fortführen: Angesichts der gegenwärtigen, endzeitlich ‚verderbten‘ Welt, die sowohl wissenschaftlich auch als moralisch „in allerhand Sünd/ Schand/ Lastern vnd Vntugenden“ ‚ersoffen‘ und ‚ertrunken‘ sei, trete die endzeitliche Aufgabe der naturkundlichen ‚Erforscher‘ und ‚Liebhaber der Alchemie‘ hervor, die als „kunstliebende[n] *Indagatori* der Natur“ zuliebe der ‚Wahrheit‘ und der ‚Nützlichkeit‘⁶⁹⁷ der Kunst einer ‚althehrwürdigen Herkunft‘ (‚*veritas, antiquitas, utilitas*‘) die Publikation der *Alchemica* vorantreiben sollen, damit die „gute[n] nützliche[n] Schrifften“ der „hochlöblichen Kunst *Chemia*“ – zugunsten der seligen „*Filiis doctrinae*“ nicht lateinisch oder in anderer Sprache, sondern „in Teutscher Sprach“ – immer weiter in „*pubilcam lucem*“ erscheinen mögen.⁶⁹⁸ Aufgrund seiner endzeitlichen Selbstwahrnehmung rechtfertigt der alchemische Fachpublizist Figulus seinen Beruf heilstheologisch: Seine Arbeit, die der alchemoparacelsistischen und deutschsprachigen Sachpublizistik diene, begründe sich in der Vorsehung Gottes, der zur gegenwärtigen Endzeit sowohl die Verteidiger der Alchemie als auch die „Heroische[n] *Ingenia*“ wie Paracelsus ‚erwecken‘ wolle, die dem „hohen Gnadenschatz in der Forcht des Herrn nachgehen/ vertheydigen/ vnd befördern helffen/ damit solche thewre Kunst vor dem jüngsten Tag nur desto heller vnd klärer widerumb an tag gebracht“ werden solle.⁶⁹⁹

Weisheitslehre: Philosophie und Theologie im Einklang

Nach seinem Selbstbild ist Figulus ein ‚*alumnus immortalis Philosophiae Chirsianae*‘ und ‚armer

⁶⁹⁶ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Thesaurinella*, S. 4.

⁶⁹⁷ Figulus sieht die ‚Nützlichkeit‘ der Alchemie nicht nur in der „*Medicin, vnd cura morborum*“, sondern auch in der „*Transmutation* der Metallen“ (ebenda, S. 4), während Paracelsus die letzte transmutationsalchemische Strebung ablehnt; vgl. Paracelsus, *Paragranum*: „Nicht als die sagen/ *Alchimia* mache Gold/ mache Silber: Hie ist das fürnehmen/ Mach *Arcana*/ vnd richte dieselbigen gegen den kranckheiten:“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 65). S. u. Anm. 698.

⁶⁹⁸ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Thesaurinella*, S. 6. Zur Legitimation der landessprachigen Publikation, die – wie die Paracelsisten betonen – im Interesse des ‚Gemeinwohls‘ befördert werden solle, s. Erläuterungen in CP, Bd. 1, S. 242; u. Bd. 2, S. 85.

⁶⁹⁹ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Thesaurinella*, S. 4.

Discipulus’ der „S[acro]S[anctae] *Theophrastiae*.⁷⁰⁰ Nach seinem Paracelsusbild ist dann *Theophrastus*’ ein *Praeceptor* und *Monarcha Artium*’⁷⁰¹ und ein „Hoherleuchter *Magus*, vnd *Cabalist*“:⁷⁰² In *Magia*’ lehre Paracelsus eine ‚christliche Naturphilosophie‘, die die heidnische Schulphilosophie überwinden solle, und in *Cabala*’ eine ‚wahre christliche Theologie‘, die als neue Frömmigkeit das konfessionalistisch geprägte Christentum der gegenwärtigen, ‚letzten sodomitischen Welt‘ revidieren solle. Der ‚Zögling‘ der ‚unsterblichen christlichen Philosophie‘ Figulus vertritt also eine paracelsistische Weisheitslehre, die in einer harmonischen Verbindung von Wissenschaft und Religion besteht und aufgrund der Naturerkenntnis in der ‚vergänglichen‘ Kreatur (Natur) den Weg zur Gotteserkenntnis und zur ‚ewigen‘ Seeligkeit sucht.⁷⁰³

In der Vorrede zu seiner Alchemica-Sammlung *Rosarium Pars Prima* stellt Figulus im Jahr 1607 eine Lehre der zwei Lichten auf und ruft ‚alle Liebhaber‘ der „Theuren Himmlischen

⁷⁰⁰ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. **8r. Nach Gilly (1994c, S. 450-454) verdankt Figulus die Formel ‚*Sacrosancta Theophrastiae*‘ seiner Bekanntschaft zum Tiroler Paracelsisten Adam Haslmayr (s. u. Abschnitt 3.10.), der sich in seinen zwischen 1605 und 1630 verfassten Schriften als theosophischer Anwalt einer ‚*Theophrastia Sancta*‘ erscheint. Figulus lernte den Tiroler Theosoph spätestens 1607. Zu den Beziehungen beider Paracelsisten s. Gilly (1994a), S. 93-105.

⁷⁰¹ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. **3r. Zum von Paracelsus selbst benutzten Ruhmtitel ‚*Monarcha*‘ vgl. etwa *Paragranum*: „Ich wirdt *Monarcha*, vnnd mein wirdt die *Monarchey* sein/ vnd ich füre die *Monarchey*/ vnd güerte euch ewere länden“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 10)“. In dem pseudoparacelsischen Traktat *De tinctura physicorum* (ed. Huser, Tl. 6, S. 364) bezeichnet der unbekannte Verfasser bereits in den 1560er Jahren Paracelsus als ‚*Monarcha der Arkanen*‘ und ‚aller Künste‘.

⁷⁰² Figulus, *Vorrede* (Hagenau, 28. 12. 1607, gerichtet an Sebastian Küller, Georg Schwalenberg, Henricus Praetorius und Carolus), in: *Rosarium Novum Olympicum et Benedictum. Das ist: Ein newer Gebenedeyter Philosophischer Rosengart, [...] Pars Prima*. Basel 1608, fortan: Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 1. Hier S. a4v. Zum Werk vgl. Sudhoff (1894), Nr. 283, S. 482-485; Telle (1987), S. 317f., Nr. II, 4.

⁷⁰³ Auf der Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation und auf der damit verbundenen Lehre der Gottebenbildlichkeit beruhend lehrt der Theosoph Figulus in seiner ‚*Vorrede*‘ zu *Pandora* (1607) eine paracelsistische Anthropologie, nach der die Menschen ‚Schüler des Gestirns‘ seien; das ‚*Gestirn*‘ sei die ‚himmlische Schule‘ und „vnser Natürlicher Lehrmeister“, der die Menschen „Alle Natürliche Künste vnd Weißheit“ lehre, denn das „Natürliche Liecht sey in dem Gestirn“. „In Summa/ was zu dem Tödlichen dienet/ das lehret vns das Firmament: Was aber auff den andern Vntödlichen theil der Sehlen gehört/ vnd deß innern Menschens im Göttlichen wandel/ daß alles muß auß Gott gelernet werden/ Das trifft nun die Bildnuß Gottes an/ die ist dem Geist befohlen/ der Jhr vom Herren geben ist/ derselbig lehret den Menschen vber Natürliches zum Ewigen:“ (Figulus, *Vorrede* [1607], in: *Pandora*, S. *8v). Man verstehe damit die beiden Philosophien „der Natürlichen vnd tödlichen/ vnnd der vber Natürlichen Himmlischen/ Vntödlichen Ewigen“; diese „Vntödlichen Ewigen Philosophie“, die „Christum Jhesum zum Anfänger“ habe, solle man lernen, damit „wir in das Reich der Himmlen kommen mögen“ (ebenda, S. **2r-v). Figulus lehnt sich hier an Hohenheims Anthropologie in seiner *Astronomia Magna/ Philosophia Sagax* an; s. Erläuterungen in CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 162.

Philosophey/ vnd Alchymey“ dazu auf, nicht nur das „natürliche Licht“, sondern auch das „Licht des H[eiligen] Geistes auß seiner Selbsteigenen Himlischen Fontin der Heyligen Schrifft zu erkennen“. Angesichts der moralisch verderbten Gegenwart seien diese beiden Fundamente der Natur und der Heiligen Schrifft geboten, denn „[n]uhn seindt aber viel jrrige Liechter in dieser Welt von dem *Lucifer* vnnd seinen *Organis* angezündt vnd auffgestecket worden“ und diese „jetzige Blinde/ Eygennütz[ige] vnnd Geldtsüchtige Welt“ nur durch „ein[e] falsche Heydnische tödliche Philosophey“ beherrscht: Man solle in der wissenschaftlichen Verderbtheit – so der Anhänger der „Vntödlichen Ewigen Philosophey“ Figulus – eine religiöse Sittenlosigkeit sehen, da ihre „stinkende vermeinte Weißheit“ als „ein grewlich Sündt“ gelte und „vor Gottes Angesicht“ nur eine „lautere Thorheit“ sei.⁷⁰⁴ Die frommen Christen sollten daher sowohl in Glauben auch als in Wissen ‚gottgefällig‘ sein, denn nach dem Idealbild Figulus⁷⁰⁵ solle der Erforscher der Natur ein christlich lebender Naturkundler sein, der einen „Christlichen Gottsäligen/ Gott wolgefälligen Wandel“ führt und „beneben [auch] die Natur besser durch forschet vnnd ergründet“: Dabei müsse man sich an die Mahnung Christi als die „ersten dreyen Cabalistischen principien“ halten: „*Petite, Quaerite, Pulsate*“.⁷⁰⁶ Wenn man ferner bedenke, dass sich die zeitgenössischen ‚Philosophen‘ bisher nur nach „dem zeitlichen“ (dem Irdischen und Innenweltlichen) richteten, müsse man sich dann an die „Regel

⁷⁰⁴ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 1, S. a2^{r-v}.

⁷⁰⁵ Figulus' antirhetorisch-empiristische Arbeitsethik des rechten Naturforschers lehrt diejenige Spagyrik, die auf der Drei-Substanzen-Lehre Hohenheims (‚Tria prima‘) beruht und durch die ‚Separatio puri ab impuro‘ gekennzeichnet ist, das auf die christliche Nächstenliebe gegründete ‚Gemeinwohl‘, und den auf die Vorstellung vom ‚Buch der Natur‘ (‚*Codex Naturae*‘) beruhenden Empirismus: Man müsse „der Natur bucher mit vnsern Füßen treten/ Die Geschrifft erforschet man durch jhren Buchstaben: Die Natur aber durch Land zu Land“; „Also muß man jhre Bletter mit den Füßen vmbkehren/ vnnd mit dem Geist der vernunfft erforschen“, um damit die „3. Prncipia zu erkündigen/ purum ab impuro zu scheyden/ Gottes Ehr vnd Glori dardurch zu praediciren vnd zu beschreiben/ vnnd etwas nütlichers darauß mir [Figulus bzw. dem Erforscher selbst] vnnd meinem Nechsten zu nutz vnnd gutem an Leib vnnd Sehl zuschöpfen. Dann alle *Creata* vnd Geschöpff Gottes sind lebendige Buchstaben vnd Bücher deß Menschen herkommen zubeschreiben: Ja alle *Creata* sind Buchstaben darinnen gelesen wird/ Wer der Mensch ist“ (Figulus, *Vorrede* [1607], in: *Pandora*, S. **2^v -3^v). Figulus kennt die Formulierung Hohenheims, der in den *Sieben Defensionen* das ‚Buch der Natur‘ erwähnt: „Dann das wil ich bezeugen mit der Natur: Der sie durch forschon wil/ der muß mit den Füßen jhre Bücher treten. Die geschrifft wird erforschet durch jhre Buchstaben/ die Natur aber durch landt zu landt/ als offt ein Landt als offt ein Blat. Also ist *Codex Naturae*, also muß mann jhre Bletter vmbkeren“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 177).

⁷⁰⁶ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 1, S. a3^r. Das Diktum ‚Bitten-Suchen-Anklopfen‘ (Matth. 7, 7) gilt bei den Paracelsisten als Leitspruch ihrer endzeitlichen Arbeitsethik.

CHRISTI“ erinnern: „*Quaerite primùm regnum DEI et iustitiam eius, et caetera omnia dijcientur vobis*“.⁷⁰⁷

Der fromme Alchemiker und Nachfolger der „wahren natürlichen Spagyrischen Philosophie“ solle also durch die beiden Lichter der Natur und der Gnaden (des Heiligen Geistes) erleuchtet werden und somit die recht christliche Naturphilosophie und Theologie in ‚Magie‘ und ‚Kabbala‘ begründet finden: Die „rechte wahre *Magia*/ ist ein solche kunst/ vnd geschicklichkeit/ dardurch man zu der erkandtnuß der Elementen/ deren zusammen versetzten Körper/ früchte/ Eygenschafft/ kräfft vnnd verborgene Würckung“ gelangen werde. Während die „MAGIA“ auf der „*Anima mundi* vnd dem natürlichen Geist des natürlichen Liechts“ beruhe, weise die „*Cabala* aber“ dem Menschen „den rechten Weg vnnd Strasse [...] zu Gott dem Herren“, denn sie (‚Kabbala‘) „richtet sich nach dem Licht des H[eiligen] Geistes“.⁷⁰⁸

Nach dem theosophischen Wissenskonzept des Alchemoparacelsisten Figulus umfasst die Alchemie als adamisch-uralte und heilige Wissenschaft die beiden Disziplinen von ‚Magie‘ und ‚Kabbala‘. Es werde „allen wahren *Philosophis*/ vnd Liebhabern der Edlen/ Thewren natürlichen Alchemey“ versprochen, dass den christlich frommen Alchemikern „von Gott“ das „*donum Aureum*“ nämlich das ‚Universalheilmittel‘ und die ‚Tinktur‘ zur Metallverwandlung, und „auch *Aeterna vita et beatitudo* gnedigst mitgeteilt/ vnnd geschencket werden“.⁷⁰⁹ Aufgrund dieser Vorstellung von Alchemie als Weg zum ‚natürlich-leiblichen‘ Wohl und zum ‚übernatürlich-seelischen‘ Segen erkenne man den Erlöser Jesus – so die religiös-radikale Rechtfertigung Figulus‘ – als ‚*Trismegitos, Spagyryus*

⁷⁰⁷ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 1, S. a3^r. Vgl. Matth, 6, 33: „TRACHTET AM ERSTEN NACH DEM REICH GOTTES/ VND NACH SEINER GERECHTIGKEIT SO WIRD EUCH SOLCHES ALLES ZUFALLEN“ (*Biblia*, Wittenberg, 1545, ed. Volz, 1975). Im *Labyrinthus medicorum* lehrt Paracelsus die ‚Suchung des Reich Gottes‘: Bei dem rechten „*Discipulus Medicinae*“ sei die „erste lehr vnd erforschung“, dass „wir am ersten sollen suchen/ dz Reich Gottes: da ligt der schatz/ die Schül des grundts der weißheit [...]. Demnach werden vns alle ding geben: Dann so wir suchen/ klopfen an/ bitten in dem Reich Gottes“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 198); s. Abschnitte zu Paracelsus (1.2.).

⁷⁰⁸ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 1, S. a3^{r-v}.

⁷⁰⁹ Ebenda, S. a4^r. Seine alchemische Zielsetzung beruht einerseits auf dem ‚zeitlichen‘ und ‚innenweltlichen‘ Wohl („*donum aureum*“) im Sinne von Gewinnung der Geheimnisse der Metallverwandlung und von Herstellung neuer Medikamenten (‚Universal‘), und andererseits auf dem ‚himmlischen‘ Segen im religiös-soteriologischen Sinne: Der Alchemiker solle „Solcher Gnaden nuhn auß dem natürlichen Tinctur Brunnen der Gesundheit/ vnnd alles Reichtumbs hie zeitlich/ vnd dann auch der Himlischen Gnaden Fontin deß lebendigen Wassers vnd *Nectaris divini* im Reich CHRISTI Ewig theilhaftig“ werden (ebenda, S. a3^v).

und *Philosophus*,⁷¹⁰ da er „Leibs vnnnd Seelen Artzet“ sei.⁷¹¹

Figulus' Verteidigung seiner paracelsistischen Weisheitskonzept („Sacrosancta Theophrastia' bzw. ‚unsterbliche chirstliche Philosophie‘) ist mit seiner Forderung nach Achtung vor der Theologie Hohenheims verbunden. In der Vorrede zur Sammlung *Rosarium Pars Altera* hebt Figulus das Ansehen der ‚unsterblichen christlichen Philosophie‘ eschatologisch hervor, wenn er behauptet, dass man nicht zuletzt in dieser „gottlose[n] blinde[n] Welt“⁷¹² die Lehre Hohenheims benötige, der „auß der Englischen vnd Cabalistischen *Scientia*“ den Weg zu den „hohe[n] Mysteria vnd Magnalien Gottes“ ‚uns vorgezeichnet‘ habe.⁷¹³ Gerade „jetzt inn dieser letzten Sodomischen Welt“, der nun „ein[e] schwere Rechenschafft an jenem tag“ bevorstehe,⁷¹⁴ solle man ja die „thewren Göttlichen/ ja Englischen Schiffen“ Hohenheims (‘Theologia divina’) beachten,⁷¹⁵ denn Gott habe in „diesen letzten zeiten“ zu „nutz vnnnd hely“ der „gantzen Christenheit“ ja „*Theophrastum* verordnet“, die

⁷¹⁰ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. **6v: „CHRISTUS der Höchste *Spagyryus philosophus* vnd Himmlische Sähmann“. S. u. Anm. 711.

⁷¹¹ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 1, S. a3v. Vgl. auch Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. **8v: „[esu] *Christi Trismegisti nostri Spagyri*“. Zur theoalchemischen und ‚hermetischen‘ Vorstellung, Christus als Hermes Trismegistos (Dreimal Größten Gott), s. Gilly (2010), bes. S. 94 (zu Michael Maiers *Arcana arcanissima*, 1614 und weiteren Werken Figulus'). Als Ruhmtitel für den großen Alchemiker gelte ‚Trismegistos‘ auch für Paracelsus: „*Theophrasti*, vnsers Hoherleuchten Teutschen *Philosophi vnnnd Hermetis verè Trismegisti*“ (ebenda, S. **6r).

⁷¹² Figulus, *Vorrede* (Hagenau, 29. 12. 1607, dediziert den Klagenfurtern Georg Adam Rauber und Christophorus Roithner sowie Christophorus Erben), in: *Rosarium Novum Olympicum et Benedictum, Pars Altera*, Basel 1608; fortan: Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 2. Hier S.):(2v. Zum Werk siehe Anm. 702.

⁷¹³ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 1, S. a4r-v.

⁷¹⁴ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 2, S.):(3r.

⁷¹⁵ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 2, S.):(1v. Vgl. Figulus' Ankündigung, die theologischen Werke Hohenheims (‘Theologica divina’) herauszugeben, in seinem *Proloquium Dedicatoria* (an Markgraf Joachim Ernst, 1608), in: CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 163, Zl. 71f.: „Theologia simul mox sub diuina sequetur,/ (Mundo miraculum nempe futura Nouum,)/ Flamini aetherii diuinitus inspirata/ Ductu clementi, Numinis atque Sacri,/ Et remouebuntur Zizania, dummodò libris/ Mixta fuère male, Scripta aliena, Viri./ Fautor Apollinae quia sed tu Maximus artis/ O Princeps, Patriae, Marchio Diue, Pater,/ Et Theophrastaeam Medicinam pectore toto/ Prosequeris, studium hoc dulce fauore pari.“; zit. nach der deutschen Übersetzung durch die Herausgeber vom CP: „Bald auch wird seine [Hohenheims] göttliche Theologie folgen [fürwahr bald ein neues Weltwunder], göttlich inspiriert von der Begnadung eines ätherischen Wehens und der heiligen Gottheit. Und das Unkraut wird beseitigt werden, waren doch den Büchern des Mannes auf üble Weise fremde Schriften untergemischt. Weil du aber als größter Gönner der Apollinischen Kunst, o Fürst, Vater des Vaterlandes, göttlicher Markgraf, auch die Theophrastische Medizin mit ganzem Herzen aufmerksam begleitest, [begleite auch] dieses Bemühen mit gleicher Gunst!“ Die hier angekündigte Herausgabe der *Theologica* Hohenheims (aus dem Nachlass in Salzburg) blieb wohl unverwirklicht; vgl. Telle (1987), S. 323 f.

„Thewren vnnd Hochwürdige *Scripta*“ zu hinterlassen.⁷¹⁶ Der religiöse Nonkonformist Figulus sieht in der konfessionell geprägten Christenheit seiner Zeit ein Zeichen der Glaubenskrise, da es „der glauben vnnd Religionen in der Welt so viel“ gebe, so dass der „arme einfeltige Lay nimmer weißt/ was er glauben vnd wem er folgen soll“.⁷¹⁷ Aufgrund seiner Zeitkritik⁷¹⁸ aktualisiert Figulus sein Verlangen nach Achtung vor der „*Theologia Theophrast[i]*“, die eine fromme Hinwendung zum Christo (‚Licht der Welt‘) und zur Einigkeit des Glaubens lehre, da Paracelsus „vns einig vnd allein widerumb zu CHRISTO IESV“ führe:⁷¹⁹ Paracelsus sei daher ein endzeitlicher Bote eines christlichen Trostes,⁷²⁰ der das Evangelium „auß Englischem vnd Cabalistischem Grund“ verkündige, damit „die arme/ mühselige vnnd zerschlagene hertzen“ zu „gewünschter ruh“ bei „CHIRSTO IESV“ gelangen sollten.⁷²¹ In der Zeit der ‚Finsternis‘, die durch die konfessionellen

⁷¹⁶ Figulus , *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. **6^v-7^r.

⁷¹⁷ Figulus , *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 2, S.):():2^v.

⁷¹⁸ Vgl. Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 2; in Anlehnung an Math. 15, 14 beschreibt Figulus zeitkritisch: „zu dieser vnserer jetzigen zeit“ führe „ein blinder den andern“ (S.):():2^v); nach seiner Zeitdiagnose werde die gegenwärtige Welt abseits des Worts Christi (Matth. 11, 5) durch ‚falsche Apostel‘ und ‚Pseudolehrer‘ verführt und diene nur dem Teufel und Mammon: „Dann keine Apostel mehr in der Welt zu finden/ die ohne Seckel vnd Täschen gehen/ Sie wöllen alle *Iudas* Beuttel haben vnd tragen. Ob man sich schon *Successores Petri* rühmet/ vnd nachfolger der Aposteln/ beweisens doch das werck nicht. [...] Sondern das widerspiel geschicht wol/ daß die sehenden bilnd/ die hörenden vnnd redenden Taub vnnd Stumm durch jhre Pseudolehr werden: die reinen vnrein/ vnd ein Schwarzer Sathanischer Rab an stadt des H[eligen] Geistes verehret“ (ebenda, S.):():2^v). Unter den Paracelsisten, auf die sich Figulus zu seiner Beweisführung beruft, kritisiert Alexander Suchten die Schulmediziner, die „vns mit sehenden augen blind machen/ vnd vberreden: bedencken nicht/ daz des artzts werck nit in schwetzen/ sondern in *cura* gelegen ist“ (*Liber vnus De secretis Antimonij*, ed. M. Toxites, Straßburg 1570, S. 79-80).

⁷¹⁹ Figulus , *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 2, S.):():2^v. Die Einheit und Gleichheit des Christentums fordert Paracelsus in seiner Kirchenkritik und erwartet sie auch in seiner chiliastischen Vorstellung vom ‚Goldene Zeitalter‘ bzw. vom ‚einigen Schafstall‘: Vgl. etwa seine *Auslegung des Psalters* zu Ps. 99 (100), v. 3b, 4a: „Wir sindt sein schaf und sein herd. [...] dann ursach do ist éin herd, ist éin weid, keins mehr noch weniger, eins wie das ander; daß nur einerlei schaf und nur einerlei weid, auch also nur éin art, éin herd, éin stall. [...] das tor in den schafstall ist Christus, [...] er hat gleich herd der schafen behalten. also seindt sein vorhof vor dem reich gottes, daß wir wonen in éim stall. darbei wissen: auf erden seindt wir in seim stall; do muß éin stal sein, éin herd und éin art der schafen, und alles was darinnen ist, einerlei, nit geteilt. [...] also müssen wir uf erden leben, wollen wir gangen in das reich der himmeln“ (ed. Goldammer, Bd. 4, S. 311-312). S. o. Abschnitt (1.2.).

⁷²⁰ Figulus erblickt in Paracelsus einen „Gesandten vnd zeugen Gottes“ und bezeichnet ihn als „*Phoenix inclytus*“ (Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 2, S.):():2^r).

⁷²¹ Figulus , *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 2, S.):():2^v. Matth. 11, 28-29: „KOMPT HER ZU MIR/ ALLE DIE JR MÜHESELIG VND beladen seid/ Jch wil euch erquickken. Nemet auff euch mein Joch/ vnd lernet von mir/ Denn/ ich bin Senfftmütig/ vnd von hertzen Demütig/ So werdet jr Ruge finden fur ewre Seele“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

Streitigkeiten geprägt sei, solle man nun anhand der „*Theologica Scripta*“ Hohenheims dem „Leicht der Welt“ (Christus) folgen: „Dieses Liecht werden wir wills Gott durch die Theophrastische Thewre Panegyrische/ ja wol vnd recht Paramirische Schrifften widerumb frölich finden vnnnd anschawen“.⁷²²

Figulus' Verteidigung der Paracelsischen Schriften und seine Forderung nach deren Veröffentlichung⁷²³ nimmt dann eschatologisch-chiliastische Züge, wenn er sich erneut von der paracelsistischen Zeitdiagnose überzeugt zeigt: „Aber es ist an der zeit/ ELIAS *Artista*, der ist GOTT lob vorhanden/ der wirdt alles sampt seinem *Comite Enocho*, nach *Theophrasti* Weissagung eröffnen/ vnd dem *Aureo seculo* einen anfang machen“.⁷²⁴ In Erwartung auf den baldigen Anbruch eines ‚Goldenen Zeitalters‘ stilisiert Figulus seine publizistische Tätigkeit zu einem endzeitlichen Kampf gegen den Teufel und die falschen Christen: Hohenheims „*Theologica Scripta*“ seien „bißhero alle mit einander/ durch des Teuffels getrieb von seinen *Organis*[/] den *Pseudopraeconibus* vnd *Pseudochristis* vndergetruckt worden“.⁷²⁵ Der Triumph des Paracelsismus sei eschatologisch und soteriologisch vorbestimmt, wie Figulus in seinem Editionsplan begründet, dass er aufgrund der Veröffentlichung der „*Cabalischen* vnd *Theologischen* Büchern“ das „ewige[s] heyl vnd Seligkeit“ der „gantzen Christenheit“ ‚befördern‘ werde, um damit man den „Dreyköpfige[n] Antichrist oder die

⁷²² Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 2, S.):():(2^v. Zum ‚Licht der Welt‘ vgl. Joh. 8, 12. Die Bezeichnung „Paramirische Schrifften“ als die für das gesamte Corpus Hohenheims stammt aus dem Werktitel *Paramirum* (ed. Huser, Tl. 1, S.1-64; 67-324).

⁷²³ Figulus, *Vorrede*, in: *Pandora*, S. **7^{r-v}: Figulus gibt seinen Editionsplan bekannt, „alle seine [Hohenheims] *Scripta*, so viel möglich zubekommen“ und „auffs new in ordentlichen truck zu ordnen“. Zu seinen (fehlgeschlagenen) Bemühungen um die Publikation der Paracelsischen *Theologica*, s. o. Anm. 715; und Erläuterungen in CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 163.

⁷²⁴ Figulus, *Vorrede* (1607), in: *Rosarium*, Tl. 2, S.):():(3^v. Die verderbte Gegenwart werde erst jetzt überwunden: Figulus zeigt sich vom baldigen Triumph der Gottgefälligen überzeugt, wenn er in Anlehnung an die alttestamentarische ‚Prophezeiungen‘ behauptet (unter Berufung auf Ps. 68, 2: „ES STEHE GOTT AUFF / das seine Feinde zurstrewet werden“; und Ps. 110, 1: „Setzte dich zu meiner Rechten/ Bis ich deine Feinde zum schemel deiner Füsse lege“, *Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975): „Die zeit ist nun vorhanden/ daß diese Propheceyung sollen vnd müssen erfüllet werden“ (Figulus, *Vorrede* [1607], in: *Rosarium*, Tl. 2, S.):():(2^v). Vgl. Anm. 668.

⁷²⁵ Figulus, *Vorrede*, in: *Rosarium* (1607), Tl. 2, S.):():(2^r. Siehe auch *Vorrede*, in: *Pandora*; Figulus deutet die mangelnde Präsenz und Anerkennung der Paracelsica in Öffentlichkeit immer wieder als endzeitliches Symptom, um damit seine Editionsbemühungen religiös-heilsgeschichtlich zu deuten: Die „Schrifften *Theophrasti*“ seien „bißhero so teufflicher arglistiger weiß vndergetruckt/ vnd die wenigsten vnd aller schlechtesten zurechnen nur in truck [ge]kommen“ (S. **6^v); Die „von *Theophrasto* geschrieben[en] vnnnd hinderlassen[en]“ Schriften seien „gar nicht angesehen/ Sonderlich was seine *Theologische* Schrifften anlangt/ weil sie den Gottlosen verruchten/ vom Teuffel verblendten vnd verführten Weltkinder vnnnd Bauchdienern zuwider/ vnnnd jhren kropff nicht geschmacket/ bißhero gantz vnnnd gar vndergetruckt worden“(ebenda, S. **6^{r-v}).

Drey vnreine Geister in *Apocalypsi*“ ,recht erkennen möge‘.⁷²⁶ Nach dem Anwalt der wahren christlichen Weisheit, der ‚Sacrosancta Theophrastia‘, gilt Paracelsus als Prediger einer theoalchemisch fundierten, neuen Frömmigkeit, die jenseits der ‚heidnisch‘ und konfessionell geprägten Gegenwart – so die chiliastische und apokalyptische Rechtfertigung Figulus‘ – die Rückkehr zur rein christlichen Einigkeit lehre.

⁷²⁶ Figulus , *Vorrede* (1607), in: *Pandora*, S. **7^v. Vgl. Apoc. 16, 13: „Vnd ich sahe aus dem munde des Drachens/ vnd aus dem munde des Thiers/ vnd aus dem munde des falschen Propheten/ drey vnreine Geister gehen/ gleich den Fröschen“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975); 4. Esra. 11, 1: „In der zweiten Nacht sah ich einen Traum: Siehe, aus dem Meer stieg ein Adler auf, der zwölf Flügel und der Köpfe hatte“ (ed. Schreiner, 1981, S. 383).

3.9. Oswald Croll

Zeitdiagnose: Crolls Zeitkritik und Feindbild

Anders als die Paracelsisten in den 60er und 70er Jahren des 16. Jahrhunderts, die angesichts des publizistischen Aufschwungs der Paracelsica und der damit eingesetzten ‚Paracelsischen Renaissance‘ ihre Gegenwart als eine göttlich gesegnete und freudige Zeit sehen, der in zunehmendem Maße die Gnadengabe Gottes zuteil werde,⁷²⁷ ist der paracelsistische Arzt Oswald Croll⁷²⁸ im beginnenden 17. Jahrhundert der Ansicht, in einer völlig verdorbenen Zeit zu leben, in der man keine Gnadenzeichen der göttlichen Offenbarung mehr finden und erhoffen könne. Croll glaubt, dass Gott wegen der „Sünden“ der Menschen und ihrer „grossen Vndanckbarkeit“ „seine Geheymnussen“ vorbehalten wolle: Sonderlich „in diesen gefährlichen vnnnd verderbten Zeiten/ in welchen die Ehr der Schandt/ die Tugend den Lastern“ gleichgesetzt würden, werde Gott die „Offenbahrung solcher Geheymnussen“ den Menschen „nimmermehr [...] gestatten“. Trotz der Vorfreude der frühen Paracelsisten habe Hohenheim, so Croll, immer noch nicht die richtige Anerkennung erhalten, denn es gebe auch noch zu seiner Zeit („heutiges Tags“) nur wenige Leute, die die Paracelsische Chymiatrie verstünden und durch seine Medizinlehre („Meynung *Theophrasti*“) die

⁷²⁷ Vgl. Abschnitte zu Bodenstein (3.1.), Toxites (3.2.) und Suchten (3.3.).

⁷²⁸ Zum Leben und Werk Crolls (um 1560-1608), der als ‚*medicus ordinarius*‘ und diplomatischer Vertreter des späteren Führers der protestantischen Union, Christians I. von Anhalt-Bernburg (1568-1630), in der Umgebung des böhmischen Adligen Peter Wok von Rosenberg (1539-1611) und auch in gelehrten Kreisen in der kaiserlichen Stadt Prag zur Herrschaftszeit Rudolfs II. (1552-1612) wirkte, s. die grundlegenden Erläuterungen in: Oswaldus Crollius, *Ausgewählte Werke*, 2. Bde, hrsg. von W. Kühlmann und J. Telle, 1996/1998, bes. Bd. 1, S. 1-50 (bio- und bibliographische ‚Einleitung‘) und S. 251-274 (‚Ausgabenverzeichnis‘). Dass Croll – wegen seines genannten postum erschienenen und zahlreiche Nachdrucke und Übersetzungen genießenden Hauptwerks *Basilica Chymica* – in der Wissenschaftsgeschichte (Medizin und Chemie) eine besondere Stellung genoss, lässt sich aus den zahlreichen Untersuchungen zu diesem ‚Erzparacelsisten‘ erkennen; s. Killy², Bd. 2 (2008), S. 504-506 (J. Telle). S. auch Ferguson (1906), Bd. 1, S. 185-187; Thorndike (1923/58), Bd. 5 (1941), S. 649-651; Peuckert (1976), s. v.; NDB, Bd. 3 (1957), S. 421 (G. Schröder); Partington (1961), S. 174-177; Peuckert (1967), S. 274-295; DSB, Bd. 3 (1971), S. 471f. (Schröder); Schneider/Klutz (1975); Hannaway (1975), S. 1-72; Debus (1977), Bd. 1, S. 117-124; Müller-Jahncke (1984); Kühlmann (1992); Hausenblasová (2002); Hirai (2005), S. 295-323; Hirai (2011). Sein Hauptwerk erschien erst posthum: Oswald Croll, *Basilica Chymica [...]*, Frankfurt a. M. 1609. Dieses in lateinischer Sprache verfasste Werk besteht aus drei Teilen, der ‚*Praefatio Admonitoria*‘, dem präparativen Teil und dem Signaturentraktat (*De siganturis rerum*, in gesonderter Paginierung). Im Folgenden wird der erste Teil, die paracelsistisch-programmatische ‚*Praefatio*‘, berücksichtigt und die im Jahr 1623 erschienene deutsche Übersetzung verwendet: ‚*Erinnerungsvorrede*‘ in: Oswald Croll, *Basilica Chymica oder Alchymistisch Königreich Kleijnod: [...]*, Frankfurt a. M. 1623; fortan: Croll, *Basilica* (dt. 1623).

„wahre[n] vnd rechte[n] *praeparationes*“ erlangen könnten.⁷²⁹ Aus Sicht Crolls, der Hohenheim zu einem von Gott erwählten Verwalter der naturkundlichen Geheimnisse stilisiert, ist der deutsche Wundarzt Paracelsus der ‚Monarch aller Künste‘⁷³⁰ und eine „vnsterbliche[n] Zierde deß gantzen Teutschlands“, ⁷³¹ da ihm von Gott dessen „Geheymnussen“ verliehen wurden und er somit „alle Wissenschaftt Göttlicher vnn Weltlicher Künste[n]/ mehr dann jemand“ gekannt habe.⁷³² Seine alchemische Medizinlehre und „Geschicklichkeit“ verwunderte sich „alle frembde *Nationes* nit vnbillich“, aber die „teutsche[n] *Medici*“ träten Paracelsus mit Hass und Neid entgegen.⁷³³ Aufgrund seiner pessimistischen Zeitdiagnose polemisiert Croll gegen die ‚deutschen‘ Schulmediziner: Im ‚lieben deutschen Vaterland‘ wüssten die „jetzige[n] Hirnschellige[n] *Medici*“, die „in der Alchymi kaum das Alphabet gelernet“ hätten, nur „leichtfärtig vnd verrächtigt“ allerlei „Lästerungen“ über den „Monarch[en] der Geheymnussen“ zu verbreiten.⁷³⁴

⁷²⁹ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 58.

⁷³⁰ Vgl. Paracelsus, *Paragranum*: „Ich bin [...] *Monarcha Medicorum*“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 16). Aufgrund dieses Ruhmestitels spitzt ein Paracelsist bereits in den 1560er Jahren das Bild Hohenheim im heilsgeschichtlichen Sinne zu; vgl. (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura physicorum* (Erstdruck 1570): „Jetzt volgt in der Mitlern Welt die Monarchey aller Künsten an *Theophrastum* den Fürsten langent“ (ebenda, Tl. 6, S. 364). S. o. Abschnitt 3.4.

⁷³¹ Eine kulturpatriotische Verherrlichung Hohenheim fand bei mehreren Paracelsisten statt, vgl. etwa Michael Toxites (s. o. Abschnitt 3.2.). Übrigens betont Croll in seinem Werk *De signatura rerum* (lat. 1609; dt. 1623) die Vorteile seiner Naturkunde, die unter Hinweise auf die einheimischen ‚*materia medica*‘ das Gemeinwohl des „Teutesches Lands“ verspricht: „Vnd was hat man demnach von nöthen sich der frembden Sachen zugebrauchzen/ wann vnser innheimische Sachen eben ein solches vnn etwan auch ein mehrers vermögen? Dann also hat man auß der Erfahrung erlernet/ daß die *Terra Sigillata*, welche an vielen Orthen Teutesches Lands zufinden/ eben so gut vnd kräfttig/ als die Türckey: [...] Vnser Allerdurchleuchtigster vnd Vnüberwindlichster Keyser *Rudolphus II* hat zu Brundus in seinem Garthen benenden dem *Bolo* die beyde *Axungias* oder Schmaltz/ nemblich *Solis & Lunae*, wie sie *Paracelsus* nennet/ lassen herauß graben [...] welche ich in dem Gebrauch der Arzney in jhrer Güte/ nicht geringer/ als auch die *Terram Lemniam* vnd Türkische befunden. Also hat vns der getrewe Gott hin vnd wider mit heylsamen Sachen begabt: Als an statt deß vberauß thewren Einhorns/ mit dem Mineralischen/ welches auß den Teichen oder Bergen herauß gegraben wirdt“ (Oswald Croll, *Von den innerlichen Signaturen oder Zeichen aller Dinge*, in: Ders. *Ausgewählte Werke*, Bd. 1, hrsg. von W. Kühlmann und J. Telle, 1996, S. 170-171). Vgl. auch Schauberdts ‚Vorrede‘ im *Kurtze[n] Bericht* (1599), B7^v-B8^v.

⁷³² Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 57-58.

⁷³³ Ebenda, S. 71. Die internationale Rezeption der Lehre Hohenheims bezeugte schon in den 1560er Jahren Michael Toxites (s. o. Abschnitt 3.2.). Zur internationalen Verbreitung des Paracelsismus s. Debus (1965) und (1991); Shackelford (2004); CP, Bd. 2 S. 353f.

⁷³⁴ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 57, 70. Nach Croll gilt Paracelsus als Schüler der „Mosaischen vnn lebendigen *Philosophiae*“, der sowohl mit der Natur- als auch Gotteserkenntnisse gesegnet sei, und somit „von den Geheymnussen der Natur vnd Wundern Gottes“ – „das ist/ von Wort Gottes“ – „geschrieben“ habe (ebenda, S. 46). Das Bild Hohenheims als überlegener Gelehrter

In seinem 1609 posthum erschienenen Werk *Basilica Chymica* klagt Croll als Gegner der medizinischen Alchemie seiner Zeit drei Gruppen an, nämlich die Schulmediziner (Galenisten), die Betreiber der Goldmacherei und die angeblichen Schüler Hohenheims. Croll zeigt sich mit der gegenwärtigen Heilpraxis der galenistischen und ‚rationalen‘ Schulmediziner unzufrieden und klagt über die ärztliche Unfähigkeit und Unzulänglichkeit der nur auf das Buchstabenwissen angewiesenen, praxisfernen ‚Doktoren‘, die – aus Sicht des Anklägers – nicht als Heiler, sondern nur als ‚Schmeichler‘ zu betrachten seien:

So wissen doch diese *rationales Medicis*, wenn sie bey den Krancken vmb das Bette herum stehen/ offtmals nicht/ wohin sie sich sollen wenden/ vnd können von nichts reden/ dieweil sie nicht *Curatores* oder Heyler/ sondern Schmeichler sind/ vnd zwar mit der Ration oder Vernunft/ aber nicht mit der Handt die Artzneyen bereiten gelernet.⁷³⁵

Um die göttliche Herkunft der Chymie zu verteidigen und ihre Gegner zu diskreditieren, stilisiert Croll die antiparacelsistischen Hochschullehrer zu Feinden Gottes. Die „grosse *Doctores*“ „vnsrer Zeit“ wüssten im ‚Widerspruch zur Wahrheit‘ nur schamlos und „Halßstarriger weise“ Paracelsus und seine Anhänger „an[zu]bellen“, ohne „ihre Fehler vnd Irrthumb durch die Arbeit“ zu „verbessern“.⁷³⁶ Diese „Schullehrer“ seien mangels „ihres Verstands“ nun „als Verächter der Geheimnissen der Natur“ so verkommen, dass sie über „diese aller heiligste Kunst“ der „*Chymiae*“ verachteten und lästerten. Crolls Polemik gegen die Schulmediziner ist mit seiner Kritik an den institutionalisierten Schulwissenschaften verbunden. Mit „einem gantz Närrischen vnd Bawrischen Vbermuth“ brüsteten sie sich nur mit dem ‚Titel‘ der „*Philosophiae vnd Medicin*“, und diese ärztlichen Ignoranten verstünden nicht, dass es für die irdischem Ruhm verhafteten Mediziner „deß Tituls dieser Welt/ nemblich deß *Docoratus*“ nicht brauche, da sogar ihre großen Lehrer der Antike – wie „*Hippocrates*“ und „*Galenus*“ – „sich selbstn *Doctores*“ nicht „genennet“ hätten.⁷³⁷ Croll sieht

und göttlicher Restaurator der uralten, adamisch-mosaischen Weisheit stützt Croll auf das Geschichtskonstrukt der ‚*Prisca sapientia*‘: „*Theophrastus Paracelsus* [ist] eines ewigen Gedächtnuß würdiger *Philosophus*, dessen Wissenschaftt noch niemand erreicht/ viel weniger zuvor thun vnd vber steygen können: ein warhafftiger Monarch der Medicin vnnd der erste *Medicus* der kleinen Welt/ welcher von dem jnnerlichen Astralischen Menschen vnd von dessen Ampt von Gott erschaffen: Wie gleichfalls auch von dem natürlichen vnd vbernatürlichen Vrprung der grossen vnheylsamen Kranckheitn [/] von den Zeiten Noe an allein [/] geschrieben/ dergleichen der vorigen *Medicorum* keinem je geträumet oder in Sinn kommen/“ (ebenda, S. 69).

⁷³⁵ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 81.

⁷³⁶ Ebenda.

⁷³⁷ Ebenda, S. 7. Kritik an den gegenwärtigen Schulmedizinern, die durch ‚Titel‘ ihre ärztliche Unfähigkeit maskieren wollten, wird auch von anderen Alchemoparacelsisten geübt, wie etwa

also in den Antiparacelsisten der Schulmedizin nur „Ruhmsüchtige *Medici*“ oder engherzige ‚sophistische Philosophen‘, da diese „vngedultigen Philosophisten“ nur arglistig auf „deß *Theophrasti* Brust vnd Hetzen“ ein „Schlangen Aug“ richteten, aber sie die Lehrmeinung Hohenheims (die ‚Säulen‘ der Arznei) kein einziges Mal zu verstehen versuchten, nämlich dass der rechte Arzt die „wahre *Physic/ Astronomi/ vnd Alchymi*“ lernen müsse.⁷³⁸ Diese „auffgehende Sonne“ Paracelsus und seine göttlich verliehene Lehre der wahren Medizin verstehe die gegenwärtige Welt nicht, so das pessimistische Urteil des verzweifelten Paracelsisten: „Vnd halt ich [Croll] gänzlich dafür/ es sey diese jetztige Gottlose Welt solcher Medicamenten oder Artzneyen nicht werth“.⁷³⁹

Neben den Galenisten und Hochschullehrern gelten für Croll, wie schon für die Alchemoparacelsisten der 1560/70er Jahre, sowohl die geldsüchtigen Goldmacher („Alchimisten“) als auch die ruhmbegehrigen, ‚vermeintlichen und falschen Paracelsisten‘ als Schänder des Ruhmes der alchemischen Medizin („Hindernisse der Wissenschaft“), derentwegen die „heutige *Respublica Spagyrica*“ „grossen Schaden“ erleide.⁷⁴⁰ Croll klagt die vermeintlichen Paracelsisten („eingeschlichene *Theophratisten*“) als unerfahrene und gefährliche Betrüger an, denn sie pflegten zwar unter einer scheinbaren „Freundschaft vnd scheinheiligen Frombkeit“ mit vielfältigen „Verheissungen“ zu prahlen und damit ihre „vermeinte[n] Künste vnd Secreta“ oder „Bubenstück“ sehr „thewer zuverkauffen“. Sie ließen jedoch ohne alchemische Erfahrung und nur mit einer grundlosen, „ertichten Experiencz“⁷⁴¹ die Patienten und „Krancken“ nur in „Beschwehrung ligen“, oder setzten sie sogar „durch ein zweifelhaftig Experiment/ in Tods Gefahr“, da die falschen und angeblichen Paracelsisten die „*Theoria*“ Hohenheims keineswegs verstünden und „auch in den Vbung der Kunst“ „gantz vnerfahrn“ seien.⁷⁴² Wegen der „Betrieger“, die sich als

Alexander von Suchten: „Aber dieweil ich sihe dz die welt durch der Sophisten nammen/ vnd titel also geblendet/ vnd verfür worden“ (Suchten, *De secretis Antimonij*, 1570, S. 49f.). S. o. Abschnitt zu ihm (3.2.).

⁷³⁸ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 58. Vgl. die Paracelsische Lehre der ‚vier (bzw. drei) Säulen‘ des Arznei im *Paragranum*: „Das jhr mich nuhn fothin recht verstanden/ wie ich den grund der Artzney führe/ vnd warauff ich bleibe/ vnd bleiben werde: nemlich in der Philosophie/ nemlich in der Astronomie/ nemlich in der Alchimey/ nemlich in den Tugenden“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 9); vgl. auch Paracelsus, Die Vorrede des *Paragrani alterius*, ebenda, Tl. 2, S. 102.

⁷³⁹ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 58.

⁷⁴⁰ Ebenda, S. 8, 58.

⁷⁴¹ Ebenda, S. 5.

⁷⁴² Ebenda, S. 81. Zu dem ärztlichen Idealbild Crolls, der eine harmonische Verbindung von Theorie und Praxis bzw. Kopf- und Handarbeit fordert, s. u.

Schüler Hohenheims „außgeben vnd rühmen“ wollten, werde der „ehrliche vnd weitberühmte Name der Alchymey“ sowohl bei den Völkern („Pöbel“) als auch bei den ‚Gelehrten‘ „verhasset vnd verachtet“. ⁷⁴³ Croll wiederholt dann die Anklage des Alchemoparacelsisten Alexander von Suchten, der um 1570 vor der Schwärmerei der unerfahrenen und ärztlich unzulänglichen Paracelsisten warnte, wenn er behauptet, diese „falsche[n] Theophratisten“ seien nur „ein lasterhaftig Gesindlein“, ⁷⁴⁴ die lediglich dazu dienten, durch „jhren Geitz vnnnd Leichtfärtigkeit“ die „heilige Medizin“ zu „prophaniern“ und zu „entheiligen“. ⁷⁴⁵

Aus Sicht des Verteidigers der chemiatrischen Heilkunde (Alchemia medica) Crolls trügen auch die Betreiber der Goldmacherkunst nur zur Zerstörung des Ansehens der Alchemie bei. ⁷⁴⁶ Angesichts der frommen Zielsetzung der chemiatrischen Naturforscher, die die Alchemie als göttliche Gabe für die armen Menschen und Kranken erstrebten, könne man die „Goldtdürstigen Alchymisten“ nur als Frevler und Widersacher des Willen Gottes bezeichnen. ⁷⁴⁷ Sie seien Zeichen der gegenwärtigen ‚gottlosen Welt‘, in der „fast jederman mit der Begierde Goltzumachen eingenommen vnd entzündet“ werde und somit die Herstellung und „Präparation der Artzneyen“ nicht genügend beachtet werde. ⁷⁴⁸ Auch die in der Praxis unerfahrenen und ebenso in der Theorie nicht ausgewiesenen Spagyriker wichen von dem Idealbild der rechten Alchemiker ab, auch wenn sie sich „den Präparation/ Scheydungen vnd wahren *Analysi* oder Auflösung der natürlichen Dinge“ zuwendeten, denn sie verstünden die Theorie oder die „wahre *Philosophiam* vnd *Metaphysica*“ des „Theophrasti“ nicht. Wegen der „Vngewißheit“ der unerfahrenen Praktiker und dank des „Mißbrauch[s]“ durch die „verfluchten Betrieger“ der Goldmacherei werde „diese Göttliche

⁷⁴³ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 6.

⁷⁴⁴ Ebenda, S. 5. Die Alchemoparacelsisten beschuldigten die ‚betrügerischen‘ und ‚angeblichen‘ Paracelsisten der Durchsetzung der paracelsistischen Lehre der Chemiatrie im Wege zu stehen; s. o. Abschnitte zu Suchten (3.3.) und zum Zeitgenossen Crolls, Schauberdts (3.7.).

⁷⁴⁵ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 81.

⁷⁴⁶ Vgl. die Ablehnung der Goldmacherkunst durch Paracelsus, etwa im *Paragranum*: „Nicht als die sagen/ *Alchimia* mache Gold/ mache Silber: Hie ist das fürnehmen/ Mach *Arcana*/ vnd richte dieselbigen gegen den kranckheiten“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 65). Vgl. auch die anderen Paracelsisten, die sich über die Goldmacherei der Transmutationsalchemiker beklagten, wie Bodenstein (3.1.), Toxites (3.2.), Suchten (3.3.), Schauberdts (3.7.). Croll selbst hegte jedoch ein gewisses Interess für die *Alchemia transmutatoria metallorum*: Zum ‚Transmutationsalchemiker‘ Croll s. O. Crollius, *Ausgewählte Werke*, Bd. 2: *Alchemomedizinische Briefe*, hrsg. von W. Kühlmann und J. Telle, 1998, S. 14f.

⁷⁴⁷ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 79.

⁷⁴⁸ Ebenda, S. 58.

vnd wunderbahre Kunst“ verachtet und „verdächtig“ gemacht. Ja wegen der gottlosen „Vndanckbarkeit“ der „lästerhaftigen Mäuler“, die den gewollten Aufschwung der göttlichen Heilkunde der Chemiatrie verhinderten, verfielen die gegenwärtige ‚Respublica spagyrica‘ in eine „gantze vnreine Welt“, in der die Menschen „nicht die Warheit/ sondern ihr eygene Ehr“ suchen und „einander zum aller ärgsten anfeinden“ wollten, um damit nur die „Vrsach zu vnserm selbst eygenen Verderben“ zu vermehren und zu kumulieren: Einen Durchbruch zur Beseitigung ‚dieses Übels‘ könne man nicht mehr von der gegenwärtigen Zeit, sondern nur von der Zukunft erwarten.⁷⁴⁹

Endzeiterwartung: Die heilstheologische Apologetik des Paracelsismus

Croll glaubt an den göttlich vorbestimmten Fortschritt des Wissens. Durch seine pessimistische Zeitdiagnose bekräftigt Croll seine optimistische Zukunftserwartung, wenn er sagt, dass die „Medicin“ „ihrem Termin der Vollkommenheit noch nicht erreicht“ habe, „sondern in den künftigen Zeiten noch viel[es] darzu kommen vnd erfunden“ werde.⁷⁵⁰

Aufgrund des paracelsistischen Fortschrittsoptimismus erklärt Croll den rückständigen Zustand des Wissens der Vergangenheit und der Gegenwart als Gottes Ratschluss und legitimiert somit auch die Hoffnung auf dessen Vervollkommnung in der Zukunft heilstheologisch. Im Anschluss an den Fortschrittsgedanken der frühen Paracelsisten (‚veritas filia temporis‘)⁷⁵¹ verteidigt Croll die neue Lehre der Chemiatrie: Die Lehre Hohenheims und die „Alchymistische Weise“ der Medikamentenherstellung seien zwar Hippokrates und auch Galen unbekannt gewesen, aber dies liege in der Vorsehung Gottes und in der „Ordnung“ der „Göttlichen Geschäfte“ begründet, da Gott seine Gaben den Menschen „nicht alles auff ein mal vnd zu einer Zeit“, sondern nur „nach vnd nach vnnd also allgemächlichen mittheylen“ wolle.⁷⁵² Diese göttliche ‚allmähliche Mitteilung‘ bzw. heilsgeschichtlich vorbestimmte Offenbarung des Wissens müsse noch weiter

⁷⁴⁹ Ebenda, S. 58-59.

⁷⁵⁰ Ebenda, S. 113.

⁷⁵¹ Zum Diktum s. u. Anm. 767.

⁷⁵² Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 57. Croll lehnt sich hier an die Formulierung des Paracelsisten Toxites an, der 1564/65 in der Vorrede zu Hohenheims *Holtzbüchlein* (Sudhoff, 1894, Nr. 61 u. 68) das alchemische Geheimhaltungsgebot heilstheologisch rechtfertigt: „Hierinn aber helt er [Gott] sein zeit vnd ordnung/ vnd gibt nicht alles/ noch allen auff ein mal/ sonder einem jeden nach seiner maß/ vnnd zů seiner zeit“ (CP, Bd. 2, Nr. 40, S. 69).

voranschreiten, da die „Erfindung der Künste jhr Endschaft noch nicht erreicht“ habe:⁷⁵³ Die ‚Endschaft‘ und die ‚Vollkommenheit‘ der Künste (Medizin und Alchemie) könne man in der kommenden Endzeit erwarten.

Croll erahnt schon den Anbruch der Endzeit, wenn er mit Blick auf die „Vngerechtigkeit der Welt“ in den „gegenwertigen Zeiten“ die Prophezeiung Christi von den Zeichen der Endzeit (Matth, 24, 12) immer mehr erfüllt sieht: Nun hat „die Vnbilligkeit vberhand genommen“ und die „Lieb gegen dem nechsten Menschen bey vielen [...] anfängt zu erkalten“.⁷⁵⁴ Nach Crolls auf der synoptischen Apokalypse gründender Zeitdeutung neigt sich also das gegenwärtige ‚Übel‘ dem Ende zu und die bessere Zeit steht nahe, in der mit dem Aufhören der Betrugerei von falschen ‚Alchemisten‘ und mit der Abschaffung des ‚Irrtums‘ der scholastischen Schulmedizin endlich die Wahrheit enthüllt werde. Mit Blick auf die Vervollkommnung des Wissens in der Endzeit erhebt Croll somit seinen antirhetorisch und empiristisch gekennzeichneten Anspruch auf die chemiatrischen Wissenschaft, die nicht auf das aristotelisch-galenistische Bücherwissen (‚Wort‘), sondern auf die ‚re ipsa‘ (‚Werk‘ und ‚Tat‘) und auf die Erkenntnis der Natur, gründet.⁷⁵⁵

Aber es wird Gott der Allerhöchste diesem Vbel dermal eins auch ein Ende machen. Vnnd bin ich der gänzlichen Hoffnung/ es werde GOtt in kurzem etliche *Ingenia* erwecken/ die die Warheit in allen Künsten vnd Wissenschaftten [...] werden an Tag bringen/ das Vnkraut derselbigen außreuten vnd die Jrrthumb vnd Betrug der Schulen nit mit Worten/ sondern mit dem Werck/ nicht mit *Syllogismis* oder Schlußreden/ sondern *Reipsa* oder mit der That widerlegen. Dann wann das *perfectum* zur Zeit der Erneuerung vnd Widergeburch kommen wirdt/ so wird das *imperfectum* oder vnvollkommene nothtringlich fallen.⁷⁵⁶

Aufgrund der heilstheologischen Deutung des Wissensfortschritts rechtfertigt Croll die endzeitliche Aufgabe der Alchemiker, wenn er sich gegen den Vorwurf der alchemischen Geheimhaltungspraktiker („die geheime Hermetische Philosophi“) wehrt, die ihn wegen der Veröffentlichung seiner *Basilica Chymica*⁷⁵⁷ als „Verbrecher der Chymischen Sigil“ verdammen würden. Das „geheyme Pythagorische Stillschweigen“ oder das

⁷⁵³ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 59.

⁷⁵⁴ Ebenda, S. 9.

⁷⁵⁵ Zum Gegensatz zwischen ‚Wort‘ und ‚Werk‘ s. o. Abschnitt zu Suchten (3.3.), der mit Blick auf den Gegensatz zwischen ‚Wort‘ und ‚Werk‘ die antirhetorisch-empiristische Forderung nach der ärztlichen Erfahrungspraxis stellt.

⁷⁵⁶ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 59.

⁷⁵⁷ In dem präparativen Teil der *Basilica* (S. 114-246) sammelt Croll zahlreiche Rezepte und Vorschriften zur Herstellung und Anwendung chemiatrischer Medikamente. Zu den ‚Paracelsus-Rezepten‘ in der *Basilica* s. Schneider/ Klutz (1975).

„Hippocratische Gesetz“ befehle zwar, „das Heilige“ nur „den Heiligen“, also die Geheimnisse Gottes nur den göttlich auserwählten Adepten mitzuteilen, man müsse aber angesichts der imminenden Endzeit dieses alchemische Geheimhaltungsgebot aufheben.⁷⁵⁸ Die „Chymische Wahrheit“, die „bißhero in den Gefängnissen der Schatten vnd Mißgunst verborgen vnd gleichsamb verstrickt gelegen“ sei, werde Croll zugunsten der ‚Inwohner und Bürger des Philosophischen Königreichs‘ an den Tag bringen, da sie sich als ‚Erben der wahrhaftigen Weisheit‘ auf die kommende Zeit der Wissensvervollkommnung vorbereiten sollten. Nach Crolls paracelsistischem Idealbild des Erforschers der Natur verstehen sich diese ‚Erben‘ als fleißige und fromme Wahrheitssucher der Endzeit, die sich in einer Harmonie von Wissen und Glauben mit der Handarbeit beschäftigen und ihren eigenen Arbeitsethos auf das Wort Christi (Matth. 7, 7-8)⁷⁵⁹ gründen, denn sie streben unter der Leitung „von dem Liecht der GRATIAE vnd Natur“ stehend danach, durch „Hülffe deß Oratorii vnd Laboratorii“ und „durch das Begehren/ emsiges Suchen vnd vnauffhörliches Anklopfen“ die immer noch verborgenen „Schätze“ zu finden. Die endzeitliche Aufgabe der frommen und emsigen Naturforscher bestehe also darin, diese ‚Schätze‘ zu finden, die Gott gerade ‚ihretwegen‘ mitsamt der rechten Künsten von ‚Kabbala‘, ‚Magie‘ und ‚Ars Voarchadumia‘ (Reinigungskunst)⁷⁶⁰ ‚vorenthalten‘ habe, damit sie – in Erwartung auf das

⁷⁵⁸ Vgl. Toxites, der 1574 in Erwartung auf das Zeitalter des Elias Artista seine ‚Publizierung‘ der ‚Arcana‘ rechtfertigt: „Wa[!] aber einer vermaint/ ich thue vnrecht/ das ich solche Arcana publicier/ die doch Gott allezeit selbs verborgen hat/ Derselbig soll gedencken/ das die zeit vorhanden/ da es alles offenbar werden soll. Dann laßt vns Got der Herr die Bücher zuhanden kumen/ so will er auch das wir vns darinn vben/ vnnd suchen/ biß er vns den Eliam artistam gar zuschicket/ der alles wirt erklären“ (CP, Bd. 2, Nr. 52, S. 281). Es sieht so aus, als ob Croll seine Vorstellung der endzeitlichen Wissensvervollkommnung vor allem dem Paracelsisten Toxites verdanke, der wiederum der Formulierung im pseudoparacelsischen Traktat *De tinctura physicorum* verpflichtet ist: „Vnd ob sie [Arkana] schon einem von Gott eröffnet werden: So bricht doch der Ruhm der Kunst nit also von stundan herfür: Sonder der Allmechtig gibt jhm auch den Verstand gleich mit/ dieselbigen andern zuverhalten biß auff die Zukunfft *Heliae Artistae*, da das verborgen wird offenbar werden“ (ed. Huser Tl. 6, S. 370). S. o. Abschnitte zu den beiden Paracelsisten (3.2. und 3.4.).

⁷⁵⁹ „BJTTET/ SO WIRD EUCH GEGEBEN/ SUCHET/ SO werdet jr finden/ Klopfet an so wird euch auffgethan. Denn wer da bitte/ der empfehet/ Vnd wer da suchet/ der findet/ Vnd wer da anklopfft/ dem wird auffgethan“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975). Dieses Diktum, das für die Alchemoparacelsisten als Leitspruch für das endzeitliche Arbeitsethos der Naturforscher gilt, wird bei dem Zeitgenossen Crolls, Benediktus Figulus (*Rosarium*, Tl. 1, 1607, S. a3^r), als die „ersten dreyen Cabalistischen principien“ bezeichnet. S. o. Abschnitte zu ihm (3.8.) und Haslmayr (3.10.).

⁷⁶⁰ Zur ‚Voarchadumia‘ und zu dem unter dem gleichnamigen Titel seit 1530 erschienen Text transmutationsalchemischen Inhalts s. Ferguson (1906), Bd. 2, S. 329f.; LexMA, Bd. 6 (1993), Sp. 1660 (J. Telle); und Erläuterungen in CP, Bd. 3 (im Erscheinen), Nr. 148. Im Jahr 1600

‚blutige Urteil des Sohnes‘ – zur Besserung und Erneuerung der unvollkommenen Medizin und Alchemie beitragen und schließlich deren Vollkommenheit erfahren sollten. Croll verteidigt somit seine öffentliche ‚Communicierung‘ über die ‚chemische Wahrheit‘ in der *Basilica Chymica* und legitimiert die endzeitliche Berufung und Verheißung der frommen Alchemiker, indem er sich – aufgrund des Geschichtskonzepts der joachimitischen Drei-Zeitalter-Lehre⁷⁶¹ – auf die alttestamentarische und Paracelsisch/paracelsistische Prophezeiung der allerletzten ‚Erneuerung aller Dinge‘ durch den Propheten Elias⁷⁶² beruft:

der warhafftigen Weißheit Erben/ vnd deß Philosophischen Königreichs Innwohner vnd Bürger/ [...] werden mit erhabenen Häuptern vnd jhren Cabalistischen Augen [...] sehen vnd wissen/ daß jhnen in der rechten vnd wahren *Cabala, Magia* vnnnd *Woarckadumia* [Voarchadumia] viel grössere Schätze [...] vorbehalten seye/ welche sie [die Erben‘] endlichen vnd mit der Zeit allesamt werden erlangen/ da nach ergangenen blutigem Vrtheil des Sohns/ so auff deß Vaters *Aquem* vnfehlbarlich wird erfolgen/ in dem dritten *seculo* deß heyiligen Geistess (vorzeiten durch das Feuer/ von wegen der verborgene Offenbarung zuvernewern) Elias Artist vnd *Reparator omnium* erscheinen wird.⁷⁶³

Unter Hinweis auf die chiliastisch gedeutete Aufgabe der frommen Naturforscher ruft Croll die „Bürger der Spagyrischen Gemein[de]“ zur Etablierung der Chemiatrie und zur Einigkeit der fleißigen Alchemiker auf, die sich der „vnnützen Schulfragen vnd *disputationibus*“ enthalten und als „nutzware[n] Ymmen“ mehr zu „dienstwilliger Lieb“ als zum „müssigen Wortzanck“ beitragen sollten, um nach der „Honigsüssen Spagyrischen Einigkeit“ zu streben und wider „alle Verläumder“ und ohne „alle Feindlichkeit“ die „Fürtrefflichkeit der Alchymi“ zu verteidigen.⁷⁶⁴ In Sehnsucht nach der Enthüllung der Geheimnisse in allen Künsten als endzeitliche Gnadengabe Gottes erwartet Croll die Wiederherstellung und Ehrenrettung einer auf „Adams Zeiten“ zurückzuführenden

veröffentlichte der paracelsistische Publizist Johann Schaubertd (s. o. Abschnitt 3.7.) eine Alchemica-Sammlung unter dem Titel *Kurtzer Bericht Von dem Fundament der hohen Kunst Voarchadumiae*, Magdeburg 1600.

⁷⁶¹ Die typologische und auf der Trinitätslehre gründende Geschichtsauffassung, nämlich dass „einer jeden Person der Trinität oder Dreyfaltigkeit sein sonderbahres *seculum* zugeeygnet sey“ (Croll, *Basilica*, dt. 1623, S. 5), vertraten schon mehrere Paracelsisten des 16. Jahrhunderts, von denen sich vor allem Julius Sperber (1597) und besonders Paul Linck (1599/1602) mit dieser chiliastischen Geschichtsdeutung eingehender befassten. S. o. Abschnitte zu den beiden Paracelsisten (3.5. und 3.6.).

⁷⁶² Zu der eschatologischen Denkfigur des Paracelsismus ‚Elias Artista‘ s. o. Anm. 758.

⁷⁶³ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 5. Mit dem ‚Urteil‘ durch das „*Aquem*“ des „Vaters“ meint Croll die Sintflut (im ‚ersten Zeitalter‘).

⁷⁶⁴ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 113.

„Philosophischen Medizin“, die in der verderbten Geschichte der Menschen seit dem „Sündfluß“ mitsamt der trefflichen „Vniversal Medicin“ in Vergessenheit und „Unwürdigkeit“ geraten sei.⁷⁶⁵ Diese adamisch uralte „Spagirische Medizin“ werde jedoch „in Kürze“ mit ihrer „unsagbaren Nützlichkeith“ wieder Ruhm ernten: Nach dem paracelsistischen Zukunftsgläubigen Croll ist

gar nicht zu zweiffeln/ es würde nach vielen andern Geheymnissen vnnd in der Tieff verborgenen Wissenschaften/ auch die alte/ wahre vnd Philosophische Medicin/ welche wegen Alters/ länge der Zeit vnnd vnserer verderbten Zeit Vnwürdigkeit (dieweil sich nemblich die Sünde der Menschen je mehr vnd mehr häuffen) noch nicht gar offenbahret/ mit Gottes gnädigem Beystand in kurtzer Zeit jhren verlohrenen Schein vnd herrlichen Glantz mit vnaußsprechlichem Nutz des Menschlichen Geschlechts vnnd grossem Ruhm der Spagirischen *Medicorum* widerumb erlangen.⁷⁶⁶

Im Anschluss an die frühen Paracelsisten, die an die göttliche Vorbestimmung des Wissensfortgangs glaubten, verspricht Croll den fleißigen Naturforschern und den „Erben“ der „Wissenschaft“, dass sie in der Natur „noch grössere Kräfte vnd Würckungen“ finden würden, denn die „Warheit“ ist die „Tochter der Zeit“.⁷⁶⁷

Weisheitslehre: Crolls ärztliche Ethik des ‚Philosophus medicus‘

Aufgrund der geschichtstheologisch fundierten Hoffnung auf die endzeitliche Wissenserneuerung und zugleich auf den allerletzten Triumph der „Söhne vnd Erbe der vbergüldeten Kunst“ oder der gesegneten alchemoparacelsistischen „Posteritet“⁷⁶⁸ fordert Croll im Widerspruch zur gegenwärtigen Schulmedizin eine christlich fundierte Heilkunde, die auf die ärztliche Ethik des frommen ‚Philosophus medicus‘ gründet und zugleich im paracelsistischen Wissenskonzept eines harmonischen Bündnisses zwischen Wissen und Glauben verankert ist.

Unter Berufung auf das ‚Licht der Natur‘ als erkenntnistheoretische Instanz verlangt Croll

⁷⁶⁵ Ebenda, S. 109.

⁷⁶⁶ Ebenda, S. 113.

⁷⁶⁷ Ebenda, S. 4, 5. Aufgrund der Vorstellung ‚Veritas filia temporis‘ rechtfertigt Croll hier heilsgeschichtlich seinen Anspruch auf eine endzeitliche Aufgabe der paracelsistischen Naturkundler: s. u. Anm. 769. Zu den weiteren Paracelsisten, s. o. Abschnitt zu Bodenstein (3.1.), Toxites (3.2.) und Suchten (3.3.). Nach Peuckert (³1976, S. 461) gilt das Diktum ‚Zeit bringt Rosen‘ als „Symbolum“ der Paracelsisten und des „Kreises, dessen Mittelpunkt lange Bodenstein“ bildete. Siehe auch Erläuterung in CP, Bd. 1, S. 273.

⁷⁶⁸ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 5, 90.

einen schöpfungstheologisch begründeten Empirismus, wonach der Arzt die Natur als Gabe des barmherzigen Schöpfergottes verstehen und somit auf der Suche nach der reinen Quelle der Heilkunde seine eigene Aufgabe in der naturkundlichen Erfahrungspraxis sehen und erfüllen solle, denn der „Allerhöchste [Gott] als der Author oder Meister der Natur“ habe zugunsten der Menschen die „Artzney nit mangelhafftig/ sondern vollkommen auß der Erden erschaffen“ und zugleich den „Arzten“ befohlen, diesen „vnerschöpflichen Vorrath von Artzneyen“ in der Natur „mit Gottesfürchtigem Fleiß nachzuforschen vnd dem Nothleydenden getrewlich mitzutheylen“.⁷⁶⁹ Ein „wahrhaffter vnd rechter *Medicus*“ sei nicht ein „Meister“, sondern ein „Diener der Natur“, und er müsse nach „deß *Paracelsi* Meynung“ „erstlich ein rechter Außleger der Natur“ sein,⁷⁷⁰ der das „Buch der Natur“, dessen „jedes Blatt ein gantze Landeschaft“ sei, „mit den Füßen gantz fruchtbarlich zuvmblättern“ solle.⁷⁷¹ Mit dem ärztlichen Idealbild des ‚*Philosophus medicus*‘ beansprucht Croll eine harmonische Verbindung von Kopf- und Handarbeit, wenn er sagt, dass die rechten „*Medici*“ eine „rechte Wissenschaft vnd Erfahrung deß Liechts der Natur“ haben sollten.⁷⁷² Mit seiner ärztlichen Zeitkritik an den praxisfernen Mediziner seiner Zeit verlangt Croll, dass die „*Theoria vnd Practica*“ oder „das Wissen vnd Bereiten“ in „einem *Medico* beysammen seyn“ müssen, zumal „der Verstandt ohne Practic nichts nutz“ ist: Aus seiner Sicht sind die galenistisch-rationalen Mediziner unzulänglich, denn der ‚wahrhaftige *Medicus*‘ die „Artzneyen nicht nur/ wie die *Medici ratonales* durch die Vernunft erkennet/ sondern dieselbige mit seiner Handt auch selbst bereitet“.⁷⁷³

Croll bedauert, dass in der Heilpraxis seiner Zeit die christliche Frömmigkeit verloren gehe. Der wahre christliche Mediziner solle zwar die „Artzney den Patienten“ im „Namen IHSUH

⁷⁶⁹ Ebenda, S. 43, 41. Mit Blick auf die göttlich erteilte Aufgabe des Menschen rechtfertigt Croll seinen Anspruch auf einen ärztlichen und naturkundlichen Empirismus: „Vnnd dieses ist das rechte vnd wahre End der Erschaffung deß Menschen/ daß er in der Forcht Gottes vnd Liebe gegen dem Nechsten/ das Verlohne widerumb suche/ die Erbe bauwe/ [...] vnnd in dem Liecht der Natur [...] wandle/ [...] das ist/ in seinen Geschäften durch die Betrachtung der Zeitlichen vnd Himmlischen *obseruationum* die Wunder Gottes durch die Natur erforsche/ die vnsichtbahre Geschöpff Gottes offenbahre/ die unendliche Weißheit/ Gewalt vnd vnendliche Güte [...] mit Verwunderung rühm vnd preyse“ (ebenda, S. 51).

⁷⁷⁰ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 68.

⁷⁷¹ Ebenda, S. 111. Vgl. Paracelsus, *Sieben Defensionen*: „Dann das wil ich bezeugen mit der Natur: Der sie durch forschen wil/ der muß mit den Füßen jhre Bücher treten. Die geschriftt wird erforschet durch jhre Buchstaben/ die Natur aber durch landt zu landt/ als oft ein Landt als oft ein Blat. Also ist *Codex Naturae*, also muß mann jhre Bletter vmbkeren“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 177).

⁷⁷² Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 68.

⁷⁷³ Ebenda, S. 80.

darreichen“ und zugleich auch das Gebet und die Danksagung für den Segen Gottes leisten, dies sei jedoch „fast von allen Artzten in Vergeß gestellt“. ⁷⁷⁴ Croll fordert das „Samaritanische mitleyden“⁷⁷⁵ als christlich fundiertes Arztethos, nach dem man in „der Forcht GOTTES“ und aufgrund der „Liebe gegen dem Nechsten“ das „Gute“ „bitten/ suchen vnnnd mit vielfaltigen Ankloppfen begehren“ solle.⁷⁷⁶ In seiner Forderung nach der Rückgewinnung der christlich fundierten Arztethik bezeichnet Croll die gegenwärtigen Ärzte als ‚Nachfolger‘ der „Heydnischen Philosophen“. Im Anschluss an den Antigalenismus der frühen Paracelsisten, die zur Verteidigung der neuen Medizin Hohenheims den Paganismus der Schulwissenschaften kritisierten, sieht Croll die ärztlich-medizinische Verderbtheit nicht zuletzt im heidnischen Fundament der Schulwissenschaften begründet, da aus der „Heydnischen *Philosophia* alle Jrrthumb hergeflossen“ seien.⁷⁷⁷ Die „rechte vnd wahre Medicin“ komme „keineswegs von den Heyden“, und auch nicht von den Doktoren oder den „sterblichen *Praeceptore*“ der irdischen Hochschulen, sondern von „dem *Rectore* der obersten Vniuersitet/ nemblich einig vnd allein von GOTT“. ⁷⁷⁸ Während sich die „Heyden“ (Galenisten) in den Hochschulen nur mit den „vergänglichen Künsten“ beschäftigten, um damit „das sterbliche vnd vergebliche dem Ewigen vor[zuziehen“, will Croll lieber „Christlich Philosophiern“, denn er versteht sich als Schüler einer „vnsichtbahren Philosophi/ deren Fundament vnnnd Grundveste Christus ist“. ⁷⁷⁹

⁷⁷⁴ Ebenda, S. 82-83.

⁷⁷⁵ Ebenda, S. 4. In der *Großen Wundartzney* lehrt Paracelsus unter Anlehnung an das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 25-37) die Nächstenliebe des seligen Arztes, der im Gegensatz zu dem ‚Pseudomedicus‘ oder den ‚erdichteten Ärzten‘ durch das ‚Licht der Natur‘ erleuchtet werden sollte: „Jhnen [dem ‚Priester‘ und dem ‚Leviten‘] ward aber die Gnad nicht geben/ darumb sie den Verwundeten liessen/ dann sie mochten dem Verwundten nicht helffen: Der mocht aber [den Nächsten] helffen/ bey dem das Licht der Natur was[war?]/ demselbigen hat Gott die Gnad geben. Da er [Gott] sie gibt/ do soll man sie suchen: Das so viel gesagt ist/ wo das Liecht der Natur nicht ist/ da wirdt nichts vollbracht. Also auch/ wo der Geist Gottes nicht ist/ da wirdt nichts durch den Geist beschehen. Vnd ob aber *Prodigia* vnd Zeichen geschehen/ dz muß durch den *Psuedochristum* beschehen/ also auch durch dz *Pseudomedicum*: Das so viel geredt ist/ die Artzney soll bleiben in jhrem Liecht [Licht der Natur]/ vnd nicht bey den vermeinten erdichten Artzten. Also langen an mich vnd jhr vilerley zugestanden von den Samaritanen/ das ist von denen/ die nicht in der Zahl der erdichten Artzt stehen“ (ed. Huser 1605, S. 43A).

⁷⁷⁶ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 95-96. Zum Diktum ‚Bitten-Suchen-Anklopfen‘, s. o. Anm. 759. Zum Idealbild des paracelsistischen frommen Arztes, der aufgrund des christlichen Nächstenliebesgebots den Leidenden dienen sollte, s. o. Abschnitte 2.2.4 u. 2.2.5.

⁷⁷⁷ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 69.

⁷⁷⁸ Ebenda, S. 10.

⁷⁷⁹ Ebenda, S. 69. Nach einer weiteren Formulierung Crolls (s. u.) solle „die wahre *Philosophi* auff

Crolls Weisheitskonzept einer rein christlich begründeten Medizin fordert eine Symbiose von Philosophie und Theologie. Unter Berufung auf Paracelsus, der aus „dem Buch der Gnaden vnd Natur“ eine ‚vollkommene‘ „Frombkeit“ abgeleitet und somit ein „vnvberwindlich[es] Fundament“ der „Theologischen vnnnd Philosophischen Wahrheit“ gelehrt habe,⁷⁸⁰ bekräftigt Croll die harmonische Wechselbeziehung zwischen Wissen und Glauben, indem er die Zwei-Lichter-Lehre aufgreift. Das ‚lumen naturae‘ als erkenntnistheoretisches Fundament des christlichen Arztwesens stellt der Empiriker Croll dem textfixierten und praxisfernen Bücherwissen der galenistischen Schulmedizin gegenüber; mit dem ‚lumen gratiae‘ als theologisches und arztethisches Fundament rechtfertigt Croll seine Forderung nach der Rückbesinnung zu ärztlicher Liebe und Frömmigkeit, und erneuert zugleich seine Anklage gegen die ‚heidnische‘ Grundlage der Schulwissenschaften, die unchristlich und frevelhaft seien. Croll behauptet, dass der Arzt unter der Erleuchtung des ‚Lichts der Gnaden‘ ein Theologe und zugleich unter der Erleuchtung des ‚Lichts der Natur‘ ein Philosoph sein müsse:

Dann es sind die zwey Liechter bekannt/ in welchen allen vnnnd ausser welchen nichts ist/ wie gleichfalls auch keine vollkommene Erkenntnuß der Ding. Das Liecht der Gnaden gebähret einen rechten *Theologum*, jedoch nicht ohne die Philosophi. Das Liecht der Natur [...] macht einen rechten vnnnd wahren *Philosophum*, jedoch nicht ohne die Theologi/ welche das Fundament der rechten Weißheit ist. [...] Darauß dann zusehen/ daß einander rechtschaffener *Theologus* auch ein *Philosophus*, vnd widerumb ein jeder rechter vnd wahrer *Philosophus* auch ein *Theologus* sey.⁷⁸¹

Der Arzt als Theologe erkenne die barmherzige Vorsehung Gottes, nämlich dass der Schöpfergott am Anfang der Welt die Natur als ‚Schatzkammer der Arznei‘ erschaffen habe und dann den Menschen befohlen, sie zu erforschen und mit Hilfe der Natur den leidenden Nächsten zu dienen. Diese Aufgabe nehme der Arzt als Philosoph an, der somit das Ziel der Schöpfung zur Erfüllung bringe. Croll begründet seine medizinische Weisheitslehre sowohl schöpfungstheologisch als auch naturphilosophisch, wenn er behauptet, dass die medizinische Kunst „in der *Theologia* oder [im] Liecht der Gnaden jhren Anfang nimpt/ vnd

den Eckstein Christum gegründet“ sein (ebenda, S. 27).

⁷⁸⁰ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 71. Die Marginalien (vgl. *Basilica*, lat. 1611, S. 69) verweisen auf Hohenheims *Liber de fundamento scientiarum* (ed. Huser, Tl. 9, S. 414-457) und das Büchlein *Sursum Corda*. Letztgenanntes theologische Büchlein wurde zwar erst 1619 gedruckt, kursierte aber schon in den 1560er Jahren handschriftlich; vgl. Sudhoff (1894), Nr. 312, S. 521.

⁷⁸¹ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 71.

in dem Liecht der Natur vollendet wirdt.⁷⁸²

Croll übernimmt eschatologische und soteriologische Implikationen der Paracelsischen Medizinlehre, wenn er behauptet, dass das Ziel der wahren Medizin sich im ‚ewigen Leben‘ befinde, und dass man deshalb nach dem Weg zur ‚Wiedergeburt‘ suchen solle. Als Schlüsselbegriff der Paracelsischen und paracelsistischen Weisheitslehre kennzeichnet die ‚Wiedergeburt‘ die medizinische Philosophie Crolls bzw. seine ‚vera Philosophia Theologica‘, die auf die beiden Lichter der Natur und Gnade gestützt ist: Aufgrund der „gründlichen Erkenntnuß“ der ‚ganzen Natur‘ solle man auch mit „Hülff vnd Beystand des Liechts der Gnaden“ das „ewige Leben“ erlangen. Da die Menschen zu diesem Ziel und Ende (das ewige Leben) „von Gott erschaffen“ seien, sei „derowegen die Wiedergeburt am aller ersten zusuchen/ damit vns die vbrige natürliche Sachen ohne Mühe zufallen“.⁷⁸³

Crolls Apologetik für die Paracelsische Chymiatrie in der *Basilica Chymica* besitzt einen soteriologischen Charakter. Croll rechtfertigt seine Weisheitslehre heilstheologisch, indem er aufgrund der Metaphorik der alchemischen Transmutationsprozesse die Erneuerung des Wissens und Glaubens als Prozess von ‚Tod‘ und ‚Wiedergeburt‘ deutet. Wie die Herstellung der rechten Medikamente als „Putrefaction oder verfäulung“ zu verstehen sei, die die „alte Natur“ ‚verzehre‘ und ‚absondere‘ und damit ein „neue Frucht“ hervorbringe,⁷⁸⁴ solle die Alchemie den Erlösungsprozess exemplarisch vorwegnehmen, welcher als Tod der Dinge und als dessen Überwindung im ‚ändern und ewigen Leben‘ zu verstehen sei:

Dieweil der Todt ein Vrsach ist der Herligkeit desselbigen Leibs in dem ewigen Leben: Gleich wie die *corruptio* oder Verderbung [ist eine ‚Ursache‘] einer neuwen Geburt einer Göttlichen Substantz: Das erste Leben der Kräuter vnnd Artzneyen muß nothwendig sterben/ damit durch die Versäulung vnd Wiedergeburt durch Hülffe der *Alchymi* ein ander Leben erfolge/ in wlechem die drey ersten mit jren geheymen vnd verborgenen Kräfte/ so dem *Medico* von nöthen/ sich endlich hervor thun vnd offenbahren: Sintemal ohne die

⁷⁸² Ebenda, S. 47.

⁷⁸³ Ebenda, S. 70.

⁷⁸⁴ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 22. Vgl. Paracelsus, *Herbarius*: „Nun ist aller Philosophen brauche von anfang gewesen/ daß das gutt vom bösen soll geschieden werden/ das rein vom vnreinen: dz ist/ das alle ding sollendt sterben/ allein die Seele soll bleiben. Dieweil nun die Seel bleiben soll/ vnd das ander/ das der Leib ist/ faulen: vnnd allein/ es sey dann/ das ein Sahn faul/ sont bringt er kein Frucht“ (ed. Huser, Tl. 7, S. 99). Im *Paragranum* spricht er von einer ‚anderen Gebärung‘: „Vnnd als wenig ein Goldt nutz vnnd gut ist/ das nicht ist in das fewer gebracht: als wenig ist auch nutz vnnd gut die Artzney/ die nit durch das fewr laufft. Dann alle ding müssen durch das fewr gehen in die ander geberung/ darinn es dienstlich soll sein dem Menschen“ (ebenda, Tl. 2, S. 76).

Widergeburt kein Medicinisch *Arcanum* oder Geheymnuß/ [...] erlangt werden kan:⁷⁸⁵

Im Anschluss an Paracelsus behauptet Croll: „Der *Medicus* aber soll auß dem Liecht der *Gratia* vnnd Natur gebohren werden“.⁷⁸⁶ Diese soteriologische Deutung und Legitimation gilt auch für seine Forderung nach der rein christlichen, paracelsistischen Medizin, die die heidnisch geprägte Schulwissenschaften übertreffe, da diese fromme Wissenschaft auf dem ‚Eckstein Christus‘ gründe und sich durch die ‚Widergeburt‘ auszeichne, die den Heiden fremd sei und allein zum Christentum gehöre:

Zu der Vollkommenheit aber aller Künste wirdt eine Widergeburt erfordert und soll die wahre *Philosophi* auff den Eckstein Christum gegründet seyn. [...] Sintemal allein die Christen/ welchen die Warheit beywohnet vnnd die den Saamen von Gott zur *Philosophi* durch Hülffe der Widergeburt empfangen vnd die den Heyden versaget/ recht vnd ohne Irrthumb können *Philosophiern* vnd die vbrige *Facultates* nach Gebühr begreifen. Dann nach Außgiessung deß Heiligen Geistes/ können die Glaubige[n] auß Gott gelehrt seyn.⁷⁸⁷

In Erwartung des kommenden ‚Zeitalters des Heiligen Geistes‘ solle man somit die Vervollkommnung der Medizin und auch des gesamten Wissens begehren, da zu jener Zeit der ‚Erneuerung und Widergeburt‘ schließlich der Heilige Geist den frommen Gläubigen – abseits der heidnisch und unchristlich geprägten Schulgelehrten – die „vollkommene Wissenschaft aller Ding“ offenbaren wolle.⁷⁸⁸ Mit der Forderung nach der christlichen

⁷⁸⁵ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 22. Zur alchemomedizinischen Vorstellung der ‚neuen Geburt‘ vgl. Paracelsus, *Paramirum*: „DARumb so sind die Arcanen nit alte ding/ sondern Newe ding: Nit alte geburt/ sondern newgeburt. Die alten geburt sind die wesen vnd form/ wie si in der Welt stehndt. Vnnd zu gleichr weiß wie vns die form solcher ding nichts nützt/ sondern sie muß zerbrochen werden/ vnd ein new darauß werden/ sonst ist sie nichts nutz [...] Das ist in der Summ/ Es sey dann sach/ das alle alte arth absterbe/ vnd in die Newgeburt geführt werd/ sonst werden kein Artzney da sein: diß absterben ist ein anfang der zerlegung deß bösen vom gutten. Also bleibt die letzt Artzney/ das ist/ die newgeborne Artzney/ ohn alle Complexion vnd dergleichen/ ein lediges *Arcanum*“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 111-112).

⁷⁸⁶ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 10. In der *Philosophia sagax/ Astronomia magna* spricht Paracelsus von der zweifachen Erleuchtung: „Vnd wie der Mensch ist vonn den Syderischen Geisten erleuchtet in die Natur/ dieselbig zu erkennen: Also ist er auch von dem Heiligen Geist erleuchtet/ Gott zu erkennen in seinem Wesen“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 289). Mit der Vorstellung der ‚Geburt von oben herab‘ fordert Paracelsus die Einsetzung der von Gott berufenen Ärzte, um im Gegensatz zu den ‚sterblichen Schulmeister‘ der galenistischen Schulmedizin die christliche Grundlage der waren Medizin zu rechtfertigen; vgl. Paracelsus, *Von den podagriscen Kranckheiten*: „dz wir in die tödtliches Schulmeister nit so viel setzen sollen/ sondern in die vntödtlichen/ [...] Also haben wirs von Engeln/ vnd nit von den tödtlichen/ [...] also das ein solcher Artzt/ der also von oben herab geboren wirdt/ viel wunderwerck treibt/ mehr glücks vnd zufals hatt/ dann der ander“ (ebenda, Tl. 4, S. 297-198). Vgl. auch *Liber de podagricis*, ebenda, Tl. 4, S. 254-256.

⁷⁸⁷ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 27.

⁷⁸⁸ Ebenda, S. 68. Vgl. Joh. 14, 26: „Aber der Tröster der heilige Geist/ welchen mein Vater senden

Arztethik und zugleich dem Anspruch auf die Erneuerung der Medizin im Sinne eines Aufschwungs der Chemiatrie auf dem Fundament von Harmonie zwischen Wissen und Glauben gründet Croll seine Weisheitslehre auf die Gewissheit eines Wissensfortschritts, und auf eine optimistische Zuversicht, die aus seiner pessimistischen Zeitdiagnose bzw. seiner Unzufriedenheit mit der Gegenwart erwächst, nämlich dass man unter dem ruhelosen ‚Zank‘ und dem Angriff auf die wahre, paracelsistische Medizin immer noch leide, nicht zuletzt wegen des unvollkommenen Wissenszustandes, da „noch viel Sachen in dem Schatz der Weißheit vnd Natur verborgen“ lägen.⁷⁸⁹ Die allerletzte Überwindung der Gegenwart oder die als ‚Wiedergeburt‘ gedeutete Vervollkommnung des Wissens erhofft Croll von dem kommenden und letzten ‚Seculum‘ des ‚Spiritus Sancti‘: „Gott aber wirdt vnter dessen alle Liebhaber der Warheit mit seinem Heiligen Geist erleuchten vnnnd von den Banden der tieffen Finsternuß/ vnd von allem Zanck der vnruhigen vermeinten Gelährten gnädiglich loß machen vnd erretten“.⁷⁹⁰

wird in meinem Namen/ der selbige wirds euch alles leren/ vnd euch erinnern alles des/ das ich euch gesagt habe“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975). Nach der erkenntnistheoretischen Pneumatologie Hohenheims ist der Heilige Geist der „anzünder“ des ‚Lichts der Natur‘; also das „Licht der Natur“ wird „durch den Heiligen Geist“ angezündet, „welcher seiner Schuler weißheit vnd verstandt offenbart“ (*Paragranum*, ed. Huser, Tl. 2, S. 32, 268; Vgl. Paracelsus, *Auslegung des Psalters*, ed. Goldammer, Bd. 7, S. 93-94, zu Ps. 146 [147a], 8b). Im *Labyrinthus medicorum* lehrt er, dass der „Discipulus Medicinae“ das „Reich Gottes“ suchen solle, um damit durch den ‚Heiligen Geist‘ erleuchtet („geistet“) zu werden: „Also auff solches volgt/ das wir am ersten sollen suchen/ dz Reich Gottes: da ligt der schatz/ die Schül des grundts der weißheit [...] Demnach werden vns alle ding geben: Dann so wir suchen/ klopfen an/ bitten in dem Reich Gottes [...] ohn suchung deß Reich Gottes/ [...] wirt nichts. Der Geist geistet wa er will/ niemandts eigen/ er hatt sein freyen willen. [...] ohn jhn [Hl. Geist] ist er nichts/ als ein *Pseudomedicus*“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 198). In der *Auslegung über die zehn Gebote* spricht er – von der Trinitätslehre ausgehend und mit der joachimitischen Geschichtsauffassung übereinstimmend – von der ‚Erleuchtung‘ durch den ‚Geist‘, wodurch der christliche Glauben – nicht zuletzt zur Zeit der Auferstehung – vervollkommnet werden solle: „der heilig geist ist vollkomen; der erleuchtet uns im glauben, nit im verstand; [...]. got ist der erste ohn anfang gewesen [...]. lang hernach, etlich tausent jar, ist der son komen; [...]. wo nun der vatter ist und [auch] der son, da ist auch der heilige geist; der wird uns lehren alles, das wir glauben sollen. und wie Christus verheißen ist worden, und aber lang hernach komen, also auch der heilig geist ist verheißen. er wird aber komen in der auferstehung und uns alle ding lehren“ (ed. Goldammer, Bd. 7, S. 126). S. o. Abschnitt zu Paracelsus (1.2.).

⁷⁸⁹ Croll, *Basilica* (dt. 1623), S. 67.

⁷⁹⁰ Ebenda, S. 59.

3.10. Adam Haslmayr

Zeitdiagnose: die anbrechende Zeit der ‚Theophrastia Sancta‘

Der Tiroler Musiker, Schullehrer und Theosoph Adam Haslmayr (um 1560-nach 1630)⁷⁹¹ lehrt im beginnenden 17. Jahrhundert als Kritik an die gegenwärtigen Schulwissenschaften eine theosophische Frömmigkeit, nach der man aufgrund der Erkenntnis der Natur einen Weg zum wahren Glauben finden solle. Er stilisiert Paracelsus zum Stifter dieser frommen Weisheitslehre, die er als ‚Theophrastia Sancta‘⁷⁹² bezeichnet: Nach dem Tiroler Paracelsisten wurde zwar die ‚Theophrastische Schul‘ wegen des ‚Unverständnisses‘ seiner Zeit mehrfach verworfen, aber man solle zugleich guter Hoffnung sein, dass Gott angesichts des „vngelehrten *Europae*“ gerade zur gegenwärtigen ‚letzten Zeit‘ seine Barmherzigkeit ‚reichlich‘ zeigen wolle. So äußert Haslmayr 1612 in seiner *Antwort An die lobwürdige Brüderschafft der Theosophen von RosenCreutz*⁷⁹³ seine freudige und optimistische Erwartung, dass man „die grosse Trew/ Lieb vnnd milte Barmhertzigkeit Gottes/ auch zu disen lesten

⁷⁹¹ Zum Leben und Werk Haslmayrs s. Hirn (1915), Bd. 1 (Nachdruck 1981), S. 234-243; MGG, Bd. 5 (1956), Sp. 1768-1770 (O. Wessely); Senn (1965) Gilly (1994a); ders. (1994c), S.450-467; Paulus (1994), S. 360-361; MGG², Bd. 5 (2002), Sp. 778-779 (W. Kreyszig); KLL², Bd. 5 (2009), S. 63-64 (J. Telle). Der in Tirol wirkende Lateinlehrer, Chorregent und Notar Haslmayr, der im Zuge seiner ‚Paracelsischen Wende‘ eine Polemik gegen einen Haller Stadtarzt (Hippolytus Guarinoni) geführt hatte, wurde im Jahr 1604 seines Schuldiensts in Bozen enthoben und schließlich wegen ‚ketzerischer Opinion‘ auf Befehl des Tiroler Erzherzog Maximilians zum Galeerendienst nach Genua beordert (1612). Nach der Rückkehr (spätestens 1618) verbrachte er seine letzten Jahre wohl hauptsächlich in Augsburg. Neben seinem Förderer Fürst August von Anhalt war Haslmayr eng verbunden mit den zwei Paracelsisten, Benedictus Figulus zu Uttenhofen (s. Abschnitt 3.8.) und Karl Widemann in Augsburg (1555-1637). Der von Joachim Morsius zusammengestellte Schriftenkatalog gewährt Einblicke in Haslmayrs paracelsistisch-alchemotheosophische Zielsetzungen: *Nuncius Olympicus Von [...] geheimen Büchern*, Philadelphia [Amsterdam?] 1626 (Faksimile-Nachdruck in Gilly, 1994a, S. 243-290; s. auch die ‚Quellenverzeichnisse‘, ebenda S. 202-239. Vgl. Sudhoff, 1899, S. 755-764). Während Haslmayrs zahlreiche handschriftlichen Werken nur dem Titel nach bekannt sind, wurden – neben dem vokalmusikalischen Werk *Neue Teütsche Gesang* (Augsburg 1592) – die in der vorliegenden Arbeit herangezogenen Werke in Druck gebracht: *Antwort An die lobwürdige Brüderschafft der Theosophen von RosenCreutz [...]*, o. O. 1612 (Faksimile-Nachdruck in Gilly, 1994 a, S. 69-82); die zwei pseudoparacelsische Schriften *Astronomia Olympi Novi* und *Theologia Cabalistica* in: *Philosophia Mystica*, Neustadt 1618, S. 33-39 u. S. 40-53; und ‚*Character Cabalisticus*‘ in: *Nucleus Sophicus*, hrsg. von Liberius Benedictus, Frankfurt a. M. 1623, S. 77.

⁷⁹² Zur Lehre der ‚Theophrastia Sancta‘ als ‚immerwährende Religion‘ und ‚gesamte Weltanschauung‘ Haslmayrs s. einen ausführlichen Überblick in Gilly (2004a), Kap. 5, S. 187-201.

⁷⁹³ Adam Haslmayr, *Antwort An die lobwürdige Brüderschafft der Theosophen von RosenCreutz*, o. O., 1612. Im Folgenden wird der Faksimile-Nachdruck in der Monographie Gillys (2004a), S. 69-80 (A1^r-B2^v), herangezogen; fortan: Haslmayr, *Antwort* (1612).

zeiten“ annehme, da der gnadenreiche Gott durch sein Werkzeug, nämlich Schüler und Anhänger des ‚hochseligen‘ Paracelsus (‚Theosophen von RosenCreutz‘), die heilige Lehre der „*Theophrastiam*“ als „Gottes geschenckt“ hervorheben wolle.⁷⁹⁴ Aus Sicht Haslmayrs lebt er in einer Endzeit und zwar in einer besonders für das ‚deutsche Volk‘ göttlich gesegneten Zeit: Mit Blick auf die ‚freudenreiche‘ Botschaft der ‚lobwürdigen Theosophen‘ in der Schrift *Fama Fraternitatis*, die er „Anno 1610“ in Tirol „schriftlich“ kennengelernt habe,⁷⁹⁵ verstehe man, dass „wir vns billich einer glückseligen zeit auch rühmen mögen“,⁷⁹⁶ da man – so die patriotische Rechtfertigung Haslmayrs – in Nachfolge des ‚deutschen Theophrastus‘ („*Theophrasto Germano*“) und auch auf Spuren vom „*Ven[erabilem] Patrem Christ[ian]* von RosenCreutz“, der auch vom „Teutschen edlen“ Geblüt sei, die ‚ewige Philosophie‘ Hohenheims aus „der Schul Gottes“ lernen möge.⁷⁹⁷

Wie die anderen Paracelsisten, die in einer Endzeit zu leben glaubten, ist auch die optimistische Hoffnung Haslmayrs zugleich mit einem pessimistischen Zeitbewusstsein verbunden: „O wie verzweyfelt vnnd vnglückseelig ist die stund aber/ darinn vns das glück wirdt verhindert“. Seine pessimistische Zeitdiagnose liegt in seiner Unzufriedenheit mit den gegenwärtigen Schulwissenschaften begründet: Er lebe in einer ‚verderblichen‘ Zeit, in der man wegen „der Heyden Bücher“ – so der Antischolastiker Haslmayr – die „ewige weißheit“ versäume und somit zur ‚Liebe zur Finsternis‘ verführt sei.⁷⁹⁸ Nach dem Feindbild Haslmayrs gelten die aristotelischen, galenistischen Hochschullehrer als sündhafte Gegner Gottes: Die Schriften der „Abgöttlichen Heyden“, die ein ‚vergebliches *Summum bonum*‘ lehrten, dienten nur den „Sünden“ und der „Arbeit der bößheit“, da deren Lehrer lediglich eine Schar von „Thorechtigen[!] Weltweisen Christen der hohen Schulen“ seien, die vermeinten, es könne „kein bessere *Philosophioa* gefunden werden/ als

⁷⁹⁴ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 71 (A2r).

⁷⁹⁵ Ebenda. Die *Fama* erschien erst 1614 in Kassel im Druck. Zur Überlieferungsgeschichte der *Fama* s. *Fama Fraternitatis. Das Urmanifest der Rosenkreuzer Bruderschaft zum ersten Mal nach den Manuskripten bearbeitet, die vor dem Erstdruck von 1614 entstanden sind*, ed. Carlos Gilly/ Pleun van der Kooij, mit Übertragung in modernes Deutsch v. Käte Warnke-Specht, Haarlem 1998, S. 41-65.

⁷⁹⁶ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 72 (A2v). Er zitiert aus der *Fama Fraternitatis*; vgl. Johann Valentin Andreae, *Fama [...] (1614), Confessio [...] (1615), Chymische Hochzeit [...] (1616)*, eingeleitet u. hrsg. von Richard van Dülmen, Stuttgart 1981 (1973), S. 17: „Nachdem der allein weyse und gnädige Gott in den letzten Tagen sein Gnad und Güte so reichlich über das Menschliche Geschlecht außgossen, daß/ sich die Erkantnuß, beydes seines Sohns und der Natur, je mehr und mehr erweitert, und whir uns billich einer glücklichen zeit rühmen mögen“.

⁷⁹⁷ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 72 (A2v). Vgl. *Fama Fraternitatis* (1614), ed. Dülmen, 1981, S. 26: „C[hristian] Ros[en]c[reutz] ex nobili atque splendida Germaniae R. c. familia oriundus“.

⁷⁹⁸ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 76 (A4v).

Aristotelis also auch kein gewisser Medicin/ als *Galen* oder *Auicena*“.⁷⁹⁹ Die Schüler der heidnisch geprägten Schulwissenschaften seien ja die von Christus „geprophetirten falschen Lehrer“ der Endzeit.⁸⁰⁰ In eschatologischem Grundton warnt Haslmayr, dass die Sünde der Menschen jetzt „auffs höchst im schwang“ sei und man „nun auch kein sichere Minuten mehr“ habe, bis Gott „mit straff“ kommen werde.⁸⁰¹

Unter Berufung auf Paracelsus als Besitzer der ‚ewigen Weisheit‘ aktualisiert Haslmayr die Imminenz der Endzeit. Der „hochseelige *Eremita* vnd *Sophorum Monarcha*, *Theophrastus*, *Paracelsus Magus*“ werde – nach dessen Verehrer Haslmayr – immer noch unzureichend anerkannt und sein Glanz bliebe wegen der „Lichter der Heyden/ vnd der verwierten Christen“ verfinstert.⁸⁰² Die Aristoteliker und Galenisten wollten die „Lehr *Sapientiae aeternae*“ bzw. die „rechte Arbeit“ des ‚hohen Monarchen aller rechtgläubigen Weisen‘ Paracelsus (die „*Arcanen Theophrasti* [...] *Viri sublimis Monarchiae fidelium Sophorum*, *Coniuij Domini Condidati*“)⁸⁰³ verdammen und ‚verketzern‘, um ihre eigene „Lehr der Abgötter“ zu ‚verteidigen‘ („*fluciert*“) und sich hartnäckig an sie zu halten.⁸⁰⁴ Paracelsus sei ja „bißhero wenig erkannt vnd angenommen“, und nur die „heyillosen Goldmacher“ schwärmten von

⁷⁹⁹ Ebenda, S. 79-80 (B2^{r-v}).

⁸⁰⁰ Ebenda, S. 73 (A3^r). Vgl. Matth. 24, 11. Die gegenwärtige Zeit, in der man – wie etwa das Lukasevangelium (Luc. 17, 26-30) beschreibt – zu „kauffen/ verkauffen [...]/ fressen/ sauffen/“ und jetzt zu „Aristotelisiern“ pflege, sei – so Haslmayrs Zeitdeutung – mit der Zeit des Noah („zeiten Noe“) vergleichbar, zu der plötzlich die unerwartete „Sintflut“ käme, oder mit den „zeiten Lot“, in denen „vber Sodoma vnd Gomora“ ebenfalls unvermutet „Fewer vnd Schwefel vom Himel“ ‚geregnet‘ hätte (ebenda, S. 73 [A3^r]).

⁸⁰¹ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 73 (A3^r).

⁸⁰² Ebenda, S. 73-74 (A3^{r-v}).

⁸⁰³ Haslmayr idolisiert Paracelsus zu einem Heiligen, der mit Enoch vergleichbar ist, wenn er sagt, dass ‚Theophrastus‘ „in Enochdianischen [Enochdianischen] langen Leben *paradisi* [...] gesetzt ist“ (ebenda). Haslmayr bezieht sich auf das apokryphe 4. Esra. 2, 38-40; u. Eccli./Syr. 44, 16; vgl. auch Matth. 8, 11; Luc. 22, 30 (das ‚himmlische Abendmahl‘). Zum ‚enochdianischen langen Leben‘ vgl. Paracelsus, *De Imaginibus*: „Darumb wird der Mensch Selig durch vnd mit seinem Gemüth/ das ist/ er lebt Ewig vnd stirbt nimmermehr/ als wenig als Enoch vnd Elias/ die auch jr Gemüth recht erkennen haben“ (ed. Huser, Tl. 9, S. 389). S. auch die ‚Kritische Bemerkung‘ von Gilly (1994), S. 81; und Gerhard Dorn, *Dictionarium Theophrasti Paracelsi*, Frankfurt a. M. 1584, S. 42. Nach Haslmayrs hermetisch tingiertem Bild Hohenheims gilt Paracelsus ferner als ‚Monarch der ewigen Weisheit‘ und als erkorener ‚Monarch‘ des ganzen Christentums, der in die Reihe der Könige der Juden, der Ägypter und der Araber (Mosis, Hermes und der König der Reconquista) eintritt: „man sehe wie jhm Christus auch in armen Geist/ einen *Monarcham Sapientiae aeternae*, so woll habe der Christenheit erwehlt/ [...] als den Judenthumb/ das *Salomonen* ein *Monarcham*, vnd den Egypteren *Hermeten*, den Arabern aber *Alphonsum* hat wöllen sein lassen“ (ebenda, S. 76 [A4^v]).

⁸⁰⁴ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 79 (B2^r).

ihm aus Interesse an der Metallverwandlung.⁸⁰⁵ Eingedenk der weitestgehend ungedruckt gebliebenen *Theologica Hohenheims*⁸⁰⁶ beklagt Haslmayr, dass „leyder/ noch auff die stundt“ diejenigen frommen Nachfolger Hohenheims „wenig“, die Paracelsus in der „*Theologica facultate*“ verstehen und aus seiner theologischen Lehre „alle andere *Faculteten*“ und „jhr *Fundament*“ ‚schöpfen und annehmen‘ wollten.⁸⁰⁷ Also in „dieser letzten“ und „gantzen Spöttischen Welt“ sei die „ewige *Theophrastia Sancta*“ als wahre Religion geboten,⁸⁰⁸ zu deren Verbreitung – so Haslmayr – die ‚Theosophen von RosenCreutz‘ als warnende „Brüder“ göttlich berufen seien.⁸⁰⁹ Im Vorgriff auf die erst seit 1614 zur Blüte gelangte Reformbewegung der sog. ‚Rosenkreuzer Bruderschaft‘⁸¹⁰ verbindet Haslmayr somit (im Jahr 1612) seinen Anspruch auf die neue Religion der ‚*Theophrastia Sancta*‘ mit der Botschaft der *Fama Fraternitatis*. Er zeigt sich davon überzeugt, dass die von Gott vorbestimmte Zeit jetzt gekommen sei, zu der die Bruderschaft des Christian Rosenkreutz als Verteidiger der Theologie Hohenheims erscheinen werde. Eingedenk der in der *Fama* verkündeten, baldigen „allgemeine[n] reformation divini et humani“⁸¹¹ begründet Haslmayr den Anbruch der ersehnten Zeit im heilstheologischen Sinne, wenn er als Antwort auf die Botschaft (*Fama*)⁸¹² der „Theosophen von RosenCreutz“ behauptet: „ewer *praedestinierte zeyt*“ sei „nun vorhanden“.⁸¹³

⁸⁰⁵ Haslmayr lehnt die ‚heillosen Goldmacherkunst‘: Unter Berufung auf *Fama* behauptet er, dass man „das Goldmachen nur für ein *Parergon* achten“ solle (*Antwort*, S. 75 [A4^r]); vgl. *Fama Fraternitatis* (1614), ed. van Dülmen, 1981, S. 29: „Was aber sonderlich zu unser zeit das gottloß und verfluchte Goldmachen belangt, [...] bezeugen wir hiermit öffentlich, daß solches falsch und es mit den wahren Philosophis also beschaffen, daß ihnen Gold zu machen ein geringes und nur ein *parergon* ist“.

⁸⁰⁶ Haslmayrs Freund, Benedictus Figulus, versuchte zu dieser Zeit die theologischen Werken Hohenheims herauszugeben, was jedoch wohl weitestgehend unverwirklicht blieb; s. o. Abschnitt zu ihm (3.8.).

⁸⁰⁷ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 74 (A3^v).

⁸⁰⁸ Ebenda, S. 77, 80 (B1^r, B2^v).

⁸⁰⁹ Ebenda, S. 73-74 (A3^{r-v}).

⁸¹⁰ Zum Rosenkreuzertum als protestantisch-publizistische Reformbewegung s. TRE, Bd. 29 (1998), S. 407-413 (W. Kühlmann).

⁸¹¹ *Fama Fraternitatis* (1614), ed. van Dülmen, 1981, S. 28.

⁸¹² Vgl. *Fama Fraternitatis* (1614), ebenda, S. 29: „Also ersuchen wir [...] daß sie [Brüder] mit wolbedachtem Gemüt diß unser erbitten erwegen, ihre/ Künste auffß genauest und schärfst examiniren, gegenwertige zeit mit allem fleiß besehen und dann ihre bedencken entweder *Communicato Consilio* oder *singulatim* uns Schrifftlich im Truck eröffnen“.

⁸¹³ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 76 (A4^v).

Die Weisheitslehre Haslmayrs in den pseudoparacelsischen Schriften

Um einen Einblick in die paracelsistisch-theosophische Weisheitslehre Haslmayrs, nämlich ‚Theophrastia Sancta‘, zu geben, werden im Folgenden die Haslmayr zugeschriebenen zwei Schriften herangezogen, die im Jahr 1618 unter dem Namen Hohenheims in der Sammelausgabe von (pseudo)paracelsischer und weigelianischer Schriften *Philosophia Mystica* in Druck erschienen: *Astronomia Olympi Novi* und *Theologia Cabalistica*. In den beiden Werken erscheint Paracelsus als antiaristotelischer und religiöser Zeitkritiker und Prediger einer ‚wahren Theologie‘ der Christenheit (‚Kabbalistische Theologie‘), die einen theosophischen, also auf der Naturerkenntnis basierenden Weg zum ‚vollkommenen Glauben‘ lehrt.

In der pseudoparacelsischen Schrift *Theologia Cabalistica*⁸¹⁴ übt dessen Verfasser Haslmayr Kritik an den Schulwissenschaften seiner Zeit, die – aus Sicht des Antischolastikers – durch einen gotteslästerlichen Hochmut verderbt seien, da die akademischen Gelehrten sich nur mit Disputen beschäftigen wollten, um damit den ‚christlichen Tugenden‘ abtrünnig zu werden. Im Anschluss an die Paracelsische und die paracelsistische Kritik am Paganismus der Schulwissenschaften bezichtigt Haslmayr deren Vater Aristoteles sowohl der wissenschaftlichen als auch der religiösen Verderbnis und bezeichnet ihn als ‚ungläubigen Heiden‘ „Naristoteles“, dessen Schüler die beiden Disziplinen über die ‚Natur‘ (Philosophie) und den ‚Heiligen Geist‘ (Theologie) durch ihre „Logica“ in eine irdisch verhaftete Borniertheit geführt hätten. Die ‚naristotelischen‘ Philosophen und „vermeinten Theologen“ hätten „nicht allein das Liecht der Natur/ sondern auch das Liecht deß H[eiligen] Geistes so gar mit jhrer Logica verblendet/ [...] vnd in ein vnachtsam wesen gebracht“.⁸¹⁵ Während die Theosophen miteinander über das „sacramentalische[n] Arcano“ „viel disputieren“ und dadurch auch die „andere[n] regieren vnd lehren“ wollten, wüssten diese „Antichristische[n]/ aygensinnige[n]/ abwitzige[n]/ naßweise[n] Menschen“ sich selbst nur „groß gesalbt vnd heilig vnd gewaltig“ zu „schätzen“, und glaubten somit, die „Sünd“ zu

⁸¹⁴ (Ps.-)Paracelsus [A. Haslmayr], *Theologia Cabalistica De Perfecto Homine in Christo Iesv [...]*, in: *Philosophia Mystica, Darinn begriffen Eilff vnterschieden Theologico-Philosophische/ [...] zum theil auß Theophrasti Paracelsi, zum theil auch M. Valentini Weigelii [...]*, Neustadt 1618, S. 33-39. Diese pseudoparacelsische Schrift wird von Gilly (1994a, S. 183f., 202f.) Haslmayr zugeschrieben. Zum Text s. auch Sudhoff (1894), Nr. 306, S. 513f.

⁸¹⁵ (Ps.-)Paracelsus [A. Haslmayr], *Theologia Cabalistica* (1618), S. 40-41. Paracelsus und die antiaristotelischen Paracelsisten werten zugunsten einer christlich fundierten Weisheit die ‚ratio‘ zum Hauptmerkmal heidnisch verderbter Schulwissenschaften ab; s. u. Anm. 819.

„vergeben“, da sie sich – wie die von Christus gewarnten Pseudolehrer – einbildeten, die ‚großen Werke‘ und Wundertaten Christi nachahmen zu können (Matth. 24, 5 und 24).⁸¹⁶ Angesichts der nur rhetorisch geprägten und praxisfernen Dispute und Predigten der „gayle[n] Schreyer“ beklagt der Sucher nach einem ‚Tatenchristentum‘ Haslmayr, dass bei der gegenwärtigen Christenheit vor allem die ‚Werke der Barmherzigkeit‘ fehlten: Man solle nicht vergessen, „das Reich Gottes ligt nicht am Reden/ sondern an der Tugend/ das ist/ an den Wercken der barmhertzigten Seligkeit“.⁸¹⁷

Die ‚kabbalistische Theologie‘ des pseudonymen Paracelsisten Haslmayrs ist durch eine Vernunftskepsis gekennzeichnet. Alle „Zier/ alle Ceremonien/ *Mores, Leges, Gepräng*“ seien „nichts als irrdischen Weißheit vnd Vernunfft“, ja eine „viehische Vernunfft“, die „vor Gott“ nichts als „ein Thorheit vnnd Verdamiß“ sei.⁸¹⁸ Aufgrund des Paracelsischen Begriffs ‚viehische Vernunfft‘ rechtfertigt der Verfasser dann dessen Kirchenkritik, wenn er behauptet: „Die viehisch natürlich/ auch syderische Weißheit gehet auß dem Geist deß Limbi/ deß fleisches vnd Blutes“.⁸¹⁹ Im Gegensatz zu dieser „zergänglich und tödlich“ vorbestimmten ‚Vernunfft‘ beruhe die ‚ewige himmlische Weisheit‘ auf dem

⁸¹⁶ Ebenda, S. 45-46: Dieser „Judische vnd Antichristische Mensch“ habe jedoch „noch nicht gelernet das kelinere zu vollbringen/ das ist die Teuffel außtreiben/ die leprosen reinigen/ die blinden sehend/ die lahmen geradt machen“ (ebenda); vgl. Matth. 11, 5; Marc. 1-3.

⁸¹⁷ (Ps.-)Paracelsus [A. Haslmayr], *Theologia Cabalistica* (1618), S. 41, 43.

⁸¹⁸ Ebenda, S. 44.

⁸¹⁹ Ebenda, S. 45. Bei Paracelsus gilt ein ‚viehischer‘ und ‚tierischer‘ Zustand als unvollkommener, ‚heidnischer‘, ‚abgöttischer‘, ‚teufelhafter‘ und ‚sodomitischer‘ Zustand, der dem Licht der Natur, dem Heiligen Geist, der ‚englischen Vernunfft‘ und der christlichen Barmherzigkeit unterlegen sei. Im *Paragranum* lehrt Paracelsus, die „viehische vernunfft“ brauche die Erleuchtung vom „Licht der Natur/ das angezündt wird durch den Heiligen Geist“, da aus dem „viehischen verstandt“ – ohne ‚Ergründung‘ durch das ‚*lumen naturae*‘ – nur die „Fantasey“ entstehe (ed. Huser, Tl. 2, S. 32, 33. Vgl. *Auslegung* des Ps. zu 146 (147a), 9 und 11, ed. Goldammer, Bd. 7, S. 94, 96). Im *Liber Caduci/ Von dem hinfallenden Siechtagen* gehört die ‚viehische Vernunfft‘ nicht zum ‚barmherzigen‘ Christen, sondern zum ‚Heiden‘: „Die Heiden/ die Tattern/ die Türcken/ etc. glauben solchs/ daß sie es rechtlich haben vnnd erblich: dann also außweists der Viehisch Verstand: Wir Christen aber nit also/ sonder wir bekennent/ das wirs auß Bramhertzigkeit haben/“ (ed. Huser, Tl. 4, S. 320). Die *Auslegung* des Ps. 144 (145), 16 lehrt, dass der Mensch, der durch die teuflischen, falschen Lehrer verführt sei, „nit mehr dann tierischen verstand“ habe (ed. Goldammer, Bd. 7, S. 79): auch die *Auslegung* zu 114. (116a), 3a: „so furt uns der deufel, dann wir wandlen in seinen falschen propheten“ und leben „also in viehischer natur“ (ebenda, Bd. 5, S. 200). Im *Liber de lunaticis* lehrt Paracelsus religiös-moralisch: „Warumm ist der Ehbruch verboten? dorumb/ Es ist ein Viehische arbeit/ nit eins Heiligen: [...] dz ist Sodomitisch/ dz ist/ Viehisch“; und Paracelsus fährt kirchenkritisch fort: „so in Christo kein Sect ist. Die Secten seind Viech/ vnd auß dem Viech entspringen sie/ Viehisch bleibens vnnd erdauben darinn vnd ergrimmen“ (ed. Huser, Tl. 9, S. 18f. Vgl. auch *De fundamento scientiarum*, ed. Huser, Tl. 9, etwa S. 424 („zwo Weißheit/ Viehisch vnd Englisch“)).

„heiligen Geist“.⁸²⁰ Man solle zwischen einem ‚vollkommenen Menschen‘ und einem ‚vollkommenen Vieh‘ unterscheiden, denn der Mensch als Ebenbild Gottes sei „in dieser Welt zur Bildnuß vnd Tempel Gottes praedestinirt vnd beruffen“, „vollkommen zu seyn“ und „in den Wege deß Sohn Gottes zu wandeln“.⁸²¹ Hier erscheint Paracelsus als frommer Anwalt der ‚vollkommenen Christenheit‘ und als Verteidiger der „wahre[n] Gesandten vnnnd Glaubigen Christi“, die aufgrund der „wahren Liebe Gottes/ vnnnd deß Nechstens“ die „Antichristischen *Scribenten*“ und die „lunatischen Menschen“ überwinden sollten.⁸²²

Haslmayrs Zeitkritik fordert religiöse Toleranz: Er klagt die gegenwärtige Christenheit als untugendhafte Verderbnis an, da sie abseits der gewünschten Duldsamkeit und Milde – so seine Zeitkritik – eher durch gegenseitige Feindschaft und durch eigennützige Habgier und Ehrgeiz geprägt sei. Paracelsus erscheint dann als Verkündiger einer auf die christliche Liebe gegründeten Toleranz, wenn der pseudonyme Verfasser Haslmayr dazu auffordert, die ‚vier Hauptpunkte‘ „vnseres Christentums“ bzw. der „vnüberwindlichen *Cabale*“ als moralische ‚Regeln‘ einzuhalten: nämlich „I. Vnsere Feinde lieben II. Eigens verlassen III. Angethane Schmach gedultig leiden. III [IV]. Anerbottene Ehre allenthalben vernichten“.⁸²³ Neben diesen „vier wahren Cabalistischen Hauptpunten“ als „Schlüssel zu der H[eiligen] geheimen Scientz/ vnnnd *Magnale* Gottes“, müsse die Christenheit seiner Zeit sich an das in den Evangelien verkündigte Wort („Beruff“) Christi erinnern: die „acht Tugenden der Seligkeit“, die Christus in seiner Bergpredigt lehrt (Matth. 5, 3-10), und dessen Mahnung zum „Bitten/ Suchen/ Anklopffen“ (Matth. 7,7). Dieses Diktum, das bei den Alchemoparacelsisten seit Mitte des 16. Jahrhunderts als Leitspruch ihres alchemischen und naturkundlichen Empirismus gilt, bezeichnet Haslmayr als die ‚drei ersten kabbalistischen Prinzipien‘, um die Ethik der Theosophen zu begründen, die aufgrund der Naturerkenntnis zur Gotteserkenntnis gelangen sollten. Haslmayr behauptet, dieses Diktum solle man unter der Bezeichnung „drey *Cabalistica prima*“ als Aufruf zur Natur- und Gotteserkenntnis verstehen: „Wer diese Regeln ins Werck schicket[/] dem werden die Geheimnussen deß Reichs Gottes/ das ist/ deß Himmels vnd der Natur liecht gründlich offenbar“. Nur der in

⁸²⁰ (Ps.-)Paracelsus [A. Haslmayr], *Theologia Cabalistica* (1618), S. 44-45.

⁸²¹ Ebenda, S. 44.

⁸²² Ebenda, S. 41.

⁸²³ Ebenda, S. 42. Zu diesen ‚vier Hauptpunkten‘ und ihrem (handschriftlichen) Überlieferungszeugnis (Benedictus Figulus, 1609) s. Gilly (1994c), S. 457, Anm. 71.

der Natur und Philosophie „weise“ und „verständige Mensch“ sei „barmherzig“ und „vollkommen/ frey/ mild/ vnd vngeheuchelt barmhertzig“, da die Erkenntnis der Natur die Grundlage des ‚vollkommenen Glaubens‘ und der Seeligkeit sei.⁸²⁴

Diese theosophische Weisheitslehre wird in der zweiten pseudoparacelsischen Schrift Haslmayrs verfolgt: In der *Astronomia Olympi Novi*⁸²⁵ tritt Paracelsus als frommer Ankläger der Gegenwart auf, in der die Menschen das Wort Christi nicht mehr verstünden,⁸²⁶ und wegen der „Ignorantz vnnd Vnwissenheit“ dann „alerley Jrrsall[/] Secten/ Betrug vnd Verführungen [...] eingerissen“ seien.⁸²⁷ Haslmayrs Forderung nach dem ‚vollkommenen Christentum‘ liegt in seiner Wissenskritik begründet, die gegen den Paganismus der Schulwissenschaftler und ihre müßigen Streitigkeiten gerichtet ist. Mit Blick auf die „Abötterey“ vnd die „falsche[n] Lehre“ der ‚ehrgeizigen, pompösen und übermutigen‘ Polemiker und „Scribenten“, die die „*Spiritus loquentes* begehren“ wollten und deswegen „die Geheimnussen deß Reichs Gottes“ nicht zu erkennen vermöchten, solle man verstehen, dass die gegenwärtigen Wissenschaften unchristlich und abgöttisch verderbt seien, da „alle

⁸²⁴ (Ps.-)Paracelsus [A. Haslmayr], *Theologia Cabalistica* (1618), S. 42.

⁸²⁵ (Ps.-)Paracelsus [A. Haslmayr], *Astronomia Olympi Novi, Das ist Die Gestirnkunst deß newen Himmels!* [...], in: *Philosophia Mystica, Darinn begriffen Eilff vnterschieden Theologico-Philosophische [...] zum theil auß Theophrasti Paracelsi, zum theil auch M. Valentini Weigelii [...]*, Newstadt 1618, S. 33-39. Dieser pseudoparacelsische Text wird von Gilly (1994a, S. 183f., 202f.) den Schriften Haslmayrs zugeschrieben. Zum Text s. Sudhoff (1894), Nr. 306. S. 513f., Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., hrsg. von K. Goldammer, Supplementband (1973), S. XXXVII; und CP, Bd. 2, S. 229.

⁸²⁶ Bei der *Astronomia Olympi Novi* („Gestirnkunst deß newen Himmels“) geht es nicht um diejenige ‚Astronomie‘, die aufgrund der Makro- und Mikrokosmos-Analogie die Wechselbeziehungen zwischen der Natur und dem Menschen im Sinne von Kosmologie und Anthropologie lehrt: Sondern der pseudonyme Verfasser Haslmayr deutet die „Astronomie“ in eine fromme Lehre um, die in einer astronomisch-parabolischen Sprechweise Christus als ‚neuen Himmel‘ („*Nouum Olympum*“) oder als ‚himmlisches Licht‘ darstellt, um aufgrund dieser astronomisch-metaphorischen Begrifflichkeit die Rückkehr der Menschen zu Christus als Erkenntnisgewinnung zu lehren, und somit in Hoffnung auf die ‚wahre Christenheit‘ die Wiederherstellung einer idealen, urchristlichen Kirche der Propheten und der Apostel zu verlangen. Das „heilige Wort Christi“ oder „Christus“ selbst sei also der „neue Himmel“, und „Johannes Baptista/ die Patriarchen/ die Propheten/ [und] die Aposteln“ seien dann „dieses vnsers newen Himels *Astra*“, während die „Heiden“ oder die ‚abgöttischen Menschen‘ in „Dunckelheiten“ bleiben müssten, denn, wer „das Liecht“ des ‚neuen Himmels‘ (Christus; vgl. Joh. 8, 12) nicht zu „erkennen“ vermöge, werde seine „Sünde“ nicht „erkennen“. Angesichts der irdischen Verderbtheit („Secten/ Betrug vnd Verführung“) solle man deshalb verstehen, dass das ‚Amt des Menschen auf Erde‘ darin liege, Christus als Erlöser zu erkennen und ihm und seinen Aposteln zu folgen, da der Mensch durch Gott „zu keinem andern Endt [...] erschaffen“ sei, „als diesem Himmel vnnd seinen *Astris* nach zu folgen/ vnnd diese wol zu erkennen“ ([Ps.-]Paracelsus [A. Haslmayr], *Astronomia Olympi Novi*, 1618., S. 34, 36).

⁸²⁷ (Ps.-)Paracelsus [A. Haslmayr], *Astronomia Olympi Novi* (1618), S. 33.

Kunst/ Weißheit vnd Scientz“ dann „vergebens/ verlohren vnd vmbsonnt“ sei, wenn sie sich nicht auf das „geheime Wort Christi“ gründeten.⁸²⁸ Hingegen seien die „Cabalisten vnnnd Naturkündiger“ als christlich ‚vollkommene Menschen‘, bei denen das Wissen und der Glaube in harmonischem Einklang stehe, da diese frommen Menschen – so das Idealbild des Theosophen⁸²⁹ – die „Mysteria“ Gottes „auß zweyen Büchern/ das ist/ Gott vnd Natur“ verstehen könnten;⁸³⁰ sie seien also die ‚wahren Christen‘, die die ‚gottlose‘ Welt zur „Bußfertigkeit“ führen sollten. Haslmayr begründet seine theosophische Weisheitslehre physikotheologisch: Da Gott in der Natur „seinen Sitz vnnnd Tabernackel gesetzt“ habe, mögen die ‚kabbalistischen Naturkundler‘ (die Theosophen) die in der Natur „verborgenen Bücher und *Mysteria*“ als rein christliche Weisheit erkennen. Als ihre Arbeitsethik gelte dabei – wie schon bei Paracelsus und den Paracelsisten seit Bodenstein – das Diktum „Bitten/ Suchen/ Anklopfen“, also die „drey ersten *Cabalistica, et prima Principiae*“.⁸³¹ Die Natur und Kreatur Gottes verstehe man somit als Fundament für den wahren Glauben, denn „je mehr erkandtnuß der Werck Gottes sind in dem Menschen/ je grösser ist der Glaub/ darnach die Seligkeit“.⁸³²

Um das harmonische Bündnis zwischen dem Wissen und Glauben zu fordern, stilisiert Haslmayr Paracelsus zu einem Stifter der Religion („neue Astronomie“), die lehre, dass ein Naturkundler („Philosophus“) zugleich auch ein Theologe sein müsse („ein wissender und gläubiger Mensch“), denn sonst sei man „kein Weiser im Glauben/ sondern er ist ein Thor/ vnd ist todt in seinem Glauben“: Für einen „solchen wissenden [und] gläubigen Menschen“ sei „vnmöglich/ daß er jrren/ oder von dem Weg Gottes weichen“ könne.⁸³³ Zu der endzeitlich-unchristlichen Gegenwart, „wie jetzt die verflucht Antichristianische Welt“, sollten sich die Naturkundler als Lehrer des wahren Glaubenswegs verstehen und in Nachfolge des Worts Christi (die ‚drei ersten kabbalistischen Prinzipien‘) die Schöpfungswelt erforschen, denn „die Werck machen den Glauben/ das seind die Werck der Natur“, da Gott nur demjenigen den wahren ‚Glauben‘ verleihen wolle, der „den Himmel

⁸²⁸ Ebenda, S. 33-34, 37, 39.

⁸²⁹ Vgl. (Ps.-)Paracelsus [A. Haslmayr], *Theologia Cabalistica* (1618), S. 42: Nach dem Idealbild des Verfassers sind die „wahren Gesandten Gottes“ die ‚vollkommenen, gläubigen und wahren Lehrer‘, die Gott „in die Geheimnussen deß Himmels vnnnd der Natur [...] hinein sehen“ lassen wolle.

⁸³⁰ (Ps.-)Paracelsus [A. Haslmayr], *Astronomia Olympi Novi* (1618), S. 39.

⁸³¹ Ebenda, S. 38.

⁸³² Ebenda, S. 35.

⁸³³ Ebenda.

sucht/ vnd begirt/ vnd darumb bittet vnd anklopffet“.⁸³⁴

Die chiliastische Endzeiterwartung der ‚ewigen Theophrastia Sancta‘

Die Vollkommenheit des Wissens, des Glauben und des Menschen, die Haslmayr in seiner theosophischen Weisheitslehre der harmonischen Verbindung und Versöhnung der Theologie und der Philosophie verlangt und in Hoffnung auf die Überwindung der moralisch, wissenschaftlich und religiös verderbten Gegenwart erwartet, solle erst zum letzten Zeitpunkt der irdischen Geschichte erfüllt werden: In seiner *Antwort* von 1612 tritt Haslmayr als joachimitisch-paracelsistischer Chiliast auf, wenn er äußert, dass man zu „der zeit deß Imperij Spiritus Sancti, oder Libertatis Euangelij“ die alte, „verwierte Welt“ als Vergangenheit verabschiede und aufgrund der „Erkantnuß Messiae, vnd der Natur Liecht“ endlich den „wahren weg der ewigen Philosophiei“ erkennen werde.⁸³⁵

Das ‚Zeitalter des Heilgin Geists‘ sei eine Zeit der Einheit und Gleichheit des Christentums, da zu dieser ‚Zeit der Libertas der Evangelien‘⁸³⁶ die „Juden vnd Heyden“ durch das „ewige Liecht“ (Christus) erleuchtet und infolge ihrer Bekehrung zur Einigkeit des Glaubens geführt würden,⁸³⁷ da

sich die erkantnuß/ beydes/ seines Sohns vnd der Natur/ je mehr vnd mehr/ [...] erweiteren möge/ vnnnd auch die Heyden das Liecht anzünden mögen von vns Christgläubigen/ damit man erkenne/ was gläubig oder vngläubig sey/ was Christ oder Heyd sey?⁸³⁸

Also die endzeitliche Vervollkommnung des Glaubens und die Überwindung der Glaubensspaltung seien auf den Wissensfortgang bzw. auf dessen Förderung durch die frommen Erforscher der Natur (Theosophen) angewiesen: Als „Feind deß Teuffels/ vnd erleuchte Kinder Gottes“ sollten die paracelsistischen Theosophen aufgrund der frommen Emsigkeit („Christi Lehr vnd Weißheits Arbeit“) den wahren christlichen Künste, nämlich

⁸³⁴ Ebenda, S. 35, 38-39.

⁸³⁵ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 73 (A3r).

⁸³⁶ Vgl. *Fama Fraternitatis* (1614), ed. van Dülmen, 1981, S. 25: „3. LIBERTAS EVANGELII“ (die Inschrift [„Umschrift“) auf dem Grabmal Christian von Rosenkreuzes).

⁸³⁷ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 73 (A3r). Vgl. Rom. 11, 25-26. Zur Vorstellung von endzeitlicher Bekehrung der Juden, die auch die paracelsistische Chiliasten Sperber (3.5.) und Linck (3.6.) in ihrer Endzeitspekulation erwarteten, vgl. List (1973), S. 44; Brecht (1988), S. 33-35.

⁸³⁸ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 72 (A2v).

„der Cabalistischen *Theologie*, vnnnd Magischen *Astronomie*, vnnnd Spagyrischen *Phisica*, *Medicina*, vnnnd *Mathematica*“ nachgehen, um damit „auß freyen fundament“ („ohn der Heyden *Philosophei*“) die „höchste Weißheit“ zu erreichen und der Überwindung „der Heyden/ vnd der verwierten Christen“ zu dienen.⁸³⁹ Seine theosophische Weisheitslehre ist vom paracelsistischen Chiliasmus geprägt, da Haslmayr unter Berufung auf eine pseudoparacelsische Prophezeiung die endzeitliche Aufgabe der frommen Naturkundler begründet: Die Weisen aller Künste bzw. die Theosophen, die die „ewige *Theophrastiam* vnnnd Göttliche warheit erweitern solten“, seien dazu gemahnt, „auff die zeyten deß geprophetierten *Eliae Artistae*“ zu „achten“, die (Pseudo-)Paracelsus „in seinen *Prophetia*, von seinen dritten verborgnen *Thesauris* [...] [ge]meldet“ habe.⁸⁴⁰ Aufgrund dieser chiliastischen ‚Prophezeiung der Entdeckung der drei Schätzen‘, die spätestens in den 1560er Jahren durch einen unbekanntem Pseudohohenheim fingiert⁸⁴¹ und dann gerade zur Zeit Haslmayrs durch einen weiteren pseudonymen Paracelsisten in Anlehnung an die alttestamentarischen, apokryphen Vision vom ‚Löwen aus Mitternacht‘ (4. Esra, Kap. 11 u. 12) erweitert worden ist,⁸⁴² stilisiert Haslmayr den Fortgang der ‚ewigen *Theophrastia Sancta*‘ zu einer

⁸³⁹ Ebenda, S. 73-74 (A3^{r-v}).

⁸⁴⁰ Ebenda, S. 74 (A3^v).

⁸⁴¹ Vgl. (Ps.-)Paracelsus, *De tinctura de physicorum*: „Dann meines Schatz ligt noch zu Weyden in Fryaul ein Kleinath im Hospital/ welches weder du Römischer Lew [Papst Leo X.] noch Teutscher Carl [Kaiser Karl V.] mit allen ewerem Gewalt nit bezahlen möcht“ (ed. Huser, Tl. 6, S. 364); „So bricht doch der Ruhm der Kunst nit also von stundan herfür: Sonder der Allmechtig [Got] gibt jhm auch den Verstand gleich mit/ dieselbigen andern zuverhalten biß auff die Zukunfft *Heliae Artistae*, da das verborgen wird offenbar werden“ (ebenda, S. 370). S. o. Abschnitt zum Werk (3.4.).

⁸⁴² Vgl. (Ps.-)Paracelsus, *Extract Magischer Propheeyung [...] von Entdeckung der 3. Schätzen Theophrasti Paracelsi*, in: *Magische Propheeyung [...]*, ed. Anastasius Philaretus Cosmopolita [Joachim Morsius], Philadelphia [Amsterdam/Hamburg?] 1625, S. 2r-A3r: „Dann ich sage euch/ drey grosse Schätze verborgen seynd/ als einer zu Weida in Friaul: Der ander zwischen Schwaben vnd Bayern: Ander den Orth nenne ich nicht/ zu verhütung grosses Vbels vnd Blutvergiessens: Der dritte Schatz zwischen Spanien vnd Franckreich/ vnd denen sie beschaffen seynd/ die werden dardurch zu einem grossen Triumph geführet/“ (ebenda, S. A2^r); Der von Haslmayr erwähnte ‚dritte Schatz‘, „welcher zwischen Spanien vnnnd Franckreich liegt“, solle „zum Anfang im Eintrit des Löwens“ enthüllt werden, der „von Mitternacht kommen wird/ welcher den Adler vnd führen wird“ (ebenda, S. A2^v). Der Erstdruck erschien erst 1622, jedoch kursierte diese pseudoparacelsische ‚Prophezeiung von Entdeckung der drei Schätze‘ bzw. – wie in den 1630er Jahren (mit dem Eintritt des Schwedenkönigs Gustav Adolf in den Dreißigerjährigen Krieg) häufig genannt – die ‚Prophezeiung vom Löwen aus Mitternacht‘ spätestens in den 1610er Jahren in Umgebung des Freundeskreises Haslmayrs handschriftlich: Im Februar 1612 wurde im Briefwechsel zwischen Haslmayrs Freund, Karl Widemann in Augsburg, und August von Anhalt die Schrift *„Von 3 verborgenen Schätzen Theophrasti/ Propheeyung de Leone septentrionali et excidio Aquilae“* erwähnt; s. Gilly (1994a). Zu der hier

Schatzsuche, um seine Forderung nach dem Wissensfortgang und der damit verbundenen Durchsetzung der paracelsistischen Frömmigkeit zu legitimieren: Die Theosophen sollten aufgrund der „*Rotae mundi*“⁸⁴³ bzw. der „H[eiligen] Natürlichen *Scientzen* vnd Künsten“ die Hohenheims „*Thesaurus* nun wohl ersehen vnd erforsch[en]“, um ihn damit „nun bey der zeyt ans Taglicht zugeben“.⁸⁴⁴

Seine chiliastisch fundierte Theosophie spitzt sich dann eschatologisch zu, wenn sich Haslmayr davon überzeugt zeigt, dass das „vrtheil Gottes“ schon „vor der Thür“ stehe. Unter Berufung auf Paracelsus als einen ‚ewigen‘ und ‚unfehlbaren‘ Lehrer verspricht Haslmayr den Theosophen die endzeitliche Überwindung der Schulwissenschaft: Man werde bald sehen, dass Paracelsus samt seinen Anhängern triumphieren würde, da der „Allmächtige Gott“ ‚nun‘ komme, um der verderbten Welt zu zeigen, dass „all jhr Weyßheit bißher nichts vor Gott [...] als ein Thorheit“ sei. Erst dann werde „*Theophrasti Doctrin*“ in „ewigkeit mit den weysen Gottes“ „gerecht vnd ohne *macel, floriern*“,⁸⁴⁵ um damit die Prognose Hohenheims über seinen allerletzten Triumph⁸⁴⁶ zu erfüllen: Zur Zeit des ‚neuen Jerusalem‘ („die ewige heilige statt“)⁸⁴⁷ solle die „*Theophrastiam*“ bzw. die ewige „warheit der Christlichen *Philosophiae*“ schließlich „wieder grünen“.⁸⁴⁸

herangezogenen Ausgabe vgl. Sudhoff (1894), Nr. 330, S. 539f.; Pfister/ Schmidt-Thieme (2008), S. 53 (Nr. b. 2).

⁸⁴³ Vgl. *Fama Fraternitatis* (1614), ed. van Dülmen, 1981: „unsere axiomata unbeweglichen werden bleiben, biß an den Jüngsten Tag, und nichts wird die Welt auch in ihrem höchsten und letzten Alter zu sehen bekommen, dann unsere Rotae nehmen ihren anfang von dem Tag [des Gerichts]“ (ebenda, S. 21); „was in unser Philosophischer Bibliotheca [...] vorhanden gewesen, darunter unser Axiomata das fürnembste, Rotae Mundi das künstlichste und Protus das nützlichste von uns gehalten worden“ (ebenda, S. 23).

⁸⁴⁴ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 77 (B1^r).

⁸⁴⁵ Ebenda, S. 80 (B2^v).

⁸⁴⁶ Vgl. Paracelsus, *Paragranum*: „Jch werde grünen/ vnnnd jhr werdet dürr Feigenbäum werden“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 79). Paracelsus prophezeit den eigenen endzeitlichen Triumph weiter im *Paragranum* (ebenda, S. 10); *Liber de Podagricis* (ebenda, Tl. 4, S. 256); *Von den Podagrischen kranckheiten* (ebenda, Tl. 4, S. 289); *Liber de Nymphis* (ebenda, Tl. 9, S. 78). S. auch oben, Abschnitt zu Paracelsus (1.2.).

⁸⁴⁷ Vgl. Apoc. 21, 2, 10-11 u. 23: „vnd zeigt mir die grosse Stad/ das helige Jerusalem/ hernider faren aus dem Himel von Got/ vnd hatte die herrligkeit Gottes/ vnd Liecht war gleich dem alleredlesten Stein/ einen hellen Jaspis. [...] Vnd die Stad darff keiner Sonnen noch des Monden/ das sie jr scheine/ Denn die herrligkeit Gottes erleuchtet sie/ vnd jre Leuchte ist das Lamb“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁸⁴⁸ Aus dem begleiteten Text zum ‚*Character Cabalisticus*‘, in: *Nucleus Sophicus oder Auflegung in Tincturam Physicorum Theophrasti Paracelsi [...]*, hrsg. von Liberius Benedictus, Frankfurt a. M. 1623, S. 76-78, hier S. 77. Zum ‚kabbalistischen Charakter‘ bzw. dem ‚Signatstern des Paracelsus‘, den Haslmayr in Anlehnung an das Zeichen in den *Propaedeutumata aphoristica* (1558) und in der *Monas hieroglyphica* (1564) des englischen Humanisten und ‚Magus‘ zur Elisabethanischen Zeit

Die ‚ewige Theophrastia Sancta‘ ist die paracelsistisch-theosophische Weisheits- und Frömmigkeitslehre Haslmayrs und liegt in einer frommen Endzeiterwartung begründet: Obwohl man in Gegenwart „so manche Sect vnd Schwärmerey“ sehe, sollte die „ordnung vnd gsetz“ des himmlischen „Reiches“ Gottes „nimmermehr zerstört“ werden, denn „das Wort der ewigkeit kan nicht zertheilt werden/ es bleibt bey dem eynigen gantz vnd eynig“.⁸⁴⁹ Unter Berufung auf die synoptische Apokalypse hegt er die Hoffnung auf eine Zukunft, die nach der gegenwärtigen Zeit der Trübsal komme: Ja in „dieser letzten welt“, in der man am ‚Beginn der Trübsale‘ („*initia dolorum*“) unter „*Proessurae gentium*“ und die „vnderdruckung der Armen“ leide,⁸⁵⁰ gehöre aber die vom scholastischen Paganismus und religiösen Konfessionalismus geprägte Gegenwart bald der Vergangenheit an, da durch den Triumph des „*Theophrastum*“ und mit dem Anbruch der „Euangelischen *Libertet*“⁸⁵¹ die Versprechung Haslmayrs von der Aufhebung der Glaubensspaltung und von der Einigkeit der Christenheit erfüllt werden müsse.

John Dee (1527-1609) schafft und spätestens seit 1612 in den eigenen Schriften mehrmals gebraucht, s. Gilly (1994a), S. 15-17 u. S. 18 (Abbild.); ders. (1994c), S. 458f.; Telle (2010), bes. S. 262 (Abbild.) u. S. 279f.

⁸⁴⁹ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 77 (B1^r). Vgl. Matth. 24, 35: „Himmel vnd Erden werden vergehen/ Aber meine Wort werden nicht vergehen“ (*Biblia*, Wittenberg 1545, ed. Volz, 1975).

⁸⁵⁰ Vgl. Marc. 13, 8; Matt. 24, 9; und Luc, 21, 25.

⁸⁵¹ Haslmayr, *Antwort* (1612), S. 78 (B1^v). S. o. Anm. 836.

3.11. Paul Nagel

Geschichtsbewusstsein: Grundvorstellung des chiliastischen Zukunftsoptimisten

Paul Nagel (ca. 1575-1624)⁸⁵² war Fachpublizist prophetisch-astrologischer Schriften, der nach Universitätsstudien in Leipzig und Wittenberg (1593/1605) zahlreiche Jahrespraktiken und Kometenschriften auf den Büchermarkt brachte. Einerseits war er Sammler und Liebhaber der Schriften des „*Mysteriarcha vnd Trismegistus Germanus Theophrastus Paracelsus*“,⁸⁵³ andererseits galt er als publizistisch tatkräftiger Polemiker und protestantischer Dissident, der wegen seiner endzeitlich-apokalyptischen Lehre etwa seit 1618 von den lutherischen Orthodoxen mehrfach angegriffen und als ‚Chiliast‘ verketzert wurde. In seinen Schriften, die in den Jahren um 1620 erschienen, zeigt er sich als ein zumindest teilweise von Paracelsus und den Paracelsisten beeinflusster Zukunftsoptimist, der die Ankunft des ‚dritten Elias‘ und einen baldigen Anbruch des ‚Goldenen Zeitalters‘ proklamierte und somit eine Erneuerung der Welt in Harmonie zwischen Wissen und Glauben erwartete.

In seiner 1621 erschienenen *Deutschen Astrologischen Practica*⁸⁵⁴ lehrt der Kalenderschreiber Nagel die ‚*Astronomia gratiae*‘ bzw. ‚*Astrologia apocalyptica*‘ als vollkommene Himmelskunde und behauptet deren Aufschwung die kommende Endzeit der Erde kennzeichnen solle. Nach Nagel steht der „*Astronomus adeptus*“ als Schüler der ‚*Astronomie der Gnaden*‘ im Gegensatz zu den ‚*Astronomi gentiles*‘, die als „*Heydnische Poeten*“ gelten, die die „*Zeichen vnd Bilder des Himmels*“ nicht richtig erkennen können: Sie wüsten nur

⁸⁵² Der aus Leipzig stammende, und seit 1609 in Torgau wirkende Kalenderschreiber Paul Nagel ist paracelsistischer Astrologe (Vgl. *Catoptromantia Physica [...]*, Leipzig 1610, S. B2^r f.) und lutherischer Dissident, der Ende der 1610er Jahren den Anbruch des irdischen Gottesreichs im Jahr 1624 verkündigte und ebenfalls das Weltende vom Jahr 1666 erwartete. Zum Leben und Werk s. Arnold (1729), Bd. 2, Tl. 3, S. 53-56; ADB, Bd. 23 (1886), S. 215 (G. Frank); Zinner (1964); Sühlig (1979), Sp. 411-413, 459-467, 707-710; Barnes (1988), bes. S. 177-180, 212-214; Breymayer (1991); Pfister (1994), S. 533-534; Einführung von Carlos Gilly zu *Fama Fraternalitatis. Das Urmanifeste der Rosenkreuzer Bruderschaft*, Haarlem 1998, S. 38-39; Hamilton (1999), S. 177f.; Gindhart (2006), S. 102-112; Gilly (2007), bes. S. 74f.; Weiß (2007), s. v.; Penman (2010); und ²KLL, Bd. 8 (2010), S. 493-495 (J. Telle).

⁸⁵³ Paul Nagel, *Chiromantia Meganthropi Sive Signatur Macrocosmi [...]*, Leipzig, 1610, S. K2^r. Fortan: *Chiromantia Meganthropi* (1610). Diese Titulatur Hohenheims erschien in der Huserschen Gesamtausgabe, Tl. 2 (1589), Rückseite des Titelblattes: „Philippus Theophrastus Bombastus Hohenheimensis: [...] Philosophus Paradoxus: Mysteriarcha: Artium Magister: Medicinarum Professor: Musarum Mechanicarum Trismegistus Germanus“.

⁸⁵⁴ Paul Nagel, *Deutsche Astrologische Practica / oder Prognosticum, Auff das Jahr M. DC. XXII. [...]*, Leipzig u. Danzig, o. J. [1621]. Fortan: *Deutsche Astrologische Practica* (1621).

„Poetische *fabella*“ zu erdichten und verstünden nicht, dass die wahre Astronomie „nicht von Heyden“, sondern als uralte göttliche Kunst „von Patriarchen entstanden“ sei. Der ‚adeptische Astronom‘ sei hingegen nicht nur durch das ‚Lumen naturae‘, sondern auch durch das ‚Lumen gratiae‘ erleuchtet, um damit „viel anders von diesen Dingen [...] reden“ zu können.⁸⁵⁵ Dieses Idealbild des Sternenguckers verkörpert Nagels erkenntnistheoretischen Anspruch auf eine harmonische Wechselbeziehung zwischen Wissen und Glauben, wie er in astronomischer und transmutationsalchemischer Metaphorik lehrt, dass die beiden Lichter die Grundlage der Natur- und Gotteserkenntnis seien:

Das sol man wissen; ist eine natürliche Kunst/ so ist auch eine Göttliche; Also *Astronomia* ist natürlich/ vnd ist vbernatürlich göttlich/ die eine wird vnvollkommen erkant in *Lumine naturae*; die ander ist *perfect* vnd vollkommen in *Lumine Gratiae*; das Licht der Natur ist ohne das Licht der Gnaden *imperfect* vnvollkommen vnd voll irrthumbs; aber in *lumine gratiae* wird auch erst recht offenbar das *Lumen naturae*. Im Licht der Natur ist Licht vnd Finsternis: Im Licht der Gnaden ist keine Finsternis: Gleich wie der *Lapis philosophorum tingiret* vnnd vollkommen macht die vnreinen vnvollkommenen Metallen: also tingiert das *Lumen Gratiae* das *Lumen naturae*; In [*d*]uo *Lumine videbimus lumen Domine*.⁸⁵⁶

Aufgrund der Vorstellung der zwei Lichter polemisiert Nagel gegen die ‚rationalen Astronomen‘ bzw. die Vertreter der ‚*Astronomia mechanica*‘ seiner Zeit (moderne, mathematisch-‚exakte‘ Astronomie). Im Gegensatz zu dem ‚adeptischen Astronomen‘, der aufgrund des Lichts der Gnaden die „newen * [Sterne] vnd *Cometen* recht zu *interpretieren* vnd zu deuten“ vermöge,⁸⁵⁷ könne der „*Astronomus rationalis*“ aber „solche Wunder des Himmels“ nicht „recht deuten vnd verstehen“, da dieser sich nur auf das Licht der Natur berufe und das rechte Fundament (die Heilige Schrift, s. u.) vernachlässige. Dieser Fehler der ‚unchristlichen‘ Himmelskunde würde auch der neuen ‚Schule‘ von Tycho Brahe (1546-1601) unterlaufen, die auf die fortschrittlichen Beobachtungen mit Hilfe astronomischer „*Instrumenta*“ begründet sei: Die Meinung, „die warhafftige Kunst der *Astronomie* sey schon am Tage/ vnd man könne vielleicht nichts weiter vnd mehrers dorin erfinden/ als *Tycho de Brahe* gethan“ habe, weist der Polemiker Nagel zurück, da auch bei der

⁸⁵⁵ Nagel, *Deutsche Astrologische Practica* (1621), S. D3r. In der antirhetorischen Wissenskritik Hohenheims und bei Paracelsisten gilt die ‚poetische Fabel‘ als Kennzeichen der Verderbtheit der gegenwärtigen Schulwissenschaften, die sich auf das alte Bücherwissen der ‚Heiden‘ (Aristoteles und Galen) stützen. Nach Paracelsus (*Sieben Defensionen*, ed. Huser, Tl.2, S. 159) sind seine Gegner die „*Pseudomedicis*“ („Poetisch Artzt“), die mit ihrer „*Rethorick*“ bzw. „*Sophistischen Fabulis*“ die wahre Medizin verfälschten.

⁸⁵⁶ Nagel, *Deutsche Astrologische Practica* (1621), S. A3v.

⁸⁵⁷ Nagel bezieht sich auf die Supernova von 1572 und 1604 und den Komet von 1618/19.

Tychonischen Astronomie das Licht der Gnaden fehle und sie somit unvollkommen sei. Nach Nagel müssten die Künste und Wissenschaften noch weiter fortschreiten, um zu ihrer Vollkommenheit zu gelangen. Nagel legitimiert seinen Fortschrittsglauben im heilgeschichtlichen Sinne. Die „rechten *Instrumenta* zur Kunst“ könne man „noch nicht erfinden“ und „alle diese vnd vergleichen dinge“ seien „warhafftig verborgen“⁸⁵⁸, denn es sei

ihme [Brahe] so wol als den andern Astronomis noch die grösten Geheimnis[se] der Astronomischen Kunst/ versiegelt/ verschlossen vnd verborgen blieben/ biß auff die zeit/ do die Bücher unter dem Firmament des Himmels eröffnet werden/⁸⁵⁹

Hier wird Nagels Zeitbewusstsein deutlich, wonach er in einer unvollkommenen Zeit lebt, die noch eine „recht güldene[n] *Reformation* vber der gantzen Weltkreiß“ erfahren müsse.⁸⁶⁰ Zugleich zeigt er sich von der Vorsehung des barmherzigen Schöpfergottes überzeugt und ist in der optimistischen Erwartung, dass in einer nahestehende Zukunft alle Geheimnisse enthüllt würden, denn Gott wolle „nicht/ daß seine Geheimnis vnd Wunder lenger sollen verborgen bleiben/ sondern es muß zu seiner Zeit alles offenbar werden/ damit alle Welt seine Wunder erkennen möge“. ⁸⁶¹ Seine Erwartung der Vervollkommnung der Himmelskunde (*‘Astrologia apocalyptica’*), die auf den beiden Lichtern der Natur und der Gnaden gründe, solle dadurch erfüllt werden, dass „die zeit“ bald anbreche, zu der „die recht warhafftige *Astronomia*“ – so der Zukunftsoptimist Nagel – „*in lumine Gratiae* offenbar“ werde.⁸⁶²

Weisheitslehre: Vervollkommnung der Astronomie im ‚Goldenen Zeitalter‘

In seiner Polemik gegen die mathematisch fundierte Astronomie, die gerade unter dem Einfluss des dänischen Astronomen Tycho Brahe bzw. dessen Schüler Johannes Kepler (1571-1630) einen Aufschwung erlebt, verlangt der chiliastische Kalenderschreiber Paul Nagel eine fromme Naturkunde, die abseits der rein mathematischen Beobachtung der

⁸⁵⁸ Nagel, *Deutsche Astrologische Practica* (1621), S. A3^v.

⁸⁵⁹ Ebenda, S. D4^r. Zur Vorstellung der ‚verborgenen‘ Geheimnisse der Natur und deren Offenbarung s. o. Abschnitte 2.1.1. und 2.3.2.

⁸⁶⁰ Nagel, *Deutsche Astrologische Practica* (1621), S. D4^r.

⁸⁶¹ Ebenda, S. C4^r.

⁸⁶² Ebenda, S. A2^v.

himmlischen Erscheinungen die Übereinstimmung in der ‚Auslegung‘ der zwei ‚Bücher‘, nämlich der Heiligen Schrift und der Natur (Himmel) erklären solle. Zur Verteidigung seiner ‚Astronomia gratiae‘ versucht Nagel seine chiliastische Hoffnung auf das irdische Gottesreich dadurch zu legitimieren, dass er die ‚rationale‘ Astronomie seiner Zeit als ‚heidnisch‘ ablehnte und im Gegensatz dazu eine christlich fundierte wahre Astronomie (als ‚Schule des Heiligen Geistes‘) ankündete, die – nach seiner joachimitisch-paracelsistisch gefärbten Geschichtsauffassung – erst im ‚Goldenen Zeitalter‘ kommen werde. Mit der Sehnsucht nach dem kommenden ‚dritten Zeitalter‘ solle man nun – so rechtfertigt der heilsgeschichtlich fundierte Fortschrittsoptimismus Nagels – die Geheimnisse in der Heiligen Schrift und der Natur erforschen, um mit Gottesgnade gesegnet zu werden.

In der 1619 erschienenen Schrift *Stellae Prodigosae*⁸⁶³ begründet Nagel seine astronomische Weisheitslehre heilstheologisch, indem er in Rückgriff auf die Drei-Zeitalter-Spekulation die Geschichte der Astronomie in drei ‚Schulen‘ teilt und die Zeit der ‚Schule des Heiligen Geistes‘ erwartet, in der die dritte und letzte ‚Auslegung‘ des „Buch[s] des Himmels“ gelehrt werde. Für diese himmlische „Schrift“ gebe es „dreyerley verstandt/ *interpretation* vnd Außlegung“, da in „den dreyen Schulen“ von „*Sensualis, Rationalis, vnd mentalis*“ die himmlischen Erscheinungen verschieden ‚ausgelegt‘ würden.⁸⁶⁴ Zur ersten Schule der „*Sensualis*“ gehörten die prophetischen Sterndeuter, die mit ihren „einfeltigen Augen“ himmlische „Wunder vnd Zor[n]zeichen“ zu deuten pflegten, um damit die „einfeltigen Leuten“ zu verführen: Diese schwärmerischen Sterngucker (falsche „Propheten“) seien verhängnisvolle „Heuchler vnd MaulChristen“. ⁸⁶⁵ Als seine

⁸⁶³ Paul Nagel, *Stellae prodigosae Seu Cometae ... observatio et explicatio. Das ist: Des newen Cometen vnd WunderSterns im October/ November vnd December 1618 erschienen/ warhafftige Deutung vnd Außlegung [...]*, o.O. 1619. Fortan: *Stellae Prodigosae* (1619).

⁸⁶⁴ Nagel, *Stellae Prodigosae* (1619), S. A3^v-A4^r. Zu den ‚drei Schulen‘ (sensuelle, rationale und mentale bzw. intellektuelle) vgl. etwa Oswald Croll, *Basilica Chymica*, 1609, S. 69-70; hier zitiert nach der deutschen Fassung von 1623, S. 71-72: „Darauß dann zu sehen/ daß ein jeder rechtschaffener *Theologus* auch ein *Philosophus*, vnd widerumb ein jeder rechter vnd wahrer *Philosophus* auch ein *Theologus* sey. Eben dieses haben sich viel fromme vnnnd gelährte Männer/ als Paulus Braun von Nürnberg. *Valentinus Weigelius* vnd *Petrus Winzius*, nach dem *Theophrasto* vnterstanden/ welche eben in solchem richtigen Wege einher gangen/ nicht allein in der Sensualischen Schul der Anfänger/ noch auch in der *rationali*, deren so zugenommen/ sondern in der dritten Mentalischen vnnnd Intellectuallischen der vollkommenen Pfindst Schüler vnterwiesen/ in welcher Schul auch die Propheten/ Apostel vnd alle gelährte Männer/ so in jhrem Leben den Fußstapffen Christi nach gefolgt/ ohne Mühe vnd Verdruß haben studiert“. Vgl. auch Suchten, *De Secretis Antimonij*, 1570, S. 62 (s. o. Abschnitt 3.3.).

⁸⁶⁵ Nagel, *Stellae Prodigosae* (1619), S. A4^r-B1^r.

Hauptgegner sieht Nagel jedoch die zweite und ‚rationale‘ Schule bzw. Vertreter der mathematischen Astronomie, die für ihn als ‚heidnisch‘ gelten, da ihre Beobachtung des Himmels und „Deutung des Cometens“ auf der Lehre des antiken Heidentums („Chaldeer/ Egypter/ Araber vnd Babylonier“) gegründet seien. Zu dieser „gemeinen Astrologischen Kunst“ bzw. der „andern Schule“ des großen Ptolemäus zählt er noch „fast alle vnserer *Astronomi*, Calenderschreiber vnd Sterneher“, sogar auch die „gelehrte[n] *Astronomi*“ seiner Zeit wie „*Tycho Braheus*“ oder „*Iohannes Keplerus*“. Aus Sicht des Polemikers Nagels würden sowohl das ptolemäisch-geozentrische System als auch das kopernikanisch-heliozentrische in eine Schublade gesteckt, da auch die fortschrittliche Kunst der modernen Astronomen – obwohl sie aufgrund ihrer „*Instrumenta astronomica*“ viel „scherffer vnd genawer als der erste Hauff [Schule]“ die Sternen „*observiren*“ könnten – immer noch nur auf der rein mathematisch fundierte „*ration*“ der ‚Heiden‘ (die „*Regulas Ptolomacias*“) basiere.⁸⁶⁶ Ihre ‚exakte‘ Himmelskunde sei „nur eine subtile *Astrologia* ohne Gottes Wort“.⁸⁶⁷ Sofern man nicht die Heilige Schrift („Prophezeeye vnd Weissagung Christi“), sondern die Lehre des Heidentums als Fundament der Himmelskunde annehme, werde man nicht zu den ‚Herrschern der Sterne‘,⁸⁶⁸ sondern sei wegen der unchristlichen ‚Irrlehre‘ als abtrünnig zu verurteilen: Wie die Alchemoparacelsisten des 16. Jahrhunderts, die das christliche Fundament der wahren Heilkunde forderten, übt Nagel Kritik am Paganismus der astronomischen Naturkunde,⁸⁶⁹ wenn er behauptet:

⁸⁶⁶ Nagel, *Stellae Prodigiosae* (1619), S. B2^v-3^v. Nach Nagel sei die astronomische Technik zwar ein Zeichen des Fortschritts, aber sie sei noch unvollkommen. Die zu seiner Zeit im Aufschwung begriffenen „*Astronomia Mechanica*“, die durch die Tychonischen Beobachtungen des Himmels oder durch die Keplerschen mathematischen Rechnungen gekennzeichnet sei, bleibe noch unvollkommen, da die rechte Himmelskunde bzw. „die Warhafftige Wunderbahre ASTRONOMIAM“ erst im „dritten *Seculo* der Englischen Welt“ erscheinen werde. Im dritten und ‚Goldenen Zeitalter‘ werde die uralte Himmelskunde zur Zeit der Patriarchen restauriert, und somit würden auch die „*obsrvirens*“ durch „*instrumenta*“ zu „nichts nütze“ sein, da man dort im „Englische[n] *colloquium*“ die ‚Schrift des Himmels‘ nur ‚bloß‘ „anschawen“ werde, genauso wie der „*Patriarch Iacob*“ als Erzastronom, der „kein Instrument“, sondern nur „die bloße Anschawung“ des „gestirnten Himmels“ gebraucht habe (ebenda, S. E1^v-2^v).

⁸⁶⁷ Nagel, *Stellae Prodigiosae* (1619), S. B4^r.

⁸⁶⁸ Nagel, *Stellae Prodigiosae* (1619), S. C1^r. Im Sinne des Diktums ‚*Vir sapiens dominabitur astris*‘ betont Nagel in seiner Signaturenlehre die wissenschaftlich-technische Weltherrschaft als von Gott erteilte Aufgabe an die Naturkundler: „Denn das sol man wissen/ daß Gott die Planten/ vnd alle andere Gestirn des Himmels nicht der meynung erschaffen/ daß sie den Menschen regieren/ vnd dessen Herr seyn sollen: sondern zum dienst der Menschen/ daß sie jhnen als andern Creaturen dienen“ (Nagel, *Chiromantia Meganthropi*, 1610, S. C1^r); vgl. Gen. 1, 28.

⁸⁶⁹ Die Alchemoparacelsisten richten ihren Heidenvorwurf gegen den ‚atheistischen‘ Arzt Galen und dessen Schüler: S. o. Abschnitte 2.2.1 und 2.2.6.

die neuen Stern vnd Cometen [sind] der natürlichen vnd rationalischen *Astrologiae* mit nichten vnterworffen [...] drumm was nit auff solche[r] prophecey/ weissagung von Wort Gottes gegründet ist/ sondern sich auff die Heydnische Kunst *fundiret*, das ist ein grosser Irrthumb vnd Abgötterey/⁸⁷⁰

Auch mit Blick auf die „grosse Sünde“ und „Verführung“ der Sterngucker und Kalenderschreiber, die in ihren „*practicken vnd prognosticis*“ „ohne Gottes Wort“ prophezeien wollten und „nur auß [nach] den Gestirn vnd Aspecten“ große Ereignisse und „Verenderungen“ („Krieg/ Blutvergiessung/ Pestilenz“) prognostizierten,⁸⁷¹ verlangt Nagel nach einer biblisch und apokalyptisch fundierten Astronomie (Die Schule von ‚*Mentalis*‘), die die herkömmlichen zwei Schulen übertreffe. Nagels Anspruch auf eine christliche Grundlage der Naturkunde ist wie bei den Paracelsisten mit der Vernunftskepsis verbunden.⁸⁷² Man solle in der „heiligen Schule Gottes“ lernen, um damit die unchristliche ‚*subtile Astronomie*‘ und ihr heidnisch geprägtes Fundament der menschlichen „hohen *ration* vnd klugen vernunft“ zu überwinden.⁸⁷³ Um seine Unzufriedenheit mit der mathematisch-exakten Astronomie zu begründen, beruft sich Nagel auf den Heiligen Geist, der für ihn als Berufungsinstanz der christlich fundierten Naturkunde gilt:

[Um] die neuen Stern vnd Cometen recht zu beschreiben/ wird erfordert[/] das man die zeiten recht probiere vnd prüffe[/] dorin man leben/ vnd do gehöret darzu/ dz man die *Apoclypsin* vnd die gantze H[eilige] Schrifft wol *studiere*/ aber nicht in Menschen/ sondern in Gottes vnd seines H[eiligen] Geistes Schul [...] denn der heilige Geist/ sagt die Warheit/ wird euch alles lehren/ in alle Warheit führen/ [...] vnd auch verkündigen was künfftig ist: Jhr bedürffet nicht daß jhr von jemand gelehret werdet/ sondern die Salbung wird euch alles lehren.⁸⁷⁴

Aus Sicht Nagels liegt der Fehler der gegenwärtigen Sternkunde darin, dass sie die harmonische Wechselbeziehung zwischen dem Wissen (Naturkunde) und dem Glauben (Theologie) nicht erkennt: Die ‚*gemeinen Astronomen*‘ verstünden den physikotheologischen Grundsatz der „*Astronomiam veram*“ nicht,⁸⁷⁵ nämlich dass man aus dem „grossen Buch deß Himmels“ dasjenige müsse herauslesen können, was „im heiligen

⁸⁷⁰ Nagel, *Stellae Prodigiosae* (1619), S. B3^v-4^r.

⁸⁷¹ Nagel, *Stellae Prodigiosae* (1619), S. C1^{r-v}. Vgl. Luc. 21, 9-11.

⁸⁷² Zur Vernunftskepsis der Alchemoparacelsisten s. o. Abschnitt 2.2.1.

⁸⁷³ Nagel, *Stellae Prodigiosae* (1619), S. D3^v.

⁸⁷⁴ Ebenda, S. B4^{r-v}.

⁸⁷⁵ Ebenda, S. D1^r.

Buch der Bibel“ geschrieben sei.⁸⁷⁶ Auf die Übereinstimmung zwischen den ‚beiden Bücher‘ gegründet, solle die ‚wahre Astronomie‘ ferner die chiliastische Hoffnung auf eine bessere Zukunft bezeugen, da der rechte Sterngucker („Astronomus adeptus“) aufgrund der ‚Auslegung‘ der Heiligen Schrift und des Himmels die kommende „tribulation“ und zugleich auch das darauf folgende „Reich auff Erden“ gewiss verkünden könne.⁸⁷⁷ Nagel begründet sein astronomisches Weisheitskonzept mit der joachimitischen Drei-Zeitalter-Spekulation, wenn er behauptet:

Noch weiter die newen Sternen vnd Cometen recht zu *interpretiren* vnd zu deuten/ muß man die drey tage [bzw.] *Secula* oder die drey Weldden verstehen/ [und] eines jeden Anfang/ Mittel vnd Ende wissen/ [...] wenn man dieses weiß[/] so kan man die grösten Verenderugen/ vnd grosse gewaltige Dinge leicht zuvor wissen/⁸⁷⁸

Im Vorgriff auf eine baldige Überwindung der alten Himmelskunde und zugleich auf den allerletzten Triumph der wahren Astronomie solle man sich nun dem ‚Studium‘ in der ‚Schule des Heiligen Geistes‘ widmen, da im „aureo seculo“ diese letzte Schule des Heiligen Geistes „allein vbrig bleiben“ werde.⁸⁷⁹ Gerade im Anschluss an den paracelsistischen Zukunftsoptimismus hofft Nagel auf eine allerletzte Vervollkommnung der menschlichen Natur- und Gotteserkenntnis im kommenden ‚Goldenen Zeitalter‘:

In diesem dritten *seculo* werden in der Schulen deß heiligen Geistes alle dinge/ als die gantze heilige Schriff mit allen jhrem Geheimnüßen/ vnd die gantze Natur offenbar werden: denn alles was vns in dieser Welt fürgestellet/ das muß in dieser Welt *studiret* vnd gelernet werden/⁸⁸⁰

Nagels Polemik gegen die ‚mechanische Astronomie‘ spitzt sich eschatologisch zu, wenn er angesichts der „grossen vorstehenden erschrecklichen *tribulation*“ behauptet, dass der wahre Astronom die baldige „Endschafft“ des gegenwärtigen zweiten Zeitalters („ander Tag“) erkennen und die Zeit des Weltendes rechnen könne, um somit sich auf den Anbruch des ‚Goldenen Zeitalters‘ vorzubereiten.⁸⁸¹ In der ‚Schule des Heiligen Geistes‘ lerne man, wann

⁸⁷⁶ Ebenda, S. C3^v.

⁸⁷⁷ Ebenda, S. D1^r.

⁸⁷⁸ Ebenda, S. C1^r-2^v.

⁸⁷⁹ Ebenda, S. D4^v.

⁸⁸⁰ Ebenda, S. D4^v-E1^r. Zum Zukunftsoptimismus der Paracelsisten s. o. Abschnitte 2.1.1. und 2.3.2.

⁸⁸¹ Nagel, *Stellae Prodigiousae* (1619), S. E4^{r-v}. Zu den ‚großen Betrübnissen‘, die am Ende des ‚zweiten Zeitalters‘ stattfinden und dadurch den Anbruch des ‚dritten Zeitalters des Heiligen

„der andere Tag/ [bzw.] das ander *Seculum* zu ende lauffen/ vnd wenn der dritte Tag sich anfahren werde.“⁸⁸²

In seiner chiliastischen Erwartung der endzeitlichen Vervollkommnung der Künste liegt auch seine Forderung nach dem Wissensfortgang. Nagel rechtfertigt die Förderung des Wissens im religiösen Sinne, wenn er behauptet, dass man die göttlich erteilte Aufgabe annehmen solle, das Wissen voranzutreiben, um damit die Zuneigung Gottes zu bekommen. Man solle sich mit der Natur und der Heiligen Schrift beschäftigen, so dass man die Geheimnisse des Weltendes und der Erlösung („geheime zahlen“ in der Apokalypse)⁸⁸³ verstehen könne: Da dies eine göttlich gewollte Arbeit der Menschen sei, solle man „nicht befürchten“, dass man „derentwegen in die Vngnade Gottes fallet“, sondern man werde „viel mehr dardurch seine Gnade erlange[n]“.⁸⁸⁴

Geistes' herbeiführen sollen, vgl. Abschnitt zu Paul Linck (3.6.).

⁸⁸² Nagel, *Stellae Prodigiousae* (1619), S. C3^{r-v}. Im 'Goldenen Zeitalter' solle somit die ‚Kabbala‘ als Kunst Daniels und auch die ‚Magie‘ der ‚Weisen aus Morgenland‘ restauriert werden: „als unsere *Magiam* vnd *cabulam*[], die schuel Dan[iels] vnd der Orientalisch *Magor*[um] ist wieder auffgethan worden/ wolt jr die geheimniß verstehen lernen“ (ebenda, S. G2^v).

⁸⁸³ Aufgrund der ‚Interpretation‘ der „Schrift deß Himmels“ könne der ‚Schüler des Heiligen Geistes‘ – so verspricht Nagel – die geheimnisvollen Geschehnisse in der irdischen Endzeit verstehen, nämlich die ‚Verkürzung der Tage‘ (Matth. 24, 22); die Erscheinung der ‚zwei Tiere‘ (Apoc. 13, 5, 18); den ‚Ruhetag‘ des ‚Millenniums‘ (Apoc. 20, 6); und die Entstehung des ‚neuen Jerusalems‘ (Apoc. 21): Es „ist den Schülern deß H[eilign] Geistes diese Schrift leicht zulesen/ vnd die newen Stern vnd Cometen zu *intepreteiren*, weil sie die Schrift deß Himmels *interpretiren* können/ vnd verstehen die Verkürtzung der Tage/ vnd wie derentwegen der siebende Tag/ so der Ruh Tag ist/ in den 6. Tage oder *millenarium* versetzt sey. Jtem/ weil sie verstehen vnd vberlegen können/ die drey Tage oder *Secula*, in wie viel Jahren ein jedes bestehen werde/ vnd wissen eines jedern *Seculi* oder Tages Anfang vnd Ende: Verstehen vnd wissen auch das *intervallum* eines jeden jeden Siegels: können auch vberlegen die 7. Posaunen/ vnnd noch viel ein mehrers vnd grössers/ in dem sie zehlen/ rechnen vnd vberlegen können die Zahl deß Thiers vnnd deß Menschens 666. vnd die Zahl der 42. Monden/ vnd die zahlen deß newen himlischen Jerusalems 12000 vnd 144.“ (ebenda, E3^{r-v}). Zur Zahlensymbolik in der Apokalypse s. Böcher (2000), S. 5f.

⁸⁸⁴ Nagel, *Stellae Prodigiousae* (1619), S. E1^r. Der Skeptizismus Hohenheims und der frühen Paracelsisten, die aufgrund des Wortes Christi (Matth. 24, 36) die Möglichkeit zur Weltrechnung und zur Datierung der Endzeit zurückwiesen, ist dem chiliastischen Wissensoptimisten Nagel nicht bekannt. Bei der Verfolgung des Willen Gottes, der dem Menschen die Geheimnisse der Schrift und der Natur offenbaren und damit den Fortschritt des Wissens gönnen wolle, sei die menschliche Neugier gefragt: Vertreter des ‚Neugierverbots‘ seien somit die „faulen Brüder“, die sich „*defendiren*“ und „ihre *ignorantiam*“ nur „*excusiren*“ wollten, wenn sie behaupteten, dass man „in die Vngnade/ Zorn vnd Straffe GOTTes“ fiele, wenn man danach trachtete, die ‚hohen göttlichen Dinge‘, die in den „geheime[n] Zahlen“ „verschlossen vnd versiegelt“ seien, zu „*ergrüblen* vnd zu erforschen“ (ebenda, S. D3^{r-v}). Dieses Argument ist ein Streitpunkt bei den polemischen Auseinandersetzungen zwischen Nagel und den lutherischen Orthodoxen um 1620 (s. u. Anm. 888). Zum Argument für die Zurückweisung des ‚Augustinischen Neugierverbots‘ beim Zeitgenossen Francis Bacon, vgl. Groh (2010), S. 396 f.

Zeitdiagnose und Naherwartung: Hoffnung auf die vollkommene Offenbarung

Gerade in der Mitte des konfessionellen Zeitalters lebte Nagel in einer Glaubenskrisen, deren Überwindung er zur Endzeit erwartete.⁸⁸⁵ Nagels Chiliasmus liegt in seiner theosophisch fundierten Kirchenkritik begründet, die lehrt, dass die Überwindung der Glaubenskonflikte seiner Zeit auf eine Versöhnung zwischen Philosophie und Theologie angewiesen sei. Seine kirchenkritisch-fromme Wahrheitslehre begründet Nagel im chiliastischen und paracelsistischen Sinne, wenn er behauptet, dass das gewünschte Bündnis erst im letzten Zeitalter des ‚dritten Elias‘ bzw. des ‚Restaurators der Künste‘ infolge der endzeitlichen Offenbarung und Erneuerung der Natur- und Gotteserkenntnis erfüllt werde.

Nach seinem Zeitbewusstsein lebt Paul Nagel in einer ‚Zeit der Finsternis‘, die mit der „Zeit der Sündfluth“ vergleichbar ist, da „in dieser letzten Zeit“ das Wort Christi in Vergessenheit geraten sei und somit „keine Liebe noch Glaube“, „kein Licht/ Kein Recht“, sondern nur „eine grewlich Finsternüß fürhanden“ sei. Seine pessimistische Zeitdiagnose und Unzufriedenheit mit der eigenen Gegenwart liegt darin begründet, dass seine chiliastisch fundierte Weisheitslehre auf Unverständnis stößt: Wie „zu Sodom vnd Gomorrhä“ sei seine Zeit von Lasterhaftigkeit und Ungläubigkeit beherrscht, da „grewliche Spötter“ überhand nähmen, die die „Zukunft des HERRN“ nicht glauben⁸⁸⁶ und die „dritte vnd letzte Zeit“ zusammen mit „ihren Geheimnüssen vnd Wundern“ verneinen und verleugnen wollten.⁸⁸⁷ Als Antwort auf seine Gegner („*Adversarijs vnd Lügenger[n]‘*“; ‚*Antinagelius‘*)⁸⁸⁸

⁸⁸⁵ S. o. Abschnitt 2.1.1. und Studie von Penman (2010).

⁸⁸⁶ Paul Nagel, *Tabula Aurea* [...], o. O. 1624, S. F4^v-G1^r. Fortan: *Tabula Aurea* (1624).

⁸⁸⁷ Nagel, *Tabula Aurea* (1624), S. A4^r.

⁸⁸⁸ Nagel, *Tabula Aurea* (1624), S. A3^v. Nagel sieht sich von denjenigen Antichiliasen bedroht, die in seiner Verkündigung vom „*Aureum Seculum*“ eine Lehre vom Endreich einer irdischen Wollust sehen wollten („Chiliasmus crassus“; s. u.): Zugunsten seiner Position („Chiliasmus subtilis“) verleugnet Nagel ein „Schlauraffenland“ oder ein „*voluptuosch regnum*“, in dem „man herlich essen vnd trincken werde“. Den Hintergrund seiner Apologie bildete die um 1620 geführte Auseinandersetzung zwischen dem sog. ‚Nagelianismus‘ bzw. den ‚neuen himmlischen Propheten‘ und der lutherischen Orthodoxie: Nachdem 1618 wegen der prophetisch-chiliasistischen Lehre Nagels ein Schriftverbot in Wittenberg erlassen worden war, erschienen aus dem lutherischen Orthodoxenlager mehrere Kampfschriften gegen ihn, die angesichts seiner „erdichte[ten] Offenbahrunge“ den „falsche[n] Prophetische[n] Geist“ Nagels verleumdeten, der „ein jrdisches drittes *Seculum*“ verkündigt habe (Philipp Arnoldi, *Antinagelius* [...], Königsberg, 1621, S. A4^v, B1^r; s. auch S. A4^r). In den „Schriften“ Nagels und anderer „Newen Himmlischen Propheten“ (etwa Valentin Weigels, Paul Felgenhauers und der von Lehren des

übt der Polemiker Nagel in der 1624 erschienenen Schrift *Tabula Aurea* eine Zeitkritik, die wegen des unvollkommenen Zustandes sowohl im Glauben als auch im Wissen seine Zeit verurteilt und dadurch eine fromme Zuversicht auf eine glückliche und selige Zukunft lehrt. Um seine pessimistische Zeitdiagnose und zugleich auch seine optimistische Hoffnung auf die bessere Zukunft zu legitimieren, lehrt er die Rückkehr zum rein christlichen Fundament, nämlich zum Wort Gottes, das er metaphorisch als „*Aurum divinum*“ bezeichnet:⁸⁸⁹ „Gott selbst ist vnser Gold/ diß Gold ist vnser Leben/ vnser Seligkeit [...]. Wer diß Gold besitzen wil/ muß der alten sündlichen animalischen Geburt gantz absterben/ vnd durch den heiligen Geist zu einem newen Menschen vnd Leben vernewert werden“.⁸⁹⁰

(Pseudo-)„*Paracelsus*“ beeinflussten „*RosenCreutzer*“) finde man einen „*WiderTeufferische[n] Geist*“, da diese „*Enthusiasten* und *Chiliasten*“ sich ein „*Jrdisch Paradiß vnnd Rosengarten vermeindtlich ertrewm[t]en*“ und „*alles in den Vhralten löblichen Zustand Adams vnd Solomonis [wieder]bringen*“ wollten (Georg Rost, *Heldenbuch vom Rosengarten [...]*, Rostock, 1622, S. 14^{r-v}). Aus Sicht des Hofpredigers zu Lübz, Georg Rost, gilt Nagel als Vertreter des sog. ‚*Chiliasmus crassus*‘, da Nagel behauptete, dass Christus „*als ein Weltherschender Potentate*“ wiederkommen werde, um „*mit seinen Reichsgenossen auff Erden 1000. Jahr in allerley Frewden*“ zu „*leben*“ (ebenda, S. 96^{r-v}). Ferner sei Nagels Anspruch auf eine Möglichkeit der Parusie- und Weltendedatierung verwerflich: Obwohl Christus die „*zeit vnd stunde*“ seiner „*letzten zukunfft verborgen*“ habe, versuchten „*offtmahls*“ die ketzerischen „*Menschen*“ die „*Zeit vnd Stunde/ Jahr vnnd Tag des Jüngsten Tages außzurechen/ wie auch Nagelius in seinem Prognostico Astrologico-Cabalistico* [o. O. 1619] sich dessen vnternommen“ habe (Georg Rost, *Prognosticon Theologicon [...]*, Rostock, 1620, S. A2^{r-v}); s. o. Anm. 884. In seinen Schriften zu dieser Zeit verkündigt Nagel mehrmals, dass im Jahr „1666“ das „*Ende aller Dinge*“ komme (Nagel, *Deutsche Astrologische Practica*, 1621, S. C3^v).

⁸⁸⁹ Nagel, *Tabula Aurea* (1624), S. E4^v. Mit seiner Lehre des ‚*Aurum divinum*‘, die nach dem ‚*Tod*‘ des „*animalischen Menschen*“ und der ‚*Wiedergeburt*‘ eines „*newen Menschen*“ (als Prozess der Reinigung, „*incineration*“ und „*putrefaction*“) verlangt (S. F2^v), fordert Nagel zum Verzicht und zur Gottes- und Nächstenliebe auf: „*Wer diese Gold besitzen wil/ der muß arm werden in der Welt*“: Man solle also „*das zeitliche vergängliche verlassen*“, um „*rein/ keusch vnd lauter*“ zu sein, und solle auch verstehen, dass die „*Liebe gegen Gott vnd seinen Nechsten*“ ein „*Magnet*“ sei, der „*dieses Gold an sich zeucht*“. Wer dieses ‚*aureum divinum*‘ bzw. das „*lebendige Wort*“ Gottes nicht anerkenne, bleibe „*ausser dem Reich Christi*“ und gelange nicht zur ‚*Erlösung*‘ von der ‚*sündhaften Krankheit*‘, denn „*ohne dieses Gold kan kein Mensch von seinen Kranckheiten vnd Schäden/ verstehe von seiner Sünde/ gesund werden*“. Unter Anlehnung an die Lehre Christi (Luc. 17, 21) verstehe man schließlich, dass dieses ‚*heilige Gold*‘ das „*Reich Gottes in vns*“ sei, denn, wer „*dieses Gold hat/ der höret Gott reden in jhm selbst*“ (S. F2^v, G4^v). Nagels Frömmigkeitslehre, die von „*Menschen*“, „*auff Erden*“ die Rückbesinnung auf die christlichen Tugenden wie „*Glaube/ Liebe/ Demuth/ Sanfftmuth/ Keuschheit*“ verlangt, wird jedoch dann zu einer kirchenkritischen Polemik, wenn der fromme Chiliast Nagel dessen Gegner (bes. im protestantischen Orthodoxenlager) als „*Schriftengelehrte*“ verdammt, die die zukünftige Zeit der irdischen Seligkeit nicht verstehen wollten: „*Die Vnweisen verachten dieses vnser Gold [...]. O jhr Heuchler vnd blinden Sophisten, jhr habt vns lange gnug verspottet mit vnserem aureo Seucolo, vnd habt doch vnser Gold nicht verstanden*“ (S. F1^r, G2^v).

⁸⁹⁰ Nagel, *Tabula Aurea* (1624), S. F1^r.

Aufgrund eines joachimitisch geprägten Geschichtsbilds kritisiert der protestantische Dissident Nagel den Verfall der Kirche seiner Zeit, die vom wahren Evangelium der Apostelkirche abweiche: Nach der Vorsehung Gottes habe sein Sohn Christus – am Beginn des gegenwärtigen, zweiten Zeitalters (des „newen Testament[s]“) – zwar den Evangelisten und Aposteln („geistlichen Apoteckern vnd Ertzten“) das ‚Gold‘ (Wort Christi, Evangelium) ‚ausgeteilt‘, welches aber wegen der Simonie und des Ablasshandels nun in die Hand der „AntiChristlichen“ geraten sein, da diese kirchlichen „Wucher vnd Krämerrey“ („Papisten“) gerade durch den Missbrauch des Wortes Christi das ‚heilige‘ und geistliche ‚Gold‘ verkaufen, um das „leiblich[e] oder irdisch[e] Gold/ Silber vnd Edelgesteine“ zu „erwerben“. In Rückgriff auf das Verketzerungsargument des eschatologischen Luthertums stellt Nagel die eigene Gegenwart als Endzeit dar: „Christus wird [aber] seinen Tempel bald reinigen/ die Käuffer vnd Verkäuffer hinauß treiben/ das ist/ das Bapsthum stürzten“.⁸⁹¹

Durch diese pessimistische Zeitdiagnose bestärkt Nagel seine optimistische Zukunftshoffnung, wenn er sich davon überzeugt zeigt, dass das letzte und ‚selige‘ Zeitalter bald anbreche, so dass man die unerträglich empfundene Gegenwart verlassen werde: Es sei „nun gewiß[/] ein solch *Seculum* werde fürhanden seyn/ welches man recht ein *Seculum aureum* nennet“.⁸⁹² Vom bald anbrechenden ‚Goldenen Zeitalter‘ erwarte man die vollkommene Erkenntnis der Natur und Gottes, da im dritten Zeitalter („Zeit des heiligen Geistes“) „dieses Gold [Gottes- und Naturgeheimnis] offenbar“ werde.⁸⁹³

Nagels Hoffnung auf die allerletzte Enthüllung der Gottes- und Naturgeheimnisse liegt in seiner schöpfungstheologische Überzeugung, nämlich dass die Weisheit in der Heiligen Schrift und in der Natur miteinander übereinstimme: Einerseits werde somit in dem ‚Goldenen Zeitalter‘ die Theologie vervollkommnet, da alle Geheimnisse in der Schrift (die geheime „TrigonalZahl“ bzw. die „Zahl des Thiers 666“ in der Apokalypse)⁸⁹⁴ geklärt würden, so dass die rechte Lehre Christi auf der Welt verbreitet werde. Andererseits würden dort zugleich auch die menschlichen Künste und Wissenschaften zu ihrer Vervollkommnung gelangen, denn „dieses Gold mach[e] die rechten *Artisten*“.⁸⁹⁵

⁸⁹¹ Ebenda, S. F2r.

⁸⁹² Nagel, *Tabula Aurea* (1624), S. G2v.

⁸⁹³ Ebenda, S. F4r. Aufgrund der Offenbarung werde der Glaube und das Wissen vervollkommnet, da man in „diesem durcheluterten Golde“ (Christus) die Lösungen „alle[r] Geheimnüß vnd Wunder der natürlichen vnd vbernatürlichen Dinge“ finde (ebenda, S. F3r).

⁸⁹⁴ Nagel, *Tabula Aurea* (1624), S. G1r.

⁸⁹⁵ Ebenda, S. F3v. Nagels Epistemologie betont somit das christliche Fundament des rechten und

In seiner chiliastischen Spekulation der Vervollkommnung aller Künste hofft Nagel schließlich auf eine baldige Erfüllung der paracelsistischen und magisch-heterodoxen Weisheitslehre, wenn er im Rückgriff auf die pseudoparacelsische Lehre behauptet, dass das ‚heilige Gold‘ das „*Evestrum*“ sei,⁸⁹⁶ oder wenn er sagt, dass in „diesem Gold“ nicht nur „*Theosophia, Magia [und] Cabala*“ begründet seien, sondern auch die Geheimnisse eines „*Spiritus familiaris*“ („dienstbare Geist“), der alles „*renoviret vnd tra[n]smutirt*“; bald erscheine also eine vollkommene Kunst, mit der man „leutert vnd reiniget[/] alles was vn sauber ist“.⁸⁹⁷ Seine Erwartung auf die baldige Erneuerung des Glaubens und Wissens gründet Nagel – in Übereinstimmung mit dem paracelsistischen Grundüberzeugung der letzten Offenbarung durch ‚Elias Artista‘ – auf die ‚dritte‘ Zukunft des alttestamentarischen Propheten, der zur Zeit der Gnaden („*Seculo gratiae, in Monarchia Spirituali*) erscheinen werde, um damit „die Wunder dieses Goldes alle“ zu „offenbaren“ und „den Willen Gottes“ zu lehren: Infolge der endzeitlichen Erklärung und Erfüllung des Gottes Willens werde die gegenwärtige Glaubenskrise überwunden, da nun die Zeit „des dritten *Eliae*“ komme, in der „alles, was vorborgen ist, eröffnet“ werde.⁸⁹⁸

frommen Naturforschers: „Durch dieses Gold erforschen wir alle Dinge/ auch die tieffe der Gottheit“, da das „Golde“ (Christus und sein Wort) nicht nur „die Mutter der andern neuen Geburt“ sei, sondern auch eine „Mutter vnserer Tugend vnd aller Künste“ (ebenda, G4r).

⁸⁹⁶ Nagel, *Tabula Aurea* (1624), S. H1r: Das mehrdeutige wie dunkle Wort ‚Evestrum‘ erscheint in den pseudoparacelsischen Schriften, etwa in der *Philosophia ad Athenienses*, ed. Huser, Tl. 8, S. 34-38: „VNs zu erkennen das *Euestrum Prophetum*, am nötigsten ist vor allem: Dann *Turban manga* ist ein solche Wesen/ das sie Praesagiert alles das/ so in vier Welten beschicht“ (ebenda, S. 36). Nach dem *Lexikon Alchemiae* Martin Rulands (1612, S. 201-202) ist das ‚Evestrum‘ das ‚perpetuum firmamenti in mundis 4 elementorum‘ (Grundprinzip der Materie), ein „spiritus propheticus“, oder das „corpus hominis siderum“ („Astralkörper“). Schon im Jahr 1592 wurde dieser pseudoparacelsische Begriff ausdrücklich den Termini der ketzerischen Zauberkunst zugeordnet: „Die Euestra sinde Teuffel (welcher Fürsten Bombastus in der Philosophia an die Athenienser nennet den grossen Turbon) welche von den Schwartzkünstlern herfür geforder [werden]/ [...] vnd auff der Zäuberer fragen antwort geben/ vnnd zukünftige Dinge verkündigen“ (Johann Georg Gödelmann, *Von Zäuberern Hexen vnd Vnholden/ Warhafftiger vnd Wolgegründter Bericht [...]*, Frankfurt am Main, 1592, S. 96).

⁸⁹⁷ Ebenda, S. G4r-v.

⁸⁹⁸ Ebenda, S. H1v-2v.

4. Zusammenfassender Ausblick

Mit Blick auf die heilstheologisch begründeten Weisheitslehren der obigen elf Repräsentanten des frühneuzeitlichen Paracelsismus wird hier ihre Reformbewegung unter drei Gesichtspunkten zusammengefasst: die Grundzüge des paracelsistischen Chiliasmus, die Bedeutungen ihrer Reformansprüche im medizin- bzw. wissenschaftshistorischen und auch im Frömmigkeitshistorischen Zusammenhang.

Angesichts ihrer chiliastisch fundierten Geschichtsauffassung ist herauszustellen, dass der frühneuzeitliche Paracelsismus sich als apologetische und autoritätsstiftende Bewegung erweist, die zugunsten geschichtsphilosophischer Rechtfertigung ihrer eigenen Reformforderungen den frühneuzeitlichen Arzt Paracelsus als Inbegriff und Verteidiger ihrer Auseinandersetzungen mit dem institutionalisierten Wissens- und Glaubensmonopol herkömmlicher Universitätsgelehrtsamkeit stilisierte. Durch die publizistische Instrumentalisierung Hohenheims einschließlich seiner nachgelassenen Werke versuchten zuerst die Alchemoparacelsisten ab den 1560er Jahren – in ihrer Auseinandersetzung mit der galenistischen Schulmedizin – die durch die ‚Separatio-puri-ab-impuro‘ gekennzeichnete medizinische Spagyrik zu verteidigen und mit Hilfe chiliastischer Geschichtskonstrukte ihren Anspruch auf die Durchsetzung der chemiatrischen ‚medicina nova‘ geschichtstheologisch zu begründen. Im endzeitlich gedeuteten Kampf zwischen den ‚christlichen‘ Ärzten (Paracelsisten) und den ‚heidnischen‘ Schulmedizinern (Galenisten) forderten sie den christlich fundierten Empirismus und die eschatologisch begründete Arztethik. Im Anschluß an die chiliastisch begründeten Argumenten der Alchemoparacelsisten lehrten dann die religiösen (theoalchemischen und theosophischen) Paracelsisten – vor dem Hintergrund zeitgenössischer Glaubensspaltung – eine naturtheologische Versöhnung zwischen der (Natur-)Philosophie und Theologie, um abseits konfessioneller Amtskirchen eine neue Frömmigkeit zu fordern.

Es ist unverkennbar, dass der Chiliasmus der Anhänger Hohenheims in der Sozialkritik begründet liegt, wobei geschichtsphilosophische Konstrukte eine besondere Rolle spielen: Bei ihrer wissens- und kirchenkritischen Zeitdiagnose und auch bei ihrer Hoffnung auf eine kommende, bessere Welt gilt das chiliastische Geschichtskonstrukt als Deutungsmuster ihrer eigenen Gegenwart und auch als sinnstiftendes Instrument für die reformatorisch gemalten Erwartungen auf die Zukunft. Den Rechtfertigungscharakter des paracelsistischen

Chiliasmus zeigt vor allem die Denkfigur Elias Artista, eine spezifisch paracelsistische Vorstellung, in der die Anhänger Hohenheims ihr eigenes wissens- und glaubenskritisches Reformbegehren verkörpert sahen. Verbunden mit der (auch von Paracelsus genährten) Endzeitsvorstellung vom kommenden ‚Goldenen Zeitalter‘ gilt Elias Artista als Leitfigur für ihre chiliastischen Argumente. Gerade in diesem Sinne griffen die Alchemoparacelsisten in den 1560/70er Jahren Hohenheims chiliastische Prophetie (von der allerletzten Offenbarung zur Zeit des wiederkommenden Elias und vom endzeitlichen Triumph paracelsischer Medizin in der ‚Gülden Welt‘) zurück, um die Endzeitvorstellungen Hohenheims noch mit heterogenen Geschichtskonzepten wie der hermetischen Wissensgenealogie⁸⁹⁹ und der joachimitischen Drei-Zeitalter-Spekulation der franziskanischen Spiritualität⁹⁰⁰ in Verbindung zu bringen. Das mit der Wiederkunft des Elias Artista herbeigeführte ‚Goldene Zeitalter‘ wurde dabei mit dem ‚dritten Zeitalter des Heiligen Geistes‘ identisch gesehen, um damit die Naherwartung Hohenheims und auch der Paracelsisten in ein umfassenderes Schema der Heilsgeschichte integrieren zu können.

Die chiliastische Erwartung der Paracelsisten ist als ‚Chiliasmus subtilis‘ zu klassifizieren (2.1.2). Es ist charakteristisch für den paracelsistischen Chiliasmus, dass er ein ‚Goldenes Zeitalter‘ erwartete, das nicht mit der Parusie Christi, sondern mit der Wiederkunft des Propheten Elias (Artista) anbrechen sollte: Diese paracelsistische Eigenart erlaubt nur schwer, ihren Chiliasmus bloß als ‚postmillenniaristisch‘ zu bezeichnen.⁹⁰¹ In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass der locus classicus des christlichen Millenniarismus, nämlich Apoc. 20, den Paracelsisten nicht unbedingt als Grundlage ihrer Hoffnung gilt.

⁸⁹⁹ Dies bekräftigt den von Ebeling (2005, S. 9) dargestellten Rezeptionsgang des Hermetismus beim deutschsprachigen Paracelsismus, der „mit dem platonisierenden Hermetismus Florentiner Provenienz kaum etwas gemeinsam“ hat.

⁹⁰⁰ Hier ist zu betonen, dass ein rezeptionshistorischer Einfluss der joachimitischen Eschatologie viel deutlicher bei den Paracelsisten als bei Paracelsus selbst zu sehen ist. Wegen der textkritisch-editorischen Mangelhaftigkeit des Corpus Paracelsicum (besonders seiner Theologica) muss die angebliche Rezeption der joachimitisch-franziskanischen Spiritualität bei Paracelsus (s. etwa Wollgast, 1993a, S. 119; Rudolph, 2005, S. 64) als noch zu klärende Frage der Traditionsgebundenheit Hohenheims bleiben (vgl. CP, Bd. 2, S. 634).

⁹⁰¹ Zu den vor allem für die Historiographie des neuzeitlichen Chiliasmus geprägten Begriffen ‚Postmillenniarismus‘ und ‚Prämillenniarismus‘ s. Art. ‚Chiliasmus – IV. 3 (Der Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts)‘ in TRE, Bd. 17 (1981), S. 738-741 (R. Bauchkam). Der paracelsistische Chiliasmus um 1600 bekräftigt Bauchkams Einschätzung (ebenda, S. 739f.), dass die Unterscheidung vom Post- und Prämillenniarismus zwar für den ‚protestantischen Joachimismus‘ des 16. Jahrhunderts gilt, aber für den Chiliasmus ab der Jahrhundertwende nicht mehr zutrifft.

Während die religiös geprägten Erwartungen (etwa Hohenheims und Lincks) mit der Entstehung eines ‚neuen Jerusalems‘ und damit der Erneuerung der Kirche rechnen, ist bei den Alchemoparacelsisten und den paracelsistischen Theosophen vielmehr die Drei-Zeitalter-Spekulation als geschichtsphilosophisches Deutungsmuster grundlegend: Dieses joachimitische Geschichtskonstrukt ist beim frühneuzeitlichen Paracelsismus viel stärker prägend als andere Deutungsmuster, wie die Vorstellung von den ‚vier Weltreichen‘ im Buch Daniel (2, 31-40) oder die Spekulation von der sechs- bzw. siebentausendjährigen Weltdauer (sog. ‚Vaticinium Eliae‘).⁹⁰² Dazu ist zu erwähnen, dass bei den Paracelsisten die Kanonizität des apokryphen 4. Buchs Esra (besonders bei Sperber, Linck und Figulus) unverkennbar ist.⁹⁰³ Die Vorstellung von einem radikalen (aktiven) Eingreifen in die Geschichte bzw. einer synergistischen Beschleunigung der Endzeit ist bei den vorliegenden Paracelsisten nicht zu erkennen: Der chiliastisch fundierte Fortschrittsappell der Paracelsisten liegt also eher in gemäßigter (passiver) Erwartung auf die kommende bzw. einbrechende bessere Zeit und erweist sich als hoffnungstiftender Aufruf zur Wahrnehmung des von Gott verliehenen, irdischen Berufs für die Naturkundler, die sich nach der allerletzten Offenbarung und Vervollkommnung des Wissens sehnen.

Im medizin- und wissenschaftshistorischen Zusammenhang ist die Reformbewegung der Alchemoparacelsisten in der frühneuzeitlichen Etablierung der Chemiatrie bzw. in der ‚Pharmazeutisierung der Alchemie‘⁹⁰⁴ im Zeitalter der sog. Wissenschaftlichen Revolution zu lokalisieren. An den wissenschaftshistorischen Vorgängen der ‚Ablösung von den alten Autoritäten‘⁹⁰⁵ (Relativierung der scholastischen Naturphilosophie, Therapeutik und Materielehre)⁹⁰⁶ beteiligten sich die Paracelsisten mit ihren religiösen Diskreditierungs- und Heroisierungsversuche (Aristoteles und Galen einerseits und Paracelsus andererseits). Zur Aufwertung des Status vom chemiatriischen und naturkundlichen Empirismus konnten sie

⁹⁰² Zu den genannten Deutungsmustern zusammenfassend Schmidt-Biggemann (2007), S. 194-203. Zur altjüdischen Weltwochenspekulation s. Art. ‚Chiliasmus I. 2‘ (Chiliasmus im antiken Judentum) in TRE, Bd. 7 (1981), S. 725 (O. Bücher). Zur ‚Tradition von Elias‘, nach der die 6000jährige Weltgeschichte in drei 2000jährige Zeitalter geteilt wird, s. Schwarte (1966), S. 78f., 122f., u. 145f.

⁹⁰³ Zur Esra-Apokalypse (4. Esra) s. Rost (1971), S. 91-94; RGG⁴, Bd. 2 (1999), Sp. 1586-1588 (A. Lehnardt); u. Moo (2011) bes. S. 105-159. Zur Rezeption vom apokryphen 4. Esra bei den frühneuzeitlichen Paracelsisten s. Hamilton (1999), S. 156-158, 162f.

⁹⁰⁴ CP, Bd. 1, S. 27.

⁹⁰⁵ Eckart (2005), S. 98-101, 109-110.

⁹⁰⁶ Moran (2005), S. 67-98; Newman (2006), hier S. 45-47.

aufgrund ihrer Geschichtskonstrukte beitragen: Der Tradition der *Alchemia medica*, die eigentlich bereits im vorparacelsischen Spätmittelalter gepflegt worden war,⁹⁰⁷ stifteten die Alchemoparacelsisten die Würde einer ‚neuen Medizin‘ dadurch, dass sie Paracelsus zu einem endzeitlichen ‚Restaurator‘ der Urweisheit (Alchemie) stilisierten, um so das Bild Hohenheims als ‚Begründer der Iatrochemie‘ (auch bis zur Historiographie im 20. Jahrhundert reichend⁹⁰⁸) zirkulieren zu lassen. Es ist zu betonen, dass der Aufschwung der Iatrochemie in der Zeit der Wissenschaftlichen Revolution nicht nur in der experimentiellen Verifikation und Falsifikation neuer Forschungsmethode begründet lag, sondern auch von religiös bzw. eschatologisch fundierten Legitimationsargumenten begleitet wurde.⁹⁰⁹ In diesem Sinne erweist sich der chiliastische Paracelsismus als apologetische Bewegung, die unter dem Namen Paracelsus die Tradition des chemiatrischen Empirismus zu sakralisieren versuchte.

Als Desiderat der Forschung im wissenschaftshistorischen Rahmen bleibt noch die Frage nach der Auswirkung des chiliastischen Alchemoparacelsismus in der anschließenden Zeit und außerhalb des deutschsprachigen Raums.⁹¹⁰ Zu verfolgen ist dazu noch eine kommunikationsgeschichtliche Frage über die frühneuzeitliche Wissensvermittlung: Parallel zur Forderung des antiparacelsistischen Verteidigers der Alchemie, Andreas Libavius, der zwecks des wissenschaftlichen Meinungs austausches eine methodische Systematisierung alchemischer Prozesse und ihre schematisierte Darstellung forderte,⁹¹¹ beanspruchten die Paracelsisten die Veröffentlichung naturkundlicher Kenntnisse und rechtfertigten die alchemische Publizistik im chiliastischen Sinne, um somit wider herkömmliches Geheimhaltungsethos handwerklicher Praktiker eine die wissenschaftliche Kommunikation fördernde ‚*Respublica spagirica*‘ (Croll) zu realisieren. Mit Blick auf die Sozialisierung der

⁹⁰⁷ Zur spätmittelalterlichen *Alchemia medica*, besonders zur ‚*Ars distillatoria*‘ s. Schmidt (2005), S. 125-129; Benzenhöfer (1989).

⁹⁰⁸ Etwa Schneider (1961), S. 215.

⁹⁰⁹ Mit Blick auf wissenschaftshistorische Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion im Zeitalter der sog. Wissenschaftlichen Revolution ist zwar festzuhalten, dass die ‚christliche Eschatologie‘ einen ‚unverminderten Anreiz zur Wissenschaft‘ („an undiminishing incentive towards science“: Webster, 1982, S. 48) gab, aber ist zugleich zu betonen, dass die eschatologisch fundierten Argumente des Paracelsismus nicht nur die empiristische Forschung der Natur förderte, sondern auch versuchte, die Veröffentlichung der dadurch gesammelten Naturkenntnisse zu legitimieren (s. u.). Zum Thema der theologischen Rechtfertigung des Fortschrittsoptimismus vgl. Krolzik (1993).

⁹¹⁰ Als Beispiel gilt die Arbeit Rattansi (1994).

⁹¹¹ Hannaway (1975), S. 117-151; Moran (2005), S. 99-107.

medizinischen Alchemie (etwa die Etablierung öffentlicher ‚lecture‘ in der Umgebung des Pariser Jardin du Roi im 17. Jahrhundert) oder auf die Genese der neuen fachliterarischen Gattung ‚Cours de Chymie‘⁹¹² ist die Frage über die Forderung naturkundlicher Publizistik und offenen Informationsaustausches sowie auch über ihre eschatologisch fundierten Legitimationsargumenten zu verfolgen.

Im Frömmigkeitshistorischen Zusammenhang ist festzustellen, dass spätestens im Zeitraum von den 1570er Jahren bis zum ausgehenden Jahrhundert, nämlich zwischen dem Alchemoparacelsismus des Pseudohohenheims (3.4) und der Theoalchemie Julius Sperbers (3.5) oder Paul Lincks (3.6), der Paracelsismus immer mehr religiöse und antikonfessionelle Züge annahm. Der dabei vorankommende Prozess einer Theologisierung des Paracelsismus ist auch im Wandel der Bilder Hohenheims zu sehen, nämlich von der Selbstbezeichnung Hohenheims ‚Monarcha medicorum‘ über die Stilisierung zu einem ‚Monarch aller Künste‘ durch die Alchemoparacelsisten bis zur kultischen Erhöhung ‚Monarch des Christentums‘ im Sinne eines Inbegriffs überkonfessioneller Frömmigkeit bei den religiösen Paracelsisten. Bei der Genese des religiösen Paracelsismus bleibt jedoch immer noch die Frage ungeklärt, inwieweit die Paracelsisten auf die meist noch ungedruckt gebliebenen, theologischen Werken Hohenheims zurückgreifen konnten. Dies gilt im Grund auch für die Frage über die Wirkung des ‚religiösen‘ Chiliasmus Hohenheims, nämlich seiner frommen Vorstellung vom endzeitlichen ‚einzigen Schafstall‘ bzw. vom ‚Vorhof zum Gottesreich‘ (Einigkeit des Christentums in der ‚Gülden Welt‘): Als Ausnahme gilt Paul Linck, der als Besitzer und Pfleger des handschriftlichen Nachlasses des Laientheologen Hohenheims direkt aus seinen Theologica zu zitieren wusste. Bei den anderen religiösen Paracelsisten liegt es jedoch nahe, dass sie den paracelsischen Theologica weitgehend fernblieben,⁹¹³ und dass ihre antischolastischen und überkonfessionellen Reformansprüche einschließlich ihrer chiliastischen Legitimation viel mehr in theoalchemischen bzw. theosophischen Umdeutungen der Argumente und Theoreme des Alchemoparacelsismus der 1560/70er Jahren begründet liegen.

⁹¹² Schmidt (2005), S. 311-318, 343, 375-377.

⁹¹³ Allerdings ist zugleich zu betonen, dass die Frage über den Rezeptionsumfang der religiösen Gedanken Hohenheims als Forschungsdesiderat bleiben muss, da im heutigen Forschungsstand das gesamte Corpus der theologischen Werken Hohenheims noch unerschlossen ist. Zum Stand der Edition paracelsischer Theologica s. Urs Leo Gantenbeins ‚Einleitung‘, in: Paracelsus (2008), S. 3-121, bes. S. 37-69.

Mit Blick auf die frühneuzeitliche Frömmigkeit des Paracelsismus ist zu behaupten, dass dieser bereits im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts vorankommende, religiöse Umwandlungsprozess des Paracelsismus in der Vorgeschichte oder der frühesten Phase derjenigen „Oppositions- und Reformbewegung des Protestantismus“⁹¹⁴ anzusiedeln ist, die im beginnenden 17. Jahrhundert – aufgrund des paracelsisch/paracelsistisch inspirierten Reformbegehrens – als publizistisch mächtige Welle protestantisches Dissidententums (der Weigelianer, der Rosenkreutzer, der Böhmisten und auch der vorpietistischen Arndtianer)⁹¹⁵ erschienen. Die Erschließung dieses Prozesses einer „Verschmelzung“ des Paracelsismus mit den „Strömungen häretischer Frömmigkeit“ des 17. Jahrhunderts bleibt weiterhin ein Forschungsdesiderat.⁹¹⁶

Als weiteres Desiderat gilt dazu noch die Frage über die frömmigkeitshistorische Position Hohenheims in diesem innenprotestantischen Umfeld, wobei zwei Gesichtspunkte herauszustellen sind. Zum ersten, bei der genannten ‚häretischen Strömung‘ ist die Frage darüber zu verfolgen, inwieweit ihre kirchlichen Reformansprüche ⁹¹⁷ in den heilsgeschichtlichen Denkmustern des chiliastischen Paracelsismus – nämlich das eschatologisch-chiliastisch stilisierte Paracelsus-Bild, die hermetischen und joachimitischen Geschichtskonstrukten und die paracelsistische Elias-Prophetie – begründet lag.

Zum zweiten ist zugleich auch der theologische Antiparacelsismus zu erschließen, um damit im betroffenen Zeitraum zwischen der Spät- bzw. Nachreformation und dem Pietismus die religiöse und heterodoxe Wirkungsgeschichte des chiliastisch geprägten Paracelsismus fassbar zu machen. Dass Verteidiger der protestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts – gerade im Anschluß an die antiparacelsistische Kampagne eines Thomas Erastus oder eines Andreas Libavius seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts – paracelsistische Heterodoxie auszuschließen versuchten, zeigt sich in ihren protestantisch-apologetischen Kampfschriften,⁹¹⁸ deren Erschließung es ermöglichen soll, die Verketzerungsvorgänge des

⁹¹⁴ Telle (2006), S. 27.

⁹¹⁵ CP, Bd. 1, S. 9; zu den Böhmisten und zu Johann Arndt neuerdings s. Telle (2012) und Gilly (2007).

⁹¹⁶ Kühlmann (2006), S. 154.

⁹¹⁷ Es geht dabei auch um die Frage über die Position des Paracelsismus innerhalb einer ‚innerlutherischen Transformation und Pluralisierung‘ um 1600, wobei ein „signifikantes Interesse an der Deutung und Erforschung der ›Natur‹“ zu finden sei (Trepp, 2009, S. 35).

⁹¹⁸ Zu nennen sind etwa: Andreas Libavius, *Wolmeinendes Bedencken/ Von der Fama, vnd Confession der Brüderschafft deß Rosen Creutzes/ eine Uniuersal Reformation/ vnd Umbekehrung der Gantzen Welt vor dem Jüngsten Tag/ zu einem irrdischen Paradeyß/ [...]*, Frankfurt a. M., 1616; Nicolaus Hunnius,

Paracelsismus und die Wirkungsgeschichte des häretisch gemalten und hermetisch mystifizierten Bildes Hohenheims etwa bis zum Ketzerkatalog des Barocks *Platonisch=Hermetisches Christenthum* (1690/91) des Ehregott Daniel Colbergs (1659-1698) oder auch bis zum neuzeitlichen Antichiliasmus des Heinrich Collodis (s. o., 1. 2.) zu erhellen. Dabei ist zu zeigen, dass orthodoxe Protestanten der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts bereits gut über den paracelsistischen Chiliasmus (etwa Croll, Linck und Nagel) informiert waren⁹¹⁹ und dass sie sich gerade durch diejenige radikale Religiosität des Paracelsismus bedroht sahen, die Paracelsus zu einem „Lehrmeister“ der Theologie („Lehr von der Menschen Seeligkeit“⁹²⁰) erhob und zugleich aufgrund der behaupteten Kompetenz alchemisch fundierter Exegese der Heiligen Schrift die ausschließliche Deutungsautorität der Konfessionskirche gefährden konnte.⁹²¹ Ein Beispiel für diese (seitens der Orthodoxie als häretisch bezichtigte) paracelsistische Theoalchemie wird im anschließenden Anhang der vorliegenden Studie (5. Textprobe) mit einem Exzerpt aus dem Werk des paracelsistischen Chiliasten Paul Lincks wiedergegeben.

Christliche Betrachtung der Newen Paracelsischen und Weigelianischen Theology, [...], Wittemberg 1622; und Anonymus, *Gründtlicher Beweis Wie Theophrastus Paracelsus, [...] vnd andere jhres gleichen/ mit grosser Heucheley/ mit groben Lesterungen/ vnd mit fälschen Weissagungen vmbgehen [...]*, o. O. 1634.

⁹¹⁹ Anonymus (1634), S. 27, 32.

⁹²⁰ Hunnius (1622), S. 42.

⁹²¹ Anonymus (1634), S. 58-59.

5. Anhang

Textprobe

Paul Lincks alchemometallurgische Deutung des endzeitlichen Weltuntergangs

Das bisher unbekannte Textzeugnis bietet Einblicke in die paracelsistisch tingierte Deutung des Weltuntergangs. An der hier wiedergegebenen Stelle verknüpft der Verfasser Paul Linck alchemische Begriffe mit biblisch-theologischen Vorstellungen: Ausgehend von 2. Petr. 3, 12 deutet er unter Berufung auf die Drei-Substanzen-Lehre Hohenheims den Weltuntergang als ‚Auflösung der Elemente‘, um damit seine eigene chiliastische Endzeiterwartung eschatologisch zu begründen, nämlich, dass das dritte und letzte Zeitalter mit der ‚Reinigung‘ der irdischen ‚Eitelkeit‘ durch das ‚übernatürliche Feuer‘ enden und zur himmlischen Ewigkeit führen solle. Wenn der paracelsistische Geschichtsphilosoph und Theoalchemiker Linck ferner behauptet, dass man sich aufgrund der (aus der alchemischen Praxis erworbenen) Naturerkenntnisse mit den theologischen und soteriologischen Fragen (die Erlösung der Gläubigen im ‚neuen Leib‘ oder die ‚neue Schöpfung‘ der Welt) beschäftigen solle, vertritt Linck eine paracelsistisch fundierte, frühneuzeitliche Psychotheologie.

WERK:

Paul Linck, Rechter Bericht Von den Dreyen Seculis vnd Judiciis DIVJNIS Post DILUVJVM, Alß Nemblich: 1. Von der Zerstörung Jerusalem vnd Vntergang der gantzen Judischen Policey. 2. Von der grossen Trübsall Vber den gantzen Erdkreiß vnd vntergang aller Ständ der Weldt. 3. Vom Jüngsten Gerichte Oder Lezten tage der ganzen Weldt, welcher in der Heiligen Schrifft Το Τέλος Finis vnd Συντέλεια Τοῦ αἰῶνος, CONSVMATIO Seculj genennet wird. Geschrieben Durch Paul Lincken Med[icinae] Doctore A[nn]o 1599, mens[is] Januarij vnd volgends, A[nn]o 1602 Vermehret vnd Vollendet. (Wolfenbüttel HAB, Cod. 981 Helmst.).

EDITIONSPRINZIPIEN:

Der Textwiedergabe liegt der Traktat *Rechter Bericht Von den Dreyen Seculis*, Bl. 175^r-178^v (nach der neuen Zählung, rechts unten) zugrunde. Als Vorlage diente das Exemplar der Wolfenbütteler Herzog-August-Bibliothek (A). Zur Textkontrolle dient die Parallelüberlieferung der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg (B: Cod. Theol. 1914, Bl. 227^r-231^v). Die dritte Überlieferung der Universitätsbibliothek Rostock (Ms. Theol. Fol. 72) wird nicht berücksichtigt.

Der Abdruck erfolgt möglichst diplomatisch-zeichengetreu mit folgenden Ausnahmen:

- Übliche Abbrüviaturen und Ligaturen werden stillschweigend aufgelöst;
- eine Wiedergabe des Trema über „y“ und „w“ unterbleibt, allerdings erscheint „v“ mit Trema als „ü“ (sonst bleibt der i/j- und u/v-Gebrauch unangetastet);
- Zierstriche und Markierungen des „u“ werden nicht wiedergegeben;
- bei Latinismen wird zwischen langem und rundem „s“ nicht unterschieden;
- Schriftartwechsel werden bei Latinismen und daraus abgeleiteten Wörtern berücksichtigt;
- bei der Absatzgliederung werden Spatien berücksichtigt;
- die randständigen Marginalien erscheinen als Fußnoten, wobei (vom Herausgeber eingeführte) Kleinbuchstaben die jeweils gemeinte Stelle im Haupttext markieren;
- die Seitenzählung der Vorlage sowie Ergänzungen des Herausgebers erscheinen in [eckigen Klammern].

TEXT:

[Bl. 175^r] δι' ἧν (ἡμέραν) οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται das ist *per quem (diem) coeli ardentis solventur, et elementa aesuantia liquescent.*

Daß nun dieser Jüngste oder Letzte tag gar schnell, vnuersehens, vndt allen Menschen vnwießend kommen werde, ist oben *part[e] 2. c[apite] 11.* dieses Buchs davon etwas

[5] gesaget worden.

Daß Er auch gleich wie ein dieb in der Nacht kommen, vndt Herein Brechen werde, Bezeuget nicht allein der Herr Christus selbst. *Math[aei] 24. (43) vndt Lucae 12 (39)*

Sondern auch der Apostel Paulus 1. *Thes[salonicenses] 5. (2) Dies Domini sicut fur in nocte ita venit.* Vndt *Petr[us]* alhier im angezogenen Spruch mit gleichlauffenden Worten,

[10] vndt saget ferner drauf, daß an diesem Lezten tage die Himmel ῥοιζήδον *stridenter, cum*

stridore magno, cum impletu, [Bl. 175^v] mit großem rauchen, Saufen vndt Prausen

vergehen werden, dergestaldt vndt also: Daß Sonn vndt Mond Jhren Schein verliehren,

vndt die Sternen auß Jhren *sphaeren* Herein fallen werden ins *Centrum*, Wie oben *part[e] 2.*

c[apite] 10. auch etwas davon gesagt worden, welches *παρέ[ρ]χεσθαι praeterire,*

[15] *transire,* nicht also zuuerstehen wie die *Vulgares Theologi* fürzugeben pflegen, daß

Himmel vndt Erden, ganz vndt gar wiederumb zu nichts oder *in nihilum redegiret*

werden sollen.^[a] Sondern also wie der Apostel *Petrus* in folgendem Text (*v[ersus] 12.*) mit

andern wortten Beschreibet v[n]dt gleichsam sich selbst erkläret, Wie dis *praeterire* oder

transire zuuerstehen sey, do Er saget: *per quem (diem) caeli ardentis solventur*

[20] *πυρούμενοι λυθήσονται.*

Daß demnach diese *praeteritio* oder *transitio mundi aut Elementorum* nichts anders ist, alß

solutio, λύσις *sive* διά λύσις eine Auflösung, oder Zertrennung der dreyen ersten

substantiis ἡλ[is] [*salis*] ῥ[is] [*mercurii*] ἄ[ris] [*sulphuris*] auß welchen *tanquam ex partibus*

mundum constituentibus die *Elementa* von Gott gesetzt vndt *componirt* seindt, ein Jedes

[25] nach seiner art vndt eigenschaft, Welche *solutio, dissolutio* oder *Resolutio* λύσις geschicht

cum liquefactione, wie der Apostel *Petrus* Baldt sich selbst erkleret (12.) στο[ι]χεῖα

καυσούμενα τικήσεται *Elementa aestuantia liquescent.*

Daß aber auch ferner gesaget wirdt: *Et terra et quae in ipsa sunt, opera exurentur*

κατκαήσεται. Jst gleichsfahls nicht nach art des *Nihili aeterni* zuuerstehen, daß es alles,

^a (Weil Sie nach ihrem vngrunde) auch *ex nihilo isto perpetuum privativo*, entstanden sein sollen[.]

[30] *quicquid machinae* [Bl. 176^r] *mundanae est*, ganz vndt gar nichts würde; Sondern, weil auß dem grunde der Schrift vndt des Lichts der Natur, so viel zubeweisen, daß alle ding ein ewiges in sich haben, vndt hinter sich verlaßen, So Hatt es diesen verstandt: Daß Zwar die Erde vndt die Werck, so in Jhr erfunden werden (Was an denselben für eitelkeit grobe vndt vnreine Leiblichkeit Zuebefinden) verbrennen vndt vergehen sollen.

[35] Anlangende aber das vnsichtbahre, geistliche wesen des *Elementi terrae*, so Wol auch der andern *Elementen* (welche an ihnen selbst *per se purissima* vndt *simplicissima* seindt) daßelbe wird durch die Kraft Gottes, vndt des übernatürlichen fewers dermaßen geadeld vndt mit einem Newen Klaren *subtilen* Leibe (aber nicht nach art des Zeitlichen vergänglichhen, sondern nach arth des ewigen vnd bleiblichen Zustandes) begeben

[40] werden, daß alles ohne alle Eytelkeit, Zerbrechligkeit vndt vnreinigkeit sein wirdt.

Daß demnach die *praetertio Elementorum mundi*, nicht viel anders zuuerstehen ist, alß man ein gleichnüs *typum* oder Ebenbildt, auß der Natur nehmen kan, wen der *Metallist*, Schmelzer, oder Alchimist, ein stück Bley nimmet, sezet daßelbe in das aller sterckeste fewer vndt *solviret* oder Zertheilet vndt Zertrennet ihme seine *partes essentielles* ♁ [sal]

[45] ♀ [mercurius] ♁ [sulphur]. Also, daß es alles erseudet, Zerschmelzet vndt in vollem fluß stehet, ia mit eitel fewer ganz vndt gar [Bl. 176^v] durchzogen vndt durchdrungen ist, durch Welches fewer kraft alle Jrrdische vndt *Aresnicalische* vnreinigkeit zerstöret, verbrennet abgetrieben wirdt vndt darvon kombt, Daß alß den endlichen eine *massula* Lauters goldes in der prob ganz rein vndt fein *purum putum aurum* darstehet vndt in [50] der höchsten reinigkeit erfunden wirdt.

Also Wirdt auch an den *Elementen* dieser weldt nicht alles zu nichte werden, wie Jhnen die *Pseudotheologi* treümmen laßen (denn alle dinge haben in ihnen etwas ewiges vnd verlaßen, derowegen auch hinder ihnen) Sondern es wirdt gleichsamb eine Reinigung, Leuterung, Scheidung, vndt absonderung, der Eytelkeit vndt des vergänglichhen

[55] wesens, so die *Machina mundi*, an Jhr hat, durch daß Vbernatürliche Δ er [Feuer] das ist fewer geschehen.

Welches den klar gnungsamb auß diesen *Phrasibus* des Apostels *Petri* Zubeweisen ist, in dem Er *promiscue et indifferenter de coelis et Elementos* saget: $\kappa\alpha\upsilon\sigma\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha\ \tau\alpha\kappa\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$
Elementa aestuantia solvantur coeli ardentes solventur Elementa aestuantia liquescent.

[60] Dieser *Solution* vndt *liquefaction* hat Gott der Allmachtige Schöpfer, ein Herrliches Muster, *Exemplar* vndt Ebenbildt, in die Natur geleet, vndt durch die Kunst *Spagyricam*

vndt *Metallicam*, offenbahr werden laßen, damit man eine andeutung vndt wegweisung haben möge, Wie recht vndt Christlich von solchem Handel der Zer[Bl. 177^v]gehung der Weltt zuhalten vndt zuglauben sey.

[65] Weil nun nichts vergänglichliches nichts eiteles, nichts nach der Alten Schöpfung mehr fürhanden sein wirdt: Sondern Wie im *Esaia c[apite]* 65. (17.) gesaget wirdt: *Ecce ego creo coelos novas et terram novam quae Ega[!] facio stare coram me, dicit Dominus etc[etra]*. Jtem *Apoc[alypsis]* 21. (1.) *Et vidi coelum novum et terram novam. Primum enim coelum et prima terra abiit. Jte[m]: (v[ersus] 5.) Ecce nova facio omnia*. So ist aus diesen *testimonijs* gut

[70] zугedencken, was es in iener welt, für einen Zustandt haben werde.

Von dieser newen Schöpfung Himmels vndt der Erden, saget auch Hier der Apostel Petrus (13.) *Novos vero coelos et terram novam secundum ipsius promissum expectamus, in quibus justitia habitat*. Daß nun deme also, daß es nemblich nicht eine *integra et universalis annihilatio* alles deßen, was dieses herrliche *aedificium machinae mundi* in sich

[75] helt, sein werde, Sondern ein ewiges hinter sich verlaße, welches *respectu nostri* new heißet, dem Allmächtigen Gott aber (weil ein tag Wie 1000 Jahr vndt 1000. Jahr wie ein tag für Jhm seindt.) Alles schon gegenwertig ist, kan auch durch den *Locum Pauli* erwiesen vndt erkleret Werden (do Er *Rom[anos]* 8. (19. 20. 21. 22. 23) also saget: *Nam (anxia) Expectatio creaturae revelationem Filiorum DEi expectat. Vanitati enim creatura*

[80] *subjecta est, non volens, sed propter Eum, qui subjecit eam in spe. Quia et ipsa Creatura [Bl. 177^v] liberabitur à servitute corruptionis in libertatem gloriae Filiorum DEi. Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit et comparturit usque nunc. Non solum autem (haec) sed et ipsi primitias spiritus habentes et nos ipsi in nobis ipsis gemimus υίοθεσίαν expectantes redemptionem corporis nostri*.

[85] Hie bedencke der Christliche Leser, daß nicht die ganze Creatur in dieser Zeit *non volens* der eitelkeit vnterworffen ist, vndt vergänglich sey. Sie wirdt aber von dieser *vanitate et corruptibili servitute* erlöset oder entlediget vndt zue der ewigen Freyheit vndt Beständigkeit, durch das übernatürliche fewer am Lezten tage der weltt gebracht werden, So Wol alß die newgebornen Christgleubigen Menschen Jhres alten

[90] Adamischen, Sterblichen vndt verderblichen Leib abkommen, vndt in iener weltt davon entlediget sein werden, mit erstattung eines newen Leibes auß dem Newen himlischen *Adamo*: Von welcher *libertate Filiorum DEi* auch etwas gesaget ist im Buche *de vera incarnatione JESU Christi*: Hie nicht nothwendig weitleuftiger einzuführen; Solche

reinigung vndt Befreyung wirdt durch das übernatürliche feuer vollbracht

[95] werden, daß die newen Leiber der seeligen Kinder Gottes für dem Trohne Gottes dastehen, alß ein Lauter fein goldt, welchs siebenmahl durchs natürliche feuer probieret, in der Handt des *metallisten* ist.

Wie denn der Apostel *Paulus* 1. *Corinth[os]* 3. (13. 14.) auf solche probirung oder purgierung [Bl. 178^r] so durchs feuer geschehen muß, auch siehet, da Er also saget:

[100] *uniuscujusque opus manifestum fiet, nam dies (Domini) declarabit, quia in igne revelatur. Et uniuscujusque opus, quale sit, ignis probabit. Si cujus opus manserit quod superaeditur tam num faciet: Ipse autem seroabitur, ita vero quasi per ignem.*

In Summa es mus alles durch feuer gehen vndt darinnen probiret werden, was Beständig sein vndt in Ewigkeit *perduriren* solle. Deßen der Allmächtige vndt allein

[105] weise Schöpfer, wie newligst gedacht, ein gnungsambes Muster, fürbildt vndt Anleitung in die *pyrotechniam* oder Feuerkunst geleyet, welche Beides in der *Medicin* an der *praeparation* etlicher *medicamenten*, vndt in der Alchimey an der *transmutatione metallorum* vndt probierkunst am aller mehristen eröffnet vndt ersehen wirdt, Daß man also durch die Wißenschaft der Natürlichen dinge oder geschöpfen zue dem erkändnüs

[110] der übernatürlichen wercken Gottes etlicher maßen (so viel hie auf Erden des Menschen möglichkeit verliehen ist) kommen vndt gelangen kan, wie den in der probier kunst, die Zukunft Christi auf dem Regenbogen durch den Blick oder *Fulmen* (wie es die Probierer nennen, vndt durch einen Regenbogen gleich zu sehen ist) augenscheinlich kan [Bl. 178^v]

[115] *demonstriret* werden, vndt viel andere Theologische Sachen mehr, werden durch natürliche, sichtbahre dinge, *praefiguriret* vndt angedeutet.

TEXTKRITISCHE ANMERKUNGEN:

1 (ῥήμέσων)] fehlt A

2 (*diem*)] *diem* B

9 alhier - Wortten] alhie im angezogenen Spruchen mit gleichlaufenden Worten B

10 drauf] darauf B

11 Prausen] brausen B

12 verliehren] verlieren B

12 Sternen] Sterne B

- 16 Erden] erde B
- 16 ganz vndt gar] gantz gar B
- 17 ^[a]] weil sie (nach ihrem vngrunde) auch *ex nihilo isto perpetuum privatio* entstanden seyn sollen B (im Text)
- 18 wortten] Worten B
- 19 do] da B
- 23 *substantiis*] *substantien* B
- 24 gesezt vndt *componirt* seindt] gesetzet vnd *compnoiret* seyn B
- 26 erkleret] erkläret B
- 26 στοιχειά] στοιχειά B
- 28 gesaget] gesagt B
- 32 in sich] in ihnen B
- 32 hinter] hinder B
- 32 Hatt] hat B
- 33 Werck] Werke B
- 34 Zuebefinden] Zu befinden B
- 39 sondern nach arth des ewigen vnd bleiblichen] fehlt A
- 41 zuuerstehen] zu verstehen B
- 41 ist] fehlt A
- 43 nimmet] nimbt B
- 43 sterckeste] stärkste B
- 44 fewer] feuer B
- 44 ihme] ihm B
- 46 fewer ganz] feuer gantz B
- 47 fewer kraft] fewers krafft B
- 48 den] dann B
- 49 prob ganz] proba gantz B
- 52 *Pseudotheologi* treümmen] *Pseudo Theologi* träumen B
- 52-53 denn – hinder ihnen] den alle ding haben in ihnen, vndt verlaßen derowegen auch etwas Hinder Jhnen ewiges A
- 52-53 vnd verlaßen - hinder ihnen] B (am Rand)
- 54 Leuterung] läuterung B

- 54 Eytelkeit vndt] eitelkeit vnd
- 55 Vbernatürliche Δ er] übernatürliche feuer B
- 55-56 das ist fewer] fehlt B
- 57 den klar gnungsamb] denn klar gnugsam B
- 59 *aestuantia*] danach „*solventur*“ gestrichen B
- 63 möge] müge B
- 67 *Ega*] ego B
- 72 13.] v. 13. B
- 75 hinter] hinder B
- 75 new] Neue B
- 77 für] vor B
- 78-79 *Nam (anxia)*] fehlt A
- 86 der eitelkeit] fehlt A
- 86 vndt] fehlt A
- 88 fewer] feuer B
- 95 daß] Waß A
- 96 siebenmahl] siebenmal B
- 97 probieret] probiret B
- 98-99 probirung oder purgirung] probierung oder purgierung B
- 99 fewer] feuer B
- 101-102 *superaeditur - faciet*] *superaedificavit, mercedem accipiet. Si cuius opus exuretur, damnum faciet* B
- 103 durch fewer] durchs feuer B
- 108 probierkunst] Probierkunsten B
- 108 am] fehlt B
- 109-110 erkändnüs - wercken] erkündtnus der übernatürlichen wercke B
- 111 den] dan B

ERLÄUTERUNGEN:

1-2 δι' ἧν ... *et elementa aesuantia liquescent*] 2. Petr. 3, 12: „In welchem [am Tag des Herrn] der Himmel vom feur zugehen vnd die Element fur hitze zerschmelzen werden“ (*Biblia*, 1545, ed. Volz, 1974).

4 *oben part. 2. c. 11. dieses Buchs*] Bl. 84^v-88^r.

9-10 *Petr. ... saget*] 2. Petr. 3, 10.

12-13 *Sonn vndt Mond ... vndt die Sternen*] Matth. 24, 29; Marc. 13, 24-25.

13-14 *oben part.2. c. 10*] Bl. 76^v-84^v, bes. 77^v-80^v.

15 *nicht also Zuuerstehen wie die Vulgares Theologi fürzugeben pflegen*] Den ‚Träumen‘ der ‚gemeinen Theologen‘ oder der im Widerspruch zu dem „grund der Schrift vndt des Lichts der Natur“ befangenen *Pseudotheolgi*, die in der Frage der endzeitlichen Weltzerstörung „nach art des *Nihili aeterni*“ spekulierten und eine *annihilatio universalis* des *ex nihilo* erschaffenen Gesamtkosmos („*ex nihilo isto perpetuum privatio*“) lehrten, stellt Linck polemisierend unter Berufung auf die Paracelsische Drei-Prinzipien-Lehre (*tria prima*, s. u.) eine alchemometallurgische Interpretation des Weltuntergangs gegenüber: Aufgrund einer biblizistischen Lesung des 2. Petr. 3, 10-13 (παρόρησθαί) deutet er den Weltenbrand ‚am Tag des Herrn‘ und die darauf folgende Entstehung ‚eines neuen Himmels und einer neuen Erde‘ als eine *transitio* oder *resolutio mundi* durch ein ‚übernatürliches Feuer‘.

Das Gegnerbild ist allerdings unklar: Während Linck sich gerade auf Grund seiner Bezugnahme auf die Paracelsische Materielehre mit den scholastisch-aristotelischen Akademikern auseinandersetzen wollte, erinnert die „*annihilatio universalis*“ wohl an die sich zu dieser Zeit bildende lutherische Orthodoxie und deren eine „*annihilatio mundi*“ lehrende Eschatologie, die die Verheißung der nach der Weltvernichtung auftretenden neuen Welt (Apc. 21, 1) nicht als Erneuerung, sondern als neuerliche Schöpfung der Welt aus dem Nichts verstand; diese Lehre wurde aber wohl erst in der Dogmatik von Johann Gerhard (1582-1637) festgelegt. Vgl. Stock (1971), S. 25f.; Elert (1958), S. 447f.; und Art. ‚Welt / Weltanschauung / Weltbild. IV/4. Kirchengeschichtlich. 3, Renaissance und Reformation‘, in: TRE, Bd. 35 (2003), S. 595 (W. Sparn).

17 *Petrus in folgenden Text (v. 12)*] 2. Petr. 3, 12.

22-23 *der dreyen ersten substantiis φλις Ϻii Ϻris*] Begriffe aus der Paracelsischen Krankheits- und Materielehre, durch die Paracelsus das klassisch-akademische Lehrgebäude der galenistischen Vier-Humores-Lehre sowie der aristotelischen Vier-Elementen-Lehre

ergänzen oder ersetzen wollte. In seinem *Opus Paramirum* behauptete Paracelsus: „Drey sind der Substantz/ die do einem jedlichen sein *Corpus* geben: Das ist/ Ein jedlich *Corpus*/ steht in dreyen dingen. Die Namen dieser dreyen dingen sind also/ *Sulphur, Mercurius, Sal*“ (ed. Huser, Tl. 1, S. 73). Die ‚drei Substanzen‘ oder ‚*tria prima*‘ gelten auch als metallogenetische Prinzipien, die den Dingen die Möglichkeit einer Vervollkommnung oder ‚Neugeburt‘ bieten sollten: „die Metallen entspringen auß dem Saltz vnnd *Sulphure* vnnd *Mercurio*: So nuh also die Perfection vollbracht ist/ vnnd zu einem Metall perficirt/ mag dieselbig wol wider zu seinen dreyen Ersten kommen/ daß sein Saltz/ sein Schwefel/ vnd sein *Mercurius* widerumb erscheinen/ als in seiner ersten Geberung/ [...]. Darnach mag auch wol beschehen/ daß die *Materia trium Primarum* zu einem Metall wider wirt/ als vor: [...] Das ist auch wol *Restauratio* vnd *Renouatio* in den Metallen: dann er ist newgeboren/ auß eim gemachten Metallen vnd perficirten (*De renovatione et Restauratione*, ebenda, Tl. 6, S. 101). Zu seiner Darlegung über die Ursachen der tartarischen Krankheiten, ebenda, Tl. 1, S. 141-188. Siehe auch Erläuterungen in: CP Bd. 1, S. 278, 279, 347.

Übrigens gebraucht hier Linck das alchemische Zeichen „☿“ abweichend vom üblichen Gebrauch: *tartarus* (Weinstein). Vgl. etwa seinen Zeitgenossen Oswald Croll (Crollius), *De signaturis internis rerum*, ed. Kühlmann und Telle, Stuttgart 1996, S. 138.

26 der Apostel Petrus ... erkleret (12)] 2. Petr. 3, 12.

28 ferner gesaget wirdt:] 2. Petr. 3, 10

31 auß dem grunde der Schrift vndt des Lichts der Natur] Der von einer engen Wechselbeziehungen zwischen Theologie und Naturphilosophie überzeugte Linck vertritt den physikotheologischen Grundgedanken, dass das *lumen naturae* (bzw. das ‚Buch der Natur‘) als eine der Heiligen Schrift gleichrangige Autorität gelten und damit bei den theologischen wie apokalyptischen Fragen einen Deutungsanspruch besitzt. Sein ‚hoch erleuchteter‘ Lehrer Paracelsus betonte mit Blick auf die christliche Arztethik ein untrennbares Verhältnis zwischen der Theologie (Glauben) und der Naturphilosophie (Vernunft): „Dann das Liecht der Natur ist allein die Vernunfft/ [...] Darumb der da will ein gerechter Artzet sein/ muß auß seiner Vernunfft/ das ist/ auß dem Liecht der Natur glauben vnd Artzneyen/ [...] Dann das Liecht ist das/ daß den Glauben gibt“ (*Liber de Generatione Hominis*, ed. Huser, Tl. 8, S. 171). Da ohne die durch das *lumen naturae* geleitete Naturerkenntnis nicht zur Gotteserkenntnis gelangt werden könne, solle man Naturerscheinungen beobachten, um auch auf eschatologische Fragen Antworten zu finden:

„der diesen Mond nit erkennt/ der redt vnbillich vom Alter der Welt oder von dem Jüngsten tag“ (*Von der Bergsucht vnd anderen Bergkranckheiten*, ebenda, Tl. 5, S. 63). Im *Paramirum* betont er, die *Theologia* und die *Scientia* ‚erklären und eröffnen je eine die andere‘, und die Blindheit in beiden ‚Professionen‘ führe nicht nur zum ‚Tod des Kranken‘, sondern auch zum ‚Tod der Seele‘: Es ist „die *Scientia*[,] die der Artzt wissen sol. Dann der Artzt ist der/ der da öffnet die wunderwerck Gottes/ [...] Dann wie wir [die Ärzte] nit wissen den *Cetum*, das *Monstrum marinum*: Also weiß auch die ander Profession [die Theologen] nit/ was dz Thier *Apocalypsis* ist/ wz *Babylon* ist: Sind gleiche blindheit/ so doch nit sein sollen. Vnd wie die blindheit eines Artzts in solchen dingen des Krancken todt ist: also ist auch bemelte blindheit der Seel todt. [...] Wie eins/ also auch das ander soll vnd muß ergründt werden. Dann die zwo Profess [*Scientia* und *Theologia*] werden sich nicht von einander scheiden: dieweil der Leib der Seel hauß ist/ so hangt eins am andern/ vnd öffnet je eins das ander“ (ebenda. Tl.1, S. 95-96). Siehe auch Erläuterungen in: CP Bd. 1, 274f. und Bd. 2, S. 516f., 603f.

35 *das unsichtbare, geistliche wesen*] Durch die Dichotomie von Schale und Kern gekennzeichnete alchemoparacelsistische Materie- und Heilmittellehre: Das ‚unsichtbare‘ und ‚geistliche‘ Wesen bleibe innerhalb des ‚sichtbaren‘ Körpers verborgen, bis durch das ‚Licht der Natur‘ die innerliche Tugend oder das ‚arcanum‘ erhellt, oder bis durch das alchemische Feuer die ‚zeitliche‘ und ‚vergängliche‘ Hülse entfernt und das ‚Ewige‘ als reiner ‚Kern‘ herausgefunden werde. Vgl. vor allem seinen Zeitgenossen Oswald Croll, *Basilica chymica*, 1623 (lat. 1609), S. 40: „die wahre Medicin [ist] in ihren Schalen/ Matricen/ Häußlin Hülfen vnd anderm Vberzug eingeschlossen/ ... [Damit ist es] von nöthen/ dz man sie durch die Hülf vnd Anatomischen Kunst von den vnreinen Elementen reinige/ vnd also die wahre vnd reine Artzneyen erlange.“ Vgl. auch Paracelsus, *Paragranum*: „Also ligt nun die tugend in den dingen/ verborgen dem Menschen. Vnd allein es sey dann <das> der Mensch durch den Alchimisten dieselbigem jnnen werde/“ (ed. Huser, Tl. 2, S. 70); auch *Opus paramirum*: „also scheint das liecht der Natur vber alle gesicht vnd kräfte der augen. Im selbigem liecht werden die vnsichtbaren ding sichtbar“ (ebenda, Tl. 1, S. 240); das Verfahren vom ‚Unsichtbaren‘ zum ‚Sichtbaren‘ gilt in der *Astronomia magna* auch für die Schöpfungsgeschichte: „So nuhn aber Gott die Welt beschaffen hatt/ nicht vnsichtbar zu seyn/ sondern sichtbar (das ist) er hat sie beschaffen/ die vorhin Nichts gewesen ist/ vnd auß dem daß Nichts gewesen ist/ Himmel vnd Erden beschaffen/ vnd also sein Wort/ dz

vnsichtbar gewesen ist/ sichtbar gemacht/ also daß sein Wort ist worden/ das wir greiffen vnd sehen. Dann Gott erfrewet sich gleich so wol/ im sichtbarn/ als im vnsichtbarn/ in dem dz sein Wort Materialisch/ Substantialisch worden ist: Darumb es Gott wolgefallen/ was er gemacht hatt/ dann das vnsichtbar/ ist sichtbar worden/ dz vngreifflich/ greifflich“ (ebenda, Tl. 10, S. 257); zu seiner Anthropologie, vgl. *Astronomia magna*, ebenda. Tl. 10, S. 45. Siehe auch Bianchi (1994).

37-40 durch Kraft ... des vbernatürlichen fewers ... geadelt, ... daß alles ohne alle Eytelkeit, Zerbrechlichkeit vndt vnreinigkeit sein wirdt] Eine altjüdische Vorstellung von einer endzeitlichen Lustration, die mit dem Läutern von Metall verglichen wird (Mal. 3, 2f.). In seiner *Auslegung* zu Ps. 96 (97) beschreibt Paracelsus das endzeitliche Reinigungsfeuer Gottes: „also wird got komen, zu richten die lebenden und die doten, [...] Die berg werden in die ebne fließen wie das wachs, dann das hochst element feur wird sie verzeren und schmelzen die felsen und stein, wie das feur in der eß das plei und kupfer. also hoch über den naturlichen grad wird dasselbig element fuer stohn“ (ed. Goldammer, Bd. 4, S. 291-293).

41-49 die praetertio Elementorum mundi, ... ein gleichnüß ... auß der Natur nehmen kan, wen der Metallist, Schmelzer, oder Alchimist ... in der prob ganz rein vndt fein purum putum aurum darstehet] Wie hier im Vergleich des Weltenbrands mit einem alchemometallurgischen Verfahren von *separatio puri ab impuro*, erinnert Linck den Leser immer wieder daran, dass zur Antwort auf religiös-theologische Fragen naturkundliches Wissen gültig sei. Hier erscheint Gott, der am Jüngsten Tag durch „das hochst element feur“ Land und Volk reinigen werde, als ein ‚Meister‘ der spagyrischen Kunst, wie dies auch bei Paracelsus der Fall ist: „von dem feur solchs alles wird geschehen unter dem angesicht gottes, zu gleicher weis wie ein silber under dem angesichts seins goltschmids oder schmelzers. dann er ist der hochst meister“ (*Auslegung* zu Ps. 96 (97), ed. Goldammer, Bd. 4, S. 292-293)

45 erseudet] Zu ‚sieden‘.

47-50 alle ... vnreinigkeit ... abgetrieben ... fein purum putum aurum ... in der höchsten reinigkeit erfunden wirdt] *separatio puri ab impuro*: Ein Kerngedanke Hohenheims, vgl. Paracelsus, *Herbarius*: „Nun ist aller Philosophen brauch von anfang gewesen/ daß das gutt vom bösen soll geschieden werden/ das rein vom vnreinen: dz ist/ das alle ding sollendt sterben/ allein die Seel soll bleiben. Dieweil nun die Seel bleiben soll/ vnd das ander/ das der Leib ist/ faulen: vnnd allein/ es sey dann/ das ein Sahn faul/ sonst bringt er kein Frucht“ (ed. Huser, Tl. 8, S. 99). In der Erschaffung der Welt erblickte Paracelsus ebenfalls einen alchemischen

Scheidungsprozess; so heißt es im *Opus paramirum*: „Dann der Artzt soll sein artzney nit anderst erkennen/ dann wie der *Moyse* sagt im Buch *Genesis*/ wie Gott der Vatter/ einandernach geschieden hab/ heut das/ morgen das/ vbermorgen das. Also müssen wir auch wissen/ das wir gleich ein solch ding vor vnsern henden haben/ als Gott: Vnd das wir die *Scientiam* haben/ zugleich weiß durch dieselbig auch scheyden/ vnnd bereiten das schwartz vom weissen/ das heyttter von dem finstern/ das ist/ die artzney vom koth/ darinnen sie ligt: Dann also hatt jhn Gott beschaffen“ (ebenda. Tl. 1, S. 120). Siehe auch CP Bd. 1, S. 284.

57-58 *des Apostels Petri ... in dem Er ... saget:] 2. Petr. 3, 10 und 12.*

61-62 *durch die Kunst Spagyricum ... offenbar werden]* Die von Paracelsisten geteilte Überzeugung ‚Naturerkenntnis führe zur Gotteserkenntnis‘ wird hier zugunsten der Alchemie (‚Kunst Spagyricum‘) betont; der Deutungsanspruch, den die Naturphilosophie bei der Klärung religiös-theologischer, vor allem eschatologischer Fragen erhebt, wird erneut unterstrichen.

66 *Esaisa c. 65. (17.)] Jes. 65, 17 und 66, 22.*

73-74 *integra et universalis annihilatio]* S. o. *nicht also Zuuerstehen wie die Vulgares Theologi fürzugeben pflegen.*

76 *ein tag Wie 1000 Jahr ... für Jhm seindt]* 2. Petr. 3, 13.

85-87 *non volens ... vanitüte et corruptibili servitute]* Rom. 8, 20.

86-92 *Sie wirdt aber... erlöset ... mit ersattung eines newen Leibes auß dem Newen himlischen Adamo]* In Anlehnung an den Paulusbrief (s. o.) versteht Linck die zur ‚ewigen Freiheit‘ führende Erlösung als eine Neugeburt ‚auß dem himmlischen Adam (Christo)‘ mit einem neuen unverderblichen (‚clarifizierten‘) Leib (so auch 1. Cor. 15, 42-45). Vgl. Paracelsus, *Astronomia magna*: „Also all die so in *Christo* aufferstehen der newen geburt/ [...] Dann also ist der Gewalt Gottes/ nach seim Willen/ wie ers schafft/ also ist es. Nuhn ist nit minder/ dieweil also zergehen muß alles/ was da in den Todt beschaffen ist/ vnd allein das vntöttlich/ dz ist/ daß da seyn muß vnd ewig bleiben: So ist der Newgeborn Leib derselbig/ in dem die Heiligen werden aufferstehen. [...] Das ist aber aufferstande/ dz in *Christo* aufferstehet in dz Ewig Leben/ [...] Also in der Stund der Aufferstehung/ vnd dieselben *Corpora* der Heiligen/ sind *Corpora* der newen Geburt gewesen. [...] new geboren auß dem andern Adam. Also folget nuhn ein neue Welt/ ein newer Mensch/“ (ed. Huser, Tl. 10, S. 287); *Von den vnsichtbaren Kranckheiten*: „soll der Heilig am Jüngsten Tag wieder

aufferstehen/ [...] derselbig leib muß glorificiert werden“ (ebenda, Tl. 1, S. 296-297); (Ps.-)Paracelsus, *De natura rerum*, ebenda Tl. 6, S. 328. Siehe auch Goldammer (1986), S. 124-125.

92-93 *Buche de vera incarnatione JESU Christi*] Ein aus anderen Quellen unbekanntes Werk Links. Vgl. Bl. 61^v-62^r: „den 7 Büchern *De verâ incarnatione Christi*, welche Jch [Linck] albereit Anno [15]97 verfertigt“; und Bl. 82^r: „davon Jch [Linck] in einem *opere de incarnatione Jesu Christi: l[iber] 4. c[aput] 2.* [...] geschrieben“.

95-96 *für dem Trohne Gottes dastehen*] Apc. 7. 14-15.

96-97 *siebenmahl durchs natürliche fewel probiret*] Anspielung auf die sieben Stufen des alchemischen ‚Opus magnum‘. Siehe Telle, *Sol und Luna*, S. 95f. Vgl. (Ps.-)Paracelsus, *De natura rerum*, ed. Huser, Tl. 6, S. 301 („7. Staffeln vnd stiegen“).

98 *Apostel Paulus 1. Corinth. 3. (13. 14.)*] 1. Cor. 3, 13-15.

105-106 *Schöpfer ... ein gnungsambes Muster ... Anleitung in die Pyrotechniam oder Feuerkunst geleget*] Erneut betont Linck die Deutungskompetenz, die die Alchemie (‚pyrotechnia‘; ‚Feuerkunst‘) in theologischen Fragen für sich beanspruchen könne; s. o. *die Kunst Spagyricum*.

112-113 *die Zukunft Christi auf dem Regenbogen durch den Blick oder Fulmen (wie es die Probierer nennen, vndt durch einen Regenbogen gleich Zusehen ist)*] Erneute Betonung einer engen Beziehung zwischen Theologie und Naturphilosophie: In der naturkundlichen Arbeit und gerade im „Fulmen“ (‚fulminatio‘) oder „Blick“ (in der metallurgischen Arbeit stattfindenden Blitz; Glanz; Aufleuchten), welcher mit dem die endzeitliche Ankunft Christi begleitenden Regenbogen (Apc. 4, 3) vergleichbar sei, könne der ‚Probierer‘ (Metallurge im Berg-, Hütten- und Münzwesen) ein ‚Muster‘ oder ‚Vorbild‘ der Parusie erblicken. Siehe den Eintrag „Fulminatio“, in: Ruland, *Lexikon alchemiae*, 1612. S. 224.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur: Handschriften

Linck, Paul: Rechter Bericht Von den Dreyen Seculis vnd Judiciis DIVJNIS Post DILUVJVM, Alß Nemblich: 1. Von der Zerstörung Jerusalem vnd Vntergang der gantzen Judischen Polickey. 2. Von der grossen Trübsall Vber den gantzen Erdkreiß vnd vntergang aller Ständ der Weldt. 3. Vom Jüngsten Gerichte Oder Lezten tage der ganzen Weldt, welcher in der Heiligen Schrifft Το Τέλος Finis vnd Συντέλεια Τοῦ αἰῶνος, CONSVMATIO Seculj genennet wird. [...] A[nn]o 1599, mens[is] Januarij vnd volgends, A[nn]o 1602 Vermehret vnd Vollandet, Wolfenbüttel HAB, Cod. 981 Helmst.; Hamburg SUB, Cod. Theol. 1914.

Paracelsus: Erste Auslegung zum Matthäusevangelium (Naturalium et harum rerum similium Interpretationes super quatuor Evangelistas), UB Heidelberg, Pal. Germ 26, Bl. 52^r-196^r.

Primärliteratur: Gedruckte Quellen

Anonymus: Gründtlicher Beweis Wie Theophrastus Paracelsus, [...] vnd andere jhres gleichen/ mit grosser Heucheley/ mit groben Lesterungen/ vnd mit fälschen Weissagungen vmbgehen [...], o. O. 1634.

Bodenstein, Adam von: Widmungsvorrede (an den Dogen von Venedig), Basel 29. Januar 1560, in: CP, Bd. 1, Nr. 6, S. 104-146.

Bodenstein, Adam von: Widmungsvorrede (an Adolf Hermann Riedesel von Eisenbach), Basel 8. Februar 1562, in: CP, Bd. 1, Nr. 7, S. 147-179.

Bodenstein, Adam von: Widmungsvorrede (an den Magistrat der Stadt Mülhausen), Basel 24. August 1562, in: CP, Bd. 1, Nr. 11, S. 266-285.

Bodenstein, Adam von: Widmungsvorrede (an Kaiser Maximilian II.) Basel 3 März 1566, in: CP, Bd. 1, Nr. 18, S. 387-407.

Bodenstein, Adam von: Widmungsvorrede (an Erzherzog Ferdinand II.) o. O. 24. Dezember 1571, in: CP, Bd. 1, S. 457-480.

CP – Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland, hrsg. von Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle, Bde. 2ff.: Tübingen

- 2001/2004 (Frühe Neuzeit, Bd. 59 und 89).
- Croll, Oswald: *Basilica Chymica, continens philosophicam propria laborum experientia confirmatam descriptionem & usum remediorum Chymicorum selectissimorum è lumine gratiae & naturae desumptorum [...]*, Frankfurt a. M.: Marnius & Aubrius 1609.
- Croll, Oswald: *Basilica Chymica oder Alchymistisch Königreich Kleynod: Ein Philosophisch/ durch sein selbst eigne erfahrung/ confirmirte vnd bestätigte Beschreibung und gebrauch der aller aller fürtrefflichsten Chimischen Artzneyen so auß dem Liecht der Gnaden und Natur genommen/ in sich begreifent; [...]*, Frankfurt a. M.: Tambach 1623.
- Croll, Oswald: *Ausgewählte Werke*, hrsg. von W. Kühlmann und J. Telle, 2. Bde., Stuttgart 1996/1998 (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, Bd. 5 und 6).
- Figulus, Benedictus: Vorrede („*Epistola dedicatoria*“), Hagenau 3. Oktober 1607, in: Benedictus Figulus, *Thesaurinella Olympica aurea tripartite. Das ist: Ein himmlisch güldene Schatzkämmerlein [...]*, Frankfurt a. M. [1608], S. 3-9.
- Figulus, Benedictus: Vorrede („*Prolocutrix Sermo Dedicatorius*“), Hagenau 26. Dezember 1607, in: Benedictus Figulus, *Pandora Magnalium Naturalium Aurea et Benedicta, De Benedicto Lapidis Philosoph[orum] [...]*, Straßburg 1608, S. :2^r-**8^v.
- Figulus, Benedictus: Vorrede, Hagenau 28. Dezember 1607, in: Benedictus Figulus, *Rosarium Novum Olympicum et Benedictum. Das ist: Ein newer Gebenedeyter Philosophischer Rosengart, [...] Pars Prima [...]*, Basel [1608], S. a2^r-b1^r.
- Figulus, Benedictus: Vorrede, Hagenau 29. Dezember 1607, in: Benedictus Figulus, *Rosarum Novum Olympicum et Benedictum, Pars Altera [...]*, Basel [1608], S. :)(2^r- :)(:)(4^r.
- Figulus, Benedictus: *Elegia Dedicatoria (an Johann Baptista von Seebach) o. O. u. J. (1608)*, in: Benedictus Figulus, *Thesaurinella Olympica aurea tripartita. Das ist: Ein himmlisch güldenes Schatzkämmerlein/ [...]*, Frankfurt am Mein [1608], S. 109-111.
- Haslmayr, Adam: *Antwort An die lobwürdige Brüderschafft der Theosophen von RosenCreutz [...] Ad Famam Fraternitatis Einfeltigist[!] geantwortet, o. O. 1612*, in: Carlos Gilly, *Adam Haslmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Amsterdam 1994 (Pimander, Bd. 5), S. 69-82 (Faksimile-Nachdruck).
- Hunnius, Nicolaus: *Christliche Betrachtung der Newen Paracelsischen und Weigelianischen Theology, [...]*, Wittenberg 1622.
- Nagel, Paul: *Chiromantia Meganthropi Sive Signatur Macrocosmi, Das ist: Wie aus der Signatur oder Zeichen der grossen Welt des macrocosmi erwiesen wird/ [...]*, Leipzig:

- Nerlich 1610.
- Nagel, Paul: *Stellae prodigiosae Seu Cometae [...] observatio et explicatio. Das ist: Des newen Cometen vnd WunderSterns im October/ November vnd December 1618 erschienen/ warhafftige Deutung vnd Auflegung [...]*, o.O. 1619.
- Nagel, Paul: *Deutsche Astrologische Practica / oder Prognosticum, Auff das Jahr M. DC. XXII. [...]*, Danzig: Krause o. J. [1621].
- Paracelsus: *Archidoxorvm [...] de secretis natvrae mysteriis libri decem [...]*, ed. Gerhard Dorn, Basel: Perna 1570.
- Paracelsus: *Bücher und Schrifften*, hrsg. von Johann Huser, Tle. 1-10, Basel: Konrad Wirdkirch 1589/91 (reprographischer Nachdruck, mit einem Vorwort von Kurt Goldammer, Bde. 1-5, Hildesheim 1971/73).
- Paracelsus: *Chirurgische Bücher vnd Schrifften*, ed. Johann Huser, Straßburg: Zetzner 1605 (reprographischer Nachdruck, mit einem Vorwort von Kurt Goldammer, Bde. 6, Hildesheim 1975).
- Paracelsus: *Sämtliche Werke. 1. Abt.: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, hrsg. von Karl Sudhoff, Bde. 1-14, München/ Berlin 1922/33.
- Registerband, bearbeitet von Martin Müller, redigiert von Robert Blaser, Einsiedeln 1960 (Nova Acta Paracelsica, Supplementum 1960).
- Paracelsus: *Sämtliche Werke. 2. Abt.: Theologische und religionsphilosophische Schriften*, hrsg. von Karl Sudhoff/ Wilhelm Matthießen, Bd. 1, München 1923.
- Paracelsus: *Sozialethische und sozialpolitische Schriften. Aus dem theologisch religionsphilosophischen Werk, ausgewählt, eingeleitet und mit erklärenden Anmerkungen*, herausgegeben von Kurt Goldammer, Tübingen 1952 (Civitas Gentium).
- Paracelsus: *Sämtliche Werke. 2. Abt.: Theologische und religionsphilosophische Schriften*, hrsg. von Kurt Goldammer, Bde. 2-7, Wiesbaden 1955/86.
- Register (Indices) der Wörter, Begriffe, Namen und Bibelstellen zu den Bänden IV bis VII (Auslegungen zum Alten Testament), hrsg. von Kurt Goldammer, Stuttgart 1995.
- Paracelsus: *Werke*, hrsg. von Will-Erich Peuckert, 2. unveränderte Auflage, Darmstadt 1976 (1965).
- Paracelsus: *Theologische Werke 1: Vita Beata - Vom seligen Leben*, hrsg. und eingeleitet von Urs Leo Gantenbein, Berlin 2008 (Neue Paracelsus-Edition, Bd. 1).
- (Ps.-)Paracelsus [Haslmayr, Adam]: *Astronomia Olympi Novi, Das ist Die Gestirnkunst deß*

- newen Himmels/ [...], in: *Philosophia Mystica*, Darinn begriffen Eilff vnterschieden Theologico-Philosophische [...] zum theil auß Theophrasti Paracelsi, zum theil auch M. Valentini Weigeli [...] , Neustadt 1618, S. 33-39.
- (Ps.-)Paracelsus [Haslmayr, Adam]: *Theologia Cabalistica De Perfecto Homine in Christo Iesv* [...], in: *Philosophia Mystica*, Darinn begriffen Eilff vnterschieden Theologico-Philosophische/ [...] zum theil auß Theophrasti Paracelsi, zum theil auch M. Valentini Weigeli [...], Neustadt 1618, S. 33-39.
- Schauberdt, Johann: Vorrede (an „dem Vnparteischen Leser“), o. O. (Nordhausen) o. J. (1599), in: Johann Schaubert, *Kurtzer Bericht Von dem Fundament der hohen Kunst Voarchadumiae*, [...] II. DE AVRO ET LVNA POTABILI. III: TABELLAE SMARGADInae [...] Explicatio Iohan[nis] Garlandi Angli, Magdeburg: Johann Francke 1600, S. A2^v-A5^r.
- Schauberdt, Johann: Vorrede (an Graf Johann von Stolberg), Nordhausen 1599, in: Johann Schaubert, *Kurtzer Bericht Von dem Fundament der hohen Kunst Voarchadumiae*, [...] II. DE AVRO ET LVNA POTABILI. III: TABELLAE SMARGADInae [...] Explicatio Iohan[nis] Garlandi Angli, Magdeburg 1600, S. A5^v-C1^r.
- Schauberdt, Johann: Vorrede (an Joachim Friedrich und Kathrina von Brandenburg), Nordhausen o. J. (1602), in: Johannes von Padua, *KΑΤΟΠΘΟΟΣΟΦΙΑ ΙΔ ΕΣΤ, Consummata sapientia seu PHILOSOPHIA SACRA*, praxis de lapide Minerali, ed. Johannes Schauberd, Magdeburg 1602, S. A2^r-C3^r.
- Sperber, Julius: *Ein Geheimer Tractatus Von den dreyen Seculis oder Haupt=zeiten/ von Anfan biß zum Ende der Welt. Darinnen [...] dargethan wird/ das noch eine Güldene als die dritte vnd letzte Zeit hinderstellig sey [...]*, ed. Benedictus Bahnsen, Amsterdam: Bahnsen 1660.
- Sperber, Julius: *Mysterium Magnum. Das ist/ Das allergrösseste Gehejmbnvs 1 Von GOTT. Von 2 Seinem Sohne. Und von 3 Der Seele deß Menschen*, Amsterdam: Bahnsen 1660.
- Sperber, Julius: *Ein feiner Tractatus Von vielerley wunderbarlichen [...] Dinegn/ Händeln und Sachen/ So sich nicht allein sonsten vor dem und nach dem Anfange einer jeden newen Hauptzeit/ sondern auch vornemlich diese hundert Jahren hero/ von Anno 1500 biß auff Anno 1600 verlauffen und zugetragen [...]*, ed. Benedictus Bahnsen, Amsterdam: Paskovius 1662.
- Suchten, Alexander von: *Brief an Herzog Albrecht von Preußen*, Wilna 2. Juli 1561, in: CP, Bd. 1, Nr. 31, S. 545-562.

- Suchten, Alexander von: Brief an Herzog Albrecht von Preußen, Königsberg 1563, in: CP, Bd. 1, Nr. 32, S. 563-569.
- Suchten, Alexander von: Vorrede (an Medizinstudenten), o. O. 1570, in: CP, Bd. 1, Nr. 33, S. 570-580.
- Suchten, Alexander von: Liber vnus De secretis Antimonij, ed. Michael Toxies, Straßburg: Christian Müllers Erben 1570.
- Suchten, Alexander von: TRACTATVS SECVNDVS De Antimonio vulgari [...] An den [...] IOHAN BAPTISTA von Seebach, in: Alexander von Suchten, ANTIMONII Mysteria Gemina, ed. Johann Thölde, Leipzig: Jacob Apel 1604, S. 393-452.
- Suchten, Alexander von: De tribus facultatibus, in: Alexander von Suchten, Chymische Schrifften, ed. Ulrich C. von Dagitzza, Hamburg: Görlin 1680, S. 357-382.
- Toxites, Michael: Widmungsvorrede (an Graf Philipp von Hanau-Lichtenberg), Straßburg 25. März 1564 und 25. Juli 1565, in: CP, Bd. 2, S. 41-91.
- Toxites, Michael: Widmungsvorrede Toxites (an Lazarus von Schwendi), Straßburg 25. November 1569, in: CP, Bd. 2, Nr. 44, S. 136-150.
- Toxites, Michael: Widmungsvorrede (an Kurfürst August von Sachsen), Straßburg 1. März 1571, in: CP, Bd. 2, Nr. 48, S. 208-231.
- Toxites, Michael: Widmungsvorrede (an Adam Pögel), Hagenau 30. September 1573, in: CP, Bd. 2, Nr. 50, S. 250-264.
- Toxites, Michael: Dedikation (an Pfalzgraf Ludwig) Hagenau 15. Januar 1574, in: CP, Bd. 2, Nr. 52, S. 276-289.
- Toxites, Michael: Widmungsvorrede (an Johann Egolph von Knöringen) Hagenau 1. Januar 1575, in: CP, Bd. 2, Nr. 58, S. 361-389.
- Toxites, Michael: Widmungsvorrede (an Erasmus Neustetter), Hagenau 17. Juni 1577, in: CP, Bd. 2, Nr. 66, S. 463-476.

Sekundärliteratur

- ADB – Allgemeine Deutsche Biographie, hrsg. durch die Historische Commission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 56 Bde., Leipzig 1875/1912.
- Åkerman, Susanna: Rose Cross over the Baltic. The Spread of Rosicrucianism in Northern Europe, Leiden u. a. 1998 (Brill's Studies in Intellectual History, vol. 87).

- Åkerman, Susanna: Helisaeus Roeslin, the new star, and the last judgement, in: Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert, hrsg. von Bibliotheca Philosophia Hermetica [Carlos Gilly], Amsterdam 2002, S. 333-360.
- Alchemie-Lexikon – Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft, hrsg. von Claus Priesner und Karin Figala, München 1998.
- Andermann, Ulrich: Geschichtsdeutung und Prophetie. Krisenerfahrung und –bewältigung am Beispiel der osmanischen Expansion im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, in: Europa und die Türken in der Renaissance, hrsg. von Bodo Guthmüller und Wilhelm Kühlmann, Tübingen 2000, S. 29-54.
- Andermann, Ulrich: Vom Amselfeld nach Wien. Osmanische Kriegsdrohung, Apokalypse und Geschichtsdeutung vom späten Mittelalter bis zum Konfessionellen Zeitalter, in: Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit, hrsg. von Dietrich Beyrau, Tübingen 2001, S. 41-60.
- Andreae, Johann Valentin: Fama Fraternitatis (1614), Confessio Fraternitatis (1615), Chymische Hochzeit: Chritiani Rosencreutz. Anno 1459 (1616), eingeleitet und herausgegeben von Richard van Dülmen, Stuttgart ³1981 (¹1973) (Quellen und Forschungen zur Württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 6).
- Arnold, Gottfried: Unpartheyische Kirche- und KetzerHistorie, 4 Tle., Frankfurt a. M.: Fritsch 1729.
- Arnoldi, Philipp: Antinagelius, Das ist: Gründlicher Beweiß/ Daß nach dieser Welt Zustandt nicht ein tertium Seculum oder dritte jrrdische Zeit/ [...] zu hoffen sey [...], Königsberg: Segebade 1621.
- Barnes, Robin Bruce: Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation, Stanford 1988.
- Barnes, Robin Bruce: Der herabstürzende Himmel: Kosmos und Apokalypse unter Luthers Erben um 1600, in: Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15-20. Jahrhundert, hrsg. von M. Jakobowski-Tiessen u. a., Göttingen 1999, S. 129-145.
- Behringer, Wolfgang: Die Krise von 1570. Ein Beitrag zur Krisengeschichte der Neuzeit, in: in: Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten, hrsg. von Manfred Jakobowski-Tiessen / Hartmut Lehmann, Göttingen 2003, S. 51-156.
- Bellerate, Bruno: Die Bedeutung der Utopie im Leben und in den Schriften J. A. Komenskys. Anstöße und Erwartungen, in: Emendatio rerum humanarum. Erziehung für eine

- demokratische Gesellschaft. Festschrift für Klaus Schaller, hrsg. von F. Baumgart, u. a., Frankfurt 1985, S. 31-43.
- Benedictus, Liberius: *Nucleus Sophicus, seu Explanatio In Tincturam Physicorum Theophrasti Paracelsi*, [...], Frankfurt a. M.: Jennis 1623.
- Benrath, Gustav Adolf: *Theophrastus Paracelsus von Hohenheim*, in: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen 1980 (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 2), S. 581-585.
- Benzenhöfer, Udo: *Johannes' de Rupescissa ‚Liber de consideratione quintae essentiae omnium rerum‘ deutsch*. Studien zur Alchemia medica des 15. bis 17. Jahrhunderts mit kritischer Edition des Textes, Stuttgart 1989 (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit).
- Benzenhöfer, Udo: *Zum Brief des Johannes Oporinus über Paracelsus. Die bislang älteste bekannte Briefüberlieferung in einer „Oratio“ von Gervasius Marstaller*, in: *Sudhoffs Archiv* 73 (1989), S. 55-63.
- Benzenhöfer, Udo: *Paracelsus. Leben - Werk - Aspekte der Wirkung*, in: *Paracelsus*, hrsg. von Udo Benzenhöfer, Darmstadt 1993, S. 7-23.
- Benzenhöfer, Udo/ Pfister, Kathrin: *Die zu Lebzeiten erschienenen Praktiken und Prognostiken des Paracelsus*, in: *Paracelsus (1493-1541). „Keines andern Knecht ...“*, hrsg. von Dopsch, Heinz/ Goldammer, Kurt/ Kramml, Peter, Salzburg 1993, S. 235-242.
- Benzenhöfer, Udo: *Paracelsus*, Reinbeck ³2003 (1. Aufl. 1997) (rororo Monographie, Nr. 1290).
- Benzenhöfer, Udo: *Studien zum Frühwerk des Paracelsus im Bereich Medizin und Naturkunde*. Münster 2005.
- Bergengruen, Maximilian: *Nachfolge Christi - Nachahmung der Natur. Himmlische und Natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen), Hamburg 2007 (Paradeigmata, Bd. 26).
- Bianchi, Massimo L.: *The Visible and the Invisible. From Alchemy to Paracelsus*, in: *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, hrsg. von Piyo Rattansi/ Antonio Clericuzio, Dodrecht u. a. 1994, S. 17-50.
- Biblia: *Das ist: Die gantze Heilige Schrifft: Deudsch Auffß new zugericht [durch] Martin Luther*, Wittenberg 1545, hrsg. von Hans Volz, Bde. 1-3, München 1975.

- Blaser, Robert-Henri: Paracelsus in Basel. Festschrift für Professor Dr. Robert-Henri Blaser zum 60. Geburtstag. Sieben Studien des Jubilars mit einem Gleichwort von Kurt Goldammer, hrsg. von der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft, Muttenz/ Basel 1979.
- Bochigner, Christoph/ Frey, Jörg/ Hauschildt, Eberhard/ Kaufmann, Thomas/ Timm, Hermann (Hgg.): Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende, Gütersloh 1999.
- Böcher, Otto: Apokalyptische Strukturen in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, in: Endzeiten - Wendezeiten? Chiliasmus in Kirche und Theologie, Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 69 (2000), S. 1-18.
- Bogner, Ralf Georg: Das „Judicium“ des Elias Schade (1589). Ein frühes Zeugnis der „Verketzerung“ Theophrast von Hohenheims, in: Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart, hrsg. von Joachim Telle, Stuttgart 1992 (Heidelberger Studien zu Naturkunde der frühen Neuzeit, Bd. 3), S. 121-140.
- Bogner, Ralf Georg: Paracelsus auf dem Index. Zur kirchlichen Kommunikationskontrolle in der frühen Neuzeit, in: Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheim, hrsg. von Joachim Telle, Stuttgart 1994, S. 489-530.
- Brecht, Martin: Johann Valentin Andreae. Weg und Programm eines Reformers zwischen Reformation und Moderne, in: Theologen und Theologie an der Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät, hrsg. von Martin Brecht, Tübingen 1977, S. 270-343.
- Brecht, Martin: Kritik und Reform der Wissenschaften bei Johann Valentin Andreae, in: Wissenschaftsgeschichte um Wilhelm Schickard. Vorträge bei dem Symposium der Universität Tübingen im 500. Jahr ihres Bestehens am 24. und 25. Juni 1977, hrsg. von Friedrich Seck, Tübingen 1981, S. 129-151.
- Brecht, Martin: Chiliasmus in Württemberg im 17. Jahrhundert, in: Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert. Pietismus und Neuzeit 14 (1988), S. 25-49.
- Brecht, Martin (Hg.): Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, in Zusammenarbeit mit Johannes van den Berg u. a., Göttingen 1993 (Geschichte des Pietismus, Bd. 1).

- Brecht, Martin: Der Psalmenkommentar des Paracelsus und die Reformation, in: Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung, hrsg. von Peter Dilg / Hartmut Rudolph, Stuttgart 1995, S. 71-88.
- Brecht, Martin: Ausgewählte Aufsätze, Bd. 2: Pietismus, Stuttgart 1997.
- Breckling, Friedrich: Catalogus testium veritatis veritatis post Lutherum continuatus huc usque, in: Gottfried Arnold, Unpartheyische Kirche- und KetzerHistorie, Tl. 4 (1729), Sekt. 3, Num. 18, § 155, S. 1089-1110.
- Breger, Herbert: Elias Artista. A Precursor of the Messiah in Natural Science, in: Nineteen Eighty-Four. Science between Utopia and Dystopia, hrsg. von Everett Mendelsohn / Helga Nowotny, Dordrecht 1984 (Society of the Sciences, Bd. 8), S. 49-72.
- Breymayer, Reinhard: Das Königliche Instrument. Eine religiös motivierte meßtechnische Utopie bei Andreas Luppilus (1686), ihre Wurzeln beim Frührosenkreuzer Simon Studion (1596) und ihre Nachwirkung beim Theosophen Friedrich Christoph Oetinger (1776). Mit einem unbeachteten Fragment eines Briefs von Johannes Kepler, in: Das andere Wahrnehmen. Beiträge zur Europäischen Geschichte. August Nitschke zum 65. Geburtstag gewidmet, hrsg. von Martin Kintzinger u. a., Köln 1991, S. 509-532.
- Briese, Olaf: Experimentum, Experientia und Scientia[!]. Neuplatonisch-Theologische Dimensionen von Paracelsus' Erfahrungsbegriff, in: Prima Philosophia 9 (1995), S. 51-64.
- Briner, Elisabet/ Prevost, Aldo: Arbeitsauffassung und Eschatologie im Liber de honestis utrisque divitiis, in: Nova Acta Paracelsica, NF 12 (1998), S. 75-116.
- Bröer, Ralf: Friedenspolitik durch Verketterung. Johannes Crato (1519-1585) und die Denunziation der Paracelsisten als Arianer, in: Medizinhistorisches Journal 37 (2002), S. 139-182.
- Bröer, Ralf: Blutkreislauf und Dreieinigkeit, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 29 (2006), S. 21-37, 137-154.
- Buck, August (Hg.): Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance, Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 12).
- Capp, Bernard S.: Radical Chiliasm in the English Revolution, in: Pietismus und Neuzeit 14 (1988): Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert, S. 125-133.
- CDSB – Complete Dictionary of Scientific Biography, hrsg. von Charles Coulston Gillispie, 26 Bde., Detroit u. a. 2008 (Gale virtual reference library).

- Cohn, Norman: Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen, übers. von Eduard Thorsch, Bern/ München 1961.
- Colberg, Ehregott Daniel: Das Platonisch-Hermetische Christenthum, 2. Tle., Leipzig: Gleditsch/ Weidmanns 1710.
- Cook, Harold J.: The New Philosophy and Medicine in Seventeenth-Century England, in: Reappraisals of the Scientific Revolution, hrsg. von David C. Lindberg/ Robert S. Westman, Cambridge u. a. 1990, S. 397-436.
- Daniel, Dane T.: Paracelsus on Baptism and the Acquiring of the Eternal Body, in: Paracelsian Moments. Science, Medicine, & Astrology in Early Modern Europe, hrsg. von Gerhild S. Williams/ Charles D. Gunnoe Jr., Kirksville, MO 2002 (Sixteenth Century Essays & Studies, Bd. 64), S. 117-134.
- Daniel, Dane T.: Coping with Heresy. Suchten, Toxites, and the Early Reception of Paracelsian's Theology, in: Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and Early Modern Chemistry, hrsg. von Lawrence M. Principe, Sagamore Beach, MA 2007, S. 53-62.
- Debus, Allen G.: The English Paracelsians, London 1965.
- Debus, Allen G.: The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, 2 Bde., New York 1977.
- Debus, Allen G.: Chemistry, Alchemy and the New Philosophy, 1550-1700. Studies in the History of Science and Medicine, London 1987.
- Debus, Allen G.: Iatrochemistry and the Chemical Revolution, in: Alchemy Revisited. Proceedings of the International Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen 17-19 April 1989, hrsg. von Z. R. W. M. von Martels, Leiden u. a. 1990, S. 51-66.
- Debus, Allen G.: The French Paracelsians. The Chemical Challenge to Medical and Scientific Tradition in Early Modern France, Cambridge / New York u. a. 1991.
- Debus, Allen G. (1998a): Paracelsianism and the Diffusion of the Chemical Philosophy in Early Modern Europe, in: Paracelsus. The Man and His Reputation, His Ideas and Their Transformation, hrsg. von Ole Peter Grell, Leiden u. a. 1998 (Studies in the History of Christian Thought, Bd. 85), S. 225-244.

- Debus, Allen G. (1998b): Paracelsus and the Delayed Scientific Revolution in Spain: A Legacy of Philip II, in: Reading the Book of Nature. The Other Side of the Scientific Revolution, hrsg. von A. G. Debus u. M. T. Walton, Kirksville 1998, S. 147-161.
- Debus, Allen G./ Merkel, Ingrid (Hgg.): Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe, Washington 1988.
- Deppermann, Klaus: Vorwort, in: Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert. Pietismus und Neuzeit, Bd. 14 (1988), S. 5-10.
- Dilg, Peter: Paracelsus-Forschung gestern und heute. Grundlegende Ergebnisse, gescheiterte Versuche, neue Ansätze, in: Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung, hrsg. von Peter Dilg/ Hartmut Rudolph, Stuttgart 1993 (Sudhoffs Archiv Beihefte, Heft 31), S. 9-24.
- Dilg, Peter / Rudolph, Hartmut (Hgg.): Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung, Stuttgart 1993 (Sudhoffs Archiv, Beihefte, Heft 31).
- Domandl, Sepp: Paracelsus, Weyer, Oporin. Die Hintergründe des Pamphlets von 1555. Der lateinische Text des Pamphlets als Nachtrag, in: Paracelsus. Werk und Wirkung. Festgabe für Kurt Goldammer zum 60. Geburtstag, hrsg. von Sepp Domandl, Wien 1975, S. 53-70, 391-392.
- Dopsch, Heinz: Testament, Tod und Grabmal des Paracelsus, in: in: Paracelsus und Salzburg, hrsg. von H. Dopsch/ P. F. Kramml, Salzburg 1994, S. 251-277.
- Dopsch, Heinz/ Goldammer, Kurt/ Kramml, Peter (Hgg.): Paracelsus (1493-1541). „Keines andern Knecht ...“, Salzburg 1993.
- DSB – Dictionary of Scientific Biography, hrsg. von Charles Coulston Gillispie, 10 Bde., Nachdruck Graz 1954.
- van Dülmen, Richard: Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977.
- van Dülmen, Richard: Die Utopie einer christlichen Gesellschaft, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.
- Eamon, William: Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture, Princeton, NJ 1994.
- Ebeling, Florian: „Geheimnis“ und „Geheimhaltung“ in den Hermetica der Frühen Neuzeit, in: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit, hrsg. von

- Anne-Charlott Trepp/ Hartmut Lehmann, Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte), S. 41-61.
- Ebeling, Florian: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus. Mit einem Vorwort von Jan Assmann, München 2005.
- Edighoffer, Roland: Le Lion du septentrion, in: Etudes germanique, Bd. 22 (1967), S. 161-189.
- Eckart, Wolfgang U.: Antiparacelsismus, okkulte Qualitäten und medizinisch-wissenschaftliches Erkennen im Werk Daniel Sennerts (1572-1637), in: Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance, hrsg. von August Buck, Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 12), S. 139-157.
- Eckart, Wolfgang U. (1994a): Medizin und Ethik, in: Paracelsus heute - im Lichte der Natur, hrsg. von Robert Jütte, Heidelberg 1994, S. 111-123.
- Eckart, Wolfgang U. (1994b): Medizin und Ethik im Werk des Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus, in: Atti del Convegno Internazionale su Paracelso. Un esame critico del pensiero di Paracelso collocato nella sua dimensione storica, Rom 1994, S. 35-46.
- Eckart, Wolfgang U.: Geschichte der Medizin, 5. korr. u. aktualisierte Aufl., Heidelberg 2005 (1990).
- Eckart, Wolfgang U. / Gradmann, C. (Hgg.): Ärzte Lexikon. Von der Antike bis zur Gegenwart, Berlin u. a. 1995.
- Eis, Gerhard: Vor und nach Paracelsus. Untersuchungen über Hohenheims Traditionsverbundenheit und Nachrichten über seine Anhänger, Stuttgart 1965 (Medizin in Geschichte und Kultur, Bd. 8).
- Elert, Werner: Morphologie des Luthertums. I. Theologie und Weltanschauung des Luthertums, hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert, München 1958 (1. Aufl. 1931).
- Engelhardt, Dietrich von: Paracelsus im Urteil des 18. Jahrhunderts, in: Gesnerius 51 (1994), S. 165-182.
- Engelhardt, Dietrich von: Medizinische Ethik bei Paracelsus, in: Medicina nel secoli NS: 9 (1997), S. 435-453.
- Engelhardt, Dietrich von: Paracelsus im Urteil der Naturwissenschaften und Medizin des 18. und 19. Jahrhunderts. Darstellung, Quellen, Forschungsliteratur, Heidelberg 2001 (Acta Historica Leopoldina, Bd. 35).
- Evans, Robert J. W.: The Making of the Habsburg Monarchy 1550-1700. An Interpretation, Oxford 1979.

- Faivre, Antoine / Zimmermann, Rolf Christian (Hgg.): *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979.
- Faivre, Antoine: *Elie Ariste, ou le Messie des Philosophes de la Nature*, in: *Aries* 2 (2002), S. 119-152; 3 (2003), S. 25-42.
- Fellmeth, Ulrich / Kotheder, Andreas (Hgg.): *Paracelsus Theophrastus von Hohenheim. Naturforscher - Arzt - Theologe*, Stuttgart 1993.
- Ferguson, John: *Bibliotheca Chemica: A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durris*, 2 Bde., Glasgow 1906.
- Force, James E. (Hg.): *The millenarian turn: millenarian context of science politics, and everyday Anglo-American life in the seventeenth and eighteenth centuries*, Dordrecht u. a. 2001 (*Millenarianism and messianism in early modern European culture*, Bd. 3).
- Frey, Jörg: *Das apokalyptische Millennium. Zu Herkunft, Sinn und Wirkung der Millenniumsvorstellung in Offenbarung 20, 4-6*, in: *Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende*, hrsg. von Bochner/ Frey u. a., Gütersloh 1999, S. 10-72.
- Fried, Johannes: *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001.
- Friedrich, Markus: *Das Verhältnis von Leib und Seele als theologisch-philosophisches Grenzproblem vor Descartes. Lutherische Einwände gegen eine dualistische Anthropologie*, in: *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570-1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*, hrsg. von Martin Mulsow, Tübingen 2009 (*Frühe Neuzeit* Bd. 124), S. 211-249.
- Gantenbein, Urs Leo: *Der frühe Paracelsismus in der Schweiz*, in: *Nova Acta Paracelsica* NF 10 (1996), S. 14-46.
- Gantenbein, Urs Leo: *Das Züricher Paracelsus-Projekt. Legenden, Kontroversen und Ausblicke in der heutigen Paracelsus-Forschung*, in: *Gesnerus* 56 (1999), S. 29-51.
- Gause, Ute: *Paracelsus (1493-1541). Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie*, Tübingen 1993 (*Spätmittelalter und Reformation, N. R.*, Bd. 4).

- Gause, Ute: Aspekte der theologischen Anthropologie des Paracelsus, in: Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung, hrsg. von Peter Dilg/ Hartmut Rudolph, Stuttgart 1995 (=Hohenheimer Protokolle, Bd. 47), S. 59-70.
- Geyer, Hermann: Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, 3 Tle., Berlin/NY 2001 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 80).
- Gilly, Carlos: Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 77 (1977), S. 57-137; 79 (1979), S. 125-223.
- Gilly, Carlos (Bearb.): Johann Valentin Andreae 1586-1986. Die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft. Katalog einer Ausstellung in der Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam 1986.
- Gilly, Carlos (1994a): Adam Haslmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreutzer, Amsterdam 1994 (Pimander, Bd. 5).
- Gilly, Carlos (1994b): Basel rehabilitiert Paracelsus (1493-1541), in: Basler Stadtbuch 1993, Basel 1994, S. 35-42.
- Gilly, Carlos (1994c): „Theophrastia Sancta“. Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen, in: *Analecta Paracelsica*, hrsg. von Joachim Telle, 1994, S. 425-487.
- (Gilly, Carlos:) *Cimelia Rhodostautotica*. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke (Ausstellungskatalog; Redaktion: C. Gilly), Amsterdam 1995.
- Gilly, Carlos: Johann Arndt und die ‚dritte Reformation‘ im Zeichen des Paracelsus, in: *Nova Acta Paracelsica*, NF 11 (1997), S. 60-77.
- Gilly, Carlos: ‚Theophrastia Sancta‘ - Paracelsianism as a Religion in Conflict with the Established Churches, in: *Paracelsus. The Man and His Reputation, His Ideas and Their Transformation*, hrsg. von Ole Peter Grell, Leiden u. a. 1998 (Studies in the History of Christian Thought, Bd. 85), S. 151-185.
- Gilly, Carlos (2000a): Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes, in: *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, hrsg. von Roelof van den Broek and Cis van Heertum, Amsterdam 2000, S: 385-426.

- Gilly Carlos (2000b): The „Midnight Lion“, the „Eagle“ and the „Antichrist“: Political, religious and chiliastic propaganda in the pamphlets, illustrated broadsheets and ballads of the Thirty Years War, in: *Nedederlans Archief voor Kerkgeschiedenis* 80 (2000), S. 46-7.
- Gilly, Carlos: Die Rosenkreuzer als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert, in: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, hrsg. von Bibliotheca Philosophia Hermetica [Carlos Gilly], Amsterdam 2002, S. 19-56.
- Gilly, Carlos: Der ‚Löwe von Mitternacht‘, der ‚Adler‘ und der ‚Endchrist‘: Die politische, religiöse und chiliastische Publizistik in den Flugschriften, illustrierten Flugblättern und Volksliedern der Dreißigjährigen Kriege, in: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, hrsg. von Bibliotheca Philosophia Hermetica [Carlos Gilly], Amsterdam 2002, S. 234-268.
- Gilly, Carlos: Wege der Verbreitung von Jacob Böhmes Schriften in Deutschland und den Niederlanden, in: *Jacob Böhmes Weg in die Welt. Zur Geschichte der Handschriftensammlung, Übersetzungen und Editionen von Abraham Willemsz van Beyerland*, hrsg. von Theodor Harmsen, Amsterdam 2007, S. 71-98.
- Gilly, Carlos: Vom ägyptischen Hermes zum Trismegistus Germanus. Wandlungen des Hermetismus in der paracelsistischen und rosenkreuzerischen Literatur, in: *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Peter-André Alt / Volkhard Wels, Göttingen 2010 (*Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung*, Bd. 8), S. 71-131.
- Gilly, Carlos: Hermes oder Luther. Der philosophische Hintergrund von Johann Arndts Frühschrift "De antiqua philosophia et divina veterum Magorum Sapientia recuperanda", in: *Frömmigkeit oder Theologie*, hrsg. von Hans Otte u. Hans Schneider. Göttingen 2007 (*Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens*, Bd. 40), S. 163-199.
- Gindhart, Marion: Das Kometenjahr 1618: Antikes und zeitgenössisches Wissen in der frühneuzeitlichen Kometenliteratur des deutschsprachigen Raumes, Wiesbaden 2006 (*Wissensliteratur im Mittelalter*, Bd. 44).
- Gödelmann, Johann Georg: Von Zäuberern Hexen vnd Vnholden/ Warhafftiger vnd Wolgegründter Bericht [...], Frankfurt am Main: Bassaeus 1592.
- Goldammer, Kurt: Paracelsus. Natur und Offenbarung, Hannover 1953 (*Heilkunde und Geisteswelt*, Bd. 5).

- Goldammer, Kurt: Lichtsymbolik in philosophischer Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, in: *Studium Generale* 13 (1960), S. 670-682.
- Goldammer, Kurt: Zur philosophischen und religiösen Sinngebung von Heilung und Heilmittel bei Paracelsus, in: *Perspektiven der Pharmaziegeschichte. Festschrift für Rudolf Schmitz zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Peter Dilg, Graz 1983, S. 113-129.
- Goldammer, Kurt: *Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze*, Wien 1986 (Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung, Folge 24).
- Goldammer, Kurt: *Der Göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance. Mit Beiträgen zum Magie-Verständnis des Paracelsus*, Stuttgart 1991 (Kosmosophie, Bd. 5).
- Goldammer, Kurt: Aufgaben der Paracelsusforschung, in: *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, hrsg. von Joachim Telle, Stuttgart 1992 (Heidelberger Studien zu Naturkunde der frühen Neuzeit, Bd. 3), S. 1-26.
- Goldish, Matt (Hg.): *Jewish messianism in the early modern world*, Dordrecht u. a. 2001 (Millenarianism and messianism in early modern European culture, Bd. 1).
- Goltz, Dietlinde: Naturmystik und Naturwissenschaft in der Medizin um 1600, in: *Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte* 60 (1976), S. 45-65.
- Granada, Miguel A.: *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del Cinquescento*, Milano 2002.
- Grell, Ole Peter (Hg.): *Paracelsus. The Man and His Reputation, His Ideas and Their Transformation*, Leiden u. a. 1998 (Studies in the history of Christian thought, vol. 85).
- Greyerz, Kaspar von: Alchemie, Hermetismus und Magie. Zur Frage der Kontinuitäten in der wissenschaftlichen Revolution, in: *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, hrsg. von Hartmut Lehmann/ Anne-Charlott Trepp, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 152), S. 415-432.
- Greyerz, Kaspar von/ Jakobowski-Tiessen, Manfred u. a. (Hgg.): *Interkonfessionalität - Transkonfessionalität - binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 201).
- Groh, Dieter: *Göttliche Weltökonomie. Perspektiven der Wissenschaftlichen Revolution vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, unter Mitarbeit von Birgit Biehler-Praxl, Berlin 2010.

- Groh, Dieter/ Biehler, Birgit: Universalwissenschaft, Millenarismus und Zweite Reformation, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 117 (2006), S. 25-62.
- Groh, Ruth/ Groh, Dieter: Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt am Main 1991.
- Grundmann, Herbert: Ausgewählte Aufsätze, Bd. 2, Joachim von Fiore, Stuttgart 1977.
- Grünberger, Hans: Wege zum Nächsten. Luthers Vorstellungen vom Gemeinen Nutzen, in: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, hrsg. von Herfried Münkler/ Herald Bluhm, Berlin 2001 (Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe ‚Gemeinwohl und Gemeinsinn‘ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), S. 147-168.
- Gunnoe, Charles D., Jr.: Thomas Erastus and his Circle of Anti-Paracelsians, in: *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheim*, hrsg. von Joachim Telle, Stuttgart 1994, S. 127-148.
- Gunnoe, Charles D., Jr.: Erastus and Paracelsianism. Theological Motifs in Thomas Erastus' Rejection of Paracelsian Natural Philosophy, in: *Reading the Book of Nature. The Other Side of the Scientific Revolution*, hrsg. von Allen G. Debus/ Michael T. Walton, Kirksville 1998 (Sixteenth Century Essays and Studies, Bd. 41), S. 45-66.
- Gunnoe, Charles D., Jr.: Paracelsus' Biography among his Detractors, in: *Paracelsian Moments. Science, Medicine, & Astrology in Early Modern Europe*, hrsg. von Gerhild S. Williams/ Charles D. Gunnoe Jr., Kirksville, MO 2002 (Sixteenth Century Essays & Studies, Bd. 64), S. 3-18.
- Gunnoe, Charles D., Jr.: Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance Physician in the Second Reformation, Leiden u. a. 2011 (Brill's Series in Church History, Bd. 48).
- Haage, Bernhard Dietrich: Paracelsus kein Luther der Medizin, in: *Paracelsus. Das Werk - die Rezeption. Beiträge des Symposiums zum 500. Geburtstag von [...] Paracelsus (1493-1541) an der Universität Basel am 3. und 4. Dezember 1993*, hrsg. von Volker Zimmermann, Stuttgart 1995, Stuttgart 1995, S. 113-120.
- Haas, Alois M.: Paracelsus der Theologe: Die Salzburger Anfänge 1524/25, in: *Paracelsus und Salzburg*, hrsg. von H. Dopsch u. P. F. Kramml, Salzburg 1994, S. 369-382.
- Haase, Roland: Das Problem des Chiliasmus und der Dreissigjaehrige Krieg, Diss. Univ. Leipzig 1933.

- Haberling, Wilhelm: Alexander von Suchten, ein Danziger Arzt und Dichter des 16. Jahrhunderts, in: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereinen 69 (1929), S. 175-230.
- Haberling, Wilhelm: Neues aus dem Leben des Danziger Arztes und Dichters Alexander von Suchten, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 24 (1931), S. 117-123.
- Hamilton, Alastair: The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment, Oxford 1999.
- Hannaway, Owen: The Chemists and the Word. The Didactic Origins of Chemistry, Baltimore u. a. 1975.
- Jaroslava Hausenblasová: Oswald Croll and his Relation to the Bohemian Lands, in: Acta Comeniana 15/16 (XXXIX/XL, 2002), S. 169-182.
- Heimann, Heinz-Dieter: Antichristvorstellungen im Wandelmittelalterlichen Gesellschaft. Zum Umgang mit einer Angst- und Hoffnungssignatur zwischen theologischer Formalisierung und beginnender politischer Propaganda, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 47 (1995), S. 99-113.
- Hill, Christopher: Till the Conversion of the Jews, in: Millenarianism and Messianism in English Literatur and Thought 1650-1800. Clark Library Lectures 1981-1982, hrsg. von Richard Popkin, Leiden u. a. 1988, S. 12-36.
- Hillerbrand, Hans J.: Von Polemik zur Verflachung. Zur Problematik des Antichrist-Mythos in Reformation und Gegenreformation, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 47 (1995), S. 114-125.
- Hirai, Hiro: Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance de Marsile Ficin à Pierre Gassendi, Turnhout 2005.
- Hirai, Hiro: The Word of God and the Universal Medicine in the Chymical Philosophy of Oswald Croll, in: Alchymie a Rudolf II. hrsg. von Ivo Purs u. a., Prague 2011, S. 381-391.
- Hirn, Joseph: Erzherzog Maximilian der Deutschmeister, Regent von Tirol, 2 Bde, Bozen 1915/1936 (repr. Nachdruck, Bozen 1981).
- Hofmann, Norbert: Die Artistenfakultät an der Universität Tübingen 1534-1601, Tübingen 1982 (Contubernium, Bd. 28).
- Holenstein Weidmann, Pia: Paracelsus propheta. Göttlicher Magier? in: Nova Acta Paracelsica NF 7 (1993), S. 11-44.

- Holenstein Weidmann, Pia: Endzeitliche Vorstellungen bei Paracelsus und seinen Zeitgenossen. In: *Nova Acta Paracelsica* NF 18 (2004), 33–60.
- Hooykaas, Reijer: *Religion and the Rise of Modern Science*, Edinburgh u. a. 1972.
- Hotson, Howard: *The Historiographical Origins of Calvinist Millenarianism*, in: *Protestant History and Identity*, hrsg. von Bruce Gordon, Aldershot 1996, Bd. 2, S. 158-81.
- Hotson, Howard: Antisemitismus, Philosemitismus und Chiliasmus im frühneuzeitlichen Europa, in: *Werkstadt Geschichte* 24 (1999), S. 7-36.
- Hotson, Howard: *Paradise Postponed. Johann Heinrich and the Birth of Calvinist Millenarianism*, Dordrecht u. a. 2000 (*Archives internationales d'histoire des idées*, Bd. 172).
- Humberg, Oliver: Die Verlassenschaft des oberösterreichischen Landschaftsarztes Alexander von Suchten (†1575), in: *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* 31 (2007), S. 31–51.
- HWPh - *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter (und Karlfried Gründer), Bd. 1 ff., Basel 1971 ff.
- Internationale Paracelsus-Gesellschaft zu Salzburg (Hg.): *Von Paracelsus zu Goethe und Wilhelm von Humboldt*, Salzburg 1981 (*Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung*, Folge 22).
- Internationale Paracelsus-Gesellschaft zu Salzburg (Hg.): *Nachlese zum Jubiläumskongreß. 500 Jahre Paracelsus*, Wien 1995 (*Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung*, Folge 28).
- Jakubowski-Tiessen, Manfred / Lehmann, Hartmut / Schilling, Johannes / Staats, Reinhart (Hgg.): *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 1999 (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, Bd. 155).
- Jakubowski-Tiessen, Manfred / Lehmann, Hartmut (Hgg.): *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten*, Göttingen 2003.
- Jakubowski-Tiessen, Manfred / Lehmann, Hartmut: *Religion in Katastrophenzeiten. Zur Einführung*, in: *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten*, hrsg. von Manfred Jakubowski-Tiessen / Hartmut Lehmann, Göttingen 2003, S. 7-13.
- Jakubowski-Tiessen, Manfred: *Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven*, Göttingen 1999.

- Janssen, Frans A. (Hg.): Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.-20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586 - 1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614 - 1616, Amsterdam 1988.
- Jaumann, Herbert: Handbuch. Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Bio-bibliographisches Repertorium, Berlin 2004.
- Jöcher, Christian Gottlieb: Allgemeines Gelehrten-Lexicon, [...], 4 Bde., Leipzig: Gleditsch 1750/1751.
- Kämmerer, Ernst Wilhelm: Das Leib-Seele-Geist-Problem bei Paracelsus und einigen Autoren des 17. Jahrhunderts, Wiesbaden 1971 (Kosmosophie, Bd. 3).
- Kahn, Didier: Le débuts de Gérard Dorn d'après le manuscrit autographe de sa „Clavis totius Philosophiae Chymisticae“ (1565), in: *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheim im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, hrsg. von Joachim Telle, Stuttgart 1994, S. 59-126.
- Kaufmann, Thomas: Römisches und evangelisches Jubeljahr 1600. Konfessionskulturelle Deutungsalternativen der Zeit im Jahrhundert der Reformation, in: *Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende*, hrsg. von Bochner/Frey u. a., Gütersloh 1999, S. 73-136.
- Kaufmann, Thomas: Apokalyptische Deutung und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts, in: *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Arndt Brendecke u. a., Berlin 2007 (Pluralisierung und Autorität, Bd. 10), S. 411-453.
- Kaufmann, Thomas: Die deutsche Reformationsforschung seit dem Zweiten Weltkrieg, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 100 (2009), S. 15-47.
- Kilcher, Andreas B.: Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit, Stuttgart u. a. 1998.
- Klein, Jürgen/ Kramer, Johannes (Hgg.): J. H. Alsted, Herborns calvinistische Theologie und Wissenschaft im Spiegel der englischen Kulturreform des frühen 17. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. u. a. 1988 (Aspekte der englischen Geistes- und Kulturgeschichte, Bd. 16).
- KLL¹ - Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, hrsg. von Walther Killy, Bde. 1-15, Gütersloh 1988-1993.

- KLL² - Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes, hrsg. von Wilhelm Kühlmann, zweite, vollständig überarbeitete Auflage, Bd. 1 ff., Berlin/ New York 2008 ff.
- Klueting Harm: Die Reformierten im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts und die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit ca. 1980, in: Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten. Vorträge der ersten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, hrsg. von Matthias Freudenberg, (Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus, Bd. 1) Wuppertal 1999, S. 17-47.
- Koch, Ernst: Das konfessionelle Zeitalter - Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675), Leipzig 2000 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. II/8)
- Korn, Dietrich: Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1957.
- Kottman, Karl A. (Hg.): Catholic millenarianism: from Savonarola to the Abbé Grégoire, Dordrecht u. a. 2001 (Millenarianism and messianism in early modern European culture, Bd. 2).
- Krolzik, Udo: Zur theologischen Legitimierung von Innovationen vom 12. bis 16. Jahrhundert, in: Innovation und Originalität, hrsg. von Walter Haug u. Burghart Wachinger, Tübingen 1993 (Fortuna vitrea, Bd. 9), S. 35-52.
- Kühlmann, Wilhelm: Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters, Tübingen 1982 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 3).
- Kühlmann, Wilhelm: Paracelsismus und Häresie - Zwei Briefe der Söhne Valentin Weigels, in: Wolfenbütteler Barock-Nachrichten 18 (1991), S. 24-30.
- Kühlmann, Wilhelm: Oswald Crollius und seine Signaturenlehre: Zum Profil hermetischer Naturphilosophie in der Ära Rudolfs II, in: Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance, hrsg. von August Buck, Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 12), S. 103-123.
- Kühlmann, Wilhelm: Biographische Methode und aufgeklärter Revision der Geschichte - Johann Christoph Adelungs Paracelsusbiographie, in: Analecta Paracelsica, hrsg. von Joachim Telle, Stuttgart 1994 (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, Bd. 4), S. 541-556.

- Kühlmann, Wilhelm: Humanistische Verskunst im Dienste des Paracelsismus. Zu einem programmatischen Leergedicht des Michael Toxites (1514-1581), in: *Études Germaniques* 50 (1995), S. 509-526.
- Kühlmann, Wilhelm: Sozietät als Tagtraum - Rosenkreuzerbewegung und zweite Reformation, in: *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, 2 Bde, hrsg. von Klau Garber u. a., Tübingen 1996 (Frühe Neuzeit, Bd. 26-27), S. 1124-1151.
- Kühlmann, Wilhelm: Der ‚Hermetismus‘ als literarische Formation. Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland, in: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften* 3 (1999), S. 145-157.
- Kühlmann, Wilhelm: Der vermaledeite Prometheus - Die antiparacelsistische Lyrik des Andreas Libavius und ihr historischer Kontext, in: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften* 4 (2000), S. 30-61.
- Kühlmann, Wilhelm: Paracelsismus und Hermetismus. Doxographische und soziale Positionen alternativer Wissenschaft im postreformatorischen Deutschland, in: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Anne-Charlott Trepp/ Hartmut Lehmann, Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte), S. 17-39.
- Kühlmann, Wilhelm: Das häretische Potential des Paracelsismus - gesehen im Licht seiner Gegner, in: *Heterodoxe Religiosität in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Hartmut Laufhütte/ Michael Titzmann, Tübingen 2006 (Frühe Neuzeit, Bd. 117), S. 217-242.
- Kühlmann, Wilhelm: Eschatologie Naturphilosophie am Oberrhein - Helisaeus Röslin (1554-1616) erzählt sein Leben, in: *Erzählende Vernunft*, hrsg. von Günter Frank/ Anja Hallacker/ Sebastian Lalla, Berlin 2006, S. 153-174.
- Kühlmann, Wilhelm/ Joachim Telle: Humanismus und Medizin an der Universität Heidelberg im 16. Jahrhundert, in: *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986*, hrsg. von Wilhelm Doerr, Bd. 1: *Mittelalter und frühe Neuzeit 1386-1803*, Berlin 1985, S. 225-289.
- Kunz, Erhard: *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung*, Freiburg i. B., u. a. 1980 (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4, Fsc. 7c, 1).

- Laursen, John Christian (Hg.): Continental millenarians: protestants, catholics, heretics, Dordrecht u. a. 2001 (Millenarianism and messianism in early modern European culture, Bd. 4).
- Law, Esteban: Die hermetische Tradition. Wissensgeschichte in der alchemischen Literatur, in: Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit, hrsg. von Peter-André Alt/ Volkhard Wels, Göttingen 2010, S. 23-70.
- Lehmann, Hartmut: Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot, Berlin u. a. 1980 (Christentum und Gesellschaft, Bd. 9).
- Lehmann, Hartmut: Endzeiterwartung im Luthertum im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert, in: Lutherische Konfessionalisierung, hrsg. von Hans-Christoph Rublack, Güterloh 1992, S. 545-554.
- Lehmann, Hartmut: Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung, in: Krisen des 17. Jahrhunderts, hrsg. von Manfred Jakobowski-Tiessen, Göttingen 1999, S. 13-24.
- Lehmann, Hartmut / Trepp, Anne-Charlott: Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 152).
- Leppin, Volker: Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1618, Gütersloh 1999 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 69).
- LexMa – Lexikon des Mittelalters, 9 Bde., München u. a. 1980/1998.
- Lindberg, David C.: Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: A preliminary sketch, in: Reappraisals of the Scientific Revolution, hrsg. von David C. Lindberg/ Robert S. Westman, Cambridge u. a. 1990, S. 1-26.
- Linden, Stanton J.: Alchemy and Eschatology in Seventeenth Century Poetry, in: Ambix 31 (1984), S. 102-124.
- List, Günther: Chiliastische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert, München 1973. (Humanistische Bibliothek, Reihe 1, Bd. 14).
- Mager, Inge: Chiliastische Erwartungen in der lutherischen Theologie und Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts. Niedersächsische „Gewährsmänner“ für Spencers Hoffnung besserer Zeiten in der Kirche, in: Endzeiten - Wendezeiten? Chiasmus in Kirche und Theologie, Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 69 (2000), S. 19-33.

- Martels, Z. R. W. M. von (Hg.): *Alchemy Revisited. Proceedings of the International conference on the History of Alchemy at the University of Groningen 17-19 April 1989*, Leiden u. a. 1990.
- Matthiessen, Wilhelm: *Die Form des religiösen Verhaltens bei Hohenheim*, in: *Paracelsus*, hrsg. von Udo Benzenhöfer, 1993, S. 157-219 (Zuerst erschien 1917).
- McGinn, Bernard: *Angel Pope and Papal Antichrist*, in: *Church History* 47 (1978), S. 155-173.
- Meier-Oeser, Stephan: *Henricus Nollius (ca. 1583-1626). Aristotelische Metaphysik und hermetische Naturphilosophie im frühen 17. Jahrhundert*, in: *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570-1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*, hrsg. von Martin Mulsow, Tübingen 2009, S. 173-192.
- MGG - *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*, hrsg. von Friedrich Blume, 17 Bde., Basel/Kassel 1949/1986.
- MGG² - *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*. 26 Bänden in zwei Teilen, begr. von Friedrich Blume, 2. Neubearb. Ausg., hrsg. von Ludwig Finscher Kassel u. a. 1994/2008.
- Molitor, Carl: *Alexander von Suchten, ein Arzt und Dichter aus der Zeit des Herzogs Albrecht*, in: *Altpreußische Monatsschrift* 19 (1882), S. 480-488.
- Moo, Jonathan A.: *Creation, Nature and Hope in 4 Ezra*, Göttingen 2011 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 237).
- Mook, Friedrich: *Theophrastus Paracelsus. Eine kritische Studie*, Würzburg 1876.
- Moran, Bruce T. (Hg.): *Patronage and Institutions. Science, Technology, and Medicine at the European Court 1500-1750*, Rochester, NY 1991.
- Moran, Bruce T.: *Distilling Knowledge. Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, London 2005.
- Moran, Bruce T.: *Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy. Separating Chemical Cultures with Polemical Fire*, Sagamore Beach, MA 2007.
- Moran, Bruce T.: *The Less Well-known Libavius. Spirits, Powers, and Metaphors in the Practice of Knowing Nature*, in: *Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and Early Modern Chemistry*, hrsg. von Lawrence M. Principe, Sagamore Beach (MA) 2007, S. 13-24.

- Moran, Bruce T.: The Less Well-known Libavius: Spirits, Powers, and Metaphors in the Practice of Knowing Nature, in: *Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and Early Modern Chemistry*, hrsg. von Lawrence M. Principe, Sagamore Beach, MA 2007, S. 13-24.
- Möseneder, Karl: Paracelsus und die Bilder. Über Glauben, Magie und Astrologie im Reformationszeitalter, Tübingen 2009 (Frühe Neuzeit, Bd. 140).
- Mout, Nicolette: Chiliastic Prophecy and Revolt in the Habsburg Monarchy during the Seventeenth Century, in: *Prophecy and Eschatology*, hrsg. von Michael Wilks, Oxford 1994, S. 93-109.
- Müller, Hans-Joachim: Kriegserfahrung, Prophetie und Weltfriedenskonzepte während des Dreißigjährigen Krieges, in: *Volksreligiosität und Kriegserleben*, hrsg. von Friedhelm Boll, Münster 1997, S. 26-47.
- Müller, Peter O.: Deutsche Lexikographie des 16. Jahrhunderts. Konzeption und Funktionen frühneuzeitlicher Wörterbücher, Tübingen 2001 (Texte und Textgeschichte, Bd. 49).
- Müller-Jahncke, Wolf-Dieter: Ordnung durch „Signatur“. Analogiedenken und Arzneischatz im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Deutsche Apotheker Zeitung* 124 (1984), S. 2184-2189.
- Müller-Jahncke, Wolf-Dieter: Astrologisch-Magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit, Stuttgart 1985 (Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte, Beiheft 25).
- Mulsow, Martin: Epilog. Das schnelle und das langsame Ende des Hermetismus, in: *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567-1614)*, Tübingen 2002, S. 305-310.
- Mulsow, Martin: Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism, in: *Journal of the History of Ideas*, Bd. 65 (2004), S. 1-13.
- Narbuntowicz, Herbert: Reformorthodoxe, spiritualistische, chiliastische und utopische Entwürfe einer menschlichen Gemeinschaft als Reaktion auf den Dreißigjährigen Krieg, Diss. Univ. Freiburg i. Breisgau 1994.
- NDB – Neue Deutsche Biographie, hrsg. von der Historischen Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 24 Bde., Berlin 1953/2010.

- Neumann, Hanns-Peter: *Natura sagax - Die geistige Natur. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts*, Tübingen 2004.
- Newman, William R.: *Gehennical Fire. The Lives of George Starkey*, Cambridge 1994.
- Newman, William R.: *Art, Nature, and Experiment among Some Aristotelian Alchemists*, in: *Texts und Contexts in Ancient und Medieval Science. Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventeenth Birthday*, hrsg. von Edith Sylla/ Michael McVaugh, Leiden u. a. 1997 (Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 78), S. 305-317.
- Newman, William R.: *Atoms and Alchemy. Chemistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*, Chicago 2006.
- Nigg, Walter: *Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, 2. überarb. Aufl., Zürich 1954.
- Nischan, Bodo: *Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism*, Aldershot u. a. 1999.
- Nutton, Vivian: *Der Luther der Medizin. Ein paracelsisches Paradoxon*, in: *Paracelsus. Das Werk - die Rezeption. Beiträge des Symposiums zum 500. Geburtstag von [...] Paracelsus (1493-1541) an der Universität Basel am 3. und 4. Dezember 1993*, hrsg. von Volker Zimmermann, Stuttgart 1995, S. 105-112.
- Osler, Margaret J.: *The Canoncial Imperative: Rethinking the Scientific Revolution*, in: *Rethinking the Scientific Revolution*, hrsg. von Margaret J. Osler, Cambridge 2000, S. 3-24.
- Otto, August: *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890 (reprographischer Nachdruck Hildesheim 1988).
- Pagel, Walter: *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden 1962 (Kosmosophie, Bd. 1).
- Pagel, Walter: *Paracelsus als ‚Naturmystiker‘*, in: *Epochen der Naturmystik. Hermetischen Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, hrsg. von Antoine Faivre/ Rolf Chr. Zimmermann, Berlin 1979, S. 52-104.
- Pagel, Walter: *The Paracelsian Elias Artista and the Alchemical Tradition*, in: *Medizinhistorisches Journal* 16 (1981), S. 6-19.
- Pagel, Walter: *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, 2nd, revised edition, Basel / New York u. a. 1982 (¹1958).

- Pagel, Walter: *The Smiling Spleen. Paracelsianism in Storm and Stress*, Basel / München u. a. 1984.
- Pagel, Walter: *Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine*, hrsg. von Marianne Winder, London 1985.
- Pagel, Walter: *From Paracelsus to Van Helmont. Studies in Renaissance Medicine and Science*, hrsg. von Marianne Winder, London 1986.
- Partington, James Riddick: *A History of Chemistry. Vol. 2*, London/New York 1961.
- Patschovsky, Alexander: *Chiliasmus und Reformation im ausgehenden Mittelalter*, in: *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, hrsg. von Max Kerner, Darmstadt 1982 (*Wege der Forschung*, Bd. 530), S. 475-496.
- Paulus, Julian: *Alchemie und Paracelsismus um 1600. Siebzig Porträts*, in: *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, hrsg. von Joachim Telle, Stuttgart 1994 (*Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit*, Bd. 4), S. 335-406.
- Paulus, Julian (Bearb.): *Paracelsus-Bibliographie 1961-1996*, Heidelberg 1997.
- Paust, Albert: *Das Tausendjährige Reich in Geschichte und neuester Literatur*, in: *Alere Flammam. Georg Minde-Pouet zum fünfzigsten Geburtstag gewidmet*, hrsg. von Gesellschaft der Freunde der Deutschen Bücherei, Leipzig 1921, S. 60-78.
- Penman, Leigh T. I.: *Climbing Jacob's Ladder. Crisis, Chiliasm, and Transcendence in the Thought of Paul Nagel (†1624), a Lutheran Dissident during the Time of the Thirty Years' War*, in: *Intellectual History Review* 20 (2010), S. 201-226.
- Penman, Leigh T. I.: *The Unanticipated Millennium. Orthodoxy, Heterodoxy and Chiliastic Error in Paul Egard's Posaune der göttlichen Gnade und Liechtes (1623)*, in: *Pietismus und Neuzeit* 35 (2009), S. 11-45.
- Peuckert, Will-Erich: *Gabalia. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin 1967 (*Pansophie*, Tl. 2).
- Peuckert, Will-Erich: *Das Rosenkreutz*, zweite neugefaßte Auflage mit einer Einleitung hrsg. von Rolf Christian Zimmermann, Berlin 1973 (*Pansophie*, Tl. 3).
- Peuckert, Will-Erich: *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, zweite überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 1956; 3. Auflage ebd. 1976.

- Pfefferl, Horst: Valentin Weigel und Paracelsus, in: Paracelsus und sein dämonengläubiges Jahrhundert, hrsg. von Sepp Domandl, Wien 1988 (Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung, Folge 26), S. 77-95.
- Pfefferl, Horst: Christoph Weickhart als Paracelsist. Zu Leben und Werk eines Kantors Valentin Weigels, in: *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheim*, hrsg. von Joachim Telle, Stuttgart 1994, S. 407-427.
- Pfefferl, Horst: Die Rezeption des paracelsischen Schrifttums bei Valentin Weigel. Probleme ihrer Erforschung am Beispiel der kompilatorischen Schrift ‚Vierlei Auslegung von der Schöpfung‘, in: *Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung*, hrsg. von Peter Dilg/Hartmut Rudolph, Stuttgart 1995 (Hohenheimer Protokolle, Bd. 47), S. 151-168.
- Pfister, Kathrin: Die Weissagungen des Paracelsus, in: *Paracelsus und Salzburg. Vorträge bei den internationalen Kongressen in Salzburg und Badgastein anlässlich des Paracelsus-Jahres 1993*, Salzburg 1994, S. 355-368.
- Pfister, Kathrin: Paracelsus in frühneuzeitlichen Astrologica, in: *Analecta Paracelsica*, hrsg. von Joachim Telle, Stuttgart 1994 (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, Bd. 4), S. 531-540.
- Pfister, Kathrin/ Schmidt-Thieme, Barbara: „Der Löwe aus Mitternacht“ - eine pseudo-paracelsische Prophezeiung und ihr Fortleben, in: *Neue Facetten zum Bild des Paracelsus. Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung* 41 (2008), S. 38-68.
- Pohlig, Matthias: Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), S. 278-316.
- Popkin, Richard H.: The Third Force in seventeenth-Century Thought. Skepticism, Science and Millenarianism, in: *The Prism of Science. The Israel Colloquium*, hrsg. von Edna Ullmann-Margalit, Bd. 2, Dordrecht 1986, S. 21-50.
- Press, Volker: Kriege und Krisen. Deutschland 1600-1715, München 1991 (Die Neue Deutsche Geschichte, Bd. 5).
- Principe, Lawrence M.: *Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and Early Modern Chemistry*, Sagamore Beach, MA 2007.
- Rattansi, Piyo M.: Paracelsus and the Puritan Revolution, in: *Ambix* 11 (1963), S. 24-32.
- Rattansi, Piyo M.: *Religion and the Rise of Modern Science*, Edinburgh 1972.

- Rattansi, Piyo M.: Paracelsus and Protestant Millenarianism in 16th-17th Century England, in: Atti del Convegno Internazionale su Paracelso. Un esame critico del pensiero di Paracelso collocato nella sua dimensione storica, Rom 1994, S. 119-134.
- Redl, Philipp: Aurora Philosophorum. Zur Überlieferung eines pseudo-paracelsischen Textes aus dem 16. Jahrhundert. In: Daphnis 37 (2008), S. 689-712.
- Reeves, Marjorie: The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism, Oxford 1969.
- Reußner, Bartholomäus: Ein kurtze Erklerung vnd Christliche widerlegung/ Der vnerhoerten Gotteslesterungen vnd Lügen/ welche Paracelsus in den dreyen Büchern Philosophiae ad Atheniensess hat [...] außgeschüttet, Görlitz: Fritsch 1570.
- RGG⁴ – Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. von Hans Dieter Betz u. a., vierte, völlig neu bearbeitete Auflage Bd. 1 ff., Tübingen 1998.
- Rost, Georg: Prognosticon Theologicon Oder Theologische Weissagung/ Vom Jüngsten Tage: [...] was von der Computation der RosenCreutzer/ vnd M. Pauli Nagelii Prognostico Astrologo-Cabalistico zu halten sey/ besonders vom Tertio seculo, daß Christus Anno 1623. sol widerkommen [...], Rostock: Hallervord 1620.
- Rost, Georg: Heldenbuch vom Rosengarten. Oder Gründlicher vnd Apologetischer Bericht von den Newen Himlischen Propheten/ Rosenkreutzern/ Chiliasten vnd Enthusiasten/ Welche ein new Jrrdisch Paradiß vnd Rosengarten auff dieser Welt ertrewmen [...], Rostock: Hallervord 1622.
- Rost, Leonhard: Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der grossen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971.
- Roth, Gottfried: Der „Antimonstreit“ und die Wiener medizinische Fakultät. Statuten und Eidesformeln, in: Gesnerus 20 (1963), S. 165-169.
- Rudolph, Hartmut: Fragen zum sogenannten „Vita beata“-Schrifttum des Paracelsus, in: Nova Acta Paracelsica NF 9 (1977), S. 193-204.
- Rudolph, Hartmut: Theophrast von Hohenheim (Paracelsus). Arzt und Apostel der neuen Kreatur, in: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hrsg. von Hans-Jürgen Goertz, München 1978, S. 231-242.
- Rudolph, Hartmut: Einige Gesichtspunkte zum Thema „Paracelsus und Luther“, in: Archiv für Reformationsgeschichte 72 (1981), S. 34-53.

- Rudolph, Hartmut: Schriftauslegung und Schriftverständnis bei Paracelsus, in: *Medizinhistorisches Journal* 16 (1981), S: 101-124.
- Rudolph, Hartmut: Paracelsus' Laientheologie in traditionsgeschichtlicher Sicht und in ihrer Zuordnung zu Reformation und katholischer Reform, in: *Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung*, hrsg. von Peter Dilg/ Hartmut Rudolph, Stuttgart 1993 (*Sudhoffs Archiv Beihefte*, Heft 31), S. 79-97.
- Rudolph, Hartmut: Himmlische Magie und ethischer Rigorismus. Zur Frage der Einheit der Paracelsischen Laientheologie, in: *Nova Acta Paracelsica*, NF 19 (2005), S. 53-66.
- Russel, Colin A.: Die Bedeutung der Theologie bei der Herausbildung moderner Wissenschaft, in: *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, hrsg. Hartmut Lehmann / Anne-Charlott Trepp, Göttingen 1999 (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, Bd. 152), S. 495-516.
- Sand, Alexander: Jüdische Apokalyptik. Exegetische Fragen und theologische Aspekte, in: *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, hrsg. von Albert Gerhards, Freiburg, Basel, Wien 1990 (*Quaestiones disputatae*, Bd. 127), S. 59-77.
- Schaab, Meinrad (Hg.): *Territorialstaat und Calvinismus*, Stuttgart 1993 (*Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg: Reihe B, Forschungen*, Bd. 127).
- Schäfer, Philipp: *Eschatologie. Trient und Gegenreformation*, Freiburg i. B., u. a. 1984 (*Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 4, Fasc. 7c, 2).
- Schefer, Hubert: Das ärztliche Ethos bei Paracelsus, in: *Schweizer Rundschau Medizin (Praxis)*, 80 (1991), S. 1461-1467.
- Schefer, Hubert: Das ärztliche Ethos, in: *Paracelsus. Das Werk - die Rezeption. Beiträge des Symposiums zum 500. Geburtstag von [...] Paracelsus (1493-1541) an der Universität Basel am 3. und 4. Dezember 1993*, hrsg. von Volker Zimmermann, Stuttgart 1995, Stuttgart 1995, S. 121-136.
- Schilling, Heinz: *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648*, Berlin 1988 (*Siedler Deutsche Geschichte. Das Reich und die Deutschen*).
- Schilling, Heinz: *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden u. a. 1992 (*Studies in Medieval and Reformation Thought*, vol. 50).

- Schipperges, Heinrich: Paracelsus. Der Mensch im Licht der Natur, Stuttgart 1974.
- Schipperges, Heinrich: Zum Topos von „ratio et experimentum“ in der älteren Wissenschaftsgeschichte, in: Fachprosa-Studien. Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte, hrsg. von Gundolf Keil, Berlin 1982, S. 25-36.
- Schleiff, Arnold: Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert, Berlin 1937 (Neue deutsche Forschungen, Bd. 162).
- Schlögl, Rudolf: Ansätze zu einer Sozialgeschichte des Paracelsismus im 17. und 18. Jahrhundert, in: Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung, hrsg. von Peter Dilg/ Hartmut Rudolph, Stuttgart 1993 (Sudhoffs Archiv Beihefte, Heft 31), S. 145-162.
- Schmidt, C.: Michael Schütz genannt Toxites. Leben eines Humanisten und Arztes aus dem 16. Jahrhundert, Straßburg 1888.
- Schmidt, Heinrich Richard: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 12).
- Schmidt, Rudolf: Geschichte der Pharmazie, Bd. 2: Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Von Christoph Friedrich und Wolf-Dieter Müller-Jahncke, Eschborn 2005.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt am Main 1998.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit, hrsg. von Anja Hallacker/ Boris Bayer, Göttingen 2007 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, Bd. 2).
- Schneider, Hans: Johann Arndts als Paracelsist, in: Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung, hrsg. von Peter Dilg/ Hartmut Rudolph, Stuttgart 1995 (Hohenheimer Protokolle, Bd. 47), S. 89-110.
- Schneider, Hans: Die unerfüllte Zukunft. Apokalyptische Erwartungen im radikalen Pietismus um 1700, in: Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15-20. Jahrhundert, hrsg. von M. Jakubowski-Tiessen, u. a., Göttingen 1999, S. 187-212.
- Schneider, Wolfgang: Der Wandel des Arzneischatzes im 17. Jahrhundert und Paracelsus, in: Sudhoffs Archiv 45 (1961), S. 201-215.
- Schneider, Wolfgang/ Klutz, Monika: Die Paracelsus-Rezepte Osawld Crolls, in: Paracelsus. Werk und Wirkung. Festgabe für Kurt Goldammer zum 60. Geburtstag, hrsg. von Sepp Domandl (Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung, Folge 13), Wien 1975, S. 289-299.

- Schulze, Winfried: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, in: *Historische Zeitschrift* 243 (1986), S. 592-626.
- Schwarte, Karl-Heinz: *Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre* Bonn 1966 (Antiquitas, Reihe 1, Abhandlungen zur alten Geschichte, Bd. 12).
- Seifert, Arno: Reformation und Chiliasmus. Die Rolle des Martin Cellarius-Borrhaus, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 77 (1986), 226-284.
- Senn, Walter: Adam Haslmayr. Musiker, Philosoph und „Ketzer“, in: *Festschrift Leonhard C. Franz*, hrsg. von Osmund Menghin/ Hermann M. Ölberg (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Bd. 11), Innsbruck 1965, S. 379-400.
- Shackelford, Jole: Early Reception of Paracelsian Theory. Severinus and Erastus, in: *The Sixteenth Century Journal*, 26 (1995), S. 123-135.
- Shackelford, Jole: To be or not to be a Paracelsian. Something Spagyric in the State of Denmark, in: *Paracelsian Moments. Medicine, & Astrology in Early Modern Europe*, hrsg. von Gerhild S. Williams/ Charles D. Gunnoe Jr., Kirksville, MO 2002 (*Sixteenth Century Essays & Studies*, Bd. 64), S. 35-69.
- Shackelford, Jole: Paracelsianism and the Orthodox Lutheran Rejection of Vital Philosophy in Early Seventeenth Century Denmark, in: *Early Science and Medicine* 8 (2003), S. 210-252.
- Shackelford, Jole: *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine. The Ideas, Intellectual Context, and Influence of Petrus Severinus (1540/2-1602)*, Copenhagen 2004.
- Shapin, Steven: *Die wissenschaftliche Revolution, aus dem Amerikanischen von Michael Bishoff*, Frankfurt a. M. 1998 (1st Chicago 1996).
- Smith, Pamela H.: Vital Spirits. Redemption, Artisanship, and the New Philosophy in Early Modern Europe, in: *Rethinking the Scientific Revolution*, hrsg. von Margaret J. Osler, Cambridge 2000, S. 119-135.
- Smolinski, Reiner: The Logic of Millennial Thought. Sir Isaac Newton among His Contemporaries, in: *Newton and Religion. Context, Nature, and Influence*, Dordrecht 1999, S. 259-289.
- Smolinsky, Heribert: *Deutungen der Zeit im Streit der Konfessionen. Kontroverstheologie, Apokalyptik und Astrologie im 16. Jahrhundert*, Heidelberg 2000 (Schriften der

- Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 20).
- Smolinsky, Heribert: Apokalyptik und Chiliasmus im Hochmittelalter und der Frühen Neuzeit. Beobachtungen zur Ideengeschichte, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 20 (2001), S. 13-26.
- Sommer, Wolfgang: Luther – Prophet der Deutschen und der Endzeit. Zur Aufnahme der Prophezeiungen Luthers in der Theologie des älteren deutschen Luthertums, in: Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie, hrsg. von Wolfgang Sommer, Stuttgart u. a. 1997, S. 109-128.
- Sparr, Walter: Wiederkehr der Metaphysik, Stuttgart 1976 (Calwer theologische Monographien, Bd. 14).
- Stock, Konrad: Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt, München 1971.
- Strebel, Josef: Michael Schütz, genannt Toxites, Erstherausgeber der Philosophia Sagax Paracelsi, in: Nova Acta Paracelsica 4 (1947), S. 99-111.
- Struve, Tilman: Utopie und gesellschaftliche Wirklichkeit. Zur Bedeutung des Friedenskaisers im späten Mittelalter, in: Historische Zeitschrift 225 (1977), S. 65-95.
- Sudhoff, Karl: Ein Beitrag zur Bibliographie der Paracelsisten, in: Centralblatt für Bibliothekswesen 10 (1893), S. 316-326, 385-407; 11 (1894), S. 169-172.
- Sudhoff, Karl: Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. I. Theil: Die unter Hohenheim's Namen erschienenen Druckschriften, Berlin 1894 (reprographischer Nachdruck Graz 1958 unter dem Titel: Bibliographia Paracelsica. Besprechung der unter Theophrast von Hohenheims Namen 1527-1893 erschienenen Druckschriften).
- Sudhoff, Karl: Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. II. Theil: Paracelsische Handschriften, Berlin 1899.
- Sührig, Hartmuth: Die Entwicklung der Niedersächsischen Kalender im 17. Jahrhundert, in: Archiv für die Geschichte des Buchwesens 20 (1979), Sp. 329-794.
- Temkin, Owsei: Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy, Itacha u. London 1973.
- Telle, Joachim: Sol und Luna. Literar- und alchemiegeschichtliche Studien zu einem altdeutschen Bildgedicht. Mit Text- und Bildanhang, Stuttgart 1980 (Schriften zur Wissenschaftsgeschichte).

- Telle, Joachim: Kurfürst Ottheinrich, Hans Kilian und Paracelsus. Zum pfälzischen Paracelsismus im 16. Jahrhundert, in: Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 22 (1981), S. 130-146.
- Telle, Joachim: Die Schreibart des Paracelsus im Urteil deutscher Fachschriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Medizinhistorisches Journal 16 (1981), S. 78-100.
- Telle, Joachim: Zu spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Alchemia medica unter besonderer Berücksichtigung von Joachim Tancke, in: Humanismus und Medizin, hrsg. von Rudolf Schmitz/ Gundolf Keil, Weinheim 1984, S. 139-157.
- Telle, Joachim: Benedictus Figulus. Zu Leben und Werk eines deutschen Paracelsisten, in: Medizinhistorisches Journal 22 (1987), S. 303-326.
- Telle, Joachim: Johann Huser in seinen Briefen. Zum schlesischen Paracelsismus im 16. Jahrhundert, in: Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart, hrsg. von Joachim Telle, Stuttgart 1992 (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, Bd. 3), S. 159-248.
- Telle, Joachim (Hg.): Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart, Stuttgart 1992 (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, Bd. 3).
- Telle, Joachim: Paracelsus als Alchemiker, in: Paracelsus und Salzburg. Vorträge bei den Internationalen Kongressen in Salzburg und Badgastein anlässlich des Paracelsus-Jahres 1993, hrsg. von Heinz Dopsch/ Peter F. Kramml, Salzburg 1994 (Mitteilung der Gesellschaft für die Salzburger Landeskunde, Erg.-Bd. 14), S. 157-172.
- Telle, Joachim (Hg.): Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit, Stuttgart 1994 (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, Bd. 4).
- Telle, Joachim: Paracelsus als Wunderheiler und Goldmacher in Basel. Zu dem Brief eines Ungenannten an Michael Neander (1575), in: Medizin und Kultur. Ärztliches Denken und Handeln im Dialog zwischen Natur- und Geisteswissenschaften. Festschrift für Dietrich von Engelhardt, hrsg. von Giovanni Maie/ Volker Roelcke, Stuttgart 2001, S. 13-32.
- Telle, Joachim: Buchsignete und Alchemie im XVI. und XVII. Jahrhundert. Studien zur frühneuzeitlichen Sinnbildkunst, Hürtgenwald 2004.
- Telle, Joachim: Aufgaben der Paracelsusforschung, in: Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 39 (2006), S. 9-28.

- Telle, Joachim: Paracelsus in pseudoparacelsischen Briefen, in: *Nova Acta Paracelsica* NF 20 (2006/07), S. 147-164.
- Telle, Joachim: Bodenstein, Adam Of, in: *Complete Dictionary of Scientific Biography*, Bd. 19 (2008), S. 308-310.
- Telle, Joachim: Jakob Böhme unter deutschen Alchemikern der frühen Neuzeit, in: *Offenbareungen und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, hrsg. von Wilhelm Kühlmann u. Friedrich Vollhardt. Berlin 2012 (Frühe Neuzeit, Bd. 173), S. 165-182.
- Telle, Joachim (Hg.): *Paracelsus im Gedicht. Theophrastus von Hohenheim in der Poesie des 16. bis 21. Jahrhunderts. Eine vielsprachige Anthologie unter Mitwirkung von Sven Limbeck*, Hürtgenwald 2008.
- Telle, Joachim: Suchten, Alexander von, in: *Complete Dictionary of Scientific Biography*, Bd. 24 (2008), S. 550-553.
- Telle, Joachim: John Dee in Prag. Spuren eines elisabethanischen Magus in der deutschen Literatur, in: *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Peter-André Alt/ Volkhard Wels, Göttingen 2010 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung Bd. 8), S. 259-296.
- Thorndike, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*, Bde. 1-8, New York 1923/58.
- Töpfer, Bernhard: *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin 1964 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, Bd. 11).
- Toon, Peter (Hg.): *Puritans, the Millennium and the Future of Israel. Puritan Eschatology 1600 to 1660*, Cambridge 1970.
- TRE - *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, 36 Bde., Berlin u. a. 1977/2004.
- Trepp, Anne-Charlott: Religion, Magie und Naturphilosophie: Alchemie im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, hrsg. Hartmut Lehmann / Anne-Charlott Trepp, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 152), S. 473-493.
- Trepp, Anne-Charlott: Im ‚Buch der Natur‘ lesen: Natur und Religion im Zeitalter der Konfessionalisierung und des Dreißigjährigen Krieges, in: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Anne-Charlott Trepp/

- Hartmut Lehmann, Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Bd. 171).
- Trepp, Anne-Charlott: Zur Pluralisierung im Luthertum des 17. Jahrhunderts und ihrer Bedeutung für die Deutungen von „Natur“, in: Bericht der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte 26 (2003), S. 183-197.
- Trepp, Anne-Charlott: Von der Glückseligkeit alles zu wissen. Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M./ New York 2009.
- Trevor-Roper, Hugh: The Paracelsian Movement, in: Renaissance Essays, hrsg. von Hugh Trevor-Roper, London / Chicago 1985, S. 149-199.
- Trevor-Roper, Hugh: The Paracelsianism made Political, 1600-1650, in: Paracelsus. The Man and His Reputation, His Ideas and Their Transformation, hrsg. von Ole Peter Grell, Leiden u. a. 1998 (Studies in the History of Christian Thought, Bd. 85), S. 119-133.
- Trunz, Erich: Wissenschaft und Kunst im Kreise Kaiser Rudolfs II. 1576-1612, Neumünster 1992 (Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 18).
- Veit, Walter: Studien zur Geschichte des Topos der Goldenen Zeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert, Diss. Köln 1961.
- Verf.-Lex. – Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Kurt Ruh (ab Bd. 9 von Burghart Wachinger), 11 Bde., Berlin u. a. 1978/2004.
- Walker, Daniel P.: The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the fifteenth to the Eighteenth Century, London 1972.
- Wallmann, Johannes: Pietismus und Chiliasmus. Zur Kontroverse um Philipp Jakob Speners „Hoffnung besserer Zeiten“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981), S. 235-266.
- Wallmann, Johannes: Zwischen Reformation und Pietismus. Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie, in: Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, hrsg. von E. Jüngel/ Joh. Wallmann/ W. Werbeck, Tübingen 1982, S. 187-205.
- Wallmann, Johannes: Der Pietismus, Göttingen 1990 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 4, Lieferung O 1).
- Wallmann, Johannes: Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1995.

- Wear, Andrew: *Medicine in Early Modern Europe, 1500-1700*, in: *The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800*, hrsg. von Lawrence I. Conrad u. a., Cambridge 1995, S. 215-361.
- Weber, Edmund: *Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ als Beitrag zur Protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung*, 3. verbesserte Auflage, Hildesheim 1978 (*Studia irenica*, Bd. 2).
- Webster, Charles: *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626-1660*, London 1975.
- Webster, Charles: *Alchemical and Paracelsian Medicine*, in: *Health, medicine and mortality in the sixteenth century*, hrsg. von Charles Webster, Cambridge 1979, S. 301-334.
- Webster, Charles: *Conrad Gessner and the Infidelity of Paracelsus*, in: *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy*, in Memory of Charles B. Schmitt, hrsg. von John Henry/ Sarah Hutton, London 1990, S. 13-23.
- Webster, Charles: *Paracelsus. Medicine, Magic and Mission at the End of Time*, New Haven, Conn. 2008.
- Weimann, Karl-Heinz: *Paracelsus in der Weltliteratur (Beiträge zur Wirkungsgeschichte Hohenheims)*, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 11 (1961), S. 241-274 (Abdruck, in: Benzenhöfer, 1993, S. 322-373).
- Weimann, Karl-Heinz: *Paracelsus-Biographie 1932-1960. Mit einem Verzeichnis neu entdeckter Paracelsus-Handschriften (1900 bis 1960)*, Wiesbaden 1963 (*Kosmosophie*, Bd. 2).
- Weimann, Karl-Heinz: *Der Renaissance-Arzt Johann Winther von Andernach. Seine Beziehungen zum oberrheinischen Paracelsismus und zum Paracelsus-Lexikon des Michael Toxites*, in: *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen* 7 (1989), S. 215-232.
- Weiß, Ulman: *Die Lebenswelten des Esajas Stiefel oder Vom Umgang mit Dissidenten*, Stuttgart 2007 (*Friedensein-Forschung*, Bd. 1).
- Weyer-Menkhoff, Martin: *Die Güldene Zeit. Friedrich Christoph Oettingers Zeit-Erwartung*, in: *Endzeiten - Wendezeiten? Chiliasmus in Kirche und Theologie*, Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 69 (2000), S. 34-47.
- Wilks, Michael (Hg.): *Prophecy and Eschatology*, Oxford 1994 (*Studies in Church History, Subsidia*, vol. 10).

- Williams, Gerhild S. / Gunnoe, Charles D., Jr. (Hgg.): Paracelsian Moments. Science, Medicine, & Astrology in Early Modern Europe, Kirksville, MO 2002 (Sixteenth Century Essays & Studies, vol. 64).
- Witte, Maria Magdalena: Elias und Henoch als Exempel, typologische Figuren und apokalyptische Zeugen. Zu Verbindungen von Literatur und Theologie im Mittelalter. Frankfurt a. M. u. a. 1987 (Makrokosmos, Bd. 22).
- Wollgast, Siegfried: Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte, in: Valentin Weigel. Ausgewählte Werke, hrsg. und eingeleitet von Siegfried Wollgast, Berlin 1977, S. 17-164.
- Wollgast, Siegfried: Theologie, Naturphilosophie und Literatur in der frühen Neuzeit. Einige Aspekte, in: „Der Buchstab tödt - der Geist macht lebendig“. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff von Freunden, Schülern und Kollegen, hrsg. von James Hardin/ Jörg Jungmayr, Bern u. a. 1992, Bd. 2, S. 1197-1236.
- Wollgast, Siegfried (1993a): Zur Wirkungsgeschichte des Paracelsus im 16. und 17. Jahrhundert, in: Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung, hrsg. von Peter Dilg u. Hartmut Rudolph, Stuttgart 1993 (Sudhoffs Archiv Beihefte, Heft 31), S. 113-144.
- Wollgast, Siegfried (1993b): Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550-1650, 2. Aufl. Berlin 1993.
- Wollgast, Siegfried: Grundlinien oppositionellen weltanschaulich-philosophischen Denkens in Deutschland zwischen 1550-1720, in: Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hrsg. von Günter Vogler, Weimar 1994, S. 337-368.
- Wollgast, Siegfried: Chiliasmus und soziale Utopie im Paracelsismus, in: Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung, hrsg. von Peter Dilg/ Hartmut Rudolph, Stuttgart 1995 (Hohenheimer Protokolle, Bd. 47), S. 111-139.
- Wollgast, Siegfried: Chiliasmus und Geschichtsbild im Deutschland des 17. Jahrhunderts, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 11 (1996), S. 5-39.
- Wollgast, Siegfried: Krieg und Frieden im utopischen Denken des 17. Jahrhunderts in Deutschland, in: Erfahrung und Deutung von Krieg und Frieden. Religion - Geschlechter - Natur und Kultur, hrsg. von Klaus Garber/ Jutta Held/ Friedhelm Jürgensmeier/ Friedhelm Krüger/ Ute Széll, München 2001, S. 201-245.

- Würth, Stefan: Apokalypse und Königsheil. Paracelsus' Auslegung des Buches Daniel, in: *Nova Acta Paracelsica*, NF 13 (1999), S.129-152.
- Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.
- Zaunick, Rudolph: Michael Toxites (Schütz) und Kurfürst August von Sachsen, in: *Sudhoffs Archiv* 36 (1943), S. 90-99.
- Zaunick, Rudolph: *Der Sächsische Paracelsist Georg Forberger. Mit bibliographischen Beiträgen zu Paracelsus, Alexander von Suchten, Denys Zacaire, Bernardus Treviensis, Paolo Giovio, Francesco Guicciardini und Natale Conti. Aus dem Nachlaß, hrsg. von Hans-Heinz Eulner und Kurt Goldammer, Wiesbaden 1977 (Kosmosophie, Bd. 6).*
- Zeller, Rosmarie: Wissenschaft und Chiliasmus. Heterodoxe Strömungen am Hof von Sulzbach. Wissenschaft und Chiliasmus bei Christian Knorr von Rosenroth, Franciscus Mercurius van Helmont und Henry More, in: *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Hartmut Laufhütte/ Michael Titzmann, Tübingen 2006 (Frühe Neuzeit, Bd. 117), S. 291-307.
- Zeller, Winfried: *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*, Bremen 1962.
- Zimmermann, Volker (Hg.): *Paracelsus. Das Werk - die Rezeption. Beiträge des Symposiums zum 500. Geburtstag von Theophrastus Bombastus von Hohenheim, genannt Paracelsus (1493-1541) an der Universität Basel am 3. und 4. Dezember 1993, Stuttgart 1995.*
- Zinner, Ernst: *Geschichte und Bibliographie der astronomischen Literatur in Deutschland zur Zeit der Renaissance*, Stuttgart ²1964.

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Herr Prof. Dr. med. Wolfgang U. Eckart, der es mir durch seine unermüdliche Hilfsbereitschaft und seine fördernde Kritik ermöglichte, die vorliegende Arbeit abzuschließen. Überdies bin ich Herrn Professor Dr. Joachim Telle (Germanistisches Seminar, Universität Heidelberg) zu großen Dank verpflichtet, der mir mit seinen unentbehrlichen Ratschlägen zur Seite stand. Auch den Teilnehmern der von Professor Telle geleiteten Übung am Germanistischen Seminar danke ich für die vielen wertvollen Hinweise. Für ihre freundliche Unterstützung danke ich herzlich Frau Dr. med. Maike Rotzoll (Heidelberg), Herrn Dr. Didier Kahn (Yerres), Frau Dr. Gundi Braun (Mannheim) und besonders Frau Kathrin Pfister (MA, Heidelberg), ohne deren kritische Lektüre und wohlwollende Hilfsbereitschaft die vorliegende Arbeit nicht zustande gekommen wäre.

Mannheim, im September 2012

Amadeo Murase

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich an Eides statt, dass ich die vorliegende Promotionsarbeit selbständig und nur unter Zuhilfenahme der angegebenen Quelle angefertigt habe. Ich versichere, dass ich für die inhaltliche Erstellung der vorliegenden Arbeit nicht die entgeltliche Hilfe von Vermittlungs- und Beratungsdiensten in Anspruch genommen habe.

Weiterhin versichere ich, dass ich mich erstmalig einem Promotionsverfahren stelle. Die vorliegende Arbeit wurde weder im In- noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer Prüfungsbehörde vorgelegt.

Die Ergebnisse meiner Arbeit wurden bisher noch nicht publiziert.