

**Zeitschrift:** Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde  
**Band:** 77 (1977)

**Artikel:** Zwischen Erfahrung und Spekulation : Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit. 1. Teil  
**Kapitel:** Der Streit um Paracelsus  
**Autor:** [s.n.]  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-117946>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 15.10.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

mentator des Aristoteles, der aber Kabbala und Corpus Hermeticum ständig zitierte und von Ficino und den Florentiner Neuplatonikern schrieb, ihnen und ihrem Werk sei zu verdanken, daß wir frei und elegant zu philosophieren vermöchten?

c) Welches war die wirkliche religiöse Überzeugung Zwingers, der in seinem Leben als «amicissimus et advocatus» der Sekte der Anhänger Castellios in Basel denunziert, nach seinem Tode aber von Genf und aus der Feder Theodor de Bèzes ein Epitaphium bekam, in dem er seiner Religiosität und seines universalen Wissens wegen als Varro des Jahrhunderts gepriesen wurde?

Das Schlußwort muß selbstverständlich dem Lebenswerk Zwingers gelten, dem *Theatrum Vitae Humanae*, das alles andere als eine bloße Exempelsammlung war, in der für die modernere Forschung lediglich vereinzelt eingestreute Charakterbilder aus Zwingers Bekanntenkreis interessant scheinen.

Kehren wir zu dem kulturellen und religiösen Hintergrund zurück, aus dem erst diese Fragestellung ihre geschichtliche Dimension bekommt, und der uns später eine präzisere Beantwortung dieser Fragen ermöglichen wird.

## Der Streit um Paracelsus

Basel, die Stadt, von deren Druckereien aus Castellio und seine Freunde den ersten Kampf um die religiöse Toleranz in Europa ausgefochten hatten, wurde bald wieder wichtigstes Ausstrahlungszentrum eines anderen, ebenso weiten europäischen Konflikts, des Streites um Paracelsus. Es war ein Streit, bei dem eigentlich die Diskussion um die neue Medizin des Paracelsus nur einen Teil ausmachte, wenngleich den geräuschvollsten und denjenigen, der dem ganzen Streit auf Jahrzehnte den Namen gab und ein einheitliches Bezugselement bildete. Im Grunde stritten sich zwei grundverschiedene Weltanschauungen um die Frage nach den Grenzen der Offenbarung und der Wissenschaft mit entgegengesetzten Arbeitsmethoden, wobei Begriffe zur Diskussion standen wie Erfahrung und Autorität, Vernunft und «lumen naturale», und vor allem der Begriff der Natur selbst. Die echtsten Motive der italienischen Renaissance, Platonismus und Neuplatonismus, hermetische Philosophie, Kabbala und Magie kehrten wieder mit neuer Kraft und vereinten sich unter den Pressen der Basler Druckereien mit der Medizin, Alchemie und Naturphilosophie des Trismegistus Germanus Paracelsus in einer noch nie dagewesenen Konzentration.

Plotins *Enneades* in der Übersetzung und mit dem Kommentar des Marsilio Ficino erschienen 1559 bei Perna und erneut um 1580, diesmal mit der editio princeps des griechischen Textes und einem Vorwort Theodor Zwingers. Die *Opera Omnia* des Pico della Mirandola druckte Henricpetri 1557, 1572/73 und 1601. Diejenigen des Ficino ebenfalls Henricpetri 1561 und 1576. Zwinger gab 1563 das Gesamtwerk des Francesco Cattani da Diacetto bei Perna und Henricpetri heraus und auf seine Vermittlung hin druckte Perna 1581 die *Discussiones Peripateticæ* des Patrizzi und zwei Jahre später Froben das Buch *De natura hominis* des Agostino Doni. 1578 erschien in Basel, wengleich mit dem fingierten Impressum «Lugduni apud Beringos Fratres» der erste Gesamtdruck der Werke Agrippas von Nettesheim<sup>12</sup>, 1587 der erste Band der *Artis cabalisticæ scriptores* mit Werken von Paulus Ricius, Reuchlin, Arcangelo di Burgonuovo, Leone Ebreo und dem *Sepher Jezira*; der zweite Band, der die *Opera*

<sup>12</sup> Die mindestens fünf verschiedenen Ausgaben von Agrippas Werken in zwei Bänden mit dem Impressum «Lugduni, apud Beringos fratres» sind streng bibliographisch noch nicht erfaßt worden. Daß die späteren Ausgaben zwischen 1600 und 1624 in Straßburg und bei Zetzner, wie oft vermutet, gedruckt wurden, ergibt sich aus dem Catalogus Librorum, quos Lazarus Zetznerus Bibliopola Argentinensis piae memoriae et post eum Haeredes hactenus aut propriis sumptibus imprimi curarunt aut aliunde sibi compararunt... ad Annum M.DC.XXVI. (Exemplar in der Aargauischen Kantonsbibliothek.) Der frühere Druck – in kursiv –, der schon von David Clement als der Beste von allen bezeichnet wurde (Bibliothèque curieuse historique et critique ou Catalogue raisonné des livres difficiles à trouver, vol. I, Göttingen 1750, 94–96) ist neuerdings von Paola Zambelli nach dem Einband des Exemplars der Aachener Stadtbibliothek auf das Jahr 1580 zurückdatiert, und von Leandro Perini der Druckerei Guarins in Basel zugeschrieben worden. (P. Zambelli, Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti, in: Rinascimento, 2 ser. 8, 1968, 182f.; idem, Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori, in: Memorie domenicane, N.S. 3, 1972, 149f.) Allerdings brauchte man nur in Gesners Bibliotheca Universalis von 1583 nachzusehen, um dieses Datum feststellen zu können; und daß es sich dabei um einen Druck Guarins handelte, wußte schon im 17. Jahrhundert der Basler Bibliophile Remigius Fäsch, der in seinen – handschriftlich gebliebenen – Kollektaneen zum Leben berühmter Männer unter den Titel Agrippa schrieb: «Opera Corn. Agrippae omnia duobus Tomis prodierunt Lugduni apud Beringos fratres in 8°. Sed fictum est hoc typographi nomen. Excusa namque opera haec Basileae apud Tom. Guarinum, uti apparet ex Typo, si conferatur cum Typo et literis Guarinianis.» (Univ.-Bibl. Basel, Ms. O I 4, 178.) Auch die Ausgabe H.C. Agrippae Liber Quartus de Occulta Philosophia von 1565 scheint aus Basel zu stammen, diesmal aus Pernas Druckerei; und die nicht datierte Ausgabe De occulta Philosophia libri III. Item superius liber de ceremoniis magicis qui quartus Agrippae habetur. Quibus accesserunt Heptameron Petri de Albano... Lugduni, apud Beringos fratres o. d. (Vorlage oder Nachdruck der mit gleichlautendem Titel versehenen Ausgabe Paris, J. Dupuys, 1567) wird auch wohl Basel zuzuschreiben sein.

*Omnia* des Francesco Giorgio Veneto enthalten sollte, wurde nicht mehr gedruckt<sup>13</sup>. Von den zirka siebzig Basler Paracelsusdrucken dieser Periode – nach 1603 wurde Paracelsus in Basel nie mehr gedruckt – erschienen über sechzig bei Perna und seinem Schwiegersohn und Nachfolger Konrad Waldkirch; darunter 1575 zwei Bände einer von Perna geplanten lateinischen Gesamtausgabe und 1589 bei Waldkirch die erste große Sammlung in zehn Bänden der *Bücher und Schriften Paracelsi*, herausgegeben von Johann Huser<sup>14</sup>. Dazu kamen noch die Werke der Paracelsisten Suchten, Bodenstein, Toxites, Dorn, Severinus, die Sammlungen mittelalterlicher alchemistischer Traktate, die Werke eines Arnau de Villanova, 1585 anonym von Zwinger herausgegeben<sup>15</sup>, und nicht zuletzt eines der einflußreichsten und am meisten bekämpften Handbücher der Renaissancemagie, das anonyme Buch *Arbatel, de magia veterum*, das Perna 1575 druckte. Eben diesem kleinen Buch, «mirum libellum Basileae publice editum de magia», wie ein Basler Zeitgenosse auf das Titelblatt seines Exemplars eintrug, hat Rotondò einen großen Teil seiner Studie gewidmet, da er mit gutem Grund den Druck des *Arbatel* betrachtet hat «come il tentativo più audace fatto dal Perna di dare ampia e provocatoria diffusione a quei suoi presupposti culturali e religiosi – anche in questo caso suoi e di suoi amici – che sono alla base di tante sue edizioni del decennio che si stiamo occupando e in particolare alla base della sistematica ricerca e pubblicazione delle opere del Paracelso»<sup>16</sup>.

Dabei hat er nachgewiesen, wie die Klage über den Verfall der Künste und Wissenschaften – und sogar der Religionen –, zu deren Sprecher Perna sich erhob, indem er die Werke von Paracelsus und Bücher wie das *Arbatel* druckte, aus der Konvergenz eines doppelten Protests entstand: Protest gegen den Anspruch der etablierten Kirchen, die einzigen Verwalter der richtigen Gotteserkenntnis zu

<sup>13</sup> Brief von J. Pistorius an Henric Petri vom 10. 4. 1578 (Univ.-Bibl. Basel, G<sup>2</sup> I 20b Nr. 74): «Ordo observandus in excudendis Cabalae scriptoribus. . . Secundus tomus contineret omnia opera Georgii Veneti: cuius viri nunquam satis laudatos labores, miror cur non excudas. . .». Die Werke Giorgios wurden aber im Corpus Cabbalisticum des Pistorius nicht gedruckt, auch wenn im 18. Jahrhundert Daniel G. Morhof in seinem Polyhistor Philosophicus, 1714, 17 zu berichten weiß: «Franciscus Georgius Venetus (in libro), qui et seorsim prodiit, et junctim cum omnibus Scriptoribus Cabalisticis, editis Basileae anno 1587 in fol. aliquot tomis.»

<sup>14</sup> Karl Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften, I. Theil. Bibliographia Paracelsica. Besprechung der unter Theophrast von Hohenheims Namen 1527–1893 erschienenen Druckschriften, Berlin 1884.

<sup>15</sup> s. Anm. 78 und 200.

<sup>16</sup> Rotondò, Studi e Ricerche, a.O. 342.

sein, und Revindikation der freien experimentellen Forschung gegen die Autorität des Aristoteles und des Galen, die als die verbindlichen Interpreten der Natur in den Universitäten galten; und daß sie auf einen Erneuerungsvorschlag hinzielte: Das Überdenken der Religion und Wissenschaft im Lichte der wahren Magie der Alten, das heißt, die Verknüpfung der hermetischen Tradition mit der experimentellen Naturwissenschaft des Paracelsus: «Hermes Trismegistus est secretorum pater cum Theophrasto Paracelso, et in se omnes habent vires secretorum», wie im 26. Aphorismus des *Arbatel* steht.

Parallel dazu hat Rotondò gezeigt, wie unter der erbitterten Opposition gegen die Revolutionierung der Medizin durch Paracelsus und bei der Verteidigung der aristotelischen und galenischen Lehre bis zum Äußersten die «orthodoxe» Wissenschaft nichts anderes bekämpfte als die radikale Umkehrung der Grundsätze der traditionellen Bedeutung des Menschen und der Natur, insbesondere die Behauptung, der Mensch als Mikrokosmos vermöge durch seinen Geist (*corpus sydereum* bei Ficino, Astralleib-Licht der Natur im Menschen bei Paracelsus, Gottesgeist im Menschen bei Suchten oder durch Erfahrung eines äußeren Planetengeists, wie das *Arbatel* lehrte) die Natur oder große Welt zu durchschauen und zu durchdringen und deren Kurs zu erläutern, gegebenenfalls zu korrigieren oder gar wiederherzustellen. Darauf nämlich lief im Wesentlichen das neuplatonisch-magische Weltbild hinaus, das Paracelsus als theoretischer Rahmen der eigenen experimentellen Forschung diente. Eine solche Umkehrung drohte selbstverständlich auch die Normen der auf diesen Grundsätzen aufgebauten Theologie der offiziellen Kirchen zu sprengen und ließ sehr bald die Bezichtigung der Häresie in bezug auf Paracelsus und seine Anhänger laut werden, nicht nur seitens der Theologen, sondern vor allem von Seiten «orthodoxer» Wissenschaftler wie Gesner, Crato von Kraftheim und vor allem Erastus, die sich der erosiven theologischen Ladung dieser Schriften sehr bewußt waren und überzeugt, wie Rotondò zusammenfaßt, «che una salvaguardia efficace di una posizione di pensiero accademicamente ortodossa doveva cominciare dalla difesa del suo involucro teologico». Es waren Bezichtigungen und Anklagen, die vierzig Jahre später nicht das geringste an Aktualität eingebüßt hatten. «Wenn christlich zu philosophieren ist, nach den Grundsätzen des Glaubens und der Lehre Christi», schreibt der bedeutendste geistige Nachfolger des Erastus, Andreas Libavius, «darf man nicht die Magie, Kabbala, Chemie, Astrologie und Chiromantik hinzuziehen und auf keinen Fall es nach der Art des Paracelsus und seiner Nachfolger tun, da in den Büchern der Pro-

pheten und Apostel nichts von diesen Dingen zu finden ist; mehr noch, viele der paracelsischen Behauptungen können die Grundsätze der heiligen Schrift zerrütten, während die Philosophie des Aristoteles mit Ausnahme der spezifischen Glaubensinhalte in keiner Weise der Schrift zuwiderläuft, so daß wir, wenn wir mit Christus philosophieren wollen, dies nach der peripatetischen Philosophie tun müssen: einer Philosophie, die freilich durch das Licht des heiligen Geistes erleuchtet wurde<sup>17</sup>.»

Fast ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der *Disputationes* des Erastus war Libavius, aufmerksamer Beobachter der kulturellen Szene in Deutschland in den Anfängen der Rosenkreuzer-Mystifikation, wie kein anderer in der Lage, das Ausmaß der Verwüstungen zu überblicken, welche der lange Streit in der traditionellen Theologie und Wissenschaft angerichtet hatte. Einen großen Teil seines umfangreichen Werkes (22 Titel mit mehr als 16000 Seiten) widmete er der Verteidigung des Aristotelismus, der Säuberung der Alchemie von jeglichem Echo aus der «theophrastia» und aus der Philosophie des «impius et ethnicus» Hermes Trismegistos, und vor allem der Bekämpfung all jener, die offen oder im geheimen (auch hier verwendete man das Wort Nicodemiten<sup>18</sup>), der Tradition widersprachen. Und während er einen Petrus Ramus «fidissimum solertissimumque interpretem» des Aristoteles nannte («Petri Rami doctrina logica. Aristotelis medulla est. Peripatetica vocetur»<sup>19</sup>), konzentrierten sich seine Angriffe auf die Gesamtheit des platonischen Systems, die Quelle der zwei, wie er es nannte, größten Irrtümer seiner Zeit, der Magie und des Skeptizismus:

<sup>17</sup> Andreas Libavius, *Examen Philosophiae Novae, quae veteri abrogandae opponitur*, Frankfurt 1615, 6.

<sup>18</sup> Oswald Croll, *Basilica Chymica, continens Philosophicam propria laborum experientia confirmatam descriptionem et usum remediorum Chymicorum selectissimorum e lumine gratiae et naturae desumptorum*, Frankfurt 1609 (zit. Ausg. Frankfurt [1611], S. 8): «Galenistorum vero pars syncerior et subtilior, Nicomediana, ingenio mitiore, quae propter metum et excommunicationem Rabinorum quorundam Atheniensium veritatem publice profiteri nondum ausa est...» Und ein Jahr vorher hatte der französische Paracelsist Israel Harvet geschrieben: «Ac licet ex tanto numero vix unus atque alter veritatis lumine irradiatus respiscat: et tamen palam id profiteri audet, sed ex metu reliquorum Phariseorum, hominum fanaticorum, cogitur tamquam alter Nicodemus noctu, hoc est, in occulto sua artis negotia tractare, nisi velit audire haereticus, magnus exorcista, sophista etc.» ([Israel Harvet], *Hermetis Trimegisti Tractatus Aureus de Lapydis Physici secreto*... nunc vero a quodam anonymo scholiis illustratus, in *Theatrum Chymicum*, Bd. 4, Straßburg 1659, 603).

<sup>19</sup> Andreas Libavius, *Variarum controversiarum... inter nostri temporis Philosophos et Medicos Peripateticos, Ramaeos, Hippocraticos, Paracelsicos... libri duo*, Frankfurt 1600, 85.

«Paracelsus rectius voces Socraticos aut Platonicos, quorum monarca Platonis placita, a Jamblico, Proclo, Marsilio, Pomponatio(!) et aliis egregie ampliata et illustrata plurimum retinuit, atque inde superstitionissimae Magiae professor evasit, quamquam alicubi prae se ferat dissensum ab Agrippa, Trithemio, Apollonio, sagis etc.<sup>20</sup>.»

Plato selbst sei nichts anderes als ein Magus gewesen, laut Libavius «eine Ehre, die bei uns Christen mit Schafott und Scheiterhaufen quittiert wird»<sup>21</sup>. Wie bei den Disputationes des Erastus, der für die Paracelsisten die Todesstrafe angewendet sehen wollte, handelte es sich bei den Anschuldigungen des Libavius nicht um bloße Rhetorik: «non autem ludo; seria loquor ex historiarum et experientiae fide.» Und Magier seien heute, setzte er hinzu, alle diejenigen, die sich zur platonischen Lehre bekennen:

«Nostra aetate qui Plonicus est, magus et supersticiosus est, ut evidenter testantur Jamblicus, Proclus, Agrippa, Paracelsus, Marsilius, Pomponatius et alii multi<sup>22</sup>.»

Zur Magie kam für den Rektor der Akademie von Coburg der Skeptizismus hinzu, dessen Urheber Sokrates gewesen sei, indem er gegen alle Evidenz behauptete, nichts zu wissen und alle Kenntnisse in Zweifel zog.

«Was kannst Du dem zutrauen, der die Gewißheit der sinnlichen Wahrnehmung verneint?» fragte Libavius einen der Paracelsisten, Henning Scheunemann, «Du verabscheust die neueren Skeptiker, und was anderes lehrt Dein Sokrates in Platons Phaidon? Du verurteilst Porphirius, und was war dieser anderes als ein Platoniker? Du bezichtigst die Anabaptisten der Torheit, und Sokrates lehrt dasselbe, wenn auch in einem anderen Zusammenhang. Die Ansicht des Sokrates wird sowohl von den Türken wie auch von den Ketzern akzeptiert. Oder wirst Du von ihnen behaupten, sie lehrten die wahre Gotteserkenntnis, die wir in diesem Leben zu besitzen beginnen und nach dem Tode vervollständigen werden? Wo bleibt das Amt der Kirche, der sichtbare Gebrauch der Sakramente und alles andere, was Gott will und verordnet? Wenn Sokrates die Objektivität der Sinneswahrnehmung verneint, verneint er etwa nicht die sichtbare Kirche und die ganze menschliche Gesellschaft? Zu welcher Tierart gehörte wohl dieser Enthusiast und stupide Philosoph? Es gibt auch ein Buch, Arbatel genannt, über alle Massen voll der ruchlosesten Magie. Dieses Buch lehrt dieselben platonischen Ansichten.

<sup>20</sup> Idem, 86.

<sup>21</sup> «. . . Daemonem ipsum habuit et Magus fuit, quae laus inter Christianos est cruce et flammis digna. Non autem ludo: seria loquor ex historiarum et experientiae fide.» Idem, 290.

<sup>22</sup> Idem, 460.

Und von diesen Ansichten überschäumen alle anderen Werke der Magier. Wenn Du Sokrates in Deinen Schutz nimmst, so wirst Du Beschützer und Komplize all dieser Ausgeburten der Phantasie<sup>23</sup>.»

Verneinung der Kirche und der ganzen zivilen Gesellschaft, diese Anklage gegen die Dissidenten wird zu einer Konstante im Munde orthodoxer Theologen und Wissenschaftler während des ganzen 17. Jahrhunderts. Sie steigerte sich bis zum Autodafé aller vermeintlichen oder echten Ableitungen des Platonismus in zwei Werken der Jahrhundertwende, dem Buch des Ehregott Daniel Colberg *Das Platonisch-Hermetische Christenthum*<sup>24</sup> und dem von Johann Christoph Müller veröffentlichten Sammelsurium mit dem Titel *Anabaptisticum und Enthusiasticum Pantheon*<sup>25</sup>. Übereinstimmend in der Anklage und Verdammung setzten die Orthodoxen eine Verteidigungstradition fort nach Schemen, die Rotondò in seiner Analyse der Reaktionen von Theologen und Wissenschaftlern auf das Erscheinen des Buches *Arbatel* und auf das gesamte verlegerische Programm Pietro Pernas sichtbar gemacht hat.

In ähnlichen Worten, wie der Calvinist Girolamo Zanchi gegen den «exzessiven» Rationalismus der Antitrinitarier zu Felde zog<sup>26</sup>, erhebt hundertzwanzig Jahre später der Theologe Colberg seine Einwände gegen die Wissenschaftler, die sich anmaßen, über Theologie zu schreiben:

<sup>23</sup> Idem, 335.

<sup>24</sup> EhreGott Daniel Colberg, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum* begreifend die Historische Erzelung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten und Quietisten, Leipzig 1710 (1. Ausgabe 1690).

<sup>25</sup> *Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon und geistliches Kunsthaus wider die alten Quacker und neue Freygeister, im Jahr Christi 1702*. Besonders interessiert uns hier der getrennt gedruckte Traktat mit dem überlangen Titel «Der alten und neuen Schwärmer Widerteufferischer Geist. Das ist, Glaubwürdiger und Historischer Bericht, Was Jammer, Elend, Angst, Noth und Auffruhr die alten Schwärmer und Widertäufer gestiftet und angerichtet haben. Daraus zu schließen, was man von denen jetziger Zeit, aufs neue einschleichenden Schwärmern als David Joristen, Weigelianern, Rosencreutzern, Pansophisten, Böhmisten, Chiliasten, Enthusiasten, Quackern, Labadisten, Offenbarungs- und Frey-Geistern, Quitisten, Träumern, Scheinheiligen, neuen falschen Propheten und Atheisten zugewarten habe, weiln sie, wie erwiesen, einerley Lehre und Grundschätze führen. . . im Jahre 1701».

<sup>26</sup> «Observent autem lectores causam, cur et isti Tritheistae et Ariani omnes ac Servetiani, doctrinam hanc, quam hactenus Ecclesia credidit et praedicavit de Deo Patre, Deo Filio, Deo Spiritu Sancto uno eodemque Deo seu Jehova, oppugnent: Ea est, quia percipere intellectus sui ratione hanc non possunt doctrinam.» G. Zanchi, *Adversus blasphemias Petri Gonedzii libellum responsio*, in *Opera Theologica*, Genevae 1617–1619, 549.



«Dergleichen fanatischer Grillen stecken des Helmontii Bücher voll, daher man sich wohl fürzusehen hat, wenn man in der Medicorum Schriften, insonderheit so sie Chymici sind, Theologica findet, daß man sie nicht ohne vorhergehende gebührende Prüfung annehme, weil diese vor andern ihrer Vernunft gar zu viel trauen, auch alles, auch die Göttliche Geheimnuß, nach ihrer Vernunft messen wollen, welches nicht allein das Exempel Theophrasti und seiner Nachfolger bezeugen, sondern auch Michael Servetus, Georgius Blandrata und Hieronymus Bolsecus darthun, als Urstifter und Vertheidiger der greulichen Gottslästerlichen Lehr des Socinianismi, welches dennoch von gottesfürchtigen und gelehrten rechtgläubigen Medicis nicht zu verstehen ist<sup>27</sup>.»

Im gleichen Jahr, als Isaac Casaubon in London mit der exakten Anwendung der philologischen Kritik dem Gebäude des Renaissance-Platonismus den Boden entzog, indem er die Legende des Hermes Trismegistos, Zeitgenosse des Moses und Verfasser des Poemander und Asclepius ein für allemal zerstörte<sup>28</sup>, wußte der Wissenschaftler Libavius nichts besseres, als auf die alte Methode des Erastus und des erstarrten Konservatismus zurückzugreifen, auf die theologische Argumentation nämlich als die wirksamste Verteidigungswaffe der von den Dissidenten in Frage gestellten philosophischen und naturwissenschaftlichen Grundsätze. In seiner *Exercitatio paracelsica de notandis ex scripto Fraternitatis de Rosea Cruce*, ermahnte Libavius die Mitglieder der unsichtbaren Bruderschaft vom Rosenkreuz, «alle Ausgeburten der paracelsischen Phantasie» aus ihrem Programm zu entfernen, «denn es gibt keine unter ihnen, welche nicht gegen die Wahrheit und Ehre Gottes verstieße und die gemeinnützigen und erhabenen Wissenschaften nicht untergrüben»<sup>29</sup>.

Es mag befremdlich klingen, daß diese Worte von einem Manne stammen, der seinen ganzen Ruhm vor allem in der Geschichte der Chemie nicht seinen eigenen Experimenten verdankt, sondern allein der fleißigen Kompilationsarbeit aus den Schriften eben derjenigen, die er auf der allgemeinen weltanschaulichen Linie mit der oben gezeigten Härte und Gehässigkeit zu vernichten trachtete. Eine solche Einstellung befremdet jedoch weniger, wenn man die Engstirnigkeit und Stridenz kennt, mit der Libavius das Bekenntnis seines religiösen und wissenschaftlichen Glaubens in alle Himmelsrichtungen verkündete: «Ordo Dei est Philosophia quae docetur in Gymnasiis, Scholis et Academiis, ut et Theologia syncera declarata

<sup>27</sup> E. D. Colberg, a. O. Bd. 1, 204f.

<sup>28</sup> Frances A. Yates, Giordano Bruno e la tradizione ermetica, Bari 1969, 429.

<sup>29</sup> A. Libavius, a. O. 298.

Augustana Confessione: Dei donum est medicina dogmatica et aliae artes scientiaeque<sup>30</sup>.»

Zum vollen Verständnis für dieses Glaubensbekenntnis hat uns Rotondò den Schlüssel gegeben. Als Historiker der Häresie und der Rolle, die sie bei der Bildung der modernen Mentalität Europas spielte, hat Rotondò die Häretikerforschung seines Lehrers Cantimori auf Bereiche erweitert, die auf den ersten Blick nicht zur Ketzergeschichte zu gehören scheinen. In diesem Falle auf das komplexe Problem der Magie, einen untrennbaren Bestandteil nicht nur des Streits um Paracelsus, sondern auch der Debatte über die Wissenschaft der Natur um die Wende der Renaissance zur Neuzeit. Das Überraschende ist, daß diese Erweiterung der Häretikerforschung gleichzeitig eine Rückkehr zur ältesten Ketzerhistoriographie bedeutet: auf die *Kirchen- und Ketzerhistorie* von Gottfried Arnold, der ja nicht nur Paracelsus, die Paracelsisten, Theosophen und Rosenkreuzer behandelte, sondern auch das Buch *Arbatel* teilweise nachdruckte. Rotondò hat die weitere Entwicklung dieser Debatte bis ins 17. Jahrhundert jedoch nicht verfolgt. Der historiographischen Folgen dieser Ausweitung der Ketzerforschung über die klassischen Bereiche des Antitrinitarismus und Anabaptismus hinaus sehr bewußt, hat er sich auf die Analyse der religiösen und kulturellen Traditionskritik beschränkt, welche Perna, dessen Freunde und Mitarbeiter mit der Verbreitung der magischen und paracelsistischen Literatur bezweckten.

Gewiß, Ansätze zu dieser Kritik waren schon in den Werken der früheren Anhänger des Hermetismus, der Kabbala und Magie vorhanden. Es genügt, an Namen wie Ficino, Pico, Lazarelli, Trithemius, Lefèvre d'Étaples, Reuchlin, Giorgio Veneto, Agrippa und Servet zu erinnern. Aber mit Ausnahme Servets – und später Giordano Brunos – brach keiner dieser Männer offen mit den Kirchen, noch nahmen sie den direkten Kampf mit der theologischen Tradition auf. Alle betonten vielmehr die Ungefährlichkeit der eigenen Spekulationen, alle waren mehr oder weniger bereit, sich allfälligen Verfügungen der Kirche zu unterwerfen. In der von Perna verbreiteten Literatur hingegen wird dem Hermetismus und der Magie (besonders dank der neuen Kraft, die sie aus dem Denken des Paracelsus erfuhren) nicht mehr die Rolle eines geduldeten Nebenwegs zur Erkenntnis der Wirklichkeit zugewiesen, der gerade gut genug für den Privatgebrauch ist und deswegen dazu verurteilt, außerhalb der Mauern der Universität ein Schattendasein zu fristen. Im Gegenteil, eben aus der hermetischen und magischen Weltanschauung

<sup>30</sup> Idem, 298.

heraus werden eine mit der offiziellen rivalisierende Wissenschaft und eine entsprechende Religiosität verkündet. Das war eigentlich die Häresie, gegen welche sich die Anklagen der Theologen und Wissenschaftler erhoben.

Daß Paracelsismus und Magie einen stark konflikthaften Aspekt in bezug auf die etablierten Kirchen einschloß, war zwar eine Tatsache, die weder von der Paracelsusforschung – Sudhoff, Peuckert, Pagel, Goldammer – noch von den Forschern des Hermetismus und der Magie – Thorndike, Garin, Walker, Yates – ignoriert wurde. Es ist dennoch das Verdienst Rotondòs, diesen Aspekt in den Vordergrund gestellt und im Falle Pernas und seiner Basler Freunde deutlich gezeigt und bewiesen zu haben, wie eng die Aushöhlung und Subversion des traditionellen intellektuellen Weltbilds durch die Wiederaufwertung der Magie und die Verbreitung der paracelsischen Gnosis auf der einen Seite und die Relativierung der Werte der Dogmen andererseits miteinander verknüpft waren. Der Kampf um die Wiederherstellung der Wissenschaften und derjenige um eine radikale religiöse Reform waren innerlich verflochten, es bestand eine bewußte und gezielte Konvergenz des Strebens nach Freiheit der Forschung und des Kampfes um die religiöse Toleranz.

Die Fronten auf beiden Seiten verliefen natürlich nicht so einheitlich, daß wir berechtigt sind, die antithetischen religiösen und kulturellen Positionen eines Perna und eines Erastus (hier Orthodoxie, Aristotelismus, Galenismus; da Paracelsismus, Hermetismus und Häresie) zur allgemeinen Norm zu erheben. Während Servet in seiner *Restitutio Christianismi* von den hermetischen Schriften reichlich Gebrauch machte<sup>31</sup>, verhehlte Fausto Sozzini keineswegs seine Abneigung gegenüber Hermes Trismegistos, aus dessen Schriften die ganze Dreifaltigkeitskonstruktion entstanden sein sollte<sup>32</sup>. Auf der anderen Seite werden wir noch sehen, wie einer der ersten Paracelsisten, Adam von Bodenstein, sich zum Stellvertreter des Theodore de Bèze erhob, indem er vor dem Basler Rat die Anklagen der *Responsio ad Defensiones Sebastiani Castellionis* des Genfer Theo-

<sup>31</sup> Roland H. Bainton, *Hunted Heretic, The Life and Death of Michael Servetus*, Boston 1964, 131; Claudio Manzoni, *Umanesimo ed Eresia: M. Serveto*, Napoli 1974, 83 ff.

<sup>32</sup> «Etenim valde illi consentanei sunt ipsius Platonis, et eius sectatorum scripta, qualia sunt Jamblici et caeterorum; qui tamen omnes a Mercurio illo Trismegisto haec hausisse videntur. Quod ita se habere aliquorum scripta testantur, qui istorum auctoritate trinitatis opinionem confirmare non sunt veriti.» Fausto Sozzini, *Opera Omnia*, in *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, Irenopoli (Amsterdam) 1656, Bd. 1, 83.

logen vortrug und darauf hinwies, in welchen Verruf die Stadt notwendigerweise geraten müßte bei solcher Toleranz gegenüber Ketzern wie Castellio<sup>33</sup>. Und der Alchemist Guglielmo Grataroli spielte bekanntlich die Rolle des Denunzianten aller religiösen Dissidenten in Basel. Ein intransigent Calvinist, der berühmte Jurist François Hottmann, ließ nicht nur unter dem falschen Namen Thomas Arfoncini eine Verteidigung der Alchemie bei Perna drucken<sup>34</sup>, sondern beschäftigte sich auch jahrelang, bis zu seinem Tode in Basel, eigenhändig mit alchemistischen Experimenten. Selbst Theodore de Bèze hatte 1575 nichts dagegen, dem *Sclopetarius* des französischen Paracelsisten Quercetanus ein eigenes Gedicht beizufügen, was ihm von Basel satirische Verse einbrachte unter dem Gelächter seines persönlichen Feindes Erastus, der Bèze als «Schirmherrn des alchemistischen Schandflecks» beschimpfte und sich einen Spaß daraus machte, folgendes Distichon überall zu wiederholen:

Non satis est una foedari peste Genevam  
Nunc etiam nutrix dicitur Alchimiae<sup>35</sup>.

Jedoch im Jahre 1590 finden wir Bèze vor dem Genfer Rat, um das Verbot der Alchemie in der Stadt zu erwirken, «Que tout cest art n'est que piperie, que luy mesmes y a esté trompé, que Monsieur Hotomans s'y est consumé...<sup>36</sup>», und von Bèze stammte der schärfste und für Perna wohl gefährlichste Protest gegen den Druck des *Arbatels* in einer evangelischen Stadt «samt seinen satanischen Zeichen»<sup>37</sup>.

Es gab bestimmt genug Paracelsisten, die gleichzeitig überzeugte Lutheraner, Calvinisten oder Katholiken blieben; unter den Liebhabern der «prisca theologia» waren ebenfalls Anhänger aller Konfessionen zu finden, wenn auch mit einer ausgeprägten Neigung zum

<sup>33</sup> Ferdinand Buisson, Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre, Paris 1892, Bd. 2, 483 ff.

<sup>34</sup> Thom. Arfoncini I. V. Doctoris de iure alchimiae responsum, in: Io. Chrysippus Fanianus, De arte metallica, Basel 1576, 103 ff. Das Responsum wurde beinahe in jeder Sammlung alchemistischer Schriften nachgedruckt. Hottmanns autographes Original in Univ.-Bibl. Basel, C VIa 47, 829 ff. Daß Hottmann der Verfasser und nicht ein bloßer Kopist war, beweisen zwei Briefe Hottmanns an Basilius Amerbach von Okt. und Nov. 1575 in Univ.-Bibl. Basel, G II 19, 169 u. 176.

<sup>35</sup> Brief des Erastus an J. J. Grynaeus vom 15. 8. 1576. Univ.-Bibl. Basel, G II 4, 198. Verfasser des Distichons war Bonaventura Vulcanius.

<sup>36</sup> Leon Gautier, La médecine à Genève jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, in: Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, 2e série, tome 10, Genève 1906, 200 ff.

<sup>37</sup> A. Rotondò, a. O. 383.

Irenismus, wie schon Walker in seiner Studie *The Prisca Theologia in France* feststellte<sup>38</sup>. Diejenigen der Hermetiker und Paracelsisten aber, welche die eigenen Grundsätze ihrer Philosophie ganz durchdachten, schlugen unweigerlich Richtungen ein, bei denen die offene Konfrontation mit den bestehenden Kirchen unvermeidlich war oder gar provoziert wurde.

Über Giordano Bruno, den Mann, der Christus einen Magus und die göttliche Magie der Ägypter eine Religion nannte, «die gute Religion, die unterging, als das Christentum sie zerstörte, sie mit seinen Gesetzen verbot und durch den Kult toter Dinge, absurde Riten, schlechtes sittliches Verhalten und nie aufhörende Kriege ersetzte», sei noch auf das Buch von F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, verwiesen<sup>39</sup>. Von Valentin Weigel sei allein an ein kleines Buch erinnert, das den Titel trug: *Ein kurtze ausführliche Erweisung, das zu diesen Zeiten, in gantz Europa bey nahe kein einiger Stul sey in allen Kirchen und Schulen, darauff nicht ein Pseudopropheta, ein Pseudo Christus, ein Verführer des Volkes, ein falscher Ausleger der Schrift stehe, und der nicht in die Zahl der Blinden Leyter gehöre, das ist, der nicht deren einer sey, von welchen uns Christus gewarnt hat, und der da nicht an ihm habe die Notas, Characteres, signa et fructus falsorum Prophetarum*<sup>40</sup>.

Nähere Betrachtung verdienen an dieser Stelle die Werke zweier Paracelsisten, Israel Harvet und Alexander von Suchten, weil sie beide einige Zeit in Basel weilten. Außerdem zählte der eine von ihnen zu den großen Verehrern und Schülern Theodor Zwingers<sup>41</sup>, während der andere zu den von Perna gedruckten Autoren gehörte.

<sup>38</sup> D. P. Walker, *The Prisca Theologia in France*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17, London 1954, 258.

<sup>39</sup> a. O. 238 und 384.

<sup>40</sup> Valentin Weigel, *Zwei schöne Büchlein, das Erste von dem Leben Christi ... Das Ander eine kurzliche außführliche Erweisung...* Neustadt 1618, 104–139.

<sup>41</sup> [Israel Harvet], *Hermetis Trismegisti Tractatus Aureus de Lapydis Physici secreto nunc vero a quodam anonymo scholiis illustratus*, in: *Theatrum Chymicum*, Bd. 4, Straßburg 1659, 587–717. Daß der anonyme Verfasser der Scholien der Paracelsist Israel Harvet von Orléans war, beweist die Widmung des Buches an Jacobus Alsteinius: Als Ort und Datum gibt sie Orléans und 1608 an und der Anonymus nennt in einem Wortspiel seinen Vornamen Israel, seinen Nachnamen bezeichnet er nach einer langsam lösenden Substanz (Hart-Harz?); Zwinger bezeichnet er als «magnum illud Germaniae lumen» (650); Anspielung auf seinen Aufenthalt in Basel «idem mihi aliquando contigit in Helvetia, Augustae Rauracorum. . .» (638); Anspielungen auf Zwinger in anderen Werken Harvets s. *Adversus Ioan. Riolani comparationem veteris Medicinae cum nova, Hippocraticae cum Hermetica, Dogmaticae cum spagyrica, Hanoviae* 1605, 15: «Nosti fortasse quantus vir fuerit Zwingerus. Ipse multo

In seinen anonym erschienenen Scholien zum *Tractatus Aureus de lapydis physici secreti* zog Harvet den Vergleich zwischen dem wahren Gold und der wahren Kirche. Wie das wahre Gold der Philosophen oder der Stein der Weisen nicht materiell sei, sondern geistig, so geschehe es mit der wahren universalen Religion: Die Kirche bestehe nicht aus sichtbaren Gruppen von Menschen, sondern aus dem unsichtbaren Konsens all jener, die an Christus glauben und nach ihm leben. Wer das nicht tue und irgendeiner gesonderten Kirche beitrete, der sei schon ein Sektierer, Schismatiker und Ketzer. Man dürfe nicht seinen Namen einer bestimmten, äußerlichen Kirche geben, wie es heute bei so vielen der Fall sei, die der einfältigen Meinung seien, sie könnten nicht mehr irren und gehörten zu den Auserwählten, bloß weil sie dieser oder jener Sekte angehörten. Jeder glaube, nur die Kirche, der er gerade angehöre, sei die einzig wahre und unfehlbare. Daraus entstünden alle Religionsstreitigkeiten, in denen es allein um die Vorherrschaft der eigenen Meinung gehe; daher komme es auch, daß sie die halbe Welt zu Ketzern erklärten und verfolgten. Nur das eine vergäßen sie, nämlich nach der Bibel und dem Wort Gottes zu leben und zu handeln. Fragt man schließlich, wo die wahren, von keiner Sekte angesteckten Christen zu finden sind, so lautet Harvets Antwort: Sie sind weder in Samarien und Jerusalem zu suchen noch in Rom, Genf, Leipzig, Krakau, Prag oder Olmütz. Sie sind zerstreut über die ganze Welt: wir finden sie in der Türkei, in Persien, Italien, Frankreich, Deutschland, Polen, Böhmen, Mähren, England, ja sogar in Amerika bei den entferntesten Indianern<sup>42</sup>. Gegen diese Einstellung des Harvet verblissen sogar die von F. A. Yates angeführten Worte des «Rosenkreuzers» Robert Fludd, der die Teilung der Christen in Katholiken, Lutheraner und Calvinisten für unreal erklärte, da sie alle das gleiche Ziel verfolgten<sup>43</sup>.

Von Alexander von Suchten, dem ersten großen Paracelsisten und dem Mann, der in der Geschichte der Chemie wohl als erster den auf eine quantitative Analyse gestützten Beweis über die Un-

aliter quam tu de Vulcanio sentit», und: Israelis Harveti Medici Aurelianensis Defensio Chymiae adversus Apologiam et censuram scholae Medicorum Parisiensium, et in eadem Gulielmi Baucineti Medici item Aurelianensis Notationes, Paris (1605), 73: «Hoc loco subit animum recordatio Theodori Zvingeri, praeceptoris mei meritissimi, cuius et quanti viri!» Harvets Name ist in der Matrikel der Universität Basel nicht verzeichnet. Baucinet hingegen gehörte mit Moffett zum engeren Kreis der Schüler Zwingers.

<sup>42</sup> Idem, a. O. 699f.

<sup>43</sup> F. A. Yates, Giordano Bruno, a. O. 444.

möglichkeit der Transmutation der Metalle in Gold erbrachte<sup>44</sup>, hatte Perna 1575 das Buch *De secretis Antimonii* gedruckt. Ebenfalls 1575 setzte Perna Suchtens *Elegia ad Carolum Salisburgensem* als Eröffnung vor den zweiten Band der lateinischen Werke des Paracelsus<sup>45</sup>, jedoch ohne den Namen des Verfassers und unter Weglassung der folgenden – wohl für den Antitrinitarier Perna allzu trinitätsgläubigen – Glosse der Elegie:

«Die Wissenschaft der Arznei, in der Podalirius, Machaon, Apollo und Hippokrates sich auszeichneten, soll nicht aus Galen, Avicenna, Mesue und ähnlichen Schriftstellern gelernt werden, sondern aus der Magie; wer sich die Kenntnisse der Magie gründlich und richtig aneignet, der wird imstande sein, alle Krankheiten zu heilen. Die Magie hat nämlich drei Bücher, Theologiam, Medicinam und Astronomiam, aus denen der Magier die Dreifaltigkeit erkennt und anbetet und seinen Mitmenschen mit der Macht hilft, die er von Gott bekommen hat. Alle anderen, seien es Theologen, Astronomen oder Ärzte, welche mit Werken nicht beweisen, was sie mit der Zunge öffentlich als ihr Fach angeben, sind Kako-Magier und Pseudopropheten. An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen<sup>46</sup>.»

Auf den Spuren des Paracelsus und vier Jahrzehnte bevor Francis Bacon sein Postulat über die Notwendigkeit der Experimente als einzige Grundlage objektiven Wissens aufstellte – «Et quod in religione verissime requiritur, ut fidem quis ex operibus monstret, idem in naturali philosophia competere, ut scientia similiter ex operibus monstretur»<sup>47</sup> – hatte Suchten eben dieses Postulat vorweggenommen und fast mit den gleichen Worten formuliert: «Was

<sup>44</sup> Włodzimierz Hubicki, Alexander von Suchten, in: Sudhoffs Archiv für die Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 44, Wiesbaden 1960, 60f. Weitere Literatur über Suchten: Karl Sudhoff, Ein Beitrag zur Bibliographie der Paracelsisten im 16. Jahrhundert, in: Centralblatt für Bibliothekswesen 10, Leipzig 1893, 391–400; W. Haberling, Alexander von Suchten, ein Danziger Arzt und Dichter, in: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins 69, Danzig 1929, 177–228; K. Schottenloher, Pfalzgraf Ottheinrich und Alexander von Suchten, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins N.F. 41, 1948, 602ff.; Julius Ruska, Tabula Smaragdina, Ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literatur, Heidelberger Akten der Von-Portenheim-Stiftung 16, Heidelberg 1926, 211f.

<sup>45</sup> Theophrasti Paracelsi Operum latine redditorum Tomus II, Basileae 1575, F. (?), 5<sup>r</sup>; idem, Medici Libelli, Köln 1567, F. \*\*\*3<sup>v</sup>–4<sup>v</sup>, wo außer der Elegie auch das Argumentum zu lesen ist. Ich zitiere nach Alexandri von Suchten Chymische Schrifften, Frankfurt 1680, 458ff.

<sup>46</sup> Alexandri von Suchten Chymische Schrifften, a. O. 458.

<sup>47</sup> Francis Bacon, Cogitata et Visa de interpretatione Naturae sive de scientia operativa, in: Philosophical Works 3, London 1876, 612.

in Medicina nicht verstanden noch begriffen wird, soll nicht angenommen werden. Dann Medicina ist den Wercken unterworffen, wie Theologia dem Glauben, der doch muß durch die Werck bestätigt werden<sup>48</sup>.»

«Und wie es keine drei Götter gibt, sondern nur einen einzigen», lautet das von Perna weggelassene Argument der Elegie weiter, «so gibt es nicht drei, sondern nur eine Wissenschaft dreifachen Wesens, die von den Alten Magie genannt wurde. So heißt nun Magier nicht derjenige, der mit dem Teufel verkehrt – was uns durchaus untersagt ist –, sondern derjenige, der die Theologie, Astronomie und Medizin vollständig erkannt hat. Ein solcher war Theophrastus, solche waren auch die Magier, welche der Stern zu dem neugeborenen Christus, Gottes Sohn und unserem Heiland führte. Aber davon ein anderes Mal ausführlicher<sup>49</sup>.»

Was das Gedicht andeutete und was hier Suchten ausführlicher zu behandeln versprach, hatte er bereits anfangs der sechziger Jahre in seinem Buch *De Tribus facultatibus* niedergeschrieben, einem der schönsten hermetischen Bücher des 16. Jahrhunderts. Es enthält schärfste und radikalste Kritik an der traditionellen Theologie und Wissenschaft seiner Zeit. Bei diesem Werk, *Kurtzer Bericht von der Wahrheit und Sophisterei dreyer der furnembsten faculteten, nemlich Theologiae, Astronomiae et Medicinae*, wie der Titel in den Handschriften vor dem erst 1608 erfolgten Druck lautete<sup>50</sup>, handelt es sich um eine Apologie der eigenen «Erfahrenheit» in der Forschung, der eigenhändigen experimentellen Arbeit eines jeden als unabwendbarer Bedingung zur Erlangung der Erleuchtung Gottes und der Natur und als einzigem Kriterium eines nicht auf Spekulation und Autorität begründeten Wissens. Das kleine Buch ist eine hermetische Allegorie über den mühevollen Weg des Urmenschen zur

<sup>48</sup> Alexandri von Suchten, a. O. 326.

<sup>49</sup> Idem, a. O. 460.

<sup>50</sup> In den Verzeichnissen paracelsischer, magischer und alchemistischer Handschriften des Augsburger Arztes Karl Wiedemann, Kassel, Landesbibliothek, Ms. Chem. fol. 7, 53 ff. wird das Buch *De tribus facultatibus* zweimal unter diesem Titel aufgeführt. In der Universitätsbibliothek Greifswald, Ms. Theol. Quart. 8 ist eine Kopie aus den Jahren 1595–1597 erhalten geblieben, die aber nicht Suchten, sondern Paracelsus zugeschrieben wurde: *Liber de Tribus Facultatibus et Magica inventione, Theologiae, Astronomiae et Medicinae D. Philippi Theophrasti Paracelsi von Hohenheim schreiben an einen guten Freundt. 1542* (K. Sudhoff, *Ein Beitrag zur Bibliographie der Paracelsisten*, a. O. 400). Den ersten Druck besorgte Benedictus Figulus in seiner *Pandora magnalium Naturalium aurea et benedicta*, Straßburg 1608, der das Buch als ein Fragment druckte: *Ex libro de tribus Facultatibus Alexandri a Suchten*, 112–142. Der zweite und letzte Druck in Suchtens Gesamtausgaben von 1680, die hier benutzt wird.



Erkenntnis Gottes, der Natur und der Arzneikunst. Überzeugt, «daß der Meister am besten zu erkennen wäre in seinem Meisterstück, in der großen und kleinen Welt», schrieb Suchten, machte sich der Mensch daran, «nicht mit Worten, sondern mit Wercken, nit mit Spekulieren, sondern mit seiner Handarbeit im Schweiß seines Angesichts», die Natur und ihre Veränderungen zu beobachten. Da er «mit seinem menschlichen Verstand» sich das alles nicht erklären konnte, erdachte er «vielerley Künst, und unter andern die Kunst des Wassers.» Als ihm nach langer Arbeit die erste Scheidung durch das Wasser gelang, «wollte er wissen, wie ein jedes Ding der großen Welt zusammen gesetzt wäre». Das gleiche tat er mit dem Menschen, «brauchte seine Kunst, scheidete und vergleicht eins mit dem anderen: findet daß deß Menschen Prima Materia mit der Materia Prima der großen Welt ein Ding sey, siehet es mit seinen Augen, greiffet es mit seinen Händen». So entdeckte der Mensch «mit sichtbarlicher Erfahrung, daß alles so geschaffen ist in drey Ding gesetzt und in denselben dreyen gemehret und erhalten würden. Die drey Ding sind drei Corpora, das ist, drey greifliche und sichtige Substantzen: Die eine ist Wasser, die ander Saltz, die dritte ein Sulphur. . . Also stehet in den dreyen die gantze Welt und der Mensch». Aber damit hatte der Mensch seinen Schöpfer noch nicht gefunden, «dessen Geist ob dem Wasser schwebte», wie die Schrift berichtet:

«Greiff darumb an die drey Corpora, durchgrübelt eins nach dem andern, betrachtet, wie Gott ein Geist ist, könnte mit leiblichen Augen nicht begriffen werden, und dieweil er alles erschaffen hat, müste er ein lebendige Krafft seyn.» Dann beschaut der Mensch das Wasser, «findet nichts darinn, dann die vier Element: Nimbt darnach den Schwefel, findet auch nichts darinn, dann die vier Element, das ist, er findet nichts beständig. Zuletzt nimbt er auch das Saltz, sihet, daß etwas mehr darbey ist, dann bey dem Wasser und Sulphur aber anderst, dann der vorige war, das ist ein Schwefel, der nicht brennt; das dritte fand er nicht, dann es verschwand vor seinen Augen. Was sollte er thun, es war dahin, wo sollte ers finden. Er besahe das Wasser, besahe den Sulphur, zwo feine, weiße und reine Substantzen, das dritte, so darinnen gelegen, und die zwey zusammen verknüpfet hatte, war hinweg, und war eben dasselbige, das er suchte».

An diesem Punkt angelangt, wurde er «nicht wenig traurig, seufftzt und schrey Tag und Nacht zu dem Herren: Disrumpe Coelos et descende: Trieb es so lang, biß er erhört wurde und das fand, so er suchte». Ihm wurden von Gott die Geheimnisse der ganzen Schöpfung offenbart. Die durch diese Erleuchtung Gottes gewonnenen Kenntnisse behielt jedoch der Urmensch nicht für

sich, sondern wandte sie zum Nutzen seiner Mitmenschen an. Und als er alt war, «fand er auch Steg und Weg, wie die göttliche Erkenntnisse seine Nachkömmlinge erfahren und lernen möchten: schreibt derhalben drey Bücher: im ersten traktiert er von Gott dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geiste: Im andern vom Himmel und seinen Astris: Im dritten von Krafft der Dingen, so auß der Erden wuchsen, das ist Theologiam, Astronomiam, Medicinam», drei Wissenschaften «eines Wesens», deren Name Magie ist, «das ist, die Kunst den Herrn zu finden in seinem Geschöpf».

Diejenigen, denen der Geist offenbart wurde, «wurden geheißten Magi, das ist Weise Leut, die mehr waren als die ander Leute. . . Das ander Volck so nicht Magi, hielten sie mehr für Götter als für Menschen». Der Geist, aus dem sie schrieben, war allein bei den Magiern geblieben; die Bücher kamen unter das Volk. Als nun der gemeine Mann die Bücher zu sich nahm und durchblätterte, vermeinte er, «er wäre schon ein Magus»: Er wollte in der Medizin große Dinge anrichten, aber es wurde nichts daraus.

«Also wurden Commentaria über die Medicin geschrieben, entstand die Sect der Gelehrten, die sich Medicos nennen, wuchs bald auff, wie das Unkraut pfeget. Da nun die Magi (villeicht wolts Gott also haben) abstarben, starb die wahre Medicina auch ab mit ihnen, und nach ihrem Tod blieb die Sect, so sich auß Unverstand ihrer Bücher auffgeworffen, an ihre Statt.» Aber sie waren nur «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. Sie schrieben auch viel Bücher von Kräutern und der Menschen Kranckheiten, vielleicht wie ihnen deß Nachts davon traumete; die waren leichter zu verstehen, gefielen dem gemeinen Mann wohl: die rechten Bücher der Weysen wurden mit der Zeit verlohren, was solte man mit ihnen thun; sie waren zu schwär wer wolte sie verstehen. Also sind sie nur wegkommen, daß wir zu unsern Zeiten keins mehr haben.

Deßgleichen giengen sie mit der Theologia auch umb, der understunden sich eben so wol Leute, wie der Medicin, drungen sich mit Gewalt ein, vermeinten, da sie den Buchstaben hatten, sie kenten Gott schon, dorfften nichts mehr wissen, da stund es geschrieben, da hatten sie es gelesen, trotz dem der sie nicht Theologos hieß. Aber es waren Maul- und Bauchtheologen, trieben groß Geschrey unter dem Volck, aber sie machten keinen Blinden sehen, keinen Lahmen gerad, keinen Krancken gesund. Es war ihrer Facultät nicht, gehörte den Medicis zu (scilicet).

Der Astronomiae geschach auch also, sie sahen den Mond, Sonn und Sternen auff- und untergehen, eins nach dem andern; so bald sie das vermerckten am Himmel, waren sie schon Astronomi: Erdachten viel Sphaeras und Circulos, schrieben stattliche Bücher darvon, wer es nit glauben wolte, der möchte hinauff steigen und es besehen; sie hatten gut machen, wer wolt sie Lügen straffen, die Magi waren gestorben, so ward

die Welt mit Lügen erfüllet, so bleibts noch biß auff die jetzige Stund, wie hätte Gott nun die Welt häfftiger straffen können, dann daß er solche Gelerte herfür kommen ließ, die den Grund, auß welchen die drey Facultäten entspringen, nicht wusten».

Suchtens Kritik richtet sich ganz besonders gegen die Theologen: «Also kamen die Theologen in die Welt, haben den geistlichen Verstand nicht von den Magis empfangen, haben ihn auch nicht auß dem Liecht der Natur, das uns Gott und sein Geschöpf zu erkennen gibt, darauß die Magi ihn erkandt haben, und darnach erst Theologiam geschrieben.» Bei der Frage, woran es liege, daß heute so wenig Leute von Gott erleuchtet werden, lautet die Antwort:

«An unser Faulheit; denn es ist viel leichter ein Stund in der Kirche sitzen, hören was ein ander sagt, daheim ein Buch nach dem andern durchlesen, dann uns im Schweiß unsers Angesichts in so schreckliche Händel einlassen, mit all unserm Vermögen Leibs und guts suchen den lebendigen Geist Gottes, so er in den Erdenkloß darauß er Adam erschaffen bliß, welcher uns die Augen auffthut und die Geheimnuß der Schrifften Petri, Pauli, und der Apostel offenbaret, dardurch wir Theologi werden, der Welt nutz seyn, unserm Nechsten helfen auß seinen Nöthen, und den Geist deß Herrn, der doch in uns zu finden, von ihm Gesundheit und Fried haben, von ihm lernen, den Sohn des Menschen zu erkennen wie sein Fleisch unser Fleisch transmutiret in sein Fleisch, ins ewige Leben. Hab ich, sprechen sie, die H. Schrift, hab ich doch die Theologos gelesen, hab ich doch die zwey Testament, da stehet das Wort Gottes und die klare Wahrheit, waß darf ich mehr? Also gehet es, also werden die Theologi von uns selbst, also thun wir auch Zeichen, die uns Zeugnuß geben unserer Lehr, id est, hetzen ein Land ans ander, richten Jammer in der Welt an: das sind ja auch Zeichen, darauß man denselben erkennen mag, der sie zu Theologos gemacht hat.»

Es mag befremdend klingen, daß gerade Suchten, der gegen die Mitte der vierziger Jahre wegen Verdachts des Luthertums in Rom verurteilt und in Polen als Ketzer seines Domherrenamtes enthoben wurde<sup>51</sup>, dennoch seine Kritik besonders gegen die Lutheraner richtet und das in einem Punkt, in welchem alle Anhänger sowohl der «Magisterial» wie der «Radical Reformation» einig waren: Die Abschaffung der Messe und anderer Sakramente und Zeremonien. «Es haben etliche Klüglinge wol gesehen, das Meß hören,

<sup>51</sup> W. Hubicki, a. O. 55. Dank dem Einfluß seines Onkels Alexander Scultetus, des intimen Freundes des Copernicus, war Suchten seit seiner Jugend Domherr am Frauenburger Stift, und damit Kollege des großen Astronomen geworden.

Singen, Orgeln, Wachs, Öl und Saltz uns nit seelig machen, darum haben sie es verworffen.» Aber nicht genug damit, daß sie verstanden, «solche Ding hulffen nit zur Seeligkeit», haben sie das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Sie haben nicht gemerkt, daß sie Zeichen waren, die uns Gott anzeigen, nicht anders als die Kräuter und Blumen die Arznei oder die äußeren Sterne unser inneres Firmament anzeigen. «Die Meß, die Gesäng und ander Kirchen Geschmück» waren die Zeichen, die die Magier der Theologie gaben für den Fall, daß die magischen Bücher der Theologie, «von welchen uns die beyden Testament überblieben», verloren gingen, wie es tatsächlich mit den medizinischen Büchern der Magier geschah: Hier besitzen wir allein die Zeichen, «das sind alle Kräuter und Bäum auff Erden». Die Theologen hingegen haben das Geheimnis dieser Zeichen nicht verstanden,

«muß in ihrem Sinn ein Jüdisch und Heydnisch Ding sein, wir Christen dörrfen es nicht. Also haben sie solcher Magischen und Apostolischen Satzung viel verworffen. . . gedachten lang nicht, daß es Magische Bücher waren, die uns so viel, ja auch besser lehren, dann die geschriebene Bücher, zu verstehen das Geheimniß Gottes.» Darum soll man sich nicht um die Theologen kümmern. «Lasset sie bleiben, sie singen wie ihnen der Schnabel gewachsen ist. . . Fraget nichts nach jenem, was sie thun, das müssen sie thun von wegen ihrer Nahrung, 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, mit Feuer und Wasser, mit Silber und Gold, mit Saltz, und Seiden, mit Sammet, mit Steinen, mit Schwartz, mit Weiß, mit Roth, mit Gelb, mit Wachs und mit Öl, und dergleichen. Höret nicht allein, was das Maul sagt, höret was das Wasser sagt, was das Saltz sagt: Sie reden auch, aber ein andere Sprach. Die solltet ihr vorgelernet haben und hören können, so könnten euch die Scribae und Pharisaei nicht verführen, würden keine Unruh unter euch machen, würdet Friede haben in eurem Gewissen gegen Gott, und eurem Nechsten.»

Schließlich betonte Suchten die Notwendigkeit der Erleuchtung Gottes für einen jeden Menschen, um über den Buchstaben hinaus zu einer Religion wie die der Apostel zu gelangen. Aus dem Buchstaben allein hat kein Schriftgelehrter jemals verstanden, sagt Suchten,

«daß Künst vorhanden wären, dadurch der Mensch deß Geistes theilhaftig werde, der ob dem Wasser schwebete, ehe Himmel und Erden geschaffen ward, der auß Gottes Mund gieng in einen Erdenkloß. Ob es nicht in Evangelio steht, oder im Paulo, uns derhalben Paulus nicht mehr gelehrt hab, oder gethan, als seine Episteln außweisen. Daß sie aber von diesem nicht geschrieben haben, darumb soll es nicht sein?»

Und Suchten beendet sein *De tribus Facultatibus* mit der kühnen Behauptung, Paulus sei «von etlichen Jüngern» in diese geheime Lehre eingeführt, «dadurch er nachmals in die Erkenntnis Gottes kam, da ihm doch zuvor kein Mensch konnte einreden. Deßgleichen wissen wir auch, daß zu Areopago dem Hochgelehrten Dyonisio von dem Heiligen Paulo solch Geheimniß geoffenbahret ward, welchem er, so bald ers bekam, nachtrachtet mit all seinem Vermögen, biß ers bekam, und ein Christ würd und ein Apostel der Frantzosen».

Ich breche hier mit Suchten ab und möchte gleichzeitig den Leser um Verständnis bitten für die langen Zitate aus seiner Allegorie. Aber kein anderes Buch, nicht einmal von Paracelsus, führt uns den Kampf, um den es damals ging, so plastisch und lebendig vor Augen wie sein Buch *De tribus facultatibus*. Zwei Punkte möchte ich besonders hervorheben: Suchtens Kritik des menschlichen Verstandes, durch den wir «allen Jammer anrichten», und «die Welt von Tag zu Tag zerstören», und die Notwendigkeit, Gott «nit mit Worten, sondern mit Wercken» um Erleuchtung zu bitten.

Es scheint ein Widerspruch zu sein, daß orthodoxe Theologen wie Colberg die paracelsistischen Ärzte des allzu großen Vertrauens in ihren Verstand bezichtigten und daß gerade diese den menschlichen Verstand für so unzuverlässig hielten. In Wirklichkeit handelte es sich um zwei verschiedene Deutungen desselben Wortes. Während der Theologe mit seinem Ausdruck ein hochmütiges Abweichen von Glauben und Tradition meinte, beschuldigten die Paracelsisten eben diesen Glauben und diese Tradition, ein bloß spekulatives Machwerk geworden zu sein; ein «Logica», wie Paracelsus sagte, «dieselbig hat verblendet das liecht der Natur und das liecht der weisheit und eingefüret ein frömbde doctrin, dieselbig hat beide weisheit zwischen stül und benk nidergesetz»<sup>52</sup>. Mit «logica» und «frömbde doctrin» meinte Paracelsus natürlich vor allem Aristoteles und Galen, die Väter der «Sophisterei»; und wären sie und ihre Schüler nie dagewesen – «so dise secten nicht wer eingerissen» –, «so wer die schul der apostel fürtreffentlich in großen schein und das liecht der Natur in großen Künsten und werden»<sup>53</sup>. Die Ablehnung der spekulativen Vernunft und die Notwendigkeit der Erleuchtung Gottes um die richtige Erkenntnis in Religion und Wissenschaft bedeuten jedoch weder für Suchten noch für Paracelsus, daß der Mensch unfähig sei, von sich aus die Natur zu erkennen. Im Gegenteil: sowohl die natürliche wie die über-

<sup>52</sup> Paracelsus, *Sämtliche Werke*, hg. von K. Sudhoff, 1. Abteilung 12, München und Berlin 1929, 28.

<sup>53</sup> Idem, 29.

natürliche Philosophie vermag der Mensch mit seinen Kräften zu erkennen und in die Tat umzusetzen, und gerade das ist seine Aufgabe auf der Erde: «got wil nicht, das seine mysterien sichtbar seien, aber das sie sichtbar und erkantlich werden durch die werk, das ist, durch die werk des menschen, der ist darumb da, das ers sol sichtbar machen<sup>54</sup>». Zu diesem Zweck habe Gott den Menschen als Mikrokosmos geschaffen, Teilhaber an der Natur des ganzen Universums, und ihn damit mit einer dreifachen Instrumentalität ausgerüstet: Mit einem sichtbaren Körper, mit Händen und Füßen, «um alle natürliche mysteria der elementen zu offenbaren, welches one den menschen nit het mögen beschehen»; mit dem Astralleib, damit die unsichtbare Weisheit der Sternenwelt durch das Werk des Menschen sichtbar werden konnte; mit der Seele schließlich, «ein atem vom munde gotes» und Sitz des Heiligen Geistes, um die Geheimnisse der Gnade zu offenbaren.

Nach der neuplatonisch-hermetischen Tradition entsprach der Mensch als Mikrokosmos der großen dreifachen Welt, dem Makrokosmos, in allen seinen Teilen. Sein elementarer Leib gehörte zu dem Bereich der materiellen, sichtbaren Welt; sein Geist (Ochema, corpus aethereum, Astralgeist oder -leib) stammte aus der Weltseele oder Intelligenzenwelt; seine Seele schließlich (mens, anima intellectualis) besaß etwas göttliches, τὸ τοῦ θεοῦ, stammte aus dem Wesen Gottes selbst (particula divinae aureae; mens . . . ex propria Dei essentia est; ein atem vom munde gotes) und entsprach somit dem Archetypus oder der göttlichen Welt. Pico della Mirandola nannte den Menschen die vierte Welt, da in ihm sich alles befindet, woraus die anderen drei bestehen – «qui non tam quartus est mundus quasi nova aliqua creatura quam trium (sc. mundorum) quos diximus complexus et colligatio»<sup>55</sup> – und leitete seine berühmte Rede *De hominis dignitate* mit der Anspielung auf die Beschreibung der Natur des Menschen im *Asclepius*, dem letzten Traktat des *Corpus Hermeticum*, ein: Magnum, o Asclepi, miraculum est homo.»

Es war auch Pico della Mirandola, der die Mikrokosmoslehre ins Zentrum des Renaissance-Platonismus brachte, nicht zuletzt unter Einfluß der Kabbala, wo diese Lehre eine gewichtige Rolle spielte. Noch Ficino hatte den Akzent mehr auf den Unterschied zwischen den zwei Wegen der Erkenntnis gesetzt, zwischen dem vollständigen, kontemplativen Bewußtsein der «mens» und dem unvollständigen, empirischen der «ratio». Auf dieser doppelten Tendenz

<sup>54</sup> Idem, 59.

<sup>55</sup> Giovanni Pico della Mirandola, Heptaplus l. 5 c. 6, in: Omnia Opera, Venetiis 1498, 23<sup>v</sup>.

basierte für Ficino die zentrale Stellung der Seele des Menschen innerhalb der Skala der Substanzen: Gott, Engel-Intelligenzen, Seele, Qualität, Körper. Folge dieser Stellung der Seele als «*tertia substantia*», «*rerum medium*», «*mundi copula*» oder Verknüpfung zwischen den zeitlichen und ewigen Dingen war dann die Behauptung der Universalität des Menschen: «. . . et cum media omnium sit (sc. anima), vires possidet omnium<sup>56</sup>.» Für Pico hingegen bildete eben diese Universalität und Teilnahme des Menschen am ganzen Universum den Anfang seiner philosophischen Fragestellung. Bei ihm ist es auch der Mensch als Ganzes (Seele, Astralleib und Körper), und nicht mehr wie bei Ficino die Seele und ihre Teile *mens*, *ratio* und *idolum*, welche dem dreifachen Mikrokosmos entsprechen und ihn vereinigen<sup>57</sup>. Mehr noch, Pico machte diesen Analogiegedanken reversibel, indem er nicht nur den Menschen als Mikrokosmos bezeichnete, sondern gelegentlich auch von der großen Welt als vom Makroanthropos, vom großen Menschen sprach<sup>58</sup>, was wiederum auf die Kabbala zurückzuführen ist. Es waren auch die christlichen Kabbalisten, Reuchlin vor allem, welche den systematischen Versuch unternahmen, die Mikrokosmostradition der Kabbala mit der hermetisch-neuplatonischen Tricomotie des Menschen und des Universums in Einklang zu bringen. Reuchlin identifizierte nicht nur die zentrale Sefira *tif'eret* kurzerhand mit *μικροκόσμος*, sondern führte auch die zehn kabbalistischen Grade der Skala zur Erlangung der Weisheit oder zehn Sphären göttlicher Manifestation (*sefirot*) auf die Theorie der drei Welten und auf den entsprechenden dreifachen Erkenntnisweg des Menschen zurück, «*decem scalae gradus per quos ad cognitionem omnium quae vere sunt aut sensu, aut scientia aut fide, ab imo ad summum ascendere possumus*»<sup>59</sup>. Eine weitere Präzisierung der Renaissance-Theorie des Mikrokosmos verdanken wir Francesco Giorgio Veneto, dem tief-sinnigen Franziskaner, der am weitesten und ohne jedes Vorurteil die christlich-biblische Exegese mit der jüdischen Kabbala und der hermetischen Philosophie zu vermischen verstand: Gott und der Mensch seien Inbegriff aller Dinge: Der Mensch, weil er aus allen zusammengesetzt ist, Gott aber, weil er in seiner Einfaltigkeit alle Dinge umfaßt. «Deswegen wagen wir zu sagen», schließt Giorgio

<sup>56</sup> P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1953, 118 ff., 403 ff., 435 f.

<sup>57</sup> Idem, 121 ff.

<sup>58</sup> K. Goldammer, *Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart*, in: *Medizinhistorisches Journal* 6, Hildesheim-New York 1971, 14.

<sup>59</sup> Iohannis Reuchlin, *De arte Cabalistica*, Hagenau 1517, F 2<sup>v</sup>-3<sup>v</sup>.

mit Trismegistos, «ist der Mensch ein sterblicher, irdischer Gott und Gott ein unsterblicher, himmlischer Mensch»<sup>60</sup>. Aus den Schriften des Giorgio, Lazarelli, Pico und Ficino gewann schließlich Agrippa von Nettesheim die Standardformulierung der Mikrokosmoslehre, die er im Kapitel *De homine quomodo creatus ad imaginem Dei* seines *De occulta Philosophia* zusammenfaßte<sup>61</sup>.

Erst bei Paracelsus entwickelte sich dieser Analogiegedanken zu einem rechten Immanenzprinzip, indem er die drei Welten mit ihren «Weisheiten» ins Innere des Menschen übertrug. Der Astralgeist-Leib des Menschen bleibt auch bei Paracelsus Abbild der Intelligenzenwelt – Licht der Natur oder Weltseele – und zugleich Instrument, um die Weisheit des Firmaments zu erfahren. Nur, daß dieses Firmament nach Paracelsus sich im Menschen selbst befindet:

«darumb sol der mensch nicht in seinem leib suchen das, so der leib an im hat. dan was den leib antrifft, das ist vihisch; allein sol er das für sich nemen, das im Leib ist unsichtbar und ungreiflich, das ist das liecht der natur, die natürlich weisheit, welche got in das sidus geben hat und vom sidus in menschen<sup>62</sup>.»

Dieses «unsichtbar und ungreiflich» ist der Astralgeist-Leib, der von Paracelsus als «die menschliche vernunft und irdische weisheit» definiert wird, der aber nicht aus dem äußeren Firmament entstammt, sondern «aus dem Firmament, das im menschen ist». Wie im platonischen Weltbild die Ideen-Archetypen der Dinge beim Demiourgos/Weltseele ihren Standort haben, so meint auch Paracelsus, «das in dem gestirn alle facultates sein, alle künste, alle hantwerk, alle weisheit, alle vernunft. . . und in dem gestirn die schul ist, aus der die bemelten stück alle gelernt werden»<sup>63</sup>. Aber auch im Menschen als Teilhaber des ganzen Kosmos: «und nachdem und sie stehen am himel, stehet auch dasselbig sidus im Menschen und also ist ein schulmeister im menschen und der mensch sein schüler und lernet das natürliche liecht von im, das ist vom (inneren) gestirn<sup>64</sup>.»

Und entsprechend verhält es sich mit der dritten Weisheit, der himmlischen oder göttlichen, allein daß hier «die lehr und das wort

<sup>60</sup> Franciscus Georgius Venetus, *De harmonia Mundi totius cantica tria*, Paris 1544, 123<sup>v</sup>–124<sup>r</sup>.

<sup>61</sup> Kritische Ausgabe dieses Kapitels durch Paola Zambelli in: *Testi Umanistici sull'Ermetismo*, *Archivio di Filosofia* 1955, Roma 1955, 136–146.

<sup>62</sup> Paracelsus, *Sämtliche Werke*, a. O. Bd. 12, 55.

<sup>63</sup> Idem, 22 f.

<sup>64</sup> Idem, 21.



gottes, das firmament und sidus ist des inneren himels»<sup>65</sup>. Instrument der Erkenntnis dieses göttlichen Bereiches ist nicht der siderische Geist, sondern der Geist, «den got dem menschen in der empfangnus gibt», die Seele nämlich, die manchmal bei Paracelsus nichts anderes zu sein scheint als der heilige Geist selbst: «. . . und wie der mensch ist von den siderischen geisten erleuchtet in die natur, dieselbig zu erkennen, also ist er auch von dem heiligen geist erleuchtet, got zu erkennen in seinem wesen<sup>66</sup>.»

Diese doppelte Erleuchtung steht nach Paracelsus jedem Menschen offen, soweit er durch Gebet und eigene Arbeit der in ihm verborgenen Möglichkeiten bewußt wird: «suchet, so findet ir, das ist auch im natürlichen liecht gleich sowol als in dem ewigen<sup>67</sup>.» Nicht aus der Lektüre von Büchern, und seien diese von Gott geschrieben, vermag der Mensch zu einer vollkommenen Erkenntnis Gottes und der Natur zu gelangen. Jeder einzelne muß den Weg der Forschung und Erfahrung selber gehen, um von Gott und der Natur erleuchtet zu werden.

«Als ein Exempel: wir haben das ewig Leben, beschrieben im euan-gelio und in der Geschrift mit aller Notdurft; mehr ist nicht not. Nun ob gleichwohl das ewig Leben in der Geschrift auf dem Papier ist: es ist noch nit genug, daß es also im selbigen bleib, wie es im Papier ist. Sonder es muß weiter gesucht werden; nämlich von dem und durch den, von wem es ist gehört worden, erfahrn und geben, zu schreiben in das Papier. Was nun im Papier angezeigt wird, ist nur ein Buchstaben. Was er aber vermag und was er uns lernt und warumb er dasteht, das muß von oben herab gelernt werden und erleucht. Also mit der theorica auch und practica der Arznei zu verstehen ist. Wiewohl sie ins Papier des Buchs gebracht mag werden, so ist es doch ein toter Buchstaben. Aber aus dem Licht der Natur muß die Illumination kommen, daß der textus libri naturae verstanden werde; ohn welche Elucidierung kein philosophus, noch naturalis sein mag. Darumb so soll sich keiner verlassen allein auf das Papier, sonder auf die Illumination, die da ausgehet von dem, der selbst das Licht ist, und mit unsern Doctrinen, Phantaseien, Speculieren abstehen und weichen<sup>68</sup>.»

Illumination, Elucidierung, Erleuchtung – in einem Wort Theosophie. So unwissenschaftlich dieses Wort heute klingen mag, hat doch die Bewegung, die von Paracelsus aus unter diesem Namen

<sup>65</sup> Idem, 301.

<sup>66</sup> Idem, 326.

<sup>67</sup> Idem, 24.

<sup>68</sup> Paracelsus, *Labyrinthus Medicorum errantium*, in: *Die Kärntner Schriften*, hg. von K. Goldammer, Klagenfurt 1955, 108.

entstand, eine ganze Epoche der Geistesgeschichte geprägt und zu nicht geringem Teil die europäische Religiosität und Wissenschaft aus der Sackgasse des starren Dogmatismus und der Verknechtung durch die Antike herausgeholt.

Von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts stellte die Theosophie den kühnen Versuch dar, den weltlichen Weg der Gotteserkenntnis zu gehen, den die Theologie vernachlässigt hatte; den Weg der Erforschung der Natur, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen<sup>69</sup>. Zugleich bedeutete Theosophie die Anwendung dieser Erkenntnis, um eine intimere Vision der Realität und damit neues Wissen über die Natur zu erhalten. Heute wird von zwei Richtungen gesprochen, die sich beide auf Paracelsus beriefen: einer stärker rationalwissenschaftlichen der ärztlichen Paracelsisten und Chemiker und einer eher geheimwissenschaftlichen, alchemistisch-theosophischen, wobei die legitime Wahrung des paracelsistischen Vermächtnisses eher bei der ersten Gruppe liegen dürfte<sup>70</sup>.

Hier stellt sich nun die Frage, wer zu dieser ersteren Gruppe gehörte, ohne gleichzeitig Theosoph zu sein. Unter den bekanntesten Paracelsisten traf dies allein auf Quercetanus und vielleicht noch auf Severinus zu. Libavius und Sennert beriefen sich ja beide nicht auf Paracelsus. Alle übrigen wie Suchten, Bodenstein, Toxites, Dorn, Huser, Khunrat, Figulus, Croll, Hartmann, Harvet und Helmont waren Theosophen und nannten sich auch so seit etwa 1595. Die Verwirrung in der Terminologie hat nicht allein Peuckert mit seiner Unterscheidung zwischen Theosophie und Pansophie verursacht<sup>71</sup>, sie existierte bereits im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts, wo sie als synonyme, komplementäre oder gar entgegengesetzte Begriffe angewandt wurden<sup>72</sup>. Erst in den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts wurde das Wort Pansophie geprägt als Sammelbegriff für zwei andere Begriffe, deren einer die Weisheit durch Erleuchtung Gottes meinte: Theosophie; der andere die Weisheit

<sup>69</sup> Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hg. vom J. J. Herzog, 1. Ausg. Bd. 16, Gotha 1862, 28.

<sup>70</sup> K. Goldammer, Die Paracelsische Kosmologie, a. O. 22.

<sup>71</sup> Will-Erich Peuckert, Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie, Stuttgart 1936, 392 ff.

<sup>72</sup> Eine sehr unvollständige Liste der Autoren, die das Wort benutzten bei W. Begemann, Zum Gebrauche des Wortes Pansophia vor Comenius, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 5, Berlin 1896, 210 ff.; s. auch K. Schaller, Pan, Untersuchungen zur Comenius-Terminologie, 's-Gravenhage 1958, 14 f.

durch das Licht der Natur: Anthroposophie<sup>73</sup>. Und diese beiden Worte sind nach jahrhundertelanger Abwesenheit in der europäischen Geistesgeschichte erst 1575 in Basel aufgetaucht, nämlich in dem von Perna gedruckten *Arbatel*<sup>74</sup>. Sie sind dort Synomyne der guten Magie, der scientia boni, welche für den Verfasser des *Arbatel* zweierlei bedeutet:

Theosophia:

Notitia verbi Dei, et vitae iuxta verbum Dei institutio.

Notitia gubernationis Dei per angelos, quos scriptura

Vigiles vocat, et intelligere angelorum misteria.

<sup>73</sup> Das Wort Pansophia befindet sich nicht in Patrizis Nova de Universis Philosophia, Venetiis 1592, wie F. A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972 (ital. Übersetzung, S. 200) behauptet hat. Das Wort mag jedoch aus Patrizis Terminologie – Panaugia, Panarchia, Panpsychia, Pancosmia – hergeleitet oder auch direkt aus Philo oder aus dem Pseudo-Areopagita entnommen worden sein. Als erster scheint der polnische Hermetiker und Gegner des Fausto Sozzini, Bartholomaeus Sclei, in seiner «Instans Theologia Universalis», 1596, das Wort Pansophia gebraucht zu haben: «Aldar in der Geistlichen Wüsten . . . offenbaret Christus noch seine Geheimnüß und Mysticam Theologiam und Pansophiam, ja alle Schätze der Weißheit und Erkänntnis, die in ihm verborgen . . .» (B. Sclei, *Theosophische Schrifften*, [Amsterdam?] 1686, 181). Das Wort taucht wieder 1600 in Basel auf im Titel der Dissertation des niederländischen Arztes Henricus Van Heer, *Altar Iatrosophicum paniasoni pansophiaeque dicatum*, Basileae 1600, wohl aber nicht im Sinne, den das Wort während des Rosenkreuzerstreits bekam, sondern eher im Sinne universellen Wissens wie später bei Alstedt oder Laurenberg. Eine Definition der Pansophia als Obergebriff von Theosophie und Wissenschaft der Natur gab der «Rosenkreuzer» Heinrich Nollius in seiner *Physica Hermetica*, Frankfurt 1619, 689: «Rerum superiorum et inferiorum ex infallibili Harmonia scientia.»

<sup>74</sup> Für den Gebrauch des Wortes θεοσοφία in der patristischen Literatur s. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1, Oxford 1961, 636. In der lateinischen Literatur des Mittelalters wurde das Wort theosophia ca. 862 von Johannes Scotus Eriugena gebraucht (Migne, PL 122, 1171). Alle anderen Übersetzer des Pseudo-Aeropagita, Johannes Sarracenus, Ambrosius Camaldulensis, Ficino, benutzten das Wort sapientia divina. Erst der Jesuit B. Cordeus setzte 1644 wieder das Wort theosophia in seine Übersetzung der *De mystica Theologia* (Migne, PG 3, 998). Ebenfalls in den Übersetzungen der Werke des Porphyrius (Ficino), des Proclus (Aemilius Pontus), und des Jamblicus (Ficino) wurde θεοσοφία stets als sapientia divina oder theologia übersetzt. In seinen *Commentarii Linguae Graecae* schlug Budé vor, θεοσοφία mit religio christiana zu übersetzen. Henri Etienne hingegen übersetzte das Wort in seinem *Thesaurus Graecae Linguae* als «rerum divinarum scientia». Das Wort Theosophi andererseits wurde bei Hugo de St. Victore und Albertus Magnus in ihren Kommentaren zum Werk des Pseudoaeropagita beibehalten. Beide benutzten die Übersetzung des Eriugena. Reuchlin verwendete das Wort *Theosophistae* im pejorativen Sinn. Um diejenigen zu bezeichnen, die ihr Wissen direkt von Gott erhalten hatten, verwendeten Erasmus, Zwinger und Moffett das griechische Wort θεοδιδασκτοι. Nach der Erscheinung des *Arbatel* verwendete Khunrath das Wort *theosophia* als Synonym der philosophia adepta des

Antroposophia homini data:  
 Scientia rerum naturalium.  
 Prudentia rerum humanarum<sup>75</sup>.

Es war wohl kein Zufall, daß der Begriff Theosophie im neuzeitlichen Sinn in einem Druck Pernas geprägt wurde. Wir wissen nicht, wer der Verfasser des *Arbatel* war. Daß Perna aber für die Lehre der Notwendigkeit der Erleuchtung Gottes und der Natur gewonnen war, beweist nicht nur sein ganzes editorisches Programm, sondern auch das Vorwort des Typographus an den Leser, das Perna seiner Ausgabe des *Schreiben von den Frantzosen*, 1577 voransetzte<sup>76</sup>:

«Alle ding unter des Himmels thron (geliebter Leser) sein inhalt bekandnuß aller Menschen wandelbar unnd verenderlich. Derwegen kein wunder, ob schon auch die Künsten in gemein, und die Göttlichen dingen, welche von natur gerecht, vollkommen und wahrhaftig von Gott dem Herrn, der die warheit selber ist, herfließende, allhie inn diser welt beweglich und verenderlich sein: solches aber beschicht nicht von ihrer angeregter natur, sondern durch Accidentia und zufählen, namlich durch den corrupirten und gebrechlichen menschen selbs, welcher in disem wetterlich unnd verenderlichen stat, dem er unterworffen, wegen dunckler befleckung der Corruption die rechte pur lautere warheit nicht erken-

Paracelsus (1595). Ihm folgten Nicolaus Barnaud (1601), Libavius (1606, jedoch als Schimpfwort), Benedictus Figulus, Oswald Croll, Israel Harvet (1608) und die gesamte Rosenkreuzerische Literatur. Noch Brucker und Diderot behandelten den Paracelsus unter der Rubrik Theosophen (J. Bruckers Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 6, Ulm 1735, 1067ff.; Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers 16, Neuchâtel 1758, 253ff.). Der Gebrauch des Wortes Theosophia als Oberbegriff von Theologie und Philosophie (etwa im Sinne der «prima philosophia» Bacons) blieb ephemer (B. Keckermann, Opera 2, Genevae 1614, 229; Ioh. Lippius, Metaphysica Magna, Lugduni 1625, 5). In den bereits erwähnten Verzeichnissen K. Wiedemanns wird F. 65<sup>v</sup> eine Handschrift mit dem Titel verzeichnet: Anthroposophia, das ist die Weißheit und Wissenschaft der natürlichen Ding.

<sup>75</sup> Dieses Schema des *Arbatel* wurde vom Wolfgang Hildebrand in seiner *Magia Naturalis*, Erfurt 1611, und von Robert Fludd in seinem *Summum Bonum*, o. O. 1629, nachgedruckt. In seiner *Epistolica Exercitatio in qua Principia Philosophiae Roberti Fluddi reteguntur*, Paris 1630, 200f. vermißte Pierre Gassendi in diesem Schema des *Arbatel* die mathematische Wissenschaft: «Duo tamen sunt, quae circa hanc bonam licitamque Magiam admirer. Unum, cur tam Fluddus quam *Arbatel* inter partes Anthroposophiae non numerarint Mathematicam. . . Alterum cur moralem scientiam Magiae partem faciant.»

<sup>76</sup> Theophrasti Paracelsi von Hohenheim, des fürtrefflichsten Doctors der Medicin, Schreiben von den Frantzosen in IX Bücher verfasset. . . Jetzt erstmal von einem Liebhaber der Artzney an tag geben, Basel 1577. Über den zweiten Teil dieser programmatischen Vorrede s. K. Sudhoff, Versuch einer Kritik, a. O. 305 ff.

nen kan. Unnd wiewol er von natur geneigt zu der wissenheit der geheimnussen Göttlicher dingen unnd aller künsten in gemein, und zum rechten zil zu gelangen, suchet und grüppelt hin und wider, so kompt doch niemandes darzu, dann derselbig dem es von Gott gegeben unnd erleuchtet ist, dern lobliche Namen, wie meniglich bewust, unzalbar sein.»

Erleuchtung und Gabe Gottes waren also für Perna notwendige Voraussetzung für die richtige Erkenntnis nicht nur der religiösen Wahrheiten, sondern auch der Kräfte und Geheimnisse der Natur: Theosophie bedeutete für ihn den Weg zur Wiederherstellung der Religion und der Wissenschaften, den Weg zur Annäherung an die – für diese Männer alles andere als mythische – alte Weisheit, die Gott nicht nur Adam, Moses, den Propheten und Aposteln offenbart hatte, sondern auch Hermes Trismegistos, den Sibyllen und den Magiern der Antike.

«Was aber die andern belanget, welche das rechte zil nit erreicht, sondern nur iren selbs opiniones und eigensinnigkeit nachgehn, und mit ihrer lehr und zufelligen mißbreuchen ein Monarchiam auffzurichten suchen, die erwecken und bringen nichts dann Confusiones und verwirungen inn der welt, nicht allein in den künsten in gemein, sondern auch in der Christlichen lehr. Dann gleich wie die rechte Christlich Religion wegen mißbreuch und mehrerley zufähl bißher vil gelitten hat unnd noch teglich leiden muß: also ist auch ervolgt und noch dermaßen immerdar im schwung in der Göttlichen und hohen Gab der Ertzney kunst. Dan scheinbarlich ist, daß die Medici altens hehr schier selten einer meinung, und jederzeit mehrer und größerer erfahrenheit notturfftig gewesen...»

Erfahrenheit, das war das entscheidende Wort. Und daß Perna für die Notwendigkeit «mehrerer und größerer Erfahrenheit» nicht nur in der Medizin und den anderen Wissenschaften, sondern auch im religiösen Leben eines jeden Christen eintrat, beweisen seine Drucke des Paracelsus und des Castellio zur Genüge. Wahre Wissenschaft gründete sich auf Erfahrung und Werke und nicht auf Meinungen, Autoritäten und Spekulation; wahrer Glaube wurde durch Erfahrung und Werke bezeugt und nicht durch die pretentöse Einstellung derjenigen, die sich durch den Glauben gerechtfertigt fühlten, die aber «ita vivunt ut et justitiae et fidei sint expertes»<sup>77</sup>.

<sup>77</sup> Sebastiani Castellionis Dialogi IIII, Aresdorffii (Basileae) 1578, F. + 2<sup>v</sup>. Es ist bezeichnend, daß Castellio und Paracelsus sich beide in ähnlichen Formulierungen über dieses zentrale Thema der Reformation äußerten. Gegen die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben allein postulierte Castellio einen tätigen Glauben – «(fidem) efficacem, operantem, nec unquam quiescentem

«Wie dann dessen gnugsam exempel welchermaßen die Medicina bey menschen gedencken, nemlich bei hundert jaren hehr vil verenderungen gelitten, und velleicht an jtzo noch vil mehrers leidet. Es haben noch bey unsern zeiten die Avicennisten benantlich die Arabier triumphiret mit jren Recepten und Compositionibus, deren nammen noch heutigs tags die Apotecken vol stecken, und bei den jetzigen Medicis mehrertheils dermaßen im brauch. Volgendts sein wider auffgestanden die Galenisten ungefehrlich bei LX jaren, schier eben zu gleicher zeit da Martin Luther wider die Bäbstische Religion zu lehren angefangen. Wenig zeit darnach ungefehrlich bey XX jaren oder minder hat sich der von Gott hochbegabt unnd erleuchtet Mann Theophrastus Paracelsus Schweitzer, eines wunderbaren hohes verstands auffgeleynt wider die Artzney unnd jrer vermeinten kunst der Medicina, mit solchem ernst, worten und wercken zuverwerffen, nit allein ihre Recepten unnd falschen wohn, sondern auch mit fürtreffenlichen wercken fürgenommen, klarlichen zu weisen die jrthummen der Arabier und Galenisten, ja auch darneben sich von anfang hehr die fundamenta der Aristotelischen Philosophey sampt den gantzen Galenischen secten, die Artzney belangende umbzustoßen underfangen, in maßen, daß im fahl er den Clavam und Herculis kolben inn henden gehabt hette, Namlich einen zirlichen stilum zuschreiben (dessen er sich dann wie man sihet nicht geachtet) so wer er zweifelone gnugsam starck gewesen, zuvertilgen biß an Herculis säulen die gantze Galenische und Arabische Medicin, und seine säulen mit mehreren Triumph vil weiter hinauß zu pflantzen, dann Galenus, Avicenna, und all andere so seidher des Großen Hippocratis gewesen, und zu verdunckeln mit seiner Sonnen jr großes liecht. . . » «Ich will nun geschweigen, was für andere Werck mehr (ob Gott will) in kurzer zeit an den tag kommen werden durch mittel des hochgelehrten herren Leonardi Turneisser zum Thurn, fleißigen nachfolger gedachtes Paracelsi, namlich neben andern die Erkantnus mehrerleien Simplicium.»

In wenigen Worten hatte Perna oder vielmehr der Mann, der in seinem Namen dieses Vorwort schrieb, die Problematik aufgezeigt, die ich bisher darzustellen versuchte und die uns auch weiterhin beschäftigen wird. Denn der Mann, der dieses Vorwort und noch

donec fuerit consecuta quae concupivit» (ibid, 269). Paracelsus, der die Reformation eigentlich mehr als Zuschauer am Rande erlebte, identifizierte gar Glauben und Werke: «so nun der glaub der ist, der da selig macht, so wissen, in was er wirkt. . . mancher meint, er glaubt, so er nichts glaubt; dan glauben ist nur ein werk, nemlich das werk in der glaubt wird. wie der glauben sein soll, ist genugsam im wissen.» (Philosophia Sagax, in Opera, ed. Sudhoff, 12, 472 f.).

Wie hoch Castello von Paracelsisten und Theosophen verehrt wurde, beweisen zum Beispiel die Cyclopoedia Paracelsica Christiana, o. O. 1585, die eine lange Stelle aus Castellios Buch de Calumnia abdruckte. (Das ander Buch, f. A<sup>2v</sup>), die Vier Bücher vom wahren Christentum des Johannes Arndt oder die Werke Christophorus Besolds, des mutmaßlichen Verfassers der Confessio der Rosenkreuzer.

viele andere im Namen des Typographus redigierte, war kein anderer als Theodor Zwinger <sup>78</sup>!

## Zwinger und Paracelsus

Als Theodor Zwinger mit dem frischen Dokortitel der Medizin und der Philosophie 1559 von Padua nach Basel zurückkam, ahnte er bestimmt nicht, daß einmal ein solches Lob über Paracelsus aus seiner Feder fließen würde, wie es am Ende des vorausgehenden Abschnittes zitiert ist.

Kaum in Basel angekommen, absolvierte er die vorgeschriebene Disputation an der Universität unter anderem mit einer These, in der er in scharfem Gegensatz zu Paracelsus jegliche Anwendung des Quecksilbers in der Therapie der Syphilis ablehnte <sup>79</sup>. Ein Jahr darauf stellte Zwinger die Jatrochemiker und Schüler des Paracelsus auf die Stufe der sophistischen Ärzte der Antike: «Diese hat seinerzeit Galen standhaft bekämpft und überwunden. In unserer Zeit aber hat diese schlimmste Gattung von Menschen so sehr überhand genommen, daß sie sich nicht mehr mit ihrem eigenen Gebiet zufrieden geben, sondern selbst in jenes der Medizin eingedrungen sind: Mit befremdlichen und phantastischen Worten haben sie einen Bau leeren Geschwätzes errichtet, und auf ihre chemischen

<sup>78</sup> Direkte Beweise dafür, daß diese Vorrede von Zwinger verfaßt wurde, gibt es nicht. Weder Perna noch Zwinger haben sich darüber geäußert. Dennoch weisen alle Indizien auf die Urheberschaft bzw. Mitarbeit Zwingers hin. Zwinger hat unter Verschweigen seines Namens für Perna und später für dessen Nachfolger Waldkirch mehrmals die Praefatio Typografi ad lectorem verfaßt, s. Omer Talon, Opera, Perna 1575; Waldkirch 1584; (Hieronimus Wolf), Doctrina recte vivendi ac moriendi, Perna 1577; das gleiche Werk mit neuem Titel, Vitae et Mortis Compendium, Waldkirch 1586; Plotin, Enneades, Perna 1580 (s. Rotondò, a. O. 344); Arnaldus de Villanova, Opera Omnia, Waldkirch 1585. Die Autorenschaft Zwingers ergibt sich eindeutig aus dem Vergleich mit anderen Texten von ihm. Für die Werke Wolfs und Villanovas haben wir direkte Beweise: Frey-Gryn. I 11, 347, 353, 356; Frey-Gryn. II 4, 310 (s. Anm. 200). Die Darstellung der Medizin in ihrer Geschichte war ein spezifisches Thema Zwingers: Physiologia Medica 41 ff.; Praefatio zu den Opera Omnia des A. de Villanova. Über den Hinweis auf Thurneysser und seine Simplicia s. den Brief an Monavius, in dem ihm Zwinger seinen Eindruck von Thurneysser und seinem Herbarius mitteilt, s. Anm. 170. Auf die Notwendigkeit der Kritik an den Theologen, auf die Notwendigkeit «mehrer und größerer Erfahrung», auf die Bedeutung des Paracelsus und dessen Gleichsetzung mit Hippokrates, auf den Gebrauch kabbalistischer Formulierungen «Gott, dern loblichen Namen. . . unzalbar sein», verweise ich im Laufe dieser Arbeit.

<sup>79</sup> A. Burckhardt, Geschichte der Medizinischen Fakultät zu Basel, a. O. 90 und 94.