

**Zeitschrift:** Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde  
**Herausgeber:** Historische und Antiquarische Gesellschaft zu Basel  
**Band:** 77 (1977)

**Artikel:** Zwischen Erfahrung und Spekulation : Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit. 1. Teil  
**Autor:** Gilly, Carlos  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-117946>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 26.01.2026

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

# Zwischen Erfahrung und Spekulation Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit

von

Carlos Gilly

Zu den Ironien in der Geschichte der Gelehrsamkeit gehört es, daß das Schreiben vieler und voluminöser Werke wohl das beste Rezept ist, um schneller in Vergessenheit zu geraten. Handelt es sich dabei um Werke kompilatorischer Art, werden solche zwar eifrig gelesen und benützt, selten aber zitiert, da die Wenigsten gerne angeben, sie hätten ihre Weisheit woanders als bei der Lektüre der direkten Quellen geholt. Mit bemerkenswerter Weitsicht sah dies der französische Geschichtsschreiber Jacques Auguste de Thou im Falle Theodor Zwingers voraus<sup>1</sup>: Zwinger habe, «*editis compluribus monumentis*», der Medizin außerordentliche Dienste erwiesen; seinen guten Ruf aber verdanke er vor allem seinem gewaltigen Werk, dem *Theatrum Vitae Humanae*. «Als ich in Basel weilte», erzählt de Thou, «hatte ich mit großem Vergnügen wiederholt Gelegenheit, mich mit Zwinger zu unterhalten, wobei ich einen Mann bemerkte von immenser Gelehrsamkeit, hervorragender Begabung und Redlichkeit, der viel Bedeutenderes geleistet und einen viel größeren Ruf erlangt hätte, würde er, mehr um den eigenen Namen besorgt, eine ihm angemessenere Arbeit unternommen haben.» Statt dessen, fährt de Thou fort, habe Zwinger der Vervollständigung und Herausgabe von Büchern anderer zu viel Zeit gewidmet und sie noch dazu zu großem Umfang gebracht nach der Sitte der Basler, welche große Freude daran hätten, dickleibige Bücher zustande zu bringen («*qui spissae molis librorum congerie fere gaudent*»).

Die Beobachtung des französischen Historikers erwies sich bald als prophetisch. Der gewaltige Umfang der Schriften und Kompilationen des Basler Philosophen und Arztes macht den Versuch, seine eigensten Gedanken und Stellungnahmen zu rekonstruieren, sehr schwierig. Fügen wir die Zurückhaltung Zwingers hinzu, seine

<sup>1</sup> Jacques-Auguste de Thou, *Historiarum sui temporis tomus posterior*, Liber 49 ad annum 1589.



wirklichen Überzeugungen außerhalb eines engen Freundes- und Schülerkreises preiszugeben, den Gebrauch des Anonymats bei der Herausgabe kontroverser Werke, den freiwilligen Verzicht auf die Veröffentlichung seiner chemischen und theologischen Schriften und vor allem Zwingers ausgesprochenen Wunsch, nicht im Mittelpunkt zu stehen («et cum latere maxime cupiam, nescio tamen quo Reipublicae juvando studio in mediam hominum lucem vel larvatus interdum praeter institutum efferar<sup>2</sup>»), so verwundert es nicht, daß für zwei der Männer, welche in Wirklichkeit der Gedankenwelt des Basler Humanisten am nächsten standen, Zwinger bloß «celui qui a faict le Theatrum» (Montaigne) oder der «vir magnae diligentiae» (Grotius) war.

Zwar wurden Zwingers Werke bis in das 18. Jahrhundert geschätzt und sein Name durch unzählige Lexica, Bibliographien und Literaturhistorien geschleppt. Selten aber nahm man sich die Mühe, über die Angaben seines ersten Biographen Felix Platter oder diejenigen in Gesners *Bibliotheca Universalis* hinaus weiterzuforschen. Der Nachruhm Zwingers schrumpfte immer mehr zusammen, nicht zuletzt in seiner Heimatstadt Basel.

Zweifelsohne hat Zwinger in Basel das unbestrittene Zentrum des Kulturlebens gebildet in einer Zeit, in der Buchdruck und Universität europäische Dimensionen hatten. Nach Zwingers Tod, anlässlich der Doktorprüfung seines Sohnes Jakob, rühmte Felix Platter die große Wirkung des Vaters in und außerhalb Basels, die Anziehungskraft, die Theodor Zwinger durch seine Schriften und Vorlesungen der heimatlichen Hochschule verschafft hatte und die außerordentlichen Gaben des Mannes, die der Stadt und der Universität, den Freunden, Bürgern, Gästen und Besuchern reichlich zugute gekommen waren<sup>3</sup>. Und der Basler Antistes Johann Jakob Grynaeus schilderte in seiner Leichenpredigt<sup>4</sup> den ungeheuren Verlust, den das Ableben Zwingers für die Stadt bedeutete:

«Nun trawre du, werde und lobreiche Statt Basel: dann dir ist entzuckt ein solcher lieber Mann, der warlich ein gemeines Gut und ein zierlich Kleinot war. Klage dich und weine, du liebe Universitet, dann dir ist auß deinem Krantz entzogen der allerwolriechsten Rosen eine, deren

<sup>2</sup> Laurentius Scholzius, *Epistolarum Philosophicarum, Medicinalium ac Chymicarum* . . . volumen, Frankfurt 1598, 470.

<sup>3</sup> Platters *Vita Theodori Zwingeri* wurde im Vorwort zu der vierten Ausgabe des *Theatrum Vitae Humanae*, 1604, gedruckt.

<sup>4</sup> Johann Jacobus Grynaeus, *Ein Christliche Leichpredig, die gehalten worden bey der Begrebnus des Ehrnvesten, Hochgelehrten und weit berühmten Herren Doctoris Theodori Zvinggeri*, Basel 1588, S. ij.

Gottseligkeit, Weißheit, Kunst, Gutwilligkeit und wilferiger trewer Dienst lieblicher und krefftiger Geruch, in teutschen und andern Landen angenäm, nützlich, trostlich, ehrlich viel jar hero gewesen.»

In der Folgezeit aber erlosch die Erinnerung und das Interesse an Zwingers Werk allmählich, und er wurde höchstens zu einer Größe lokalen Formats. So in den Portraits, die Jakob Rüdin um 1660 in seinen *Vitae Professorum Basiliensium* und hundert Jahre später Jakob Christoph Beck in seinem Buch *Gelehrtes Basel* entworfen haben. Beide sind ungedruckt geblieben, wenn sie auch teilweise in die *Athenae Rauricae*, 1777, übernommen wurden<sup>5</sup>. So auch in den wenigen Seiten, die Thommen in seiner *Geschichte der Basler Universität* der Figur Zwingers gewidmet hat<sup>6</sup> oder im Beitrag von M. L. Portmann in den Basler Nachrichten vom 10. 9. 1965 anlässlich des 400. Jahrestags der ersten Ausgabe des *Theatrum Vitae Humanae*<sup>7</sup>. Oder er wurde lediglich zu einer Figur der Medizingeschichte. Und auch hier, in der einzigen Monographie, die wir über Zwinger besitzen, hat man gemeint, drei Viertel des Buches mit allgemeinen Angaben über Zwingers Zeitgenossen füllen zu müssen<sup>8</sup>. Wertvoller ist noch immer die sorgfältige Darstellung A. Burckhardts in seiner *Geschichte der Basler Medizinischen Fakultät*<sup>9</sup>.

Bei diesem historiographischen Hintergrund erstaunt es nicht, daß man sich in einem der neueren Beiträge zur Basler Geschichtsschreibung<sup>10</sup> damit begnügt hat, die Persönlichkeit Zwingers folgenderweise darzustellen: «... a typical representative of post-*Erasmian* Basle: friendly to refugees and flattered by the esteem of noted scholars abroad, deliberate – perhaps even courageous – in his non-committal attitude to the ideological and professional controversies of the day, but for the same reason failing to make a histori-

<sup>5</sup> Jacobus Rudin, *Vitae professorum Basiliensium*, Universitätsbibliothek Basel, Ms. Frey-Gryn. VII 8. Idem, *Theatrum Academicum Basiliense*, ib. Frey-Gryn. I 26, Heft 30. Jakob Christoph Beck, *Gelehrtes Basel oder Gesamelte Nachrichten zu der Kirchen- und Gelehrten-geschichte von Basel*, ib. Frey-Gryn. VII 4d. Johann Wernhard Herzog, *Athenae Rauricae*, Basel 1778, 208–211.

<sup>6</sup> Rudolf Thommen, *Geschichte der Universität Basel 1532–1632*, Basel 1889.

<sup>7</sup> Marie-Louise Portmann, Theodor Zwinger (1533–1588) und sein «*Theatrum Vitae Humanae*» von 1565, in: *Basler Nachrichten* 1965, Nr. 384.

<sup>8</sup> Johannes Karcher, Theodor Zwinger und seine Zeitgenossen (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel 3), Basel 1956.

<sup>9</sup> Albrecht Burckhardt, *Geschichte der Medizinischen Fakultät zu Basel 1460–1900*, Basel 1917.

<sup>10</sup> Peter G. Bietenholz, *Basle and France in the sixteenth century* (*Travaux d'Humanisme et Renaissance* 112), Genève 1971, 70.

cal impact. In some ways he seems to prefigure the comfortable bourgeoisie of a subsequent age.»

Dieses offensichtliche Mißverhältnis zwischen dem relativ geringen Interesse der späteren Geschichtsforschung an der Figur Theodor Zwingers und der sehr bedeutenden Rolle, die der Basler Arzt und Humanist zu seiner Zeit tatsächlich spielte, ist endlich aufgedeckt worden, und zwar von italienischer Seite.

In einer hervorragenden Studie über *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*<sup>11</sup> hat Antonio Rotondò, heute Professor für neuzeitliche Geschichte an der Universität Turin, die methodologischen Weichen gestellt, um an die enigmatische Persönlichkeit Zwingers überhaupt heranzukommen. Er hat zugleich den Weg gezeigt, wie man sich in den großen, bislang unerforschten Wald der Werke des Basler Naturalisten hineinwagen darf, ohne Gefahr zu laufen, mit leeren Händen wieder herauszukommen, nämlich die eingehende Erforschung von Zwingers Korrespondenz: «L'immagine dell'uomo è nel suo immenso carteggio, tuttora inedito, uno dei più vasti e vari della seconda metà del Cinquecento.» Es ist zwar wiederum keine leichte Aufgabe, sich in der gewaltigen Korrespondenz Zwingers zurechtzufinden: Tausende von Briefen an Zwinger von beinahe fünfhundert Briefstellern liegen allein in der Frey-Grynaeischen Sammlung der Basler Universitätsbibliothek. Die meisten der noch erhaltenen Briefe Zwingers sind hingegen zerstreut in den Bibliotheken ganz Europas, von Polen bis England, von Italien bis Skandinavien. Nur ein verschwindend kleiner Teil ist durch alte oder neue Drucke allgemein zugänglich geworden. Und dennoch ist es Rotondò gelungen, einige der wichtigsten Zusammenhänge im Leben Zwingers neu darzulegen.

Das so gewonnene Bild sieht zusammengefaßt folgendermaßen aus: Zwinger war engagierter Verfechter der religiösen Toleranz auf den Spuren Castellios. Seiner unbegrenzten Bereitschaft zur Hilfe an die Verfolgten aller Kirchen und zum Dialog mit Anhängern der verschiedensten Konfessionen entsprach seine Unvoreingenommenheit und Offenheit für jede neue intellektuelle Erfahrung. Vorsicht und Mäßigung in manchen seiner Formulierungen hielten ihn, den Verteidiger der freien wissenschaftlichen Forschung aus

<sup>11</sup> Antonio Rotondò, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*, in: *Studi e Ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Politiche dell'Università di Torino 31), Turin 1974, 273–391. Idem, *L'uso non dommatico della ragione: Agostino Doni*, ib. 393–470.

der Schule von Petrus Ramus, nicht davon ab, einen entscheidenden Beitrag zur Erneuerung der Wissenschaften zu leisten, und dies in Richtungen, die bei vielen seiner europäischen Freunde und Korrespondenten sowie in Basel als stark kontrovers und gefährlich erscheinen mußten. Unbekümmert ob der heftigen naturphilosophischen Auseinandersetzungen seiner Zeit verstand es Zwinger, eine maßvolle Kritik an Aristoteles und Galen mit der kritischen Bejahung wichtiger Postulate des Paracelsus zu vereinigen. Während er für den Naturforscher volle Freiheit verlangte, relativierte er die Autorität der Juristen als bloßer Interpreten einer von den Mächtigen aufgezwungenen Realität. Vor allem bekämpfte er die Intransigenz und Vorherrschaft der Theologen, welche unter dem Vorwand der Religion in Wirklichkeit versuchten, über die schwächsten Gefühle der Menschen eine unbegrenzte Macht auszuüben. Zwinger war Skeptiker in bezug auf die Möglichkeiten des Menschen, vollständige Klarheit über die religiösen Wahrheiten auf dieser Welt zu erreichen. Er strebte eine Reform an, die, ähnlich wie bei Castellio, auf eine extreme Vereinfachung des Christentums und auf die Betonung der christlichen Praxis hinauslief.

Indem Rotondò den Briefwechsel Zwingers mit den namhaftesten seiner Zeitgenossen und die verlegerische Tätigkeit des italienischen Buchdruckers Pietro Perna untersuchte, dessen enger Freund, Beschützer und Berater Zwinger war, hat Rotondò zugleich die religiöse und kulturelle Krise einer Zeit rekonstruiert, in der das traditionelle, auf Aristoteles und Galen fundierte Gebäude der Philosophie und Naturwissenschaft endgültig abzubröckeln begann. Er gibt keine bibliographische Parade bloßer Titel und Autorennamen, sondern peinlich genaue Analysen von Werken und Vorworten, von gedruckten und ungedruckten Briefen und Dokumenten, welche einerseits die Konvergenz kultureller und religiöser Motive erhellen, die ungeachtet der wiederholten Proteste und Bezichtigungen der etablierten akademischen und kirchlichen Welt aus Perna den engagierten Drucker von Castellio, Macchiavelli und Paracelsus machten; anderseits wirft er ein neues Licht auf Vorsätze, Beziehungen, Mitarbeit und Solidarität einer Gruppe von Männern, die aus Basel den europäischen Kreuzweg der aufgeschlossenen wissenschaftlichen und religiösen Ideen machten.

Der Beitrag Rotondòs zeigt uns die innere Geschichte des bewegten und vielseitigen Lebens der Rheinstadt in einer Zeit, da die Bücherzensur in immer schärferer Form angewandt und die Kontrolle von Menschen und Ideen rigoros gehandhabt wurde, die Geschichte also von anonymen und heimlichen Drucken, von unterirdischen Ideenströmungen, von halb zugegebenen Absichten und



Stellungnahmen, reich an Zweideutigkeiten, Verheimlichungen und Halbwahrheiten. Um so mehr beeindruckt der zähe und unbeirrbare Wille dieser Männer, die Freiheit der religiösen Entscheidung und die freie wissenschaftliche Forschung zu erkämpfen.

Gewiß, zentrale Figur in der Untersuchung Rotondòs ist Pietro Perna; den größten Eindruck beim Leser hinterläßt jedoch der große Mann im Schatten, der durch seinen Einfluß, seine Beratung und Mitarbeit zu nicht geringem Teil das editorische Programm des engagierten italienischen Buchdruckers in Basel ermöglichte und unterstützte: Theodor Zwinger.

Dem rätselvollen Basler Gelehrten sollen die folgenden Seiten gelten als ein Beitrag zur Fortsetzung der Arbeiten Rotondòs über das Basler – und von Basel aus auch europäische – religiöse und kulturelle Leben in den Anfängen der modernen Naturwissenschaften und der Zeit der Hochorthodoxie. Es ist ein Versuch, das Weltbild des Mannes zu zeichnen, dessen Name um die kontroversesten der in Basel erschienenen Bücher dieser Periode immer wieder auftaucht, handle es sich nun um Macchiavelli, Castellio, Postel, Petrus Ramus, Weyer, Dudith oder Paracelsus, um Alchemie, Kabbala, Magie und Hermetismus, Philosophie oder Medizin; ein Versuch, den eigentlichen religiösen und philosophischen Standpunkt des Mannes klarzumachen, in dem viele seiner Zeitgenossen und fast jeder seiner Korrespondenten – ob Calvinisten, Lutheraner, Katholiken und Dissidente, ob Aristoteliker, Platoniker oder Ramisten, ob Alchemisten, Paracelsisten und Antiparacelsisten – den vertrauten Gesinnungsgenossen zu finden vermeinten; ein Versuch schließlich, Bedeutung und Einfluß des Mannes zu ermessen, an welchen Briefe aus den entlegensten Teilen Europas gelangten um Rat über heikle und schwierige Fragen aus den verschiedensten Wissensbereichen.

Dieser Versuch erhebt jedoch keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit in Anbetracht des Umfangs von Werk und Korrespondenz Zwingers. Folgende drei Aspekte der vielschichtigen Persönlichkeit Zwingers seien angegangen:

a) Welche Einstellung zu Paracelsus hatte Zwinger, der Galen und Hippokrates kommentierte und von den namhaftesten Ärzten Europas wiederholt zur Widerlegung der Medizin Hohenheims aufgefordert wurde, der aber von Johann Huser, dem Herausgeber der zehnbändigen ersten Gesamtausgabe der Schriften Paracelsus' vorgesehen war, Druck und Ordnung der Ausgabe mitzuleiten und zu kontrollieren?

b) Welchen Standpunkt in der Philosophie seiner Zeit vertrat Zwinger, der Schüler des Petrus Ramus, Herausgeber und Kom-

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 echten 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, wenngleich 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 piaæ 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. Agrippæ omnia duobus Tomis prodierunt Lugduni apud Beringos fratres in 8°. Sed fictum est hoc typographi nomen. Excusa namque opera hæc Basileæ 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. Agrippæ 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 Agrippæ 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 Schrifften 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 Trismegisti 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 Platonicus 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 Porphyrius, 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 Erzählung 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 Aufruhr 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 Schrifften, insonderheit so sie Chymici sind, Theologica findet, daß man sie nicht ohne vorhergehende gebührliche 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 Rosenkreutz, «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'Etaples, 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 Kettern 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 f.

<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 Medicinæ cum nova, Hippocraticæ cum Hermetica, Dogmaticæ 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 gehöre, 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-Portheim-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 unterworfen, 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 Künste, 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 sichtbarer 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 beständigs. 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 verknüpft 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 geheissen 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 Pharisei 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 konte 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 Verstands, 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 nidergesetzt»<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 wurden»<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 vihisches; 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, 22f.

<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-Arcopagita 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 Erkenntnis, 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 Nollus 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 θεοδιδάκτοι. 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 wahrhafftig 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 corrumpirten 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, 1067 ff.; Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers 16, Neuchâtel 1758, 253 ff.). 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 aufzurichten 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 Erfahrung» 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 villeicht 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 Philosophie 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 zweifelzone 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 Castellio 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 Erfahrungheit», 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.

Kenntnisse pochend, stürzen sie die unerfahrene Jugend in das tiefe Chaos der Ignoranz<sup>80</sup>.» Wie gefährlich der Gebrauch medizinischer Präparate in der Medizin sein konnte, versuchte Zwinger mit dem Beispiel des Paracelsus, «novus quidam Thessalius asinus», und dessen alchemistischem Laudanum seinen Lesern klarzumachen: «Viele derjenigen, die er mit seinem gesegneten Pharmacum von allen Schmerzen befreite, starben kurz danach durch Abwürgen und Auslöschen der angeborenen Wärme<sup>81</sup>.»

Sehr wahrscheinlich hatte Zwinger diese Behauptung von seinem Onkel Oporin gehört, dem ehemaligen Famulus des Paracelsus, da Oporin selber drei Jahre später in seinem berühmten Brief an Johann Weyer berichtete, Paracelsus sei nicht über den Zeitraum eines Jahres an demselben Ort geblieben, da die Wirkung seiner Arznei das Jahr nicht überdauert habe<sup>82</sup>. Auf jeden Fall zitierten sowohl Erastus in seinen *Disputationes* gegen Paracelsus wie später Daniel Sennert, der Oporins Brief in der lateinischen Fassung abdruckte, diese Stelle Zwingers im Zusammenhang mit dem Brief «de judicio Paracelsi» des großen Basler Druckers<sup>83</sup>. Und spä-

<sup>80</sup> Petrus Bairus, *De medendis humani corporis morbis Enchiridion, quod vulgo Veni mecum vocant*, Basileae 1560, F. \*3<sup>v</sup>-4<sup>r</sup>. Ein erster Entwurf zu dieser Vorrede, «Dedicatio Bayri libri medici Vade mecum», Frey-Gryn. II 23, 502 enthält diesen Passus noch nicht.

<sup>81</sup> Santes Ardoynus, *De venenis*, Basileae 1562, F. +6<sup>v</sup>: «Id quod superioribus annis novus quidam Thessalius asinus Alchimistico suo Laudano (sic enim vocabat) praestitit. Multi enim quibus pharmaco hoc suo benedicto dolorem omnem exemerat, non multo post per caloris innati suffocationem et extinctionem interierunt.»

<sup>82</sup> Daniel Sennert, *De Chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu et dissensu*, Wittebergae 1619, 98: «Unde etiam Oporinus in Epistola: Internorum vero affectuum curationem sic administravit, ut nullo in loco ultra anni spatium haerere potuerit, quod ipse dicere solitus sit, anno amplius non posse suas artes in uno loco durare.» Diese Stelle befindet sich jedoch nicht in den uns bekannten Fassungen des Briefes Oporins.

<sup>83</sup> Thomas Erastus, *Disputationum de Medicina nova Paracelsi Pars quarta*, Basileae 1573, 253; D. Sennert, a. O. 99. Die Originalfassung des Briefes Oporins ist noch nicht aufgefunden worden. Bekannt sind lediglich die lateinische Fassung, die Sennert 1619 in seinem genannten Werk abdruckte, S. 66 ff., und die holländische Übersetzung des Petrus Foreest (s. A. Geyl, *Der Oporinusbrief an Johann Weyer*, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 4, Leipzig 1911, 425-430; Martin Steinmann, *Johann Oporinus. Ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, *Basler Beiträge zur Geschichte und Altertumskunde* 105, Basel und Stuttgart 1966, 3 ff.; Sepp Domandl, *Paracelsus, Weyer, Oporin. Die Hintergründe des Pamphlets von 1555*, in: *Paracelsus Werk und Wirkung, Festgabe für Kurt Goldammer zum 60. Geburtstag*, *Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung* 11, Wien 1975, 53-70). Es existiert jedoch ein älterer Druck von 1573, mit kleinen Varianten, der aber das von Oporin Mitgeteilte in einer anderen Reihenfolge als die bisher bekannten Fassungen



ter berief sich Zwinger jedesmal auf Oporins Erinnerungen, wenn er in seinem *Theatrum* etwas vom Leben des Paracelsus berichtete<sup>84</sup>.

Ebenfalls unter Berufung auf Oporin und seine Verwandtschaft mit ihm hatte Zwinger im März 1566 brieflichen Kontakt mit Weyer aufgenommen. Unmittelbar nach Erscheinen der dritten Ausgabe des *De praestigiis daemonum* tat Zwinger in einem Brief an den großen Gegner der Hexenverfolgung seine Begeisterung für das Buch kund. Wer in diesem Brief erwartet, Zwingers Begeisterung gelte vor allem dem Verteidiger der armen «melancholischen Weiber» oder dem Kapitel über die Toleranz gegenüber den Ketzern, das Weyer aus den Schriften des Erasmus und des Castellio zusammengesetzt hatte, wird bei der Lektüre eines Besseren belehrt. Zwinger

wiedergibt: Bernardus Dessenius, *Medicinae veteris et rationalis adversus oberronis cuiusdam mendacissimi atque impudentissimi Georgii Fedronis, ac universae Sectae Paracelsicae imposturas, defensio*, Coloniae Agrippinae 1573, 203–206. Dessenius hat offenbar den Brief zerlegt, aber bis auf zwei Zeilen vollständig wiedergegeben. Das Buch war schon Sudhoff bekannt (Ein Beitrag zur Bibliographie der Paracelsisten, a.O. 325), der Abdruck des Briefes von Oporin im 56. Kapitel, «Theophrasti Paracelsi vita», ist ihm jedoch entgangen. Eine andere Frage ist die der Datierung des Briefes. Nach der Entdeckung der datierten holländischen Fassung (1910), wird der Brief Oporins allgemein als vom 26. November 1555 datiert, ein Datum, das auch Sudhoff in seiner Paracelsusbiographie 1936 akzeptierte. Daß der Brief nun zehn Jahre später geschrieben wurde, also 1565, hatte hingegen der frühere Sudhoff geahnt, der den Brief in Zusammenhang mit «dem Streite der Doctoren Johann Weyer, Reinerus Solenander, Johann Echtius und Bernhard Dessenius mit dem Paracelsisten Georg Fedro in Köln» brachte. Nur so erklärt es sich, daß der oporinische Brief in Weyers *De praestigiis daemonum*, 1563, 1564, 1566 . . . keine Anwendung fand – und wie gut hätte er zu Weyers Beschreibung des homo maledicentissimus Paracelsus gepaßt! Johannes Staritz, der eifrige Herausgeber der Schriften Valentin Weigels, sprach in seiner Vorrede zur *Philosophia de Limbo* des Paracelsus von Oporins «Epistola Anno 1565 ex Basilea de iudicio admirandi medici Paracelsi ad Vierium Medicum Juliensem (E. Schubert und K. Sudhoff, *Paracelsus-Forschungen* 2, Frankfurt 1889, 80). Im Kreis des Staritz und der Rosenkreuzer zirkulierte sogar 1610–1625 eine Biographie des Paracelsus mit dem Titel: *Das Leben des Hochseligen Teutschen Christlichen Magi, das ist, Theologi, Astronomi et Philosophi et Medici Adepti Philippi Aureoli Theophrasti von Hohenheimb Eremitae Castissimi der werten Vaterlandes Germaniae, in der ganzen Erden ein unaußleschliches Licht aus Gott in diese irdische Welt gesandt, wider alle Calumnianten, als Oporinum, Libavium, Guarimonium und andere* (zitiert bei Joachim Morsius, *Nuncius Olympicus* von ethlichen geheimen Büchern und Schriften, so ein furnehmer Gottesgelehrter und hocherleuchter berühmter Theosophus und Medicus in Theosophia, Cabala, Magia, Chemia, Medicina ac Philologia durch viel beschwerlichen reisen . . . zusammengebracht, Philadelphae 1626; Handschriftliche Kopie in Kopenhagen, Kongel. Bibliotek, Ny Kgl. Saml. 4° 344, 6v).

<sup>84</sup> *Theatrum Vitae Humanae*, ed. 1571, 1422, 1480, 2275; ed. 1586, 2583, 3176, 3204.

gratuliert Weyer «pro tam honesto certamine, pro tam felici successu» in der Bekämpfung des Paracelsus und seiner Anhänger: «Da Du nun einmal die alte Medizin gegen die wütigen Angriffe unverschämter Sophisten wiederholt derart verteidigst, wird es wohl keinen geben, der Dich wegen Deinem Erfolg nicht zu beglückwünschen hätte – es sei denn, er hätte seinen Verstand vollständig mit dichtem Rauch verdunkelt. Und solch ein Antidot war gewiß bitter nötig gegen so ein vielköpfiges Untier, welches unter dem Deckmantel der Medizin seine auf magischen Wahn gestützte Ruchlosigkeit unverhüllt, wenn auch heimtückisch, öffentlich gesteht<sup>85</sup>.» Vier Monate später bedankte sich Weyer bei Zwinger für diese Worte und noch im gleichen Jahr schickte er ihm zwei Exemplare der anonymen Schrift *Thyrsus in Tergum Georgii Fedronis*. Ob diese Schrift, «welche in schmutziger Polemik das denkbar Höchste leistete»<sup>86</sup>, von Weyer selber stammte oder von einem anderen der Kölner Antiparacelsisten, geht nicht hervor aus Weyers Begleitbrief an Zwinger vom 19. Dez. 1566: «Da ich von Dir weiß, daß Du die Verteidigungsschriften der Wahrheit gegen die unverschämten Anhänger des Paracelsus gerne liest, übersende ich Dir (das Buch) Thyrsus, in welchem ein Nachäffer seines Meisters gezeißelt wird, weil er eine Schmähchrift gegen unsere heilige Medizin und gegen uns Ärzte geschrieben hat. Er heißt Fedro und wohnt zu Köln<sup>87</sup>.» So war das Bild der Paracelsisten, das Zwinger der ersten Ausgabe seines *Theatrum* von 1565 beifügte, ein Bild von «fantastischen Geistern, welche unverschämt und unter dem großen Beifall der Ignoranten die alte Medizin durch ihre Träume zu ersetzen versuchten». Galen bekämpfte die Sophisten, fuhr Zwinger fort, «wir hingegen haben es mit Ungeheuern zu tun. Hoffentlich erscheint bald der Mann, der sie widerlegt – exorietur fortasse ultor aliquis»<sup>88</sup>.

Und als 1563 ein ehemaliger Studiengenosse, Simon Scheibe, sich bei Zwinger voller Neugier über Adam von Bodenstein («vir ut scripta eius testantur non ineruditus») und über die von Bodenstein so hochgepriesenen Medikamente «cujusdam Paracelsi» erkundigte<sup>89</sup>, nahm ihm wohl Zwingers Antwort jede Lust, sich mit

<sup>85</sup> Johannes Weyer, *De praestigiis Daemonum*, in *Opera Omnia*, Amstelodami 1660, 645 f. Weyer setzte den Brief Zwingers unter die Testimonia am Ende seines Buchs bereits in der Ausgabe von 1568.

<sup>86</sup> K. Sudhoff, *Ein Beitrag zur Geschichte der Paracelsisten*, a. O. 321.

<sup>87</sup> Brief von Weyer an Zwinger vom 11. 7. 1566, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 4, 339; Brief vom 19. 12. 1566, *ibid.* I 11, 409.

<sup>88</sup> *Theatrum Vitae Humanae*, ed. 1565, 90.

<sup>89</sup> Brief Scheibes an Zwinger vom 24. 10. 1563, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 323.

Paracelsus weiter zu beschäftigen, da Scheibe im folgenden Brief an Zwinger berichtet: «Ungekünstelt hast Du mir Deine Meinung über die Lehre und die Wunder der ‚Theophrastier‘ gesagt. Ich danke Dir im Übermaß, daß Du mir gezeigt hast, wie die prahlerischen Verheißungen dieser Leute nichts anderes als Geschwätz und Träume sind. Und ich hatte geglaubt, das wäre kein Traum, sondern Wirklichkeit<sup>90</sup>.» Die Reaktion Scheibes war, Zwinger aufzufordern, alle diese Leute ein für allemal unschädlich zu machen: «Du, der Du in der Stadt wohnst, aus der erst dieses schlimme Dogma sich auszubreiten begann und dessen Verbreiter Du seit langem und aus der Nähe kennst und wahrscheinlich auch mit ihnen engere Kontakte pflegtest, Du würdest eine unvergeßliche Tat vollbringen, wenn Du mit einer Schrift die Lügen und Unverschämtheiten dieser Leute öffentlich aufdecken würdest<sup>91</sup>» Bei dieser Einstellung ist es kein Wunder, daß Zwinger auch in persönlichen Konflikt mit den Basler Paracelsisten geriet. Im Januar 1564, kaum vier Monate nachdem Adam von Bodenstein vor dem Basler Rat Castellio der Häresie bezichtigt hatte, wurde der Paracelsist seinerseits aus der medizinischen Fakultät ausgeschlossen, weil er «one wüssen bemelter facultet ettliche Bücher so der rechten waren Medizin und derselbigen grundt zewider in truck oncensiert ußgon lossen und hiemit sich der Teophrastischen falschen leer anhengig gmacht»<sup>92</sup>. Daß Zwinger bei Bodensteins Ausschluß eine nicht geringe Rolle spielte, erfahren wir aus einem Brief Scheibes vom März 1565, in welchem er Zwinger berichtet, er habe von einem Famulus des Bodenstein erfahren, «te in disputatione publica lepide tetigisse homines illos, ac multa graviter pro asclepiadorum assertionem disseruisse»<sup>93</sup>. Und ein Jahr danach schrieb Crato von Kraftheim an Zwinger, Bodenstein und Toxites verbreiteten am Hofe üble Gerüchte über ihn, da er die Ursache für den Ausschluß Bodensteins aus der Universität gewesen sei – «tua operatione Bodensteinium ejectum». «Quid vultis. Fortes sunt calumniis», fuhr der kaiserliche Archiater fort, und er schloß seinen Brief mit der Bitte an Zwinger, er solle, was er aus der «Theophrastica insana disciplina» excerpiert habe, entweder ihm zustellen oder selber publizieren, damit alle erfahren könnten, wie gefährlich der Wahnsinn

<sup>90</sup> Brief Scheibes an Zwinger vom 2. 5. 1564, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 325.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> A. Burckhardt, Geschichte der medizinischen Fakultät, a. O. 57.

<sup>93</sup> Brief Scheibes an Zwinger vom 28. 3. 1565, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 327.

dieser Leute sei: «Quam hoc genus hominum impie cum multorum periculo deliret<sup>94</sup>.»

Zwinger indessen widerlegte weder Paracelsus noch Bodenstein. Und elf Jahre später konnte man auf dem Grabstein von Bodenstein in der Peterskirche folgende Inschrift lesen:

«Hygiae aeternae. Adamus a Bodenstein, Theophrasti Paracelsi ut primus sic fidus scitusque et opere et ore interpret, palmam victoriae suae regi triumphanti oblaturus, mortalitatis exuvias nec metuens nec optans solo hoc caeloque libero homo liber fide deposuit bona, quas spe bona repetat. Anno salutis MDLXXVII, aetatis hebdomade septima.

Nec omnia nec omnes mihi  
Placere; quinam ego omnibus?  
Non omnibus Cous senex,  
Non Eremita spagirus;  
Num tu, viator, omnibus?  
Deo placere cura. Abei<sup>95</sup>.»

Nicht Bodenstein selbst hatte die «prahlerische» Inschrift verfaßt, sondern ein anderer, wie Generationen von frommen Lutheranern bei der Lektüre der *Sechs Bücher vom Wahren Christentum* von Johann Arndt wiederholt feststellen konnten:

«Man sieht zu Basel eine Grabschrift über den weiland sehr berühmten Mann Adam von Bodenstein, welche der vortrefliche Theodor Zwingerus, deßgleichen ich, da ich den freien Künsten noch oblag, an Gelahrheit nicht gesehen, verfertigt, davon ich etliche Zeilen im Gedächtniß behalten habe, die also lauten:

Non omnibus, nec omnia mihi  
...  
Deo placere cura. Abi<sup>96</sup>.

Also war Zwinger der Verfasser der schönen Grabinschrift seines ehemaligen Gegners! Was war inzwischen geschehen? Zwinger hatte ganz einfach die wahre Größe des Paracelsus entdeckt – und zwar durch Hippokrates!

«La médecine du XVIème siècle – et c'est en cela que Paracelse apparaîtra comme ,révolutionnaire', alors qu'une bonne partie de

<sup>94</sup> Brief Cratos an Zwinger vom 12. 5. 1566, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 44.

<sup>95</sup> Johannes Tonjola, *Basilea Sepulta*, Basel 1661, 128 (zit. nach A. Hartmann, *Basilea Latina*, Basel 1931, 209).

<sup>96</sup> Johannes Arndt, *Sechs Bücher vom Wahren Christenthum*, Basel o.J. (ca. 1880), 953.



ses ordonnances ne sera qu'un retour à Hippocrate – est avant tout fondée sur le galénisme<sup>97</sup>.»

Noch im Jahre 1561 hatte Zwinger die *Ars medicinalis* und das Buch *de Constitutione* des Galen kommentiert und nach der eigenen «resolutiven Methode» auf Tafeln reduziert<sup>98</sup>. Nach dem Streit mit den Basler Paracelsisten nannte Simon Scheibe Zwinger «eine eiserne Mauer», auf die sich Galen immer stützen könne<sup>99</sup>. Aber seit der großen Pest von 1563–1564 und während des darauffolgenden brieflichen Dialogs mit Crato von Kraftheim über die Ursachen der Pestilenz geriet vieles von Zwingers medizinischem Weltbild ins Schwanken. Um wieder sicheren Boden zu gewinnen, begann sich Zwinger eingehend mit Hippokrates zu beschäftigen, wobei er von Konrad Gesner und Crato von Kraftheim kräftig unterstützt und ermuntert wurde. Und gleichzeitig stellte Zwinger alle noch ungedruckten Pestschriften des Paracelsus, deren er habhaft werden konnte, zusammen und reduzierte sie auf Tafeln nach seiner bewährten Methode. Als Gesner davon erfuhr, bat er Zwinger, ihm diese Arbeit zukommen zu lassen: «In Paracelsi *de Peste libellum* confectam a te tabulam si miseris, gratus erit synopsim illam paucis cognoscere, quam longas eius deblaterationes legere<sup>100</sup>.» Auch Crato bat Zwinger wiederholt, ihm die «Nugas Theophrasticas in methodum a te redactas» zu senden<sup>101</sup>. Zwinger zögerte jedoch, der Bitte des kaiserlichen Arztes zu entsprechen, und dies aus einem einfachen Grund: Seine Interpretation über die Ursachen der Pestilenz deckte sich zu nicht geringem Teil mit derjenigen des Paracelsus. So hängt er dem Ende des Briefes, in welchem er Crato seine Resultate mitteilte, lediglich folgendes Postscriptum an:

«Theophrasti Paracelsi sententiam de peste, quam ex eius scriptis collegi, et methodice exscripsi, ad te misissem nisi temporis angustia abstisset: Mittam alias, si voles. . . Versor nunc in Hippocrate, eumque in locos communes redigere conor<sup>102</sup>.»

<sup>97</sup> G. Durand, *Similitude hermétique*, in: *Eranos Jahrbuch* 42, 1973, Leiden 1975, 444.

<sup>98</sup> In *Artem medicinalem Galeni Tabulae et Commentarii per Theodorum Zvingerum*, Basileae 1561; In *Galenii librum de Constitutione artis Medicae Tabulae et Commentarii*. . . , Basileae 1561.

<sup>99</sup> Brief Scheibes an Zwinger vom 31. 8. 1564, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 326.

<sup>100</sup> Conrad Gesner, *Epistolae Medicinales*, Zürich 1577, 110.

<sup>101</sup> Brief Cratos an Zwinger vom 22. 6. 1566, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 45.

<sup>102</sup> Brief Zwingers an Crato vom 31. 8. 1565, Breslau, Biblioteka Uniwersytecka, Rehdiger 248, Nr. 225. Zu Zwingers Meinung über die Pest s. auch J. Karcher, *Theodor Zwinger*, a. O. 47f.

Wie sehr Zwinger mit seinem Zögern recht hatte, beweist die kalte Antwort Cratos, als er endlich Zwingers Excerpta aus Paracelsus zu sehen bekam: «Theophrasticas ineptias quas misisti rideo, teque in iis tantum operae posuisse doleo<sup>103</sup>.»

Hippokrates und Paracelsus – mit beiden wird sich Zwinger noch lange beschäftigen. Noch bleibt ihm aber ein Vorbehalt gegenüber dem «Thessalischen Esel»: die unkonventionelle und provokatorische Art und Weise, wie Paracelsus gegen alle Autorität zu Werke ging, war dem besonnenen und ausgeglichenen Basler Naturalisten zuwider. So fand Paracelsus seinen Platz in der zweiten und dritten Ausgabe des *Theatrum Vitae Humanae* nicht, wie eigentlich zu erwarten war, im Kapitel über die Ärzte, sondern im Kapitel über die ambitio inmoderata, die Prahlerei. Es sei hier die Stelle in beiden Ausgaben angegeben:

Mirabuntur fortassis aliqui, THEOPHRASTUM ab Hohenheim Paracelsum, Chymistarum nostro seculo facile principem, huic ordini inseri. Sed mirari desinent, si scripta eius perlegerint,

in quibus passim veteres reprehendit, damnat, exhibilat omnes, ne Hippocrate quidem et Aristotele, hoc Philosophorum, illo Medicorum, unanimi tot seculorum consensu, facile principibus exceptis. Iis loco motis, semetipsum substituit, se primum ex luce Naturae, non ex Mentis humanae figmentis Philosophum, se Medicorum primum Monarcham plenis buccis iactitat.

Herodicus olim Gymnastes artem medicam gymnasticis praeceptis

THEOPHRASTUS ab Hohenheim Paracelsus, popularis noster, vir ingenio magnus, et si literae accessissent, in suo genere maximus, etsi Chymicorum remediorum partim inventionem partim communicationem de re medica praeclarius quam multi alii veterum meritis est, in hoc tamen plus satis sibi indulgere (ut fere semper magnas virtutes, magna quoque vitia stipare solent: et summis ingeniis una ambitio insidiari solet)

quod passim veteres reprehendit, damnat, exhibilat omnes, ne Hippocrate quidem (licet parcius) et Aristotele, hoc Philosophorum, illo Medicorum, unanimi tot seculorum consensu facile principibus exceptis. Iis loco motis, semetipsum substituit, se primum ex luce Naturae, non ex mentis humanae figmentis Philosophum, se medicorum primum Monarcham iactitat.

<sup>103</sup> Brief Cratos an Zwinger vom 12. 2. 1567, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 8, 443; A. Rotondò, Pietro Perna, a. O. 372.

auxit: Hic vero Chymista chymicis inventis artes non tam augere (quod laude fuisse dignum) quam principiis novis evertere satagit. Quod rationibus obscuris, et vix vel ipsi, ut puto, notis, non potest, vel certe non vult, maledictis et convitiis, scurrae potius quam Medico aut Philosopho convenientibus, apud imperitum vulgus convincere nititur. Obscuritate rerum et verborum affectata novitate pollicitationum temeritatem vestit, ut ne fraus deprehendatur et ut illud perpetuo obiici possit, Theophrastum ab imperitis non intelligi. Et vero ne quaestus tantum causa Medicinam invasisse putetur, Theologiam pari animo aggressus est. Testantur hoc emblemata eius theologica, quae medicis scriptis crebo aspergit. Nam Commentarios eius Theologicos etiam ii qui maxime et honoris Paracelsi et reip. utilitatis se studiosos profitentur, hactenus suppressere.

Ioan. Oporinum typographum Basiliensem, qui Theophrastum uti praeceptorem summe alioquin venerabatur, saepe narrantem audivimus, dicere solitum Paracelsum, Mirari se Lutheri et Zuinglii scripta tanto applauso a doctis etiam excipi, so es doch eitel Bacchanten werck sey. Wann er anfieng zu schreiben, wolte er sy und auch den Bapst erst recht in die schül führen. (Theatrum Vitae Humanae, 1571, S. 1480)

Sed et Joan. Oporinum, qui Theophrastum uti praeceptorem summe alioquin venerabatur, saepe narrantem audivimus, dicere solitum Paracelsum, Mirari se Lutheri et Zuinglii scripta tanto applausu excipi, so es doch eitel bacchanten Werck sey. Wann er anfieng zu schreiben, wolte er sie und den Bapst erst recht in die schül führen.

(Theatrum Vitae Humanae, 1586, S. 2583)

Diese Gegenüberstellung macht deutlich, wie grundlegend sich im Laufe dieser Jahre die Einstellung Zwingers zu Paracelsus gewandelt hat. Um volles Verständnis für die Ursachen dieser Entwicklung zu erlangen, müssen wir uns mit zwei weiteren Aspekten der Tätigkeit Zwingers auseinandersetzen, nämlich der Bereinigung und Methodisierung der Hippokratischen Schriften und der Beschäftigung mit der Alchemie.

Die Beschäftigung mit Hippokrates erwies sich als langwieriger, als Zwinger sich zunächst gedacht hatte, und dies nicht nur wegen Hippokrates' «tanta scribendi Brevitate et Obscuritate», sondern vielmehr weil das, was man jahrhundertlang als Hippokratische Medizin zu bezeichnen pflegte, sehr wenig mit dem wahren Hippokrates zu tun hatte. Dies teilte Zwinger mit aller Deutlichkeit schon drei Jahre vor Erscheinen seiner Kommentare über Hippokrates seinen ungeduldig wartenden Lesern mit.

«Die Medizin des Hippokrates scheint sich von derjenigen seiner Nachfolger nicht wenig zu unterscheiden; vor allem in Bezug auf die Lehre der Ursachen der Krankheiten und der Reihenfolge der Heilmittel. Sie wurde sogar von denen, die sich grosspurig Asclepiades nennen, entweder nicht verstanden oder auf jeden Fall vernachlässigt. So hatten die Anhänger der von Paracelsus, unserem Landsmann, eingeführten neuen Medizin nicht wenig Recht, diese nichtswürdigen Nachkommen ernsthaft zu beschimpfen und zurechtzuweisen, nachdem diese Nachkommen aus Fahrlässigkeit sich keine Mühe gegeben haben, die großen, in Hippokrates' Werk versteckten Schätze medizinischen Wissens auszugraben und zu vervollkommen. Dies ging soweit, daß die Anhänger des Paracelsus keinem von diesen Unrecht taten, als sie die von untüchtigen Besitzern verlassenen und verwahrlosten hippokratischen Felder mit ihren chemischen Kolonien besiedelten.

Selbst von diesen Anhängern der neuen Medizin will ich kein Gegner sein, solange sie gemäßigt und methodisch, aber auch mit Offenheit philosophieren, wie es denjenigen geziemt, die sich dazu bekennen, ungeachtet jeglicher Autorität allein dem Studium der Wahrheit zu dienen. Meine Dankbarkeit wäre noch größer, wenn sie die Studien von einigen der Unseren, die mit mehr Aufgeblasenheit als Interesse die Medizin ausüben, wie ein Riff im Meere wetzten und sie dadurch zwingen, sich auf ihr hippokratisches Erbe zu besinnen oder es nach dem Heimkehrrecht zurückzuerlangen<sup>104</sup>.»

Zwar wollte Zwinger diesem explosiven Text etwas an Schärfe nehmen durch Formulierungen wie «non parum videantur differre», «non penitus injustam occasionem dedere» etc., aber im Kreise seiner zahlreichen Freunde und Korrespondenten schlug er ein wie eine Bombe. Jakob Horst, mit dem Zwinger jahrelang über Probleme der Methoden in der Medizin korrespondiert hatte, machte Zwinger sofort den Vorwurf, die Paracelsisten allzusehr in seinen Schutz genommen und den wahren Weg zur Förderung medizinischen Wissens außer acht gelassen zu haben. Zwinger wisse sehr gut, schrieb Horst, daß die Paracelsisten keiner Methode folgten

<sup>104</sup> Methodus Rustica Catonis atque Varronis Praeceptis aphoristicis per locos communes digestis a Theodoro Zvingero typice delineata et illustrata, Basileae 1576, F. α 3<sup>r-v</sup>.



und auch nicht die Wahrheit, sondern nur ihre Lügen zu verbreiten suchten. Und auch wenn es wahr sei, daß sie in Einzelheiten über exaktes Wissen verfügten, genüge das nicht, um daraus eine Wissenschaft zu machen. Auch die Antiken hätten eine nicht geringe Technik und vor allem die wahre, mit den Grundsätzen (*principiis*) übereinstimmende Wissenschaft besessen. Wenn etwas fehle oder überflüssig erscheine, behelfe man sich mit dem Experiment. Aber was könne man von denen erwarten, die jegliche Autorität verneinten. Wahr sei, schließt Horst, daß die Paracelsisten mit ihrem wenn auch unvollkommenen Fleiß Ärzte und Apotheker anzuspornen vermöchten; er wünsche aber nicht, daß durch Zwingers Lob die Paracelsisten, falsch wie sie seien, sich vermehrten oder daß Zwingers Autorität in Verdacht gerate<sup>105</sup>.

Es hat den Anschein, daß diese Vorwürfe des Horst Zwinger völlig kalt ließen. Unter die Adresse dieses Briefes, an der Stelle, wo Zwinger die von ihm zu beantwortenden Fragen in Stichworten zu vermerken pflegte, schrieb er lediglich: «Horstius, de φυσιολογική». Auf den Teil des Briefes, der das Lob des Paracelsus betrifft und auf die entsprechenden Vorwürfe ging Zwinger überhaupt nicht ein. Aber der Brief des Horst, der wohl nicht der einzige dieser Art war, scheint Zwinger doch vorsichtiger gemacht zu haben, da weder der Name des Paracelsus noch der eines seiner Anhänger in der Ausgabe des Hippocrates von 1579 direkt ausgesprochen wird. Dies hatte Zwinger aber auch nicht nötig: In seinen *Hippocratis Coi, Asclepiadeae gentis sacrae coryphaei viginti duo Commentarii Tabulis illustrati* gab es genug Stoff, um eine beinahe paracelsistische Reform durchzuführen, und dies dazu noch mit der Garantie und Autorität des am meisten gefeierten und respektierten Arztes aller Zeiten.

Nicht «pro receptae medicinae assertione» und auch nicht gegen den dänischen Paracelsisten Petrus Severinus waren Zwingers Kommentare gerichtet, wie schon Johann Georg Schenck in seiner *Bibliotheca medica* von 1609 glaubte verzeichnen zu müssen<sup>106</sup>, sondern vielmehr gegen die «sophistische Ignoranz derjenigen, die von platten Allgemeinheiten verblendet», die eigene Erfahrung der Dinge vollständig beiseite gelassen hatten und zugleich «von unüberlegtem Eifer für die Verteidigung der Wahrheit entflammt» jegliche Grenze der christlichen Pietät und des philosophischen Anstandes überschritten. «Und dies sei nur gesagt», schreibt Zwinger

<sup>105</sup> Brief Horsts an Zwinger vom 20. 4. 1577, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 4, 137.

<sup>106</sup> Johann. Georg Schenk, *Biblia Iatrica sive Bibliotheca Medica*, Frankfurt 1609, 450f.

in der Vorrede zu Hippocrates weiter, «nicht mit dem Willen, jemanden anzugreifen, sondern mit der Bitte, es möge jedermann die philosophische Bescheidenheit pflegen. . .<sup>107</sup>.» Und an die Kritiker des Hippokrates richtet er die Worte: «Gewiß hat Hippokrates nicht alles gesehen: er konnte ja auch nicht! Wie Du nicht und ich nicht noch irgend ein anderer, es sei denn, wir sind durch sophistische Überzeugung wahnsinnig geworden und bilden uns ein, wir besäßen die Kenntnisse aller Dinge. Welch ein Unterschied zu dem, den das Orakel Apollos zum weisesten Mann erklärte: Sokrates, der nur einer Sache gewiß war, nämlich, daß er nichts wußte<sup>108</sup>.»

Auf die Skepsis Zwingers werden wir noch zurückkommen. Hier interessiert uns mehr der hervorragende Platz, den er in seinen Kommentaren der Erfahrung jedes Einzelnen und der eigenen Handarbeit eingeräumt hat.

Der Mensch verfügt über drei Instrumente, um alle Künste und Wissenschaften zu erfinden und aufrecht zu erhalten, schreibt Zwinger in seinem Kommentar zu Hippokrates *de Elegantia*. Zwei kommen ihm von außen her: das eine wird «divina sorte» angeboren, nämlich das natürliche Talent zum Erfinden (*ingenii acumen*), Urteilen und Lernen; das andere wird durch Unterricht – *institutione et doctrina* – gelernt, nämlich die Kunst. Das dritte aber ist jedem Menschen eigen und kommt aus ihm selbst: es ist die Erfahrung der Dinge mit unseren Händen: *χειροτριβή* oder Handarbeit, «*usus scilicet et exercitatio singulorum*», die «*scientia operum naturae*»<sup>109</sup>. Wer diese letztere hat, glossiert Zwinger ferner, der wird immer richtig erkennen und urteilen; wer sie nicht hat, der kann es wohl einmal richtig, aber dann auch wieder falsch tun<sup>110</sup>.

Die abstrakte Erkenntnis hängt von der Erkenntnis der Dinge ab. Ohne diese erkennt unsere Vernunft nicht einmal die abstrakten Begriffe richtig, denn diese werden aus der Sinneserfahrung hergeleitet. Um so weniger ist sie fähig, ohne Erfahrung konkrete Dinge zu begreifen, da sie auf einer anderen Verstandisstufe liegen<sup>111</sup>.

Durch die *χειροτριβή* also, durch die eigene Erfahrung mit den Dingen läßt sich die wahre Wissenschaft von der sophistischen

<sup>107</sup> Hippocratis Coi Asclepiadeae gentis sacrae coryphaei Viginti duo Commentarii Tabulis illustrati: Graecus contextus ex doctissimorum Virorum codicibus emendatus. Latina versio Jani Cornarii innumeris locis correcta. Sententiae insignes per Locos communes methodice digestae. Theodori Zvingeri Basiliensis studio et conatu. Basileae 1579, F. β 2<sup>v</sup>–3<sup>r</sup>.

<sup>108</sup> Ibid. 3<sup>r</sup>.

<sup>109</sup> Ibid. 85.

<sup>110</sup> Ibid. 416.

<sup>111</sup> Ibid. 86.

unterscheiden. Und Sophisten sind alle diejenigen, welche sich selbst in abstrakten Überlegungen versuchen, um die Wahrheit durch Spekulation und nicht durch Experimentierung zu erlangen: «Ita ars vera a sophistica per exercitationem dignoscitur. Sophistae enim se ipsos ἐν λόγοις πείσαντες, opinando potius quam experiendo veritatem consequi student<sup>112</sup>.» «So betreiben sie bloß eine unnütze Kunst, weil Wissen, das nicht auf den Gebrauch des täglichen Lebens bezogen wird, an sich nutzlos ist<sup>113</sup>.»

So unterscheidet Zwinger zwischen untätigem und tätigem Wissen – σοφία otiosa et negotiosa –; nur die letztere, «quae scilicet ad artem certam, vitae quotidianae inservientem, accomodatur», gehört in den Bereich der wahren Wissenschaft. Sie wird zu Μέθοδος τεχνική und nicht bloß zu μέθοδος ἄτεχνος, zum abstrakten Wissen, das zur Handlung nicht befähigt<sup>114</sup>.

Zwinger will dem Leser klarmachen, daß nur die Handlung, das realisierte Werk zählt und nicht theoretische Kontroversen; und zwar sowohl auf dem Gebiet der Medizin und der anderen Naturwissenschaften wie auch auf dem der Religion, Philosophie und Politik. Praxis heißt für ihn, nicht über die Wahrheit zu disputieren, sondern nach ihr zu leben: «virtus non verbis et praeceptis, sed exemplis et actionibus declaratur et elucescit.» Die jeweilige Wahrheit wird also für Zwinger durch die Verwirklichung in der Praxis bezeugt, und es ist erst diese Praxis oder χειροτεχνία, die uns die Gewißheit und Erfahrung der abstrakten Erkenntnis, der Präzepte der Wissenschaft verschafft.

So kann Zwinger mit Hippokrates zusammenfassen: «Wer allein mit den Regeln der Wissenschaften ausgerüstet ist, dem wird die Erfahrung der natürlichen Werke verborgen bleiben. Wem die Erfahrung der Natur verborgen bleibt, der hat seine Wissenschaft und Kunst nicht auf dem natürlichen Weg erreicht. Wer nicht auf dem natürlichen Weg seine Wissenschaft und Kunst erlernt, der besitzt die Wahrheit nicht.

Also wird der Wissenschaftler oder Handwerker, der nur aus Büchern weiß und nicht aus der eigenen Erfahrung, anstatt der Wahrheit nur Unfug treiben, anstatt der Ehre nur Beschimpfung ernten<sup>115</sup>.»

Bei aller Betonung der Notwendigkeit der eigenen Erfahrung vergaß Zwinger jedoch nicht die Notwendigkeit der induktiven Vernunft. Die Erfahrung allein macht noch keine Wissenschaft!

<sup>112</sup> Ibid. 86.

<sup>113</sup> Ibid. 81.

<sup>114</sup> Ibid. 81.

<sup>115</sup> Ibid. 86.

Ratiocinatio und experientia müssen vereint vorgehen, müssen sich gegenseitig helfen, um die wissenschaftliche Wahrheit zu erkennen und sie dann in die Praxis umzusetzen. So muß jede Wissenschaft – λογισμός universalis – mit der Erfahrung der Dinge ihren Anfang – incipiat ab Experientia singularium – und ihr Ende nehmen – desinat experientia singularium. Mit anderen Worten, einzelne Phänomene, die man mit der Sinneswahrnehmung als wahr betrachtet, werden durch Induktion zusammengefaßt und bekommen dadurch universalen Charakter. Das ist die erste Funktion der Vernunft, Zusammenhänge zu finden und zu erkennen: «ergo primum munus λογισμοῦ est inventio; invenire universalia per inductionem e singularibus.» Aber damit haben wir noch keine Wissenschaft. Dieses Erkenntnis der Universalien muß wiederum auf die einzelnen Phänomene angewendet werden, um sie jederzeit von ihnen bestätigen zu lassen. Nur so gelangt unsere Vernunft zur Wissenschaft oder methodischen Erkenntnis, das heißt einer Erkenntnis, die aus der Beobachtung der einzelnen Phänomene gewonnen wird, aus ihnen das Gemeinsame hervorhebt, dieses Gemeinsame auf allgemeine Begriffe reduziert und so die Prinzipien der Axiomata jeder Kunst und Wissenschaft formuliert, Prinzipien, die wiederum durch die einzelnen Phänomene bestätigt werden müssen. «Experientia singularium . . . ratiocinationem methodicam ex et in iis, quae sensu apparent, confirmat.» Und das ist die zweite Funktion der Vernunft und die wahre wissenschaftliche Methode: Die Prinzipien durch indirekte Beweisführung anhand der einzelnen Phänomene zu prüfen: «Itaque secundum munus est λογισμοῦ, Methodus iudicare universalia per inductionem in singularibus<sup>116</sup>.»

Aber auch umgekehrt: die Erfahrung der einzelnen Phänomene soll nicht willkürlich vor sich gehen, sondern muß durch die Vernunft geleitet und in sie integriert werden: «τριβή singularis incipiat a λογισμῷ et desinat in λογισμόν.» Mit Hilfe der Sinneswahrnehmung beobachtet die Vernunft in den vielen und verschiedenen einzelnen Phänomenen ein ständig gleiches Verhalten der Natur und an diesem Verhalten erkennt sie die Natur wieder, weil alles, was sich im Einzelnen immer gleich wiederholt, einer gemeinsamen Ursache und einer fatalen Kraft zu entspringen scheint. Mit anderen Worten und nach der späteren Terminologie Galileis: sie folgen einem Naturgesetz. Zur Entdeckung dieses Naturgesetzes – natura universalis, πράγμα, εἶδέα, νόμος – muß die Erfahrung dienen. Die Intelligenz leitet aus den einzelnen Phänomenen eine allgemeine Natur her und was sie dank der Erfahrung in einigen Phänomenen

<sup>116</sup> Ibid. 102.



als wahr bewiesen hat, erklärt sie auch in allen anderen für wahr, ohne es bei jedem einzelnen beweisen zu müssen. Das ist die einzige objektive Erkenntnis, die der Realität der Dinge entspricht: «Et haec est veritas conceptuum qui sunt in intellectu, uti prior est rerum qui sunt extra intellectum<sup>117</sup>.»

Bei diesen Worten Zwingers handelt es sich nicht um eine Neuformulierung des aristotelischen Satzes «nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu». Vielmehr bedeuten diese Worte eine Vorwegnahme der Gnoseologie Galileis. Auch Galilei weist der Erfahrung eine grundlegende Rolle in seinem System zu, er integriert sie jedoch in den «discorso dimostrativo», genau wie Zwinger sie in dem λογισμός enden ließ: «La cognizione d'un solo effetto acquistata per le sue cause ci apre l'intelletto a 'ntendere ed assicurarci d'altri effetti senza bisogno di ricorrere alle esperienze<sup>118</sup>.» Galilei ging jedoch von einem ganz neuen Prinzip aus, nämlich von dem Verzicht, die letzte Wahrheit und das Wesen der Dinge erkennen zu wollen, um ihre konstanten Verhaltensnormen entdecken zu können. Dieser Verzicht und die Methode der wissenschaftlichen Arbeit durch Aufstellen von Hypothesen bilden die zwei wichtigsten Merkmale der neuen Wissenschaft Galileis. Und dennoch, in seinen Kommentaren gelang es Zwinger beinahe, eine Art Arbeitsmethode durch Aufstellung von Hypothesen aus Hippokrates herauszulesen.

«Si enim ex his, quae aperte fiunt atque sunt ratiocinatio sumptis, in cogitationis potestate inesse deprehendetur, ab ipsis sensibus singula mutantis<sup>119</sup>.» Zwinger war sich nicht völlig klar über die Bedeutung dieser Worte des Hippokrates. Meinte Hippokrates, daß durch Erfahrung und Experimentieren die Vernunft eine derartige Intelligenz besitze, die ihr ermöglicht, durch die Prüfung abstrakter Begriffe an den einzelnen Phänomenen – der Prinzipien an der konkreten Realität – jederzeit die richtige Methode zu gebrauchen? Oder wollte er nicht vielmehr darauf hinweisen, daß die Objektivität der Begriffe bloß eine mögliche Wahrheit sei (veritas ἐν δυνάμει, in potentia = Hypothesis), da sie ja doch mit den äußerlichen, natürlichen Dingen erst gemessen werden muß? Die Wahrheit der Dinge selbst ist hingegen den Dingen immanent. Sie ist naturnotwendig gegenwärtige Tatsache (actu sive ἐνεργεία), und nicht bloße Möglichkeit (potentia sive ἐν δυνάμει). Erst aus der unmittelbaren Beschäftigung mit dieser Realität gewinnen wir

<sup>117</sup> Ibid. 102.

<sup>118</sup> Galileo Galilei, *Nuove Scienze*, in *Le Opere*, Edizione Nazionale 8, 296 (zit. nach L. Sosio, in: G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Nuova Universale Einaudi, Torino 1975, 41 f.).

<sup>119</sup> *Hippocratis Coi. . . Viginti duo Commentarii*, a. O. 95.

schließlich die Kontrolle und Gewißheit über die Objektivität unserer Lehrsätze: «δογμάτων ἱστορίας ἀτρέχειαν» *praeceptorum veritatem, per χειροτριβίης ἀτρεμεότητα, hoc est, Usus certitudinem et experientiam comparari et veluti confirmari* (Hippocrates) inquit<sup>120</sup>.»

Gewiß, auch Galen hatte die *dogmatici medici* gelobt, welche sich auf die Vernunft und die Erfahrung stützten, woran Zwinger nicht zu erinnern vergaß. Auch Aristoteles wurde von Galilei zitiert als Kronzeuge gegen die Aristoteliker, welche den «*sensate esperienze*» ihre «*discorsi umani*» vorzogen. Allein, Erfahrung bei Hippokrates und Paracelsus und jetzt auch bei Zwinger bedeutete nicht generische Erfahrung aus Krankengeschichten ferner Orte oder vergangener Zeiten, sondern Erfahrung aus der Arbeit mit den eigenen Händen. Mit *χειροτριβή* war etwas viel Konkreteres als *ἐμπειρία* gemeint, die höchstens eine allgemeine Methode bezeichnet, wenn nicht gar eine Kasuistik, nicht aber den unmittelbaren Weg, den eigenhändigen Kontakt mit den Dingen, die «*scientia operum naturae*». So verlangte Zwinger mit Hippokrates vom «*medicus dogmaticus*» des Galen, zu der Empirie hinzu auch persönlich Hand anzulegen oder sich mindestens nach der Arbeit der anderen zu richten: «*nemo enim dogmatum varietatem vere ex*

<sup>120</sup> Ibid. 102. Der hier von Zwinger glossierte Passus aus den Vorschriften des Hippokrates lautet in der Übersetzung von R. Fuchs: «Die Heilung erfolgt durch die Zeit, zuweilen aber auch durch den günstigen Augenblick. Folglich muß derjenige, welcher das weiß, die Heilung bewirken, indem er sein Augenmerk zuvor nicht auf eine verlässliche Berechnung (Zwinger: *rationcinatio*) richtet, sondern vielmehr auf die Praxis in Verbindung mit Berechnung (*exercitacioni cum ratione*). Denn die Berechnung ist eine zusammensetzende Erinnerung der vermittelt der sinnlichen Wahrnehmung aufgefaßten Dinge. Der Sinn, zuvor affiziert und die Dinge dem Verstand (*cogitatio*) vermittelnd, besitzt ein wirkliches Vorstellungsvermögen. Der Verstand aber, welcher oft Eindrücke aufnimmt, beobachtet das Wodurch, das Wann und das Wie, nimmt es in Verwahrung bei sich und erinnert sich so. Ich lobe darum auch den Verstand, wenn er seinen Ausgang von der zufälligen Gelegenheit (*ex sensata observatione*) nimmt und die Deduktion auf Grund der Phänomene regelrecht handhabt. Denn wenn der Verstand seinen Ausgang von den sich wirklich vollziehenden Ereignissen nimmt, befindet er sich, wie man leicht erkennen kann, in dem Machtbereiche der Intelligenz (*in cogitationis potestate*), welche selbst von den anderen Dingen alles Einzelne empfängt. Man hat also anzunehmen, daß die Natur von den vielen und mannigfaltigen Dingen bewegt und belehrt wird durch die Einwirkung einer latenten Kraft (*necessitate quadam*); die Intelligenz (*cogitatio*) aber nimmt, wie ich eben sagte, von ihr auf und führt es dann in die Wirklichkeit über. Wenn der Verstand jedoch nicht von einer tatsächlichen Einwirkung (*ex evidente observatione*), sondern vielmehr von einer plausiblen Vorstellung (*ex probabili rationis figmento*) seinen Ausgang nimmt, dann bringt er in vielen Fällen eine schwierige und unangenehme Lage zu Stande.» (Hippokrates, *Sämtliche Werke* 1, München 1895, 56f.)

historia singularium intelligere poterit, nisi operi vel ipse manum adhibeat, vel adhibentibus aliis mentem accommodet<sup>121</sup>.»

Das war der neue Hippokrates, den Zwinger der akademischen Medizin seiner Zeit gegenüberstellte. Einer Medizin, die größtenteils ihre Ursprünge vergessen hatte und die sich immer wieder in fruchtlose Kontroversen über Einzelpunkte verstrickte, oder die scharf und unsachlich gegen die Versuche der Erneuerer reagierte und sogar nach dem Henker rief, wenn diese die heilige Autorität des Aristoteles und Galen in Frage stellten. Mit einer noch höheren Autorität, mit Hippokrates, verstand es Zwinger geschickt, die Irrtümer dieser Medizin aufzudecken und seinen Zeitgenossen eine wissenschaftliche Methode aufzuzeigen, die sonst in weitesten Kreisen der akademischen Medizin als paracelsistisch verschrien war. Man lese nur im sechsten Kapitel des *Labyrinthus Medicorum Errantium* des Paracelsus:

«So nun der Arzt in der Experienz erfahren sollt sein, – und die Medicin ist nichts als ein große gewisse Erfahrungheit: nämlich daß alles, so der tut, in der Experienz steht. Und das ist *experientia*, was da gerecht und wahrhaft erfunden wird. Und welcher sein Sachen nit mit der Experienz gelernet hat und mit der Wahrheit, die in ihr ist, derselbig ist ein zweifelhafter Arzt. Und was die Experienz, die als ein Richter ist, bewährt oder nit bewährt, das soll angenommen oder nit werden. Darumb so soll dieselbig Experienz mit der *scientia* laufen, dann ohn *scientia* ist *experientia* nichts. Ob gleichwohl ein Experiment einmal gefunden wird in der Experienz und ist bestanden: ist es mit der *scientia* in die *experientiam* geführt worden, so wird es verstanden, weiter zu gebrauchen. Aber wo ohn *scientia* so ist weiter dasselbig ein Experiment ohn *scientia*. Dann da scheiden sich von einander *experimentum* et *experientia*, daß *experimentum* ad sortem geht ohn *scientia*, aber *experientia* mit der Gewißheit, wohin zu gebrauchen mit der *scientia*. Dann *scientia* ist die Mutter der Experienz und ohn die *scientia* ist nichts da<sup>122</sup>.»

Auf die spezifische Bedeutung von Experiment und Experienz bei Paracelsus wollen wir hier nicht eingehen. Auf andere Parallelen zwischen Zwingers Hippokrates und Paracelsus, etwa die Elementenlehre, die Harmonie des Alls und die Bedeutung des Astralgeistes werden wir noch zurückkommen.

Nachdem man gesehen hat, wie hoch Zwinger die eigenhändige Erfahrung als Kriterium zur Erlangung einer objektiven Wissenschaft in seinen Hippokrates-Kommentaren bewertet hat, wird das Erstaunen des Lesers um so größer sein, wenn er im Vorwort zu

<sup>121</sup> Hippocratis Coi . . . Viginti duo Commentarii, a. O. 113.

<sup>122</sup> Paracelsus, Kärntner Schriften, a. O. 97.

eben diesem Werk folgendes zu lesen bekommt: «Und Euch, die Ihr noch in der Lehre seid, bitte ich soviel ich kann, und ermahne vollen Ernstes, ihr solltet Euch mehr an die Autorität als an die Vernunft anhängen, mehr der Intelligenz als der Erfahrung beimesen<sup>123</sup>.» Die Erklärung für den scheinbaren Widerspruch ist sehr einfach: Diese Worte sind nicht an die Ärzte, sondern an die Studenten der Medizin gerichtet, welche Zwinger vor übereifrigen Schlüssen warnen wollte. Zwinger trat zwar für die volle Freiheit des Forschens ein, «libertatem iudicii nulli eripiendam», aber mit einer vernünftigen Einschränkung: diese Freiheit gelte nur für jene, welche die Wissenschaft voranzutreiben vermögen. Sonst müsse man sich an die Autorität der Besten halten, um die Medizin und die übrigen Wissenschaften vor Verwirrungen zu schützen. Eine Anarchie auf diesem Gebiet könnte sich als gefährlicher erweisen als die grausamste Tyrannei, und die Knechtschaft einer Meinung sehr oft erträglicher sein als eine unbegrenzte Freiheit<sup>124</sup>. Mit den Besten meinte Zwinger natürlich vor allem Hippokrates; aber Hippokrates bedeutete wiederum die Notwendigkeit eigenen Experimentierens und Forschens, was nur in Freiheit möglich war.

Diesen Gegensatz zwischen dem Kritiker der akademischen Medizin und dem akademischen Lehrer von europäischem Ruhm hatte in diesem gleichen Jahr einer der besten Schüler Zwingers bitter zu spüren bekommen: Der Engländer Thomas Moffett.

Als Moffett im Dezember 1578 seine Dissertation *De Anodinis Medicamentis* eigenmächtig vor dem Examen drucken ließ, wurden die bereits gedruckten Exemplare auf Anordnung der Fakultät und nicht zuletzt durch das Eingreifen Zwingers zurückgezogen und eingestampft<sup>125</sup>. Moffett mußte aus seinen 111 Disputationspunkten

<sup>123</sup> Hippocratis Coi... Viginti duo Commentarii, a. O. F. β 3<sup>r</sup>.

<sup>124</sup> Ibid. F. β 7<sup>v</sup>.

<sup>125</sup> Manfred E. Welti, Der Basler Buchdruck und Britannien, Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 93, Basel 1964, 156 ff.; Allen E. Debus, The English Paracelsians, London 1965, 71 ff.; Robert Blaser, Ein mutiges Bekenntnis zu Paracelsus in Basel: Die «Theses de Anodinis Medicamentis» des Engländers Thomas Moffet, in: Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 10, Wien 1973, 47 ff. Über die Angelegenheit wurde in den Liber Decretorum der Medizinischen Fakultät der Eintrag gemacht: «Decembris die 16. Thomas Moufetus Anglus disputaturus publice pro gradu, theses inscio Decano imprimi curavit in quibus Erastum Medicum nimis temere perstringebat et Galenum quoque insectabatur. Conventu habito decretum fuit, ut omnia exemplaria, tum quae medicis et professoribus tradita fuerant, tum quae ipse retineret vel impressor adhuc haberet per pedellum ab ipso et aliis repererentur, aliaeque imprimi curaret quae Decanus prius revisisset. itaque exemplaria 135 Decanus recepit et ne quid tale posthac permutteretur, hisce inserere placuit exemplum hic in rei memoriam» (StAB, Universitäts-Archiv Q 2, 15).



sämtliche Ausfälle gegen Erastus und die Schulmedizin streichen, so daß die zweite Fassung seiner Dissertation an Umfang um die Hälfte vermindert wurde. Bei der Überarbeitung scheint es zwischen Lehrer und Schüler zu einer heftigen Diskussion gekommen zu sein, wohl weil Moffett schwer begreifen konnte, daß seine Apologie des Fernel, mit der Zwinger zu nicht geringem Teil übereinstimmte, gerade unter dessen Mitwirkung und auf seinen Rat und Antrieb – *tuo consensu, suasu hortatuque* – unterdrückt worden war. Als der in seiner Ehre schwer getroffene Moffett die auf die Hälfte zusammengeschrunpfte zweite Fassung seiner Dissertation Zwinger übersandte, unterließ er es nicht, dem Lehrer noch einmal seine Enttäuschung kund zu tun: «Wozu das Studium der Medizin, wozu die ganze Arbeit, wenn einem verboten wird, die Wahrheit zu sagen; wenn man das verheimlichen muß, was einen sein Verstand und die Sache selbst zwingen, öffentlich zu verteidigen. Aber ich sehe schon, hier in Basel, im Gegensatz zu England, ist die alte Gewohnheit verschwunden, jeden über alles disputieren zu lassen. Dort verurteilen wir jegliche Parteilichkeit; dort werden weder die Irrtümer des Aristoteles noch die des Plato und des Galen (geschweige die eines Erastus) von der Kritik verschont. Mehr noch, ihre Namen werden bei uns kaum erwähnt, denn dort geht es allein um die sachliche Beweisführung und um die Wahrheit, und dabei brauchen wir uns an keinen Rettungsanker zu klammern<sup>126</sup>.» In seinem Ärger merkte wohl Moffett nicht, wie sehr er in seiner idealisierenden Beschreibung der englischen Zustände an Formulierungen des Postulats der freien Forschung anlehnte, die er wiederholt von Zwinger selbst gehört hatte; allerdings mit der Einschränkung, die der Basler Naturalist immer hinzufügte: «*etsi enim hominem philosophum rationis et orationis libertas, nulli auctoritati dedita, soli veritati addicta, deceat: eadem tamen ipsa paucos tantum, quos aequus amavit Juppiter, quique auctoritatem omnino divinae mentis perspicacia superaverint, cadere potest*<sup>127</sup>.»

Trotz dieser Episode wurde die enge Beziehung zwischen Schüler und Lehrer nicht beeinträchtigt. Einige Wochen nach Moffetts Doktorprüfung zeigte ihm Zwinger sein neu errichtetes chemisches Laboratorium. Voll Begeisterung teilte Moffett dem Lehrer am nächsten Tag seinen Entschluß mit, Zwingers Beispiel zu folgen und auch einmal selber chemische Präparate herzustellen. Deshalb

<sup>126</sup> Brief Moffetts an Zwinger von Ende Dezember 1578, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 4, 226.

<sup>127</sup> Plotini *Opus philosophicorum omnium Libri LIV in sex Enneades distributi*, Basileae 1580, 2<sup>v</sup>.

bat er Zwinger, er möge ihm zur vollkommenen Medizin verhelfen, indem er ihm Einblick in seine chemischen Arbeiten gewähre und ihm jenen Teil der Arzneiwissenschaft erkläre, von dem Moffett nur wenig, Zwinger jedoch um so mehr verstehe. Ihm sei vollkommen klar, fuhr Moffett in seinem Brief fort, daß er sonst niemals ein rechter Arzt werden könne, es sei denn, daß Zwinger oder ein ähnlicher ihn in diese Geheimnisse einführe. Schließlich sei er, Moffett, weder ein Marktschreier noch ein Experimentenhändler oder gar ein «*impudens vel imprudens Theophrasteus*», und es werde nur als Gewinn für die Ehre des Lehrers ausfallen, wenn er seinem Schüler auch das offenbare, was er sonst niemandem zeige – «*quae nosse per paucos velles!*<sup>128</sup>» Zwinger erfüllte offensichtlich Moffetts Wunsch, da dieser ein Jahr später (nach London zurückgekehrt), dem Lehrer sein Heimweh nach der Basler Studienzeit schilderte, während der es ihm vergönnt war, zum engsten Kreis von Zwingers Schülern zu gehören und von Zwinger das zu lernen, was er allen andern vorenthielt: «*quo factum est ut in tuorum intimorum numerum ascriptus ea scirem, quae alium neminem doceres; atque ita scirem, ut docere plurimos nostrates, a paucis discere videar*<sup>129</sup>.»

Zu diesem engen Kreis der Schüler gehörte auch, wie wir bereits gesehen haben, der große Erneuerer der Lutherischen Frömmigkeit, Johannes Arndt. Erst die neueste Forschung hat uns den wahren Hintergrund dieses, in Mitteleuropa meistgelesenen Erbauungsbuches erhellt: «Aus keiner literarischen Quelle, abgesehen natürlich von der Bibel, hat Arndt so viel geschöpft wie aus den magischen und naturwissenschaftlichen Schriften Theophrasts von Hohenheim<sup>130</sup>.» Als sich Johannes Arndt im Januar 1579 unter seinem Humanistennamen Johannes Aquila an der Basler medizinischen Fakultät immatrikulierte, war er bereits ein eifriger Anhänger des Paracelsus, wie der Brief an Zwinger beweist, in welchem sich Arndt dem Basler Professor «*notum et commendatum*» zu machen suchte<sup>131</sup>. Zwinger, so schrieb Arndt, habe Hippokrates ungeachtet seiner seit jeher gewichtigen Autorität noch bedeutender gemacht und sich damit als ein Mann gezeigt, der sich für die medizinische

<sup>128</sup> Brief Moffetts an Zwinger vom 28. 2. 1579, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 226.

<sup>129</sup> Brief Moffetts an Zwinger vom 18. 7. 1581, Univ.-Bibl. Basel, Grey-Gryn. II 28, 232.

<sup>130</sup> Edmund Weber, Johann Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum, Schriften des Instituts für Wissenschaftliche Irenik an der J.W. Goethe Universität Frankfurt am Main 2, Marburg 1969, 108.

<sup>131</sup> Brief Arndts an Zwinger vom 2. 9. (1579), Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 4, 11.

Wissenschaft und die res publica verantwortlich fühle. Auch den Paracelsus betrachte Zwinger mit Wohlwollen und verachte nicht das neue Licht der echten Arzneikunst – «viderint, quibus diviniorem mens est, alii». Schließlich würden Zwingers Tugend und Menschlichkeit einstimmig von allen gepriesen und bewundert; dies entspreche dem christlichen Menschen, das heißt dem, der sich bemüht, Christus ähnlich zu sein. Das sind die drei Gründe, die Arndt nach seinen eigenen Worten bewogen haben, in Zwingers intimeren Kreis einzudringen. Und dies tat er mit dem vollen Bekenntnis zu Paracelsus: «Nur die heilenden Kräfte, welche den Dingen der Natur innewohnen, machen die Medizin und den Arzt aus. Die Meinung der Vernunft ist unzuverlässig; sie kann diese Kräfte nicht erforschen. Das kann hingegen die fromme und beharrliche Arbeit und der Ofen des Chemikers: Beide zusammen sind das Seziermesser der lebendigen Natur, und nur der freie Mann von unverdorbener Integrität ist imstande, dieses Werk vorzunehmen. Gott und die Natur sind die Bücher der ärztlichen Erkenntnis.»

Die im Zusammenhang mit Bodenstein schon zitierten Worte Arndts von 1608 über Zwinger, «magnus ille Theodorus Zwingerus, quo doctiorem, dum Musas colerem humaniores, vidi neminem»<sup>132</sup>, beweisen zur Genüge die herzliche Aufnahme, die der Vorläufer des protestantischen Pietismus, das geistige Vorbild der Verkünder des Rosenkreuzer-Manifests<sup>133</sup> bei dem Basler Professor fand. Und wie verbunden müssen sie sich gefühlt haben, die beiden engagierten Verfechter christlicher Praxis und experimenteller Arbeit in einer Umgebung, in der starre Glaubensbekenntnisse und spekulative Wissenschaft dominierten. Es würde sich bestimmt lohnen, einmal dem Einfluß Zwingers in den *Vier Büchern vom Wahren Christentum* von Arndt nachzuspüren. Arndt indessen studierte in Basel nicht Theologie, sondern Medizin, wie sein Freund Johann Gerhard von ihm berichtete: «An den Universitäten widmete er sich vor allem der Medizin, kümmerte sich wenig um die theologischen Kontroversen, blieb den Vorlesungen der Theologen fern und nahm auch an den akademischen Disputationen nicht teil»<sup>134</sup>.» Umso eher finden

<sup>132</sup> E. Weber, a. O. 29.

<sup>133</sup> Über Arndt und das Rosenkreuzertum verweise ich auf meine demnächst erscheinende Diskussion der Bücher Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972 und John W. Montgomery, *Cross and Crucible*, Johann Valentin Andreae Phoenix of the Theologians, in: *International Archives of the History of Ideas* 55, The Hague 1973.

<sup>134</sup> E. Weber, a. O. 30.

wir Arndt mitten im Kreis der Paracelsisten und Alchemisten, die Basel als ihren vorläufigen oder festen Wohnort gewählt hatten.

Die wertvollste Auskunft über diese Gruppe erhalten wir aus mehreren Widmungsbriefen, die der französische Paracelsist Bernard Gabriel Penot in die *Centum et Quindecim Curationes Paracelsi* setzte. Nach langem Umherirren im Orient auf der vergeblichen Suche nach der wahren Naturwissenschaft trat Penot Ende der siebziger Jahre in Basel in den Dienst des französischen Diplomaten und Alchemisten Jean de Ferrières, Vidame von Chartres, um sich völlig mit der spagyrischen Medizin beschäftigen zu können<sup>135</sup>. Wahrscheinlich hatte Penot die Stelle im Hause des Ferrières angenommen, welche dieser einige Zeit zuvor dem Niederländer Bonaventura Vulcanius angeboten hatte, ohne zu wissen, daß Vulcanius zu den größten Gegnern der Alchemie in Basel zählte. In einem Brief an Erastus berichtete Vulcanius, wie es im Hause des Ferrières zuging: «Der Vidame von Chartres lädt mich des öftern an seine Tafel und versucht alles, um mich in seinen Dienst aufzunehmen, aber vergeblich. Ich bin nicht einer, der auf diese Weise den Verrückten spielen möchte. Die Studien und Vorstellungen dieses Mannes sind den meinen stark zuwider, da in seinem Hause über nichts anderes je gesprochen wird als über Alchemie, Apocalypsis und Astrologie – nullus enim unquam apud illum praeterquam de alchimia, apocalypsi et astrologiae veritate fit sermo<sup>136</sup>.»

Ende 1579 schrieb sich Penot an der Basler Universität ein, wurde aber nach wenigen Wochen ins Gefängnis gesteckt und hat wohl Basel verlassen müssen, weil er gegen den einflußreichen polnischen Politiker Jan Osmolski handgreiflich werden wollte, nachdem dieser sich mit Schmähworten wie «gang mir uß mein huß, du nebulo, oder ich will dich zuo öl destillieren» dagegen gesträubt hatte, daß Penot ihm sein Buch dediziere<sup>137</sup>. Penots Buch erschien deswegen 1582 in Lyon mit einer Widmung an seinen Mäzen Jean de Ferrières und einer langen praefatio apologetica, in der er scharf gegen Erastus und die Gegner der Alchemie polemisierte. Einen weiteren Traktat seines Sammelbandes widmete Penot dem schlesischen Alchemisten Baron Johannes von Kitlitz, der Basel ebenfalls hatte verlassen müssen, weil er in Konflikt mit den Basler Zensurbestim-

<sup>135</sup> Philippi Aureoli Theophrasti Paracelsi centum quindecim curationes experimentaque... Accesserunt quaedam praeclara atque utilissima a B. G. a Portu Aquitano annexa, Lyon 1582, 19f.

<sup>136</sup> Henri de Vries, Correspondance de Bonaventura Vulcanius pendant son séjour à Cologne, Genève et Bâle, La Haye 1923, 193.

<sup>137</sup> StAB, Universitätsarchiv H 2, F. 19<sup>v</sup>, 21<sup>r-v</sup>.



mungen geraten war<sup>138</sup>. Penot nannte Kitlitz den erfahrensten unter den Anhängern der Spagyrik, die er je gekannt habe. «Tu vero unus instar omnium mihi in mentem venisti, cuius gravitas, doctrina, pietas, et ea (qua omnibus quos in hac philosophiae parte, exercitatos novi antecellis) experientia, nota sunt<sup>139</sup>.» Schließlich widmete Penot noch einen Traktat dem Johannes Arndt, den er einen «Heidenhammer» nennt, einen Verfechter der christlichen, das heißt paracelsischen Medizin, im Gegensatz zu der heidnischen Medizin der Griechen und Araber. In der Widmung ist die Rede vom Gegensatz zwischen den «ungelehrten Empirikern, die Gott in dieser Zeit habe aufstehen lassen» und den des Latein und Griechisch mächtigen Gelehrten, die sich nicht wieder wie Anfänger mit schwerer Handarbeit abmühen wollten. Die letzteren scheinen nie begriffen zu haben, daß Gott alles in der Natur so geschaffen hat, daß es erst in unseren Händen zur vollen Realität werde. In der Natur wurde nichts vollkommen geschaffen, sondern nur als zu Vervollkommnendes, nichts als Abgeschlossenes, sondern als Abzuschließendes. Nur die *materia prima* sei vollkommen, die mittlere und letzte aus dieser zu bilden sei nun die Aufgabe des Menschen.

Aus der Reihe dieser Gelehrten, welche der harten Arbeit mit der Natur aus dem Wege gingen, schließt Penot nur einige aus: den Dänen Petrus Severinus (*qui mira de spagyrica hac arte scripsit*), Michael Neander, Theodor Birckmann, die Franzosen Rochefort und Liebaud und schließlich den Basler Theodor Zwinger «in hac arte versatissimus»<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> Kitlitz hatte sein antiubiquitarisches Buch «Gründtlicher und bestendiger bericht von der waarhafftigen gemeinschaft des leibes und bluts unsers Herren, welches in heiliger Nachtmal die waaren Glaubigen genießen, 1578» in Zürich drucken lassen und dazu einen «Bericht von dem heiligen Nachtmal» des Johannes Jakob Grynaeus gegen dessen Willen. Da Kitlitz sich dabei auf das offizielle Basler Glaubensbekenntnis berief, sahen sich Bürgermeister und Rat von Basel veranlaßt, eine offizielle Entschuldigungsschrift anzuordnen: «Der Statt Basel Entschuldigung und Versprechen etlicher ihro hinderruchs und wider ihr angeordnete Censur in Religions sachen von dem heiligen Nachmal Christi durch den Truck außgangner Schrifftten unnd Büchlinen halben, 1578» (Rotondò, Pietro Perna, a.O. 277; StAB, Handel und Gewerbe, JJJ 6: In gesonderter Mappe mit der alten Signatur w 8<sup>a</sup>-8 befinden sich u.a. diese Entschuldigungsschrift, drei Briefe von Kitlitz und die Zensur des Buchs des Grynaeus durch dessen Kollegen Sulzer und Koch. Es entbehrt nicht der Ironie, daß gerade Grynaeus, der einige Monate zuvor mit Sulzer und Koch als «Censores inn heiliger gschrift sachen» die *Dialogi IIII* des Castellio und die *Thesis* des Pucci censuriert hatte (Näheres darüber in einer nächsten Studie) das eigene Buch auf Anordnung des Rats der Zensur seiner ihm nicht gerade geneigten Kollegen unterworfen sah.

<sup>139</sup> *Centum quindecim curationes*, a.O. 81.

<sup>140</sup> *Ibid.* 73 ff.

Es ist nicht einfach zu sagen, wann sich Zwinger eigentlich mit der Jatrochemie zu beschäftigen begann. Was er im September 1570 an Caspar Hoffmann in Frankfurt an der Oder über die chemischen Medikamente geschrieben haben soll, zeigt uns, daß er bereits zu diesem Zeitpunkt seine frühere Abneigung gegen die Anwendung solcher Heilmittel teilweise abgelegt hatte. In der Antwort Hoffmanns an Zwinger vom März 1571 lesen wir: «Dein Urteil über die Erfindungen und die Anhänger des Paracelsus hat mir gut gefallen, und es scheint mir von außerordentlicher Vernunft geprägt. Wird die richtige Methode angewandt, so scheinen die künstlichen Präparate ein Schmuck unserer Medizin und von großem Nutzen zu sein. Den ausgefallenen und ruchlosen Wahnsinn aber vom Ursprung aller Dinge, ihre erträumte Naturbetrachtung, die angebliche Harmonie und Anatomie aller Dinge in der Welt, nach der alles in einer bestimmten Analogie ablaufen soll, dies alles habe ich bisher von niemandem gehört, der seiner Sinne mächtig wäre<sup>141</sup>.»

Ob auch dieser zweite Satz Hoffmanns die Worte Zwingers wiedergibt, ist unbekannt. Im Kapitel über die *Chemistae* der Ausgabe des *Theatrum* vom gleichen Jahr machte Zwinger jedenfalls eine klare Trennung zwischen den wahren Chemikern und den Ignoranten, «deren Weisheit kraft des chemischen Feuers in gesalzener Asche, in Quecksilberr Rauch und in Schwefelflammen ihr Ende findet, würdig wohl, daß sie und alle ihre Schriften zu der Materia Prima, die sie mit vollem Munde preisen, präzipitiert werden.» Wer hier als Ignorant bezeichnet wird, ist deutlich genug: Salz, Mercurius und Sulphur waren ja die drei eigentlichen Substanzen nach Paracelsus und den Paracelsisten<sup>142</sup>.

Vier Jahre später jedoch fand im Hause Zwingers die private Promotion des französischen Paracelsisten Joseph Du Chesne (Quercetanus) zum Doktor der Medizin statt. Felix Platter berichtete fünfundzwanzig Jahre später im Liber Decretorum der medizinischen Fakultät über die Umstände dieser Promotion<sup>143</sup>. Es sei der Wunsch des «berühmten Chemikers» gewesen, nicht öffentlich an der Universität geprüft zu werden; er habe dabei aber genügend Kenntnisse über Hippokrates bewiesen, betonte Platter und trat damit zugleich Gerüchten entgegen, wonach in Basel der Dokortitel der Medizin an Leute vergeben worden sei, die von Galen und

<sup>141</sup> Brief Hoffmanns an Zwinger vom 17. 3. 1571, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 121. Der Brief Zwingers an Hoffmann war vom September 1570.

<sup>142</sup> *Theatrum Vitae Humanae*, ed. 1571, 3248.

<sup>143</sup> StAB Universitätsarchiv Q 2, 45 f. Abgedruckt in H. de Vries, *Correspondance de Bonaventura Vulcanius*, a.O. 88.

Hippokrates keine Zeile gelesen hätten<sup>144</sup>. Bei dieser Promotion waren außer Theodor Zwinger, dem damaligen Dekan, auch Isaak Keller, Johann Bauhin, Platter selbst und unter den Zeugen vor allem der Jurist François Hottmann zugegen.

Diese Promotion, die dem von Zwinger im Jahre 1570 verfaßten Reglement der medizinischen Fakultät stark zuwiderlief, zeigt uns deutlich genug, daß die Wende in der Haltung Zwingers in bezug auf die Paracelsisten bereits eingetreten war. Ausschlaggebend war die Lektüre der Werke des Paracelsus und vor allem die eigenhändige Nachprüfung paracelsischer Präparate, die Zwinger in diesen Jahren unternahm. Ein nicht geringer Einfluß dürfte aber auch Zwingers engem Verkehr mit der Gruppe französischer Alchemisten und Jatrochemiker in Basel (Rochefort, Du Chesne, Hottmann, Ferrières, Barnaud, Aragosius) zuzuschreiben sein. Zwingers Bereitschaft, Du Chesne gegen alle Regeln in seinem Haus promovieren zu lassen, beweist die enge Beziehung der beiden Männer während der zwei Jahre, die der französische Paracelsist in Basel weilte. Nach seinem Abschied von Basel tauschte Du Chesne mit Zwinger nicht nur Rezepte chemischer Medikamente aus, sondern der Paracelsist bat Zwinger 1576, ihm seine polemische *Responsio* zu dem Buch *Explicatio de metallorum ortu et causis contra chemistas* des Genfer

<sup>144</sup> Noch im Jahre 1607 schrieb der Marburger Professor und Paracelsist Johannes Hartmann an Jakob Zwinger: «Memini sane in vestra Academia ejus rei extare exempla ubi iis non gravatim summos honores Doctorales contulistis, qui ne viso vel Hippocrate vel Galeno, soli Chymici seu Paracelsici ut vocant, extabant» (Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 109). Platters Eintragung von 1599 erfolgte wohl als Vorbeugungsmaßnahme gegen derartige Gerüchte, um so mehr als Penot 1594 eine seiner Schriften den Professoren der Medizinischen Fakultät Platter, Stupanus und Bauhin gewidmet und über die Umstände der eigenen Promotion öffentlich berichtet hatte (Ber. G. Penot, *Tractatus varii de vera praeparatione medicamentorum chymicorum*, Frankfurt 1594; ed. Basileae 1616, 166ff.). Penot hatte die «viri professores doctissimi» daran erinnert, daß sie ihn bei seiner 1592 erfolgten Prüfung den Schwur hatten ablegen lassen, nie wieder zu Gunsten des Paracelsus zu schreiben. Es war ein Schwur, den er selbstverständlich nicht zu erfüllen gedachte, indem er sich auf die Autorität des verstorbenen Theodor Zwinger berief: «Nonne et vestri collegii Reipublicaeque ornamentum Theodorus Zwingerus, qui sui apud omnes ingens desiderium reliquit, mihi aestipulatur? qui in sui Theatri libro 3. volumine 20. dicit, eos qui spagyricos insectantur, inconsulto odio id facere, cum arcani scrutatores sint» (ibid. 171). Platter schrieb hingegen über Penots Promotion, diese sei nach dessen langem Bitten und unter Berücksichtigung seines fortgeschrittenen Alters zu einer privaten Promotion zugelassen worden. Dabei habe er geschworen, die Lektüre des Hippokrates und Galen nachzuholen und in Zukunft nicht mehr gegen die wahre Lehre dieser beiden zu schreiben. Die Promotion habe im Hause Platters stattgefunden (StAB Universitätsarchiv Q 2, 46).

Galenisten Jacques Aubert widmen zu dürfen<sup>145</sup>. Zwinger scheint diese Bitte jedoch abgeschlagen zu haben, denn das Buch erschien mit einer Widmung an Du Chesnes Mäzen, Jacques de la Fin. Wenn Zwinger etwas haßte, so waren es nutzlose Kontroversen, und als Monate später ausgerechnet in Basel eine weitere Gegenschrift erschien, diesmal von dem aus Genf geflohenen Galenisten Giovanni Antonio Fenotti<sup>146</sup>, stellte Zwinger Du Chesne ein Exemplar zu mit der dringenden Bitte, Du Chesne solle sich nicht auf eine Stufe mit seinen Gegnern stellen und ihnen nicht antworten<sup>147</sup>. Dabei waren in dieser Schrift, dem *Alexipharmacum* des Fenotti, nicht allein Du Chesne, sondern auch François Hottmann, Theodor de Bèze und die Behörden der Stadt Genf vor aller Welt lächerlich gemacht worden.

Die Verteidigung der Alchemie, die François Hottmann unter dem Pseudonym Thomas Arfoncini in der von Perna im gleichen Jahr gedruckten Sammlung *de Jure Alchimiae* hatte erscheinen lassen, fand jedoch Zwingers uneingeschränkte Zustimmung<sup>148</sup>. Nach Hottmann begingen die Gegner der Alchemie einen grundlegenden Fehler, indem sie aus der Tatsache, daß einige der Alchemisten Falschmünzer geworden, oder gar – wie angeblich im Falle des Raymundus Lullus und des Paracelsus – Magier gewesen seien, den Schluß ziehen, die Alchemie sei zu verbieten. Mit dem gleichen Recht könne man auch alle andern Wissenschaften verbieten, meinte Hottmann, so die Jurisprudenz wegen der vielen Rechtsverdreher, die Medizin wegen ihrer Giftmischer oder die Theologie, in der so viele Sophisten ihr Unwesen trieben. Die Legitimität einer Kunst komme aus ihr selbst und nicht aus dem guten oder schlechten Gebrauch, den manche von ihr machen<sup>149</sup>.

Aber die fruchtbarste Beziehung unter seinen französischen Freunden unterhielt Zwinger mit dem Tolosaner Guillaume Aragosius. Aragosius war eigentlich kein Paracelsist, sondern ein eigenwilliger Denker, der sowohl in der Kabbala und in der hermetischen Philosophie wie auch in der praktischen Alchemie zu Hause war. 1571 nach Basel gekommen, revidierte er laut Bericht an einen

<sup>145</sup> Brief von Du Chesne an Zwinger, undatiert, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 23, 380.

<sup>146</sup> *Alexipharmacum sive Antidotus Apologetica, ad virulentias Iosephi cuiusdam Quercetani Armeniaci evomitias in libellum Iacobi Auberti de ortu et causis Metallorum contra Chymistas, Io. Antonio Fenoto autore. Basileae* (1576); L. Gautier, *La médecine à Genève*, a. O. 198 f.

<sup>147</sup> Brief von Du Chesne an Zwinger, undatiert, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 273.

<sup>148</sup> s. Anm. 34.

<sup>149</sup> Io. Cryssippi Faniani, *De arte metallica Metamorphoseos*, a. O. 116 ff.



Freund innerhalb von vier Jahren seine ganze Philosophie und Medizin, nicht zuletzt durch den täglichen Kontakt mit Zwinger<sup>150</sup>. Ende November 1574 wurde Aragosius als Hofarzt nach Wien gerufen, blieb jedoch mit Zwinger in brieflichem Kontakt, wobei er die täglichen Gespräche mit dem Freund schwer vermißte<sup>151</sup>. Aus seinen Briefen dieser Zeit an Crato von Kraftheim und Zwinger erfahren wir Näheres über die Gedanken, die er sich über Medizin und Philosophie machte. Von Crato nach dem Laudanum des Paracelsus gefragt, antwortete Aragosius, er wisse nicht genau, was Paracelsus damit meine, er beschäftige sich außerdem nicht allzu sehr mit diesem «authore», da für ihn Paracelsus weder den Philosophen noch den Ärzten zuzurechnen sei. Im übrigen verriet Aragosius Crato Einzelheiten über ein von ihm begonnenes Werk, *De sole triplici*, in welchem er nicht nur die Krankheiten und die Medizin, sondern die ganze Natur nach hermetisch-kabbalistischer Art aus den letzten Ursachen zu erklären versuche<sup>152</sup>. Auch Zwinger, der ihn ebenfalls nach der «laudani formula» gefragt hatte, antwortete Aragosius, er wisse nichts Genaues darüber. Es gebe in Österreich und Kärnten, Schlesien und Böhmen «über hunderttausend» Paracelsisten, sowohl adlige wie gemeine Leute, Apotheker wie Ärzte, ja sogar Weiber; jeder von ihnen besitze sein eigenes Laudanum, jeder sein Aurum potabile. Jeder führe das gleiche Wort im Munde und meine wohl die gleiche Sache, allein sie kämen zu keinem gemeinsamen Ergebnis, weil sie nicht gelernt hätten, methodisch und nach Prinzipien zu arbeiten. Sie vermöchten wohl dem Kranken Erleichterung zu verschaffen, die Ursache der Krankheit bleibe jedoch bestehen. «At mi Clarissime Zvingere, illud non est ex arte curare, quia non est causam tollere.» Nicht daß er diese chemischen Präparate völlig ablehne, meint Aragosius weiter; er selber habe genug solche Experimente versucht, die ihn aufrichtig ergötzt und ihm zu höheren Kenntnissen verholfen hätten. Da er aber diese Präparate hoch einschätze, müsse er umso mehr den Mißbrauch kritisieren, den diese Leute damit trieben. Soviel er wisse, habe er nicht das Laudanum, sondern etwas anderes, um die Krankheiten zu beseitigen und den Kranken zu helfen, worauf er

<sup>150</sup> Brief des Aragosius wohl an Pierre Victor Palma Cayet, undatiert, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 4, 12.

<sup>151</sup> Brief des Aragosius an Zwinger vom 15. 2. 1576, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 23, 34.

<sup>152</sup> Brief des Aragosius an Crato vom 19. 4. 1575, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 23, 36. Zum größten Teil gedruckt in Laurentius Scholzius, Consiliorum et Epistolarum Medicinalium Io. Cratonis Liber quartus, Frankfurt 1593, 340–376.

mit der Hilfe Gottes gekommen sei: «Und das wende ich an, weder wie die Empiriker noch wie die Dogmatiker, sondern als rationaler Arzt, der Ursachen, Prinzipien und Umstände nicht aus den Augen verliert. Das zeige ich jedoch meinen Freunden lieber selber, bevor ich es dem Papier anvertraue. Dir aber, der Du mich liebst, vertraue ich nicht das allein an, sondern auch das heiligste Geheimnis der Erde würde ich Dir verraten, wenn es in meiner Macht stünde<sup>153</sup>.»

Über sein Buch *De sole triplici* konnte sich Aragosius eher mit Zwinger als mit Crato aussprechen, da er ihm in Basel bereits den ersten Entwurf dazu gezeigt hatte. Jetzt seien die zwei Bücher fertig, schrieb Aragosius in einem Brief vom März 1576, und er bedaure sehr, nicht bei Zwinger zu sein, um dessen Meinung zu hören. Er gedenke mit keinem anderen als Zwinger über die Argumente des Buches zu reden und bitte ihn, nichts von alledem an Crato weiterzugeben. «Cratoni de his nihil propter certas causas<sup>154</sup>.» Wie sehr Aragosius' Mißtrauen gegenüber Crato gerechtfertigt war, beweist der Brief, den ihm der überhebliche kaiserliche Archiater drei Monate nach dieser Warnung zustellte. «Dein Brief hat mir die Gedanken eines Paracelsisten, Alexander von Suchten, in Erinnerung gebracht, der identische Spekulationen über die Wärme und Sonne propagierte wie Du in Deinem *De triplici sole*. Dennoch verfiel er der Ketzerei der Arianer und Samosatener. Nach der Art der Platoniker, die zwischen Gott und die Intelligenz des Menschen ein mittleres Wesen hinstellten, stellte Suchten Christus zwischen Gott und den Menschen. Solches pflegt mitunter bei denjenigen zu geschehen, die sich allzu sehr von einer inneren Offenbarung (ἐνθουσιασμοί) verleiten lassen. Deshalb und weil ich Dich liebe, bitte ich Dich, nicht weiter voranzuschreiten, sondern Dich innerhalb der Grenzen der Worte Gottes zurückzuhalten<sup>155</sup>.»

Aragosius' Antwort auf diesen Brief war würdevoll und nicht ohne Ironie: Er danke Crato für die sehr große Sorge, die er sich offenbar um sein Leben und seine Seele zu machen scheine. Crato solle jedoch beruhigt sein; er, Aragosius, habe den Glauben, für den er seit siebzehn Jahren auf Ämter, Reichtum und Heimat verzichte, nicht geändert. Er sei weder Arianer geworden, noch habe seine Philosophie etwas mit dem Paracelsisten Suchten zu tun. Vielmehr versuche er aus der Betrachtung der Natur und durch die Ausübung der Arzneykunst die Prinzipien dieser Philosophie zu

<sup>153</sup> Brief des Aragosius an Zwinger vom 10. 6. 1575, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 8.

<sup>154</sup> s. Anm. 151.

<sup>155</sup> Brief Cratos an Aragosius vom 1. 7. 1576, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 23, 134.

begründen. Einen Vorwurf jedoch konnte Aragosius nicht unterdrücken: Man solle über Dinge und Personen von der Sache her – «ex recta veritatis notione» – urteilen und nicht vom eigenen Standpunkt aus oder beeinflusst von der Meinung der Massen<sup>156</sup>.

So sehr die erste Behauptung stimmte – Aragosius blieb Zeit seines Lebens ein frommer Calvinist –, mit seinem Hinweis auf Suchten hatte Crato ganz richtig gesehen. Aus den kabbalistischen Schriften vor allem des Pico, Reuchlin und Giorgio Veneto, aus Plato und Hippokrates und aus der praktischen Alchemie war Aragosius zu einer Synthese gelangt, welche von ähnlichen Grundsätzen durchsetzt war wie diejenige des Paracelsus und eines Suchten. Die zwei Bücher *De sole triplici* des Aragosius, die außer Zwinger noch Moffett zu lesen bekam, sind mit großer Wahrscheinlichkeit verloren gegangen. Der Inhalt kann jedoch aus Aragosius' Korrespondenz weitgehend rekonstruiert werden, oder besser noch aus Zwingers *Methodus Apodemica*, wo Zwinger in knapp vier Seiten das ganze Argument des Aragosius übernahm, ohne jedoch den *sol triplex* zu erwähnen<sup>157</sup>. Im ersten Buch handelte es sich um einen hermetischen Dialog (120 Quartoseiten) über die Serie der Ursachen und harmonischen Proportionen in der Zusammensetzung der Welt und der Entstehung des Menschen. Im zweiten Buch («paulo maiori volumine») beschrieb Aragosius die einzelnen Prozesse auf den drei Stufen – der himmlischen, ätherischen und irdischen – der Natur. Ein weiterer Traktat, der wohl zum Werk *De sole triplici* gehörte, blieb uns jedoch erhalten. Er trägt den Titel: *Quatrieme traicté, qui est la pratique de la Caballe*<sup>158</sup>. In diesem sind die kabbalistischen Elemente zum größten Teil den Werken des Pico, Reuchlin und Giorgio Veneto entnommen worden; neu ist aber die Betonung der Notwendigkeit der eigenen Forschung und Arbeit, damit der Mensch

<sup>156</sup> Brief des Aragosius an Crato, undatiert, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 9, 14.

<sup>157</sup> *Methodus Apodemica in eorum gratiam, qui cum fructu in quocumque tandem genere vitae peregrinare cupiunt a Theodoro Zvingero Basiliensi*, Basileae 1577, α 2<sup>v</sup>–4<sup>v</sup>.

<sup>158</sup> Univ.-Bibl. Basel, A N IV 21. Eine 54 Seiten starke Folio-Handschrift aus der Hand des Aragosius. Laut einer Notiz auf dem ersten Blatt wurde das Manuskript samt einem Bild des Aragosius vom Muttenser Pastor Hieronymus d'Annone 1760 der Universitätsbibliothek geschenkt. Nach dem lateinischen Titel auf Blatt 2 gehörte das Buch zu einer Sammlung von vier Traktaten: «Gulielmi Aragosii Trium Franciae Regum et Maximiliani II Imperatoris Medici Cabalae Praxeos, Tractatus IV Gallici deque statu Mundi Angelici et Spiritualis.» Außer dem Traktat «Pratique de la Cabale», Bl. 3<sup>r</sup>–43<sup>v</sup>, enthält das Manuskript einen fünften Traktat «De la Cabale des Chrestiens», Bl. 43<sup>v</sup>–44<sup>r</sup> und einen «Traicte sixiesme, comment le monde angelic influe au monde celeste», Bl. 44<sup>v</sup>–51<sup>r</sup>.

von der elementaren Welt bis zur himmlischen, engelischen und göttlichen aufzusteigen vermag:

«Aussi doibt (l'homme) monter de sensualite exterieure à l'interieure, de l'interieure à rayson, et de rayson à l'intelligence et dicelle finablement à la divine lumiere qui la transformera en soy. Pour ceste fin qui est de monter en sus, l'homme seul a la chef et la face eslevé vers le ciel; au dessoubs de la quelle sont les bras qui doibvent s'eslever à prier et desirer dieu quelque partie du temps: puis dois donner l'aulture partie à labourer et travailler net. Finablement et au bas sont les pieds adherans à la terre, qui lui donnent à cognoistre quil est au nombre des autres animaulx. Mays sa fin est soy eslever à la contemplation des sciences divines et supercelestes qui ne se peuvent conquerir par sylogisme, demonstration ny logique, mais par seule revelation superceleste et gracieuse irradiation...<sup>159</sup>»

Und neu ist vor allem die scharfe Kritik an den drei bestehenden Wissenschaften, die stark an diejenige von Suchten in seinem *De tribus Facultatibus* erinnert.

Wie für Suchten die Magie, so ist für Aragosius die «Cabale sainte et Magye naturelle» die wahre Erkenntnis der göttlichen Ordnung in der Natur und damit die einzige Wissenschaft. Alle übrigen Wissenschaften – science physique et naturelle, science metaphysique, science morale ou jurisprudence –, so wie sie in den Schulen betrieben werden, verdienen für Aragosius diesen Namen nicht<sup>160</sup>. So betitelt er das dritte Kapitel: «Comment la Cabale sur-

<sup>159</sup> Ibid 15<sup>v</sup>–16<sup>r</sup>.

<sup>160</sup> Über die Jurisprudenz z.B. schreibt Aragosius ibid. 12<sup>r</sup>–v: «Davantage vertu en elle mesmes ne peult estre science, attendue sa variacion, car ce qui est vertu à l'un est vice à l'aulture. Aussi les meurs se varient selon la variation des clymats. Aultres nont pour science fors le vouloyr des hommes qui est plus variable et changeant que aulture chose devant dicte et diceluy repaissent leur entendements: duquel la viande connaturelle est verite infailible et sont les Juristes, qui pour alleguer plusieurs loys, tiltres ou rubriques, esquieulx ils sont aussi accoustumes et stylles, que sont apothicqueres à nommer leurs ostils. Ils cuydent estre bien sçavants et dignes d'estre coronnes de la main d'Apollo. Leur sentence est bien souvent faulse, mensongiere et contre toute verite cogneue, la quelle toutesfoys sera guardée, observée et executée et n'ont pour confirmation de tout leur affaire fors le vouloyr humain qui est pallie de ces deux autorites. Error Jus facit, c'est à dire, l'erreur connu faict le droict. Et res Judicata pro veritate accipitur, c'est à dire, la sentence est toustemps prinse pour verite... Ce doncques que plaist au prince ou au peuple est loy, droict et canon... Il appert doncques que ceste science fondee en la volonte des princes, la quelle bien souvent est le fleau et tourment du peuple, pour la quelle exercer, gens convoyteux, avaricieux et tyrans de robe longue tourmentent leurs esprits, langue ou main iour et nuict; ensemble leurs oreilles qui sont pleines de griefs, tors, pleurs, larmes et maulvayses rumeurs est autant servile et mechanique (J a soyt quelle soyt au temps present en hault pris, estime ou honneur) que sont les mestiers servils, qui n'ont pour leur fin fors gaing, utilité et profit.»



monte en dignité, saintete et perfection toutes aultres sciences. Tellement que les aultres en comparayson d'elle ne meritent estre dictes sciences.» Die Sinne des Menschen erreichen nicht die Substanz und das Wesen ihrer Objekte; darum müssen sie ihre Wahrnehmungen an die Phantasie, die Phantasie ihrerseits ihr Urteil an die Vernunft weiterleiten, die leidenschaftlich nach Wahrheit strebt. Die Vernunft aber kann die Wahrheit nicht finden, solange der Geist sie nicht erleuchtet. Gerade umgekehrt verläuft für Aragosius der Weg zur Wissenschaft:

«Mays foy et la sainte Cabale ioinct et unist l'un avecques l'autre, c'est à sçavoyr, Dieu avecques l'esprit se ioinct à rayson, rayson à la fantasie, et la fantasie es sens exterieurs. Et par consequent tout l'homme est ioinct et uny à Dieu, tant qu'il peult estre nomme deiffié. Il reste doncques concluse qu'il n'est vraye science fors la Cabale, qui rend son escolier bien heuré et le faict souverain docteur en un moment car elle remplit a coup l'entendement de tout sçavoyr, ainsi quil appert en Adam, Moyse et Salomon<sup>161</sup>.»

Das war die Philosophie, die Aragosius (1577 nach dem Tode Maximilians II. erneut in Basel) und Zwinger beschäftigte. Aragosius berichtete Crato: «nunc vero pacem et quietem Basileae amplector, cum uno Zwingero libenter philosophor<sup>162</sup>.» Für Crato jedoch bestand kein Zweifel, daß Zwingers zunehmende Hinwendung zum Paracelsismus dem Einfluß des Franzosen zu verdanken war. Dies teilte er einige Jahre später dem Schlesier Johannes Weidner, einem ehemaligen Schüler Zwingers, unverhüllt mit: «Seit vielen Jahren korrespondiere ich mit Zwinger; in letzter Zeit vor allem über chemische Dinge. Er wird mich jedoch kaum für seine Ansichten gewinnen, da er Aragosius als seinen Lehrer anerkennt, und ich weiß nach meinen vielen Gesprächen mit diesem Franzosen, welcher Glaube ihm zuzuschreiben ist<sup>163</sup>.» Crato konnte nur bestärkt werden in seiner Meinung, als er in der dritten Ausgabe des *Theatrum Vitae Humanae* den vollständig revidierten Artikel über die Chymistae zu lesen bekam. Zwinger und Aragosius hatten sich in die Aufgabe der Redaktion geteilt, indem sich Zwinger darauf beschränkte, Begriff, Name und Rolle der Chemie zu definieren, während er dem Aragosius, «vir in omni philosophiae et medicinae genere versatissimus, tamquam Plato futurus instar omnium», die Erläuterung der physischen und metaphysischen Chemie überließ.

<sup>161</sup> Ibid. 13<sup>r</sup>.

<sup>162</sup> Brief des Aragosius an Crato vom 1. 8. 1577, Breslau, Biblioteka Uniwersytecka, Rehdiger. 248, Nr. 32.

<sup>163</sup> L. Scholzius, Consiliorum et Epistolarum, a. O., Lib. 2, 350.

«Chemiker», so schrieb Zwinger, «sind diejenigen, welche die Kunst besitzen, heterogene Substanzen mittels des Feuers zu trennen oder homogene zusammenzubringen. Sie sind es, die die Philosophie der Natur mitten im Leben der Menschen angesiedelt haben.» Eine Kunst, fuhr Zwinger fort, welche schon heute in vielen Bereichen des menschlichen Lebens den natürlichen Prozessen gleichzukommen strebe, wenn sie sie nicht gar übertreffe. Diese Kunst sei von den Ägyptern und Griechen Chemie, von den Arabern Alchemie genannt worden. Theophrastus Paracelsus, «in hoc genere ad miraculum usque excellens» habe jedoch den Namen Spagyrik geprägt, einen nicht unglücklichen Namen, da es sich hier um *σπᾶν* und *ἀγείρειν*, um Trennen und Zusammenführen handle. Es gebe Leute, die meinen, sie sei die einzige Wissenschaft, die den Namen Philosophie verdiene. Andere hingegen, von leichtsinnigem Haß gegen die Sekte erfüllt, würdigten die Erforscher der Natur kaum eines Platzes unter den Marketendern, Aschenbläsern und Kohlentrimmern. Die Chemie sei jedoch eine Wissenschaft wie jede andere, die entweder für sich allein oder auch als Hilfswissenschaft betrieben werden könne, so der Metall-, Walker-, Koch- oder Arzneikunst und für die meisten Handwerke.

Aragosius seinerseits sprach von zwei Arten von Chemie: Es gebe eine natürliche und eine übernatürliche Chemie. Die erstere behandle die natürlichen Prozesse, die den Dingen immanent ablaufen. Der Chemiker mache nichts anderes, als diese Prozesse zu beschleunigen. Die zweite hingegen handle von Prozessen, die außerhalb der Dinge in den oberen Sphären stattfinden; ihre Wirkung sei jedoch in der physischen Materie vorgezeichnet, als ob sie durch eine höhere Kraft schwanger wäre: Diese Kraft heiße Quintessenz. Gelingen es dem Chemiker, diese obere Kraft in der Materie zur Geltung zu bringen, so könne er dadurch gleichartige Stoffe in die Natur dieser Materie transmutieren<sup>164</sup>. Zwinger war auch dieser zweiten Art von Chemie nicht abgeneigt; er überließ sie jedoch denjenigen, die von Gott besonders erleuchtet seien. In den Exempeln zu diesem Artikel schrieb er: «Hermes Trismegistus, Rex, Sacerdos et Philosophus maximus, libris suis qui extant theologicis, passim chemica mysteria aspergere videtur. Eruant qui possunt: poterunt autem ii, quos aequus amavit Iupiter<sup>165</sup>.»

Es waren jedoch nicht nur die Franzosen, mit denen sich Zwinger über die Jatrochemie unterhielt. Wann sich Zwinger und Adam

<sup>164</sup> Theatrum Vitae Humanae, ed. 1586, 3707.

<sup>165</sup> Ibid. 3708.

Bodenstein näher gekommen sind, wissen wir nicht. Die Universitätsbibliothek Basel besitzt ein Buch Bodensteins mit einer eigenhändigen Widmung an Zwinger vom Anfang des Jahres 1577<sup>166</sup>; aber die Grabinschrift Zwingers für Bodenstein läßt auf eine längere Freundschaft schließen. Auch Toxites ließ Zwinger Ende 1576 das neueste, von ihm herausgegebene Paracelsusbuch zukommen, was den Überbringer, Joseph Blaurer, nicht wenig in Erstaunen versetzte: «*norim autem Excellentiam Tuam hominis illius demonstrationibus et scriptis non usque adeo affici*<sup>167</sup>.» Zehn Jahre später schrieb der Baron von Kitlitz, als einziger Freund aus der Basler Zeit sei ihm Zwinger geblieben; er bat diesen, ihm seine alchemistischen Manuskripte aufzubewahren<sup>168</sup>. Auch mit Georg Forberger, der für Perna mehrere Traktate des Paracelsus übersetzte und 1579 sogar eine deutsche Gesamtausgabe in Angriff nahm, scheint Zwinger guten Kontakt gehabt zu haben<sup>169</sup>. Mit Thurneysser befreundete sich Zwinger 1578 in Basel<sup>170</sup> und führte danach eine Korrespondenz mit ihm. Er schätzte den «verrufenen Alchemisten» als einen sinnreichen und arbeitsamen Mann: «*Illum alioqui non modo ut popularem sed uti virum ingeniosum laboriosum*

<sup>166</sup> Adam von Bodenstein, *Herrlicher philosophischer Ratschlag*, Basel 1577; «*Clariss. viro D. Theodoro Zwingero Ad. a Bodenstein d. d. 1577*».

<sup>167</sup> Brief Blaurers an Zwinger vom 20. 10. 1576, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 19.

<sup>168</sup> Brief von Kitlitz an Zwinger vom 8. 9. 1586, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 4, 147.

<sup>169</sup> Brief des Jakob Haun, eines Verwandten des Forberger an Zwinger vom 12. 8. 1583, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 116. Wohl durch Forberger unterrichtet wandte sich Haun an Zwinger als an einen Begünstiger der hermetischen Philosophie, «*Hermeticarum Musarum fautori*». Mit *Musae Hermeticae* meinte er in seinem Brief die Erforschung der Geheimnisse der Natur und die Lehre des «*incomparabilis vir Theophrastus Paracelsus, praeceptor nostrae disciplinae venerandus*». Über Forberger s. K. Sudhoff, *Versuch einer Kritik* 1, a.O. passim. Ein Jahr später nannte Johannes Weidner Zwinger sogar einen «*Trismegistos*»: «*Spiritum vitrioli tua manu factum, ὃ τρισμέγιστε, postquam alexi, exultavit gaudio pectus meus. Itaque et pro eo et pro eius conficiendi modo indicato gratum habeo*». s. Brief Weidners an Zwinger vom 24. 4. 1584, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 384.

<sup>170</sup> Über die Anwesenheit Thurneyssers in Basel s. P.H. Boerlin, Leonhard Thurneysser als Auftraggeber, Basel 1976, 124, 188. Daß Thurneysser tatsächlich vor dem 20. November 1578 (s. A. 173) in Basel war, bezeugt der Brief Zwingers an Monavius, in dem er von diesem Datum sagt, er habe mit Thurneysser gesprochen («*cum illo contuli quaedam*») und auch die Bilder des Herbariums gesehen («*Apparatum Herbarii vidi maximum*»). Thurneysser hatte wohl Exemplare seiner im März dieses Jahres erschienenen *Historia sive Descriptio Plantarum* nach Basel mitgebracht. Zwingers Brief in L. Scholzius, *Epistolarum*... volumen, a.O. 471.

plurimi facio. Neque me sectae diversitas vel a Theophrasto alienat, cum veritatis studium et experientiae fidem in omnibus laude dignam iudicem<sup>171</sup>.» Seit etwa 1578 nahm die Korrespondenz Zwingers mit Paracelsisten und Alchemisten aller Schattierungen einen nicht geringen Platz ein in seinem ausgedehnten Briefverkehr. Korrespondenten waren unter anderem Johannes Rungius, Petrus Monavius, Johannes Weidner, Salomon Teichmann, Konstantin Oesler, Wenzeslaus Lavinius, Petrus Severinus, Thomas Finck und natürlich seine Schüler, so zum Beispiel Moffett oder Baucinet. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, auf Zwingers Beziehungen zu all diesen Männern näher einzugehen. Auf den Briefwechsel mit den zwei erstgenannten sei jedoch etwas näher eingegangen.

Bei dem Schlesier Petrus Monavius (Monaw, Monau), später Nachfolger von Crato als kaiserlicher Archiater, wahrte Zwinger am Anfang eine gewisse Zurückhaltung. Er wußte nur zu gut, daß alles, was er ihm schrieb, bald sowohl in Breslau wie in Prag allgemein bekannt sein würde. Von November 1577 bis April 1578 hatte Monau in Basel studiert. Nach seiner Rückkehr nach Breslau nannte er Zwinger seinen Lehrer («praeceptor colende») und erinnerte ihn an seine oft ausgesprochenen Worte, «es täten nicht schlecht diejenigen, welche zu der galenischen Schule auch die Schriften des Paracelsus mit Maß in Betracht ziehen». Er, Monavius, könne jedoch nicht begreifen, wieso ein Arzt paracelsische Medikamente anwenden solle, welche ja aus Grundsätzen hergeleitet würden, die der Lehre der Alten widersprächen und zu Recht verworfen würden. Zwinger möge ihm jedoch nichtsdestoweniger mitteilen, welche Schriften des Paracelsus mit Vorzug zu lesen seien und nach welcher Methode dies zu geschehen habe<sup>172</sup>. Zwinger antwortete vorsichtig, man wende die Methode an, die einem das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden gestatte. In bezug auf die Reihenfolge der zu lesenden Bücher meinte Zwinger, er sei nicht der große Weise, wofür ihn Monavius und einige Freunde wohl hielten: Man erforsche den ganzen Wald, um das Beste herauszuholen<sup>173</sup>. Monavius gab sich natürlich mit der knappen Antwort nicht zufrieden

<sup>171</sup> Brief von Zwinger an Alexander Thurneysser, Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. Germ. Fol. 99, Bl. 192; weitere Briefe Zwingers an L. Thurneysser, ebenfalls in Berlin, habe ich nicht sehen können. Die Briefe Leonhard und Alexander Thurneyssers im Besitz der Univ.-Bibl. Basel sind neulich publiziert worden (P.H. Boerlin, a.O. 182ff.).

<sup>172</sup> Brief des Monavius an Zwinger vom 24. 9. 1578, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 217.

<sup>173</sup> Brief Zwingers an Monavius vom 20. 11. 1578, L. Scholzius, Consiliorum et Epistolarum, a.O., lib. 3, 337f.



und fragte weiter nach der Methode, das Wahre vom Falschen «in Theophrasticis» zu unterscheiden. Er wisse, daß Zwinger mit seinem Scharfsinn das Eis der Werke von Paracelsus gebrochen habe und jetzt imstande sei, anderen den sichern Weg durch diesen Dschungel zu zeigen. Außerdem möchte er wissen, was Zwinger von Severinus halte<sup>174</sup>. Darauf antwortete Zwinger ausweichend, Monavius sei offenbar der Meinung, er habe einen großen Teil seiner Zeit und seiner Studien den Schriften des Paracelsus gewidmet. Das treffe jedoch nicht zu, und deshalb vermöge er nicht anderen ein ihm selber unbekanntes Gebiet zu erschließen. Er lobe die Anschauungen des Paracelsus oder seiner Anhänger keineswegs, weil er sie nämlich nicht verstehe! Hingegen finde er ihre Geschicklichkeit in der Bereitung der Medikamente großartig und sehr von Nutzen für die Arzneikunst; das bedeute wiederum nicht, daß er nun in das andere Extrem ver falle und alle Medikamente der Alten für verwerflich erkläre. Was das Buch von Severinus betreffe, so halte Zwinger den Dänen für einen Mann mit scharfem Verstand und sein Buch *Idea Philosophicae Medicinae* für das Beste unter den Büchern der Paracelsisten. Aber trotz seiner Beteuerung, frei sein zu wollen in seiner Philosophie, diene auch er einer Autorität, nämlich der von Paracelsus, von dem er auch das Verwerfliche verherrliche. So schwer sei es, das richtige Maß zu halten. Severinus sei allzu gelehrt, um von den Paracelsisten verstanden zu werden, und allzu kritisch, als daß unsere Ärzte ihn akzeptierten. Seinen Versuch hingegen, die Lehre des Paracelsus aus den hippokratischen Grundsätzen herzuleiten, halte Zwinger für berechtigt<sup>175</sup>.

In den folgenden Jahren schickte Zwinger Monavius mehrere Formeln seiner Präparate Nepenthe, Catholicon, Anisum purgans und diskutierte lange über deren Bereitung und Posologie<sup>176</sup>. Mit Medikamenten, die Zwinger selber nicht analysiert und damit experimentiert hatte, war er äußerst vorsichtig: «Descriptiones aliquot habeo», sagte er vom viel gerühmten Aurum potabile, «tamen nullam adhuc examini subieci.» Im Falle des Aurum Potabile war er

<sup>174</sup> Brief des Monavius an Zwinger vom 19. 2. 1579, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 218.

<sup>175</sup> Brief Zwingers an Monavius vom 23. 3. 1579, L. Scholzius, Consiliorum et Epistolarum, a. O., lib. 3, 339.

<sup>176</sup> Andere Medikamente Zwingers hießen Thiaeleum, Orionum, Ostruthium; er beschäftigte sich auch mit dem Turpetum minerale und mit der Zubereitung und Behandlung von Zwischenstoffen in seinem Laboratorium am Nadelberg. Es wäre bestimmt eine dankbare Aufgabe für einen Chemiker, diese Kompositionen, deren Formeln erhalten sind, eingehend zu analysieren, um zu erfahren, wie die «Chemie» in Basel vor vierhundert Jahren aussah.

der Meinung, solange es dem Chemiker nicht gelinge, das Gold zu einer pflanzlichen oder tierischen, das heißt organischen Struktur zu reduzieren, sei eine Anwendung im menschlichen Körper vollständig nutzlos: man würde es einnehmen und dann ohne jegliches Resultat unverändert wieder ausscheiden<sup>177</sup>.

Viel vertrauter als mit Monavius korrespondierte Zwinger mit dem Stettiner Stadtarzt Johannes Rungius. Anders als der Schlesier war Rungius ein leidenschaftlich forschender Paracelsist, der ununterbrochen nach neuen Synthesen suchte. Vorurteilslos wie er war, hatte Zwinger an Monavius berichtet, er verkehre brieflich mit Rungius, wobei er sich nicht schäme, auch von ihm etwas lernen zu dürfen, so wie er auch ohne Vorbehalt von alten Weibern lernen würde, wenn ihm diese zu neuen Kenntnissen verhelfen könnten. Mit Rungius führte Zwinger seine umfangreichste und intimste Korrespondenz. Sie tauschten Erfahrungen aus über allerlei chemische Autoren und Experimente, und es war der Stettiner, der Zwinger immer näher an Paracelsus heranzuführen. Rungius sah in Zwinger den Mann, der als einziger in Europa die Prinzipien der neuen Wissenschaft theoretisch zu formulieren vermöchte. Deshalb ermunterte er den Basler wiederholt, die «Phänomene der Erfahrung» auf ein System von Theoremen zurückzuführen, um nicht länger die abgenützte Autorität der Schulen befürchten zu müssen, sondern sich allein der gerechten Zensur der Natur zu unterwerfen:

«cognovi te φιλοσοφράγηματα strenue persequi et quod fert natura ingenii tui felicissimi numquam laboribus parcere, quin abstrusas sapientiae latebras eruas. Utinam φαινόμενα ἐμπειρίων liceat aliquando ad θεωρημάτων canonem revocare, et non tam pertritamscholarumformidare auctoritatem, quam Naturae revereri censuram aequiorem. Unus doctrina, iudicio, dexteritate, aetate, gratia coeterisque pollis dotibus, quibus bene emereri de Musis nostris quaeas et errorum fibras uniteratas rescindere cum pleno exactoque epichiremato rerum evidentium<sup>178</sup>.»

Zwinger lebte aber nicht so lange, als daß er diesen Plan noch hätte ausführen können. Einen Ansatz dazu bedeuteten jedoch seine *Praelectiones Medicae*, herausgegeben unter dem Titel *Physiologia medica eleganti ordine conscripta, rebusque scitu dignissimis, THEOPHRASTI item PARACELSI totius fere Medicinae dogmatibus illus-*

<sup>177</sup> Brief Zwingers an Monavius vom 26. 7. 1580, L. Scholzius, *Epistolarum* ... volumen, a. O. 468 f.

<sup>178</sup> Brief des Rungius an Zwinger vom 5. 2. 1584, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 321.

*trata*<sup>179</sup>. Wer bei der Lektüre dieses Werkes den großen Verehrer des Paracelsus bisweilen vermißt, darf nicht vergessen, daß es sich hier um Vorlesungen für alle Studenten handelte und Zwinger äußerst zurückhaltend war in der Preisgabe seiner innersten Überzeugungen, und noch dazu vor unerfahrenen jungen Leuten. Dennoch hatte Zwinger Paracelsus in seinen Vorlesungen nicht nur als Chemiker, sondern auch als Arzt und Philosophen so hochgepriesen, daß es der Sohn bei der Herausgabe des Werks für angebracht hielt, im Vorwort seine von den Ansichten des Vaters abweichende Haltung öffentlich bekanntzugeben<sup>180</sup>. Auf seinem Lehrstuhl für theoretische Medizin an der Basler Universität hatte Zwinger gelehrt, wie Paracelsus der erste gewesen sei, welcher die gründliche und vor allem wirksame Pharmakologie aus der alchemistischen Dunkelheit hervorgeholt und sie den Gesetzen einer neuen Methode unterworfen habe. Und so wie Hippokrates der große Arzt unter den Griechen und Avicenna unter den Arabern gewesen sei, so sei Paracelsus der große Arzt unter den Deutschen. Mögen auch viele Formeln seiner Medikamente von anderen wie Isaac Hollandus oder gar Hermes Trismegistos übernommen worden sein, fest stehe doch, daß er sie nach der chemischen Methode überarbeitet und in der Sprache des Volkes verbreitet habe. Mit viel Geist und als Nacheiferer des Hippokrates habe Paracelsus alles auf seine Methode reduzieren wollen. Hippokrates habe mit bewundernswertem Fleiß aus unzähligen Krankengeschichten seine logische Methode geschaffen; aus geheimen Beobachtungen vieler Ärzte habe Paracelsus seinerseits die neue chemische Methode erfunden. Möge sie auch manchmal provokatorisch erscheinen, so stimme sie doch in den meisten Fällen mit der logischen Methode überein. Wir müßten ihm für das Dargebotene danken, setzte Zwinger auf Griechisch hinzu, für das Versäumte und das Fehlerhafte hingegen ihn eher entschuldigen als mit großem Geschrei ihn zu widerlegen versuchen<sup>181</sup>.

In der kleinen Geschichte der Medizin, die Zwinger im achten Kapitel seines Buches *De Medicinae Speciebus* verfaßte, widmete er fast ein Drittel der systematischen Darstellung der paracelsischen Medizin. Er rechtfertigte dieses Übergewicht, indem er auf den

<sup>179</sup> Basileae 1610. Das Werk wurde posthum von Jakob Zwinger herausgegeben, war jedoch anfangs 1587 bereits abgeschlossen. Am 31. I. 1587 schickte Zwingers Amanuensis, Basilius Lucius, den letzten transkribierten Teil des Werkes von Mulhouse nach Basel: «Praelectionum tuarum medicarum, Cl. D. Doctor, partem residuam, quam mecum habui, tibi descriptam remitto», Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 9, 249.

<sup>180</sup> *Physiologia medica*, a. O.):( 5<sup>v</sup>.

<sup>181</sup> *Ibid.* 56f.

großen Ruhm der Sekte, auf die großen Gelehrten, welche sich zu ihrer Lehre bekannten und vor allem auf die Vielzahl ausgezeichneter Arzneimittel hinwies, die dank Paracelsus wieder entdeckt worden seien. Gewiß wäre es, so Zwinger, wünschenswerter gewesen, wenn Paracelsus, anstatt eine neue Sekte zu gründen, der alten Medizin hätte zu größerer Vollkommenheit verhelfen wollen. Wahr sei auch, daß Paracelsus viel Ungereimtes geschrieben habe, das bei einem Manne, der die meisten Philosophen von ihrem Sockel zu stürzen trachtete, für viele nicht unwidersprochen habe bleiben können. Damit habe er eine große Zahl von Widersachern, unter ihnen Erastus, auf den Plan gerufen. Diejenigen aber, die mehr nach Wahrheit strebten als eine Sekte zu bekämpfen suchten, müßten zugeben, daß Paracelsus viele Geheimnisse der Natur enthüllt und damit der Arzneikunst zu neuem Glanz verholfen habe. Und dies dürfe nicht verschmäht werden, weil es nicht von Paracelsus stamme, sondern es seien Geschenke der Natur selber, die Paracelsus entdeckt habe<sup>182</sup>.

Das ganze Problem lag für Zwinger bei den vielen Vorurteilen und in der allgemeinen Unkenntnis in bezug auf Methode und Werk des Paracelsus. Es gebe Leute, die sich wegen ein paar gelungener chemischer Präparate schon für ausgezeichnete Paracelsisten hielten, ohne die geringste Ahnung von der Philosophie des Paracelsus zu haben; andere wiederum verdammten Paracelsus, ohne sich im klaren darüber zu sein, was sie eigentlich an ihm auszusetzen hätten. Zwinger hielt es deswegen für angezeigt, die ganze Medizin des Paracelsus nach dem methodischen System des Hippokrates zu ordnen, um seinen Schülern Einsicht in die Physiologie, Pathologie, Ätiologie, Semiotik und Therapeutik des Paracelsus zu verschaffen<sup>183</sup>. In der Physiologie, so schrieb Zwinger, gehe Paracelsus vom Prinzip aus, daß der Mensch ein Mikrokosmos sei. Deshalb solle der Arzt zuerst die Natur der großen Welt zu erkennen suchen, um dann seine Kenntnisse an den Menschen anzuwenden. Im Menschen selbst, da Mikrokosmos, könne man diese Teile des Makrokosmos nicht sehen, sondern nur durch Signaturen erraten oder durch die chemische Analyse erfahren. Anders als Hippokrates lege Paracelsus keinen Wert auf die lokale Anatomie und lache über die Theorie der Säfte. Manchmal verneine er, daß es die Humores gebe, manchmal akzeptiere er sie, behaupte aber gleichzeitig, sie hätten keine Bedeutung für die Krankheit. Für ihn seien es die geistigen Kräfte, welche die Funktionen des Menschen bestimmen. Diesen «mechanischen

<sup>182</sup> Ibid. 81 f.

<sup>183</sup> Ibid. 82.



Geistern» schreibe er die Übertragung der Heilkräfte der Medikamente zu, auch ohne daß man sie einnehme oder zu Gesicht bekomme. In der Pathologie führe er die Krankheiten nicht auf Mängel in den Körperfunktionen zurück, sondern auf die doppelte Struktur des Menschen, der sowohl die Semina der Gesundheit wie diejenigen der Krankheiten in sich habe. In der Ätiologie unterscheide er zwischen natürlichen und übernatürlichen Remedia: die ersteren werden durch chemische Analyse gewonnen und bestehen aus den drei «Principia» (Salz, Mercurius, Sulphur), aus den natürlichen Dingen (Pflanzen, Tieren, Mineralien, Steinen) oder aus den vier Elementen als den «matres» der in ihnen verborgenen «scientiae». Die übernatürlichen Remedia werden durch die eigene magische Imagination, den Glauben oder auch durch Engel und Geister verabreicht. Bei den Letzteren handle es sich jedoch auch um natürliche Medizin, die lediglich auf übernatürliche Weise in den Körper gelange. In der Therapeutik vertrete Paracelsus die Meinung, die Heilung geschehe nicht durch Neutralisierung der Krankheit mit entgegengesetzten Medikamenten, sondern durch Anwendung von gleichartigen Heilmitteln, da Krankheit und Medikament das Gleiche seien. Alle Krankheiten seien schließlich heilbar; gelinge die Kur nicht, so liege der Fehler beim Arzt: die Natur habe für jede Krankheit ein Gegenmittel bereit.

Kein polemisches Wort trübte Zwingers Ausführungen über die Lehre des Paracelsus. Selten ist eine kritische Bemerkung bei der Aufdeckung tatsächlicher Widersprüche zu finden, selten auch Worte der Zustimmung bei der Wiedergabe von Lehrsätzen, mit denen Zwinger durchaus einverstanden war. Zwinger vermittelte seinen Hörern das Wesentliche der paracelsischen Medizin mit einer Sachkenntnis und Objektivität, wie sie erst in jüngster Zeit wieder erreicht worden ist. Anders als die Zusammenfassung des Paracelsisten Oswald Croll, bis zur Aufklärung die am häufigsten benutzte Einführung in die Lehre des Paracelsus<sup>184</sup>, mutet Zwingers Darstellung der paracelsischen Medizin wie ein Kapitel aus Pagels Biographie des Paracelsus an.

<sup>184</sup> Oswald Croll, *Basilica Chymica*, a.O. 3–110. Crolls *Praefatio Admonitoria* galt während des ganzen 17. Jahrhunderts als die beste Einführung in die Gedankenwelt des Paracelsus. Von der *Basilica Chymica* erschienen mehrere lateinische, aber auch deutsche, französische und englische Ausgaben (J. R. Partington, *A History of Chemistry* 2, London 1961, 175). Noch Diderot bezeichnete Croll als den Mann, der die Lehre des Paracelsus zu einem System reduzierte, «Oswald Crollius reduisit le paracelsisme en système», und in seinem langen Artikel über Paracelsus und die Theosophen machte er nichts anderes als die *Praefatio* Crolls zu excerptieren, ohne ihn weiter zu nennen (s. *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné* 16, a.O. 255–258).

In der moderneren Forschung wurde die Behauptung aufgestellt, es klinge aus diesen Ausführungen Zwingers «Ablehnung der paracelsischen Theorien» durch sowie sein Widerwille gegen die abschätzigen Angriffe Theophrasts gegen die Medizin der Antike<sup>185</sup>. So wahr der zweite Teil dieser Behauptung ist, so wenig stimmt der erste. Wohl mag Zwinger in seiner *Physiologia Medica* die Studenten vor der Flucht in die magische Medizin – und damit meinte er einen Teil der Lehre des Paracelsus – gewarnt haben<sup>186</sup>, doch die Vergleiche mit anderen Schulen fielen allzu oft zu Gunsten derjenigen des Paracelsus aus. Zwinger hatte sogar die Elementenlehre Theophrasts übernommen, mit der Einschränkung allerdings, diese gehöre primär in die allgemeine Wissenschaft der Natur und nicht in die Medizin. Gegenstand der Medizin sind nach Zwinger nicht die drei ersten Substanzen Salz, Merkur und Schwefel, in die sich der Körper «(ut) ipsa docet experientia» durch Korruption wieder zurückverwandelt. Genausowenig sind dies die aristotelischen Begriffe von *materia*, *forma* und *privatio*. Die letzteren sind nur logische Begriffe, die ersten jedoch bezeichnen die Prinzipien, aus denen der Mensch entsteht oder auf die er nach dem Tode reduziert wird, nicht aber den aktuellen Menschen, wie er gegenwärtig lebt<sup>187</sup>. Prinzipien der Medizin sind hingegen, was wir durch die Sinne im lebendigen Menschen wahrnehmen, dessen Unversehrtheit den gesunden, dessen Beschädigung aber den kranken Menschen ausmacht: Festes und Flüssiges, Körper und Seele, organische und

<sup>185</sup> J. Karcher, Theodor Zwinger, a. O. 43 ff.

<sup>186</sup> *Physiologia medica*, 70f. Zwinger verneint zwar nicht, daß es neben der natürlichen Medizin auch eine übernatürliche Medizin («*nec sensu nec ratione humana adinventata, sed indicio intelligentiarum communicata*») gäbe. Er bestreitet jedoch die Behauptung des Paracelsus, daß die ganze Medizin dem Menschen durch die Geister geoffenbart wurde: «*Nugatur in eo Paracelsus, quod totam Medicinam a spiritibus homini revelatam asserit: adeoque veteres illos Philosophos a spiritibus deceptos, pro nucleo corticem tantum accepisse. Se solum et primum ex Naturae lumine Medicum et Adepta philosophia illustratum, veritatem ipsam docere.*» Paracelsus hatte behauptet, es sei «nun offenbar worden dem liecht der natur, das die geist die künst haben an tag bracht» (*De causis morborum invisibilium*, ed. Sudhoff 9, 346), aber auch das Gegenteil (*Liber de artium inventionem*, ed. Sudhoff 14, 251f.). Was Zwinger aber von seinen Schülern fern wissen wollte, war die Vermengung der Astrologie und der Medizin, worunter sich oft eine abwegige Magie zu verstecken trachtete. Um diese Gefahr zu bannen, mußte man sich mit den natürlichen Grenzen zufrieden geben: «*Accidit vero frequenter, ut qui summo artis studio tenentur, si Naturae solius adiumentis non sint contenti, quaestus interim gloriae desiderio excellere prae caeteris cupiant, ad vetitas artes convertantur: utque latere rectius possint, larvam sibi nobi(li)ssimarum, duarum scientiarum, Medicinae scilicet et Astrologiae, ad simplices decipiendos, circumponant.*»

<sup>187</sup> Ibid 187f.

psychische Funktionen. Denn der menschliche Körper, schließt Zwinger mit Plutarch, ist eine große und vielschichtige Gesellschaft oder vielmehr ein Mikrokosmos, der alles enthält: «Compendium universi et microcosmum quendam in quo analoga quaedam universitatis rerum reperiuntur, cum in hominem tanquam in centrum creaturae reliquae omnes destinantur.» Und dazu brauchte Zwinger nicht Paracelsus zu zitieren: «id quod Plato in Tymaeo et Hippocrates in libro de Diaeta docuere<sup>188</sup>.»

Die Frage, ob Zwinger ein Paracelsist gewesen sei, halte ich für falsch gestellt. Die darauf erfolgten Antworten, Zwinger sei ein «bedingter Anhänger des Paracelsus» (A. Burckhardt), «scharfer Galenist, der jedoch Paracelsus nicht völlig verwerfe» (Sudhoff), «weder bedingter noch unbedingter Paracelsist, sondern leidenschaftsloser Kritiker des Paracelsus» (Karcher) oder gar ein Befürworter der «schärfsten und rabiatesten Gegner Hohenheims», wie Zwinger neulich genannt wurde<sup>189</sup>, zeigen uns zur Genüge, daß wir mit dieser Fragestellung Zwinger nicht gerecht werden können. Zwinger war nicht Anhänger einer medizinischen Schule, sondern lediglich einer bestimmten Methode, Medizin zu betreiben: es war dies die Methode der Erfahrung, die von Hippokrates postuliert und von Paracelsus angewandt wurde, wie Zwinger (mit Recht) entdeckt zu haben glaubte. So konnte er an einen alarmierten Studienkollegen aus seiner Studentenzeit in Italien, Paul Hess, berichten: «Theophrasto experientiae nomine multum tribuo.» Er begünstigte jedoch weder diejenigen, welche die ganze Medizin in Chemie verwandelt sehen wollten, noch die anderen, welche einer alten Methode verhaftet seien und alles Neue verdammten, ohne es je selber ausprobiert zu haben. Und diese seine Meinung über die neue Empirie und die wahre Methode der Medizin unterscheide sich in nichts von der des Hippokrates: «Et haec mea de empiria nova (si modo chimia nova est) et vetere medicinae methodo sententia est, ab Hippocratis, coryphaei nostri, praeceptis neutiquam aliena<sup>190</sup>.»

Während einige seiner Freunde Zwingers Haltung völlig verstanden wie z.B. der dänische Mathematiker Thomas Finck, der ihm von Padua aus berichtete: «Theoriae novae semina atque fundamenta in Hippocrate latere tecum Severinus asserit<sup>191</sup>», konnten andere ihre Enttäuschung und ihr Mißbehagen kaum verbergen.

<sup>188</sup> Ibid. 193 f. Über Zwingers Bejahung der Mikrokosmoslehre verweise ich auf den zweiten Teil dieser Arbeit.

<sup>189</sup> E. Weber, J. Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum, a.O. 34.

<sup>190</sup> L. Scholzius, Epistolarum... volumen, a.O. 467.

<sup>191</sup> Brief von Finck an Zwinger vom 7. 12. 1584, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 4, 100.

Paul Hess antwortete auf den eben angeführten Brief des Baslers, Zwinger möge den Paracelsus mindestens nicht namentlich und in aller Öffentlichkeit in Schutz nehmen, da ihn fromme und gelehrte Männer einstimmig als Atheist und Ignorant verurteilt hätten<sup>192</sup>.

Schlimmer jedoch stand es mit Crato von Kraftheim. 1584 hatte Zwingers Schüler Moffett seinen *De jure et praestantia chemicorum medicamentorum Dialogus Apologeticus* in Frankfurt publiziert, in dem er mit Erastus und den «Antichimisten» abrechnete und sich dabei wiederholt auf Zwinger und Aragosius berief. Wegen einer ironischen Bemerkung des Engländers über Cratos alte Feindschaft gegen die Chemie war dieser stark gekränkt<sup>193</sup> und wandte sich mit den folgenden heftigen Worten an Zwinger: Er (Crato) würde erbleichen, wenn ein Mann wie Moffett sich als sein Schüler ausgeben würde. Moffett nenne sogar Christus einen Chemiker. Habe ihn das etwa Zwinger oder Aragosius gelehrt<sup>194</sup>? Drei Wochen später forderte Crato Zwinger heraus, für seine Ehre zu sorgen und Moffett, der seinen Namen mißbraucht habe, zu desavouieren. Außerdem solle Zwinger von den «Paracelsistica Somnia», welche der Arzneikunst diametral zuwiderliefen, Abstand nehmen und zu Hippokrates zurückkehren: «de medicamentis sentiat quisque quod volet<sup>195</sup>.» Auch vor der chemischen Philosophie des Johannes Rungius glaubte Crato Zwinger warnen zu müssen: Auch er (Crato) habe nicht weniger von den Schriften des Rungius gelesen als Zwinger, der ihn für seinen Lehrer halte. Rungius' Philosophie sei jedoch eine phantastische, da er, wie in Ekstase, immer ein anderes Sulphur, Quecksilber und Salz meine als die, die wir alle kennen<sup>196</sup>.

Zwinger ging jedoch auf alle diese Vorwürfe nicht ein. Er teilte Crato lediglich die negative Meinung Felix Platters über Moffett mit, nicht aber seine eigene oder die des Aragosius. Was die Chemie betreffe, schrieb Zwinger, so betrachte er sie nicht als Erfindung des Paracelsus, oder irgend eines «carbonarius», sondern mit Hippokrates als eine Herausforderung der Natur und als Gesetz einer schwereren Kunst. Paracelsus habe gewiß vieles entdeckt (er hatte ja genügend Verstand dazu). Doch habe er es gleichzeitig profa-

<sup>192</sup> Brief von Hess an Zwinger vom 21. 5. 1581, Univ.-Bibl. Basel, Grey-Gryn. II 28, 119.

<sup>193</sup> T. Moffett, *Dialogus Apologeticus de jure et praestantia chemicorum medicamentorum*, in *Theatrum Chymicum* I, Argentorati 1659, 85.

<sup>194</sup> Brief Cratos an Zwinger vom 19. 1. 1585, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 52.

<sup>195</sup> Brief Cratos an Zwinger vom 11. 2. 1585, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 8, 526.

<sup>196</sup> Brief Cratos an Zwinger vom 19. 1. 1585, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 52.



niert, indem er diese schöne Kunst mit einer exoterischen Philosophie prostituiert habe. Es sei unsere Aufgabe, diese schöne Kunst vor weiterer Schändung zu bewahren<sup>197</sup>. Daraufhin antwortete Crato: «Ich bin mit Dir in dem, was Du über die Chemie sagst, völlig einverstanden. (De Chymicis plane tecum sentio.)<sup>198</sup>» Dies war jedoch kein eigentliches Gespräch mehr, sondern eher ein höfliches Ausweichen. Wie Crato in Wirklichkeit über Zwingers Einstellung zu Paracelsus dachte, hat uns bereits sein späterer Brief an Weidner gezeigt<sup>199</sup>.

Und wie Zwinger seinerseits sich in Paracelsus vertiefte und in die Experimentierung immer geheimerer Präparate, beweist nicht nur sein Briefwechsel mit Rungius und Severinus, sondern auch seine Mitarbeit am editorischen Programm von Pernas Schwiegersohn Konrad Waldkirch<sup>200</sup>.

<sup>197</sup> Brief Zwingers an Crato vom 8. 6. 1585, Breslau, Bibliotheka Uniwersytecka, Rehdiger 248, Nr. 157: «De chymicis superioribus quoque literis egi, non tanquam Theophrasti vel cuiuspiam alterius carbonarii (lixas potius cum veteribus appellemus, e lice) inventa, sed tanquam φύσεος βλάμματα καὶ τέχνης abstrusioris νομοθετήματα, ut cum Hippocrate loquar. Et tamen ut ingenii scientia (?) est pro sua profecerit fateri: sic si quae a Theophrasto non tam inventa (at invenire tamen potuisset, magno ingenio, licet distorto, praeditum, quis negarit?) quam profanata sunt (revera enim artem pulcerrimam exotericis et philosophiae adminicula nulla habentibus prostituit) a profanatione ulteriori vindicare studeamus. Aragosio tuas ostendi et ad id, quid de antimonio cum nitro parato quaevis responsurum puto. Nam Platterus vel nomen ipsum suspectum habet nedum Moufetti scripta approbat.»

<sup>198</sup> Brief Cratos an Zwinger vom 8. 5. 1585, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 54.

<sup>199</sup> s. Anm. 163.

<sup>200</sup> Die Herausgabe der Werke des Arnaldus de Villanova war ein frühes Anliegen des Perna. Bereits in seinem Index Librorum von 1578 hatte Perna den Druck als bevorstehend angekündigt, «Arnoldi de Villanova opera omnia sub praelo» (s. G. Richter, Verlegerplakate des XVI. und XVII. Jahrhunderts bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges, Wiesbaden 1965, Taf. 8). Er hatte Nicolaus Taurellus mit den Kommentaren zum Werke des Katalanen beauftragt. Taurellus wurde jedoch 1580 als Professor der Medizin nach Altdorf gerufen und hinterließ Perna nur die Kommentare zu den ersten Büchern. Nach Pernas Tod entschied sich Waldkirch für den Druck und Zwinger übernahm die Aufgabe, die Bücher organischer als in den früheren Lyoner Ausgaben zu ordnen und die Praefatio des Typographus an den Leser zu schreiben. Sechs Monate nach dem Druck, am 20. 10. 1585 bedankte sich Taurellus bei Zwinger für das in der Vorrede des Werkes gezeigte Wohlwollen: «Ex tua in Arnoldi praefationem satis intellexi tuum erga me amorem et favorem adhuc esse integrum, quin et tuam admonitionem et amicam et e re mea esse agnosco.» (Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 4, 310). Bezeichnend für die Einstellung Zwingers ist eine zweite Vorrede zu den magischen Werken des Arnaldus, in der er für die Freiheit des Verlegers und des Lesers plädiert: «Lectori Salutem. Non omnibus operam nostram, in Arnoldi editionem collatam, omnino proba-

Auf Zwingers Briefwechsel mit Severinus brauche ich hier nicht näher einzugehen, da Rotondò ihn bereits behandelt hat. Es war Severinus, der den Franzosen Guillaume Meilan über Zwingers Haltung zu Paracelsus aufklärte, worauf Meilan im Jahre 1587 an Zwinger schrieb, er möge Waldkirchs Druck des Paracelsischen Gesamtwerks überprüfen, damit in ihm keine Stellen gegen den Papst ausgemerzt würden<sup>201</sup>. Herausgeber dieser Ausgabe war der Katholik Johannes Huser; die finanziellen Kosten übernahm der Erzbischof von Köln. Was jedoch Meilan und Severinus nicht wußten (und was auch der modernen Forschung über diese wichtigste Ausgabe entgangen zu sein scheint), war die Tatsache, daß Zwinger als Mitherausgeber der zehn Teile *Der Bücher und Schrifften Theophrasti Paracelsi* zusammen mit Huser hätte genannt werden müssen, wäre er nicht unmittelbar vor der Drucklegung gestorben.

Während den langjährigen Vorbereitungen über den Druck scheint Huser mehr mit Zwinger als mit Waldkirch verhandelt zu

tum iri, minime dubitamus. Omnibus enim quis unquam satisfacit? Sed cum non inepti Lectoris iudicio Arnaldi scripta omnia subiicere voluerimus, neque hoc de Sigillis tractatu, quem non sine rationibus expungere potuissemus, defraudare quenquam volumus: Suo quilibet recte et in hoc et in aliis utatur iudicio. Vale» (Arnaldi Villanovani Philosophi et Medici Summi Opera Omnia, Basileae ex officina Pernea per Conradum Waldkircherum 1585, 2037f.). Wichtiger für die Mitarbeit Zwingers und Waldkirchs scheint mir jedoch die Herausgabe der Cheirurgia des Paracelsus, «Warhafftiger Beschreibunge der Wundartzney des hochgelehrten und Wolerfahrenen Medici Theophrasti Paracelsi», Basel 1585 und 1586. Über den Druck s. K. Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit 1, a.O. 355ff. und 362f. Außer der Vorrede zum zweiten Band, die zweifellos von Zwinger stammt, haben die Marginalien und Register bereits Sudhoff zu der Vermutung veranlaßt, «ein wissenschaftlich gebildeter paracelsistischer Redacteur» habe «also dem Verleger Perna-Waldkirch zweifellos zur Seite» gestanden. s. ibid. 359.

<sup>201</sup> Brief des Meilan an Zwinger von Ende 1587 bis Anfang 1588, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 5a, 82: «Virorum aliquot doctorum et Paracelsicae philosophiae studiosissimorum monitu permotus, ad te scribo, ego ante annum tibi solum obiter notus, vir tam multis nominibus ornatissime. Veruntur illi, ne qui iam apud vos Philosophi nostri opera omnia, undique diligenter per triennium conquisita, ex authoris autographo et aliis manuscriptis excudi parant, in iis minus se praebeant fideles, quibus aliquando Theophrasti etiam in physicis suis libris Papam perstringit liberius. Quod non nisi huius doctrinae maximo cum damno fieret. Omnes itaque enixe te rogamus, ut iisdem tuis erga Rempublicam litterariam officiorum insistens vestigiis, pro tua solita diligentia illorum editionem observare non recuses. Ita fiet, ut magis ac magis de Philosophia bene merendo, eruditis omnibus rem gratissimam facias et eos levissimo negotio liberes a critica severiori.» (Wegen Zerstörung des oberen Teiles des Briefes ist nur der Nachname «Maelandus» zu lesen. Es handelt sich jedoch um Guillaume Meilan aus Orléans, Arzt des Prinzen de Condé. Über ihn s. L. Gautier, La médecine à Genève, a.O. 428.)

haben. Als das Manuskript fertig war und Huser seinen Famulus Paul Linck mit den Unterlagen nach Basel schickte, empfahl er ihn an Zwinger wie an seinen besten Freund: «Eum de meliori nota tibi commendo, amanter rogans ut in quacumque re consilio et auxilio tuo opus habuerit, ei adesse velis, mihi enim feceris quicquid beneficiorum in eum contuleris<sup>202</sup>.» Viel wichtiger ist jedoch in diesem Brief die Tatsache, daß Huser Zwinger nicht nur um Beratung in der Disposition der einzelnen Bände bat, sondern ihm auch vorschlug, den ganzen Druck mitzugestalten und allfällig auftauchende Fragen jeden Monat mit ihm brieflich zu besprechen: «Quem modum et ordinem in editione commodissimum ego iudicem, oretenus ex Paulo (Linck) intelliges, tu si commodius aliqua disponi posse iudicaveris, me moneas quaeso, singulis enim mensibus literae Basilea ad nos, et hinc ad vos, perferri possunt. . . si quid praeterea est quod me vis facere, impera et manda, habes enim me ad omnia officia paratissimum<sup>202</sup>.» Husers Gesamtausgabe des Paracelsus hätte durch Zwingers Mitarbeit nur gewinnen können. Doch als dieser Brief am 3. Mai 1588 geschrieben wurde, war Zwinger seit fast zwei Monaten tot.

Es wäre verfrüht, dem Leser schon zum Abschluß dieses ersten Teils der Studie ein befriedigendes Bild der geistigen Vielseitigkeit Zwingers vermitteln zu wollen. Ohne die Berücksichtigung von Zwingers Neigung zur hermetischen Philosophie, von seinem Versuch einer bleibenden Methodisierung der Wissenschaften (denn dies und nicht ein bloßes Exempelalbum war sein *Theatrum Vitæ Humanae* in Wirklichkeit), oder von Zwingers ständig wachsendem Skeptizismus bliebe das Bild unvollständig, auch das des Mediziners Zwinger. Eines darf jedoch vorweggenommen werden, worauf bereits der Titel dieser Arbeit hinweist: Zentrales Thema bei Zwinger war das Postulat nach Erfahrung sowohl in der Medizin und anderen Naturwissenschaften – eigenes unmittelbares Prüfen – wie in der Philosophie – lebendige Geschichte in der Gestalt von Exempeln menschlichen Verhaltens – oder auch in der Religion – der Glaube sei an der Praxis zu prüfen und nicht an der Vollständigkeit des Glaubensbekenntnisses.

Was das Verständnis für Zwinger oft erschwert, ist die Leichtigkeit, mit der er jedermann ein anderes Gesicht zeigte, je nach dem, wie der jeweilige Gesprächspartner eingestellt war. Dies ist aber weder Beweis für die Anpassung Zwingers an jedermanns Meinung noch entsprang es einem Mangel an Mut oder Engagiertheit: es

<sup>202</sup> Brief von Huser an Zwinger vom 3. 5. 1588, Univ.-Bibl. Basel, Frey-Gryn. II 28, 150.

widerspiegelte vielmehr seine Überzeugung, daß es unnützen und kleinlichen Kontroversen auszuweichen gelte, um sich auf das Wesentliche konzentrieren zu können.

Zwinger war praktisch der Erste und Einzige in Europa, der öffentlich und an einer Universität Paracelsus mit Hippokrates gleichsetzte. Zwinger war mehr als ein Paracelsist: Er verstand es, Paracelsus in einem größeren Rahmen zu sehen und ihn in die allgemeine Medizin zu integrieren. In eine Medizin, die er nicht zuletzt dank Paracelsus zu der längst in Vergessenheit geratenen Lehre des Hippokrates zurückführte und damit hat er den Weg für eine Erneuerung der Medizin freigemacht.

PS Erst nach der Drucklegung dieser Arbeit habe ich von Rudolph Zaunicks Monographie über den sächsischen Paracelsisten Georg Forberger erfahren (Kosmosophie, Forschungen und Texte zur Geschichte des Weltbildes, der Naturphilosophie, der Mystik und des Spiritualismus vom Spätmittelalter bis zur Romantik, Bd. IV, Wiesbaden 1977). Die Ausbeute für unser Thema ist jedoch äußerst gering. Nicht so bei der von mir übersehenen Arbeit Marie-Louise Portmanns, Theodor Zwingers Briefwechsel mit Johannes Runge, Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie im Basel des 16. Jahrhunderts, in: Gesnerus 26, 1969, 154–163. M.-L. Portmann hat in wenigen Seiten nicht nur die Korrespondenz des Rungius mit Zwinger erläutert, sondern auch auf die eigenartige alchemistische Tätigkeit des Barons Johannes von Kitlitz in Basel hingewiesen.