

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 3 (1947)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Theophrastus Paracelsus  
**Autor:** Goldammer, Kurt  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877530>

### **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:** 22.01.2026

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

urchristlichen Botschaft in einer falschen Perspektive gesehen ist und von ihr aus mit dem negativen Resultat einer Ablehnung enden muß. Mit dieser Feststellung der Sinnlosigkeit des neuteamentlichen *Zentralglaubens* an ein göttliches Heilsgeschehen die Sinngebung unserer Existenz zu verbinden und in dieser negativen Anknüpfung die legitime «Verwendung» der urchristlichen Eschatologie für die «kirchliche Verkündigung» zu sehen<sup>9</sup>, ist Umdeutung der neuteamentlichen Botschaft und sogar mehr als Umdeutung. Im Hinblick auf diesen dogmatischen Ausgang, zu dem bei A. Schweitzer selber Ansätze vorliegen, muß gesagt werden, daß die theologiegeschichtlich so wertvolle und exegetisch jedenfalls anregende «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» des großen Theologen mit ihrem Nachweis der für das 19. Jahrhundert charakteristischen Umdeutungen eigentlich umsonst geschrieben worden ist.

Basel.

Oscar Cullmann.

## Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Theophrastus Paracelsus.

### I. War Paracelsus Doktor der Theologie?

Zur Berufsauffassung und Aemterlehre um 1530.

### II. Die Ehelosigkeit des Paracelsus.

#### I.

1. Es gehört zu den eigenartigen und verwunderlichen Dingen, die demjenigen auffallen, der sich mit Leben und Werk des Paracelsus näher beschäftigt, daß sich dieser Mann in einer gewissen Zeit seines Lebens «Doktor der Hl. Schrift», d. h. also Doktor der Theologie, nennt. Da der Besitz eines solchen akademischen Grades bei Hohenheim von vornherein eine gewisse Unwahrscheinlichkeit darstellt und es wohl kaum einen Kenner der Paracelsus-Biographie geben wird, der die Frage unseres Themas ohne weiteres zu bejahen geneigt wäre, so sehr ein solcher Titel auf Grund der quantitativ wie qualitativ recht erheblichen religiös-theologischen Arbeit des

---

<sup>9</sup> F. Buri, op. cit., S. 115.

Hohenheimers gerechtfertigt erscheinen könnte, wird man, will man ihn nicht einer ihm sonst fremden Großsprecherei und Anmaßung von Ehren und Würden zeihen, einmal dem Rechte nachgehen müssen, mit dem er sich diese Bezeichnung beigelegt hat. Eine derartige Untersuchung ist jedenfalls geeignet, auf manche Lebensverhältnisse und auf die innere Situation des großen Arztes zu bestimmten Zeiten ein erhellendes Licht zu werfen.<sup>1</sup>

## 2. Zunächst der Tatbestand:

Zur Ermittlung sicherer Anhaltspunkte muß der Fall von rückwärts aus entwickelt werden. Zwei originale und eigenhändige Briefe Hohenheims vom 10. Oktober 1536 aus Augsburg datiert (es handelt sich um Eingaben an Bürgermeister und Rat von Memmingen und an das Gericht von Isny), die sich im 18. Jahrhundert noch zu Memmingen befanden, trugen die Unterschrift: *Theophrastus von Hohenhaim der heiligen gschrift vnd beder Artzney Doctor*.<sup>2</sup> Es sind Beschwerdebriefe so persönlichen und ephemeren Charakters, daß an ihrer Echtheit kein Zweifel aufkommen kann. Auch die Unterschrift, beide Male völlig gleichlautend, dürfte kaum gefälscht sein. Was für ein Interesse sollte auch bestanden haben, dem

<sup>1</sup> Im folgenden gebrauchte Abkürzungen:

SI und SII = Karl Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der paracelsischen Schriften, I. Theil Bibliographia Paracelsica, II. Theil Paracelsische Handschriften, Berlin 1894 und 1899.

Eine *römische Zahl* (I—XIV) gibt den Band der Ausgabe der paracelsischen Werke von Karl Sudhoff (München 1922—1933) an.

M = Theophrast v. Hohenheim, Sämtl. Werke, II. Abt. Die theol. und religionsphilos. Schriften, Bd. 1 ed. W. Matthießen, Münch. 1923.

B = Cod. Rhed. 334 Fol. (Stadtbibl. Breslau); SII Nr. 95.

G = MS Th. VI. 146 der Bibl. der Oberlausitzischen Gesellsch. d. Wissenschaft. (Görlitz); SII Nr. 83.

H = Cod. Pal. Germ. 51 (Heidelberg); SII Nr. 92.

L<sup>1</sup> = Cod. Voss. chym. Fol. 24 (Leiden); SII Nr. 88.

L<sup>2</sup> = Cod. Voss. chym. Fol. 25 (Leiden); SII Nr. 89.

Die Zitate aus den alten Handschriften sind teils buchstabengetreu wiedergegeben, teils orthographisch nach bestimmten Grundsätzen vereinfacht und mit Interpunktion versehen.

<sup>2</sup> Karl Sudhoff, Paracelsus, Leipz. 1936, S. 134, 136; vgl. SII, S. 27 f. und das Facsimile SII, Taf. II; SII, S. 27 f. zur Echtheit des verschollenen Autographs.

Verfasser dieser sich mit lästigem Alltags-Kleinkram beschäftigenden Schriftstücke einen theologischen Doktorgrad zuzuerkennen?

In dem 1534 in Meran abgefaßten Nachwort zum «Buch von der Pestilenz an die Stadt Sterzingen» nennt sich Paracelsus «der heiligen schrift professor».<sup>3</sup> Allerdings ist das Büchlein erstmalig 1576 durch Toxites in Druck gebracht worden, dem natürlich damals dieses Prädikat, über das Sudhoff als eine «eigenthümliche Bezeichnung» erstaunte<sup>4</sup>, bereits als ein geläufigerer Titel für Hohenheim bekannt sein mochte. Immerhin macht der Passus keinen unechten Eindruck.

Schwieriger ist es schon mit dem Titelblatt einer Schriftensammlung zur Abendmahlsfrage aus einem 1567 in Görlitz geschriebenen Wolfenbütteler Codex: Theophrasti Hohenheimen. Sacrarum literarum Medicinarumque Doctoris De Coena Domini Libri XI. Ad Amicos & sodales. Fragmenta.<sup>5</sup> Das Ganze ist am Schluß datiert («am Montag nach Ascensionis Dominj, Im 33<sup>ten</sup>») und von Hohenheim unterzeichnet.<sup>6</sup> Die Tatsache jedoch, daß es sich vielleicht um einen vom Schreiber einer Reihe von Traktaten vorangestellten Titel handelt<sup>7</sup>, warnt vor allzu großem Vertrauen in die Authentizität der angeblich Hohenheimischen Selbstbezeichnung von 1533.

In einem Brief «ad amicum» zum «Kometenbüchlein» von 1531 nennt er sich: «S.[acrarum] L.[itterarum] professor utriusque medicinae artiumque doctor, philosophiae propagator».<sup>8</sup> Auch hier bleibt die Möglichkeit späterer Interpretation offen, da der Brief erstmals 1567 in der Ausgabe des Büchleins von Balthasar Flöter gedruckt ist. Jedoch hält ihn Sudhoff für echt.<sup>9</sup>

Schließlich hatte schon Sudhoff auf zwei Zwischentitel des um 1530 verfaßten (wie eine Datierung mit Unterschrift Hohenheims beweist) Psalmenkommentars gewiesen<sup>10</sup>,

<sup>3</sup> IX, S. 561.

<sup>4</sup> Ed. Schubert und Karl Sudhoff, Paracelsus-Forschungen II, Frankf. a. M. 1887/89, S. 159. <sup>5</sup> SII, S. 279.

<sup>6</sup> SII, S. 292; vgl. Sudhoff in Paracelsus-Forsch. II, S. 157.

<sup>7</sup> SII, S. 293. <sup>8</sup> IX, S. 393. <sup>9</sup> IX, S. 16.

<sup>10</sup> Paracelsus-Forsch. II, S. 159 Anm.



wo es heißt: «Außlegung Der Psalmen Dauids des Letsten vierteils / die Annder Distinctio. A. Theophrasti vonn Hohenhaim *der hailligen Geschrift Doctorem vnd baiden Ertzney*». <sup>11</sup> Auch hier zwingt zunächst nichts zur Annahme der Originalität des Titels, den uns die um die Mitte des 16. Jahrhunderts geschriebene HS überliefert. Sie hat aber Wahrscheinlichkeit für sich <sup>12</sup>, zumal die Heidelberger HS mit ziemlicher Sicherheit als eine Kopie nach dem verlorenen Autograph zu betrachten ist. Damit sind nun auch die Selbstbezeichnungen Hohenheims als Doktor der Theologie im ältesten HSS- und Druckmaterial zu Ende. Sie werden als historische Gegebenheit unzweifelhaft durch die beiden Augsburger Briefe von 1536.

An späteren Erwähnungen des Titels ist noch einiges ausfindig zu machen. Eine Ueberschrift in 1567 zu Görlitz abgeschriebenen Abendmahlsschriften der bereits genannten Wolfenbütteler HS lautet: «Coenae Domini declaratio Per Aureolum Theophrastum P. Sacrarum L. Doctorem». <sup>13</sup> Das Titelblatt und S. 1 der zwischen 1599 und 1603 geschriebenen HS des Augsburger Paracelsisten und evangelischen Spiritualisten Dr. med. Karl Widemann 32. 1. Aug. 4<sup>o</sup> in der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel behauptet die Verfasserschaft «Aureolj Theophrastj Paracelsj *Sacrarum Literarum Doctoris*». <sup>14</sup> Ferner eine Ueberschrift in der nach Sudhoff von 1590 bis 1610 entstandenen HS V. 1 g. 121 Fol. der Studienbibliothek in Salzburg, S. 403: «Coenae Domini nostri Jesu Christj Declaratio Aureoli Theophrasti paracelsi S. litterarum Doctoris». <sup>15</sup> In dem reichen theologischen HS-Material nennt er sich in Titeln und Zwischentiteln sonst gewöhnlich nur oder wird er genannt: (D[octo]) Theophrastus, gelegentlich auch mit an-

<sup>11</sup> SII, S. 482 = H f. 334r; SII, S. 484 = H f. 470r.

<sup>12</sup> Die Kopenhagener HS Coll. Thott. 4<sup>o</sup>. 54 von 1582 gibt ebenfalls die letztere Teilüberschrift mit dem theologischen Doktor-Titel (SII, S. 494); da sie nicht von H abgeschrieben ist, sondern auf eine wohl vom Autograph kopierte Vorlage zurückgeht, wie andernorts nachzuweisen sein wird, kann man den Titel schon im Autograph vermuten.

<sup>13</sup> SII, S. 285, = Wolfenbüttel, Cod. extrav. 160.

<sup>14</sup> SII, S. 560.

<sup>15</sup> SII, S. 597; es handelt sich allerdings wohl, dem Papier und seiner Wasserzeichen-Marke nach zu urteilen, um den jüngeren Teil der HS.

deren Vornamen und mit dem Familiennamen Paracelsus bzw. ab Hohenheim, einige Male auch nur «Heremita» nach dem Geburtsort. Oft gedenken die Traktate des Verfassers nicht namentlich (wie z. B. die Harpersdorfer HS in der Rhedigerana zu Breslau).<sup>16</sup>

Einer der seltenen späteren theologischen Drucke Hohenheims von 1619 (*Liber Sermonum*, Frankfurt) macht schließlich aus ihm, der bisher stets als «der Heiligen Schrift» Doktor erschien, einen richtiggehenden Doktor der Theologie, was allerdings sachlich keine Erweiterung bedeutete: «Finis V. Sermonum In Incantatores, Phil. Theophrasti Paracelsi Hohenheimensis SS. Theologiae: Doctoris, &c.». <sup>17</sup>

3. Diesen letztgenannten Angaben wird man bezüglich des Rechtes der Anwendung im Einzelfall des jeweiligen Titels mißtrauisch gegenüberstehen, die Tatsache aber muß auf bestimmte alte Anregungen zurückgehen, wie sie in den ältesten aufgeführten Ueberschriften gegeben waren. Die Möglichkeiten einer legitimen Erwerbung des Grades beschränkten sich damals auf die Verleihung durch eine altkirchliche Fakultät (evtl. durch die Kurie) oder durch eine dem reformatorischen Wesen zugewandte. Ersteres scheidet sofort aus, wenn man den antirömisch-polemischen Charakter gerade dieser theologischen Schriften in Erwägung zieht, in denen er sich so nennt. Eine frühere Verleihung oder Erwerbung ist zudem deshalb unwahrscheinlich, weil die Erteilung der theologischen Doktor-Würde im Spätmittelalter ein komplizierter Vorgang war, auch für in den niederen Fakultäten schon Graduierte. Ein langes Studium oder doch wenigstens eine mehrjährige Lehrtätigkeit an der verleihenden Hochschule in den unteren Graden wurde erfordert.<sup>18</sup> Vor allem wurde die Zugehörigkeit zum geistlichen Stande für die höheren Grade vorausgesetzt<sup>19</sup>, und zwar mindestens der Subdiakonat, der den Coelibat nach sich zog. Nun war ja Hohenheim ehelos.

<sup>16</sup> SII, S. 499 ff.      <sup>17</sup> SI, S. 521.

<sup>18</sup> Für Leipzig vgl. Georg Erler, *Die Matrikel der Universität Leipzig*, Bd. 2, Leipz. 1897 (= *Cod. Diplom. Saxoniae Regiae* II/17), S. XV ff.; vgl. ferner: *Redeakte b. Erwerbung d. akadem. Grade an d. Univers. Leipzig i. 15. Jhdt.*, hrsg. v. Georg Buchwald und Theo Herrle (= *Abh. d. Sächs. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl.*, Bd. 36, Nr. 5), Leipzig 1921, S. 5 ff.

<sup>19</sup> Erler, aaO. S. XIX.

Das hatte aber andere Gründe, wie wir sehen werden, und es gibt nicht den mindesten Anhaltspunkt, der für ihn, trotz seiner großen theologischen Arbeit, auf die Mitgliedschaft im Klerus schließen ließe. An neugläubigen theologischen Fakultäten bzw. Universitäten gab es damals außer der Wittenberger nur die Marburger (seit 1527). Mit den Häuptionen der ersten stand Paracelsus in dauernder Auseinandersetzung, an ihnen übte er die heftige Kritik des spiritualistischen Einzelgängers. Die letztere erhielt erst 1541 die kaiserlichen Privilegien, die sie zur wirklichen Universitas machten und ihr das Promotionsrecht verliehen. Sie werden ihm also nicht zu dieser Würde verholfen haben. Abgesehen davon lehnt er gerade im Psalmenkommentar, in dessen Titel er sich wohl zuerst den Grad beimißt, die theologische Universitätswissenschaft ab: «darumb ist es falsch auf den hohenschulen, welche do sich pflegen solch erhohen im wort gottes zugebrauchen, setzen dieselbigen über all aus und besteten (= bestätigen) sie, gleich als werent sie got, unbetracht daß sie nichts konen geben noch leren und daß der mensch nix ist als ein lugner, zu dem daß der falsch groß bei ihnen ist und aller betrug». <sup>20</sup> Gott allein kann zum charismatischen Amt des «Doktors der Hl. Schrift» befördern, denn es ist gottgegebene «virtus» (Psalmsvers!); «darinnen sollen wir erkennen, allein der herr mach ein doctor, sunst ist es nichts als betrug.» <sup>21</sup> Diese Polemik gegen das Universitätswesen und gegen die Graduierung der Theologen beweist zugleich, daß *sein* Titel nicht den sich selbst zugelegten *akademischen* Grad bedeutet.

Nun könnte man meinen, Paracelsus bezeichne sich einfach deshalb hier als «Doktor», weil er sich als gelehrter Fachmann, der über dieses Gebiet schreibt und ohnehin in einer oberen Fakultät graduiert ist, diesen Titel zulegen zu können glaubt, mit dem er gleichsam seine akademische Lehrbefähigung für die Disziplin ausdrücken will (denn das war ja der Sinn der Grade). Dem mochte die Gepflogenheit und Titelsucht der Zeit entgegenkommen, die dem einmal Promovierten kurzerhand jene Würde beimaß, die dem Gegenstand entsprach, über den er etwas publizierte. Der «Doktor» war

<sup>20</sup> Zu Ps. 117 (118), 16; H f. 326v.      <sup>21</sup> Ebd. f. 327r.

eben noch nicht so verbindlich wie heute; wenn man einmal *einen* hatte, galt er auch für andere Wissenschaftsbereiche. Das beweisen sonstige Buchtitel Hohenheims, besonders in den späteren Editionen, mit ihrem Schwulst von Prädikaten. Man vergleiche etwa die 1534 gedruckte «Practica»: «Der freyen künste der Artzney vnnd Astronomey / Doctor.»<sup>22</sup> Allerdings *vor* 1530 und vor der intensiven Beschäftigung mit diesen «Nebenfächern» nannte er sich weder so noch wird er so genannt. Das Ganze könnte nämlich eine Werbemaßnahme des geschäftstüchtigen Druckers sein, wie denn auch die späteren Editionen nicht sparsam mit solchen die Gelehrsamkeit und den Ruhm des Autors anpreisenden Titeln umgehen.<sup>23</sup> Man wollte damit vielleicht nur die Tatsache umschreiben, daß man Paracelsus für einen «philosophus» hielt, wie er sich ja auch selbst genannt hat.<sup>24</sup> Als solchen bezeichnet ihn Bodenstein in seinen Ausgaben des öfteren<sup>25</sup>; Bodenstein betitelt sich ebenfalls so.<sup>26</sup> Und in dieser Weise rühmen Paracelsus oft die Ausgaben. Aber auch in seinem Testament<sup>27</sup> will er «der Freyen Künst und Artzney Doctor» sein, und man wird diese Selbstbezeichnung wohl nicht als eine Unterschiebung des Herausgebers und Anhängers Michael Schütz ansehen dürfen. Daß er sich so nennt, ist übrigens auch deshalb verständlich, weil der in beiden Arzneien Promovierte natürlich vorher den artistischen Magistrat erworben hatte, der hier gleich in den Doktor-Grad mit einbezogen wurde.

Oft wird er in den späteren Ausgaben des 16. Jahrhunderts einfach nur als «Doctor» bezeichnet, soweit er nicht, wie das gewöhnlich geschieht, «beider Arzneien Doctor» genannt wird. Vor allem aber spricht die Tatsache eine deutliche Sprache, daß er sich in seinen medizinischen Schriften, besonders in den *intra vitam* gedruckten, nie eine theologische Doktor-

<sup>22</sup> IX, S. 24.

<sup>23</sup> So z. B. 1560 die Ausgabe Bodensteins von *De vita longa*: «Theophrasti Paracelsi ab Hohenheim, *philosophie & utriusque medicinae Doctoris clarissimi*» (SI, S. 60); ähnlich 1570 (SI, S. 196).

<sup>24</sup> M, S. 76 (Liber prologi in vitam beatam).

<sup>25</sup> Z. B. SI, S. 70. 92.      <sup>26</sup> SI, S. 118.

<sup>27</sup> Testamentum Philippi Theophrasti Paracelsi, ed. Toxites, Straßburg 1576.

Würde zuspricht, an der die ärztlichen Leser nicht viel Interesse hatten. Sie zeigt, wie es gemeint war mit dem neuen Titel: Er sollte bei Schriften bedeutsamen theologischen Inhalts den Verfasser als Autorität von Gewicht vor den Lesern legitimieren. Immerhin ist dieser Gesichtspunkt nur mehr vom geschäftlichen Interesse der Verleger am Absatz der Bücher her verständlich und daher von untergeordneter Bedeutung. Er macht noch nicht restlos begreiflich, warum sich Hohenheim in jenen theologischen Schriften mehr privaten Charakters, die vielleicht gar nicht für die Publikation bestimmt waren, mit dem Nimbus des Gottesgelehrten umgeben sollte. Denn für die «gemeinen ungelerten christen in alpen oder groben dorfern»<sup>28</sup>, unter denen er damals vielfach weilte und für die er schrieb und predigte, bedurfte es doch dieser Beglaubigung seiner geistlich-seelsorgerlichen und theologischen Befähigung nicht.

4. Werfen wir von da aus einen Blick auf die *biographischen Verhältnisse*. Bis in die Basler Zeit (1526/28) ist noch nichts von der Selbstbezeichnung als «Doktor der Hl. Schrift» zu bemerken. 1525 wahrscheinlich ist in Salzburg (die Unterschrift nennt diesen Abfassungsort)<sup>29</sup> das Werk *De septem punctis idolatriae christianae* entstanden, in dem er die Gemeinschaft mit den «meistern der theologi» an den großen Universitäten, den «doctores zu Lewen, Paris... Wien, Ingolstatt... Cöllen...» ablehnt.<sup>30</sup> Dort redet er die Adressaten, zweifellos akademische und kirchliche Dignitäre, genau so an, wie er sich später selbst nennen sollte: «der heiligen geschrift professores»<sup>31</sup> — eine Bezeichnung also, die er sich damals noch nicht zubilligte. 1526 adressiert an ihn Erasmus: «Rei medicae peritissimo Doctori Theophrasto Eremitae Erasmus Roterodamus S[alutem]». <sup>32</sup> Einen theologischen Grad hätte sich Erasmus in der Anrede bestimmt nicht entgehen lassen. Daß Paracelsus bisweilen seinen Titel mit «D.» abkürzt (2. Brief an Amerbach) oder so angeschrieben und in Buchtiteln genannt wird, besagt nichts, da diese Abkürzung damals allgemein war. Auch in den großen Schrif-

<sup>28</sup> Zu Ps. 85 (86), 9; H f. 92r.

<sup>29</sup> SII, S. 340.

<sup>30</sup> SII, S. 334.

<sup>31</sup> SII, S. 333.

<sup>32</sup> Schubert und Sudhoff, aaO., S. 105.

ten nach Basel (Paragranum, Paramirum) haben wir noch keine Spur. In dem aus der Zeit um 1530 stammenden Widmungsschreiben des «Buches der Erkenntnis» an Papst Clemens VII. nennt er sich lieber nicht «Doktor der Hl. Schrift». Den frühesten Hinweis bildet also der Psalmenkommentar um 1530. Wollte man hier die Titulatur als nachträglich erfunden und hinzugesetzt ansehen, so wären immerhin die nächsten Zeugnisse aus der Zeit von 1531 (Kometenbüchlein), 1533 (De coena Domini), 1534 (Pestilenzschrift an Sterzingen) und 1536 (die beiden Beschwerdebriefe) unwiderleglich. Sie aber erhalten ihr besonderes Gewicht durch eine eigentümliche Theorie vom christlichen geistlichen Amte, wie er sie vor allem in dem im Zusammenhang mit den Vita-beata-Schriften der Philosophia Magna I entstandenen Werke De officiis, beneficiis et stipendiis entwickelt, einem Schriftenkreise, der die biographischen Erlebnisse bis 1533/34 etwa voraussetzt.

5. Zu diesem Zwecke müssen wir uns der *Aemterlehre* Hohenheims und ihrem Werdegang zuwenden. Sie wird im Zuge seiner wachsenden Kritik an den Einrichtungen der römischen Kirche und der Reformation gebildet. In den beiden vermutlich schon um 1525 in der Salzburger Periode entstandenen theologischen Erstlingsschriften De septem punctis idolatriae christianae<sup>33</sup> und Libellus de S. Virgine theotoca<sup>34</sup> finden wir noch nichts von diesbezüglichen Gedanken, obwohl besonders in De septem punctis mit seiner scharf kritischen Haltung ein Anlaß dazu gegeben und der Angriff auf das kirchliche Amt von der Apostolatsidee her zu erwarten gewesen wäre. Aber diese war offenbar noch nicht vorhanden oder ausgebildet. Dagegen treffen wir sie in ihren ersten Ansätzen in der angeblich von 1525 stammenden, vielleicht aber erst gegen Ende des Jahrzehnts bzw. um 1530 geschriebenen<sup>35</sup> Aus-

<sup>33</sup> SII, S. 333 ff.

<sup>34</sup> SII, S. 295 ff.

<sup>35</sup> In der Görlitzer HS (SII Nr. 83 = G) findet sich die Datierung auf 1525 am Anfang und am Schluß erst von 2. Hand. Inhaltliche Kriterien und der Vergleich mit anderen sicherer datierbaren theologischen Schriften rücken das Werk in die zeitliche Nähe der großen theologischen Produktion um 1530. Es paßt jedenfalls nicht recht zu den um 1525 entstandenen oben genannten Büchern.



legung über die ersten fünf Kapitel des Matthäusevangeliums. Dort ist vom *Amt des Apostolats* die Rede als vom heutigen geistlichen Amte der Christenheit<sup>36</sup>, das nur das Wort Gottes zu verkünden, im Hl. Geiste zu leben und Christus nachzufolgen habe.<sup>37</sup> Die altkirchliche Priesterschaft wird als solche vollkommen abgelehnt, da es nur *einen* Herrn Christus gibt.<sup>38</sup> Die später bei ihm mit dem Apostolatsgedanken untrennbar verbundene Missionsidee<sup>39</sup> findet sich in diesem unentwickelten Stadium der Begriffsbildung noch nicht. Der Judasbrief-Kommentar (*Epistolae Judae apostoli textus*) bringt aber schon in dieser älteren Form der Amtstheorie den Gedanken, daß die Träger des Apostelamtes, des Amtes des Hl. Geistes, die «Vorsteher», im Unterschied zum hierarchischen Amt zur wandernden Verkündigung, zum Predigen der Wahrheit und zur Widerlegung der Irrtümer berufen seien.<sup>40</sup> Der Missionsgedanke dringt auch sonst in die Schriften der Zeit ein<sup>41</sup>, so in die Sermonen «Ob der weltliche gewalt am leibe zu strafen habe» und «Ob der glaube zu strafen sei».<sup>42</sup> In letzterem fordert er sogar (im Gegensatz zu seiner üblichen Haltung) eine Art «Schwertmission», die Unterstützung der Verkündigung durch den die Welt erobernden Kaiser.<sup>43</sup> Von diesem missionarischen Apostolat redet auch des öfteren der Psalmenkom-

<sup>36</sup> Zu Matth. 4 und 5, G S. 214 ff. 226 ff. (= SII, S. 243 f.).

<sup>37</sup> Zu Matth. 4, G S. 225.

<sup>38</sup> G S. 209: «Wir haben verkünder des worts Gottes, nit Creutzmacher, nit segen sprecher oder dergleichen.»

<sup>39</sup> Vgl. Kurt Goldammer, Aus den Anfängen evang. Missionsdenkens, Kirche, Amt und Mission bei Paracelsus; Ev. Missions-Zeitschrift 4/1943, S. 42 ff.

<sup>40</sup> L<sup>1</sup> f. 194r ss; SII, S. 332.

<sup>41</sup> Auffällig ist, daß er in dem von Stariz 1618 herausgegebenen Teil der Abendmahlsschriften *nicht* vorkommt und so wohl von dem «meißnischen» Landekind weggelassen wurde. (Stariz hat offenbar gern solche Partien übergangen, die der herrschenden orthodoxen Richtung gar zu befremdlich und anstößig erscheinen mußten; vgl. SII, S. 312 und 314!)

<sup>42</sup> B f. 127r/v.; 128r/v.

<sup>43</sup> Die Schrift stammt wohl vom Ende der zwanziger Jahre, da sie noch — positiver als der um 1530 geschriebene Psalmenkommentar — an eine universale Sendung des Kaisertums glaubt und Eindrücke aus dem 1528/29 besuchten Elsaß widerspiegelt.

mentar um 1530<sup>44</sup>, ganz ähnlich die Abendmahlsschriften, die ebenfalls in diese Zeit zu setzen sind. Nach dem Liber de modo missae sumendi sacramentum gibt es zwei Arten Christen, die apostolischen Wandermisionare, die hin zu den Heiden gehören, und die Laien.<sup>45</sup> Voraussetzung für das Amt der ersteren ist die Ehelosigkeit.<sup>46</sup>

In dieser schlichtesten Fassung einer urchristlichen Ämterlehre tritt nun — entsprechend der tatsächlichen kirchengeschichtlichen Entwicklung — eine *Differenzierung* ein. In De thoro legitimo ist das Amt noch wesentlich den Aposteln gleich. Dagegen im Sermon Date Caesari<sup>47</sup> wie auch in De miraculis Christi super obsessos<sup>48</sup> behauptet er, daß es nur zwölf Apostel gegeben habe, schränkt also diesen Begriff wieder aufs Historische ein. Zu den Christen aber hat Gott «Propheten, weise Leute und Schreiber» geschickt, die sie freilich getötet haben. Sie reden von Gott gelehrt wie die Apostel zu Pfingsten, so heißt es in De secretis secretorum theologiae.<sup>49</sup> Hier rückt er also von der ursprünglichen Identifizierung von Amt und Apostolat ab. Nach Epistola Petri prima caput primum hat Christus als oberster Priester Apostel und *Jünger* eingesetzt, die als Nachfolger der Apostel Licht der Welt und Salz der Erde sein sollen.<sup>50</sup> Der «*Jünger*»-Begriff wird weiter

<sup>44</sup> Die neutestamentlichen Verkündiger sind «die apostl, die dann sich des apostolats beruf zesein schetzen, die an der statt der propheten [sc. des Alten oder des Neuen Testaments?], an der statt der junger Christi do seindt und predigen und verkunden» (zu Ps. 97, 4—6a; H f. 162v).

<sup>45</sup> SII, S. 289.

<sup>46</sup> Z. B. SII, S. 277 f. (Das VII. Buch, Außlegung des Brauchs des Nachtmahls). <sup>47</sup> SII, S. 375.

<sup>48</sup> SII, 398: «dann der apostel seindt nur zwelf gewesen vnd haben alle gleichen gewalt gehabt.» — Auch später sind für ihn die Apostel lediglich die geschichtlichen Zwölf, obwohl er immer wieder vom Amt als dem apostolischen schlechthin redet. So Phil. sag. I, 10: «also seind éin zal der apostel, weiter uber die zal mag keiner darein komen. es ist nit gezelt das die andern apostel sein sollen; *es seind wol doctores und andere, aber nicht apostel*. daraus entspringt nun, welcher im dono nicht bleibt in das er geboren ist, der ist falsch und gehet nicht zur tür hinein» (XII, S. 237). Polemik gegen die «apostolische Sukzession» des Amtes und zugleich Begründung der weiter unten behandelten neuen Ämterlehre! Diese scheinbaren Widersprüche liegen an der oft mangelhaften Präzision seiner deutschen Ausdrucksweise. <sup>49</sup> SII, S. 411. <sup>50</sup> SII, S. 445 f.



ausgebildet, besonders in dem Traktat «Auß dem Closter laufen», wo die Jünger genauer als «discipel Christi vnd der Apostel» bestimmt werden, als «Discipel Christj, apostel vnd discipel der Apostell». <sup>51</sup> Hier geht also eine Entwicklung zur Mannigfaltigkeit vor sich, die zunächst historisch begründet ist. Denn daß die «Jünger» der Apostel nicht einfach alle übrigen Christen nichtgeistlichen Standes («Laien») sind, sondern daß sie einen Teil der neuen Geistlichkeit ausmachen, erhellt schon daraus, daß Jüngerstand und Apostelstand im Verhältnis zur Ehe gleichgestellt werden, d. h. daß für beide die Ehelosigkeit gefordert wird <sup>52</sup>, während die «gemeinen» Christen ja in der Ehe leben sollen. In dem «Sermon von der Ehe» scheidet er überdies außer den «jungern» <sup>53</sup> noch Propheten von den Aposteln ab <sup>54</sup> und stellt sie insgesamt als ehelos dem ehelichen Stande gegenüber, so daß folgendes Schema der Stände entsteht:

Aeußerer Geist der Nahrung (befleckt)	Innerer Geist des Wortes Gottes und der Verkündigung <sup>55</sup>
1. ehelicher Stand	2. Jünger- (bzw. Propheten) Stand 3. Apostel (höchster Stand, da er lt. Matth. 19, 27 ff. zu Gericht sitzen wird)

Der «ander vnd dritte stand» in dieser Drei-Stände-Lehre (die sich als spezifisch theologische unterscheidet von der in De ordine doni vorgetragenen sozialpolitischen) sind also Jünger und Apostel. <sup>56</sup> Damit ist der Jüngerstand, ursprünglich mit unter den Apostolat begriffen, als ein Aehnliches losgetrennt <sup>57</sup>, hat aber nicht die innere und äußere Affinität dazu eingebüßt. Der Apostolat bleibt weiterhin allgemeiner

<sup>51</sup> B f. 132v; SII, S. 523.

<sup>52</sup> Sermon von der Ehe gesetzt auf das Wort Gottes; SII, S. 429.

<sup>53</sup> B f. 104v unten = L<sup>2</sup> f. 561r. <sup>54</sup> B f. 104r/v = L<sup>2</sup> f. 560 r/v.

<sup>55</sup> Der «innere Geist» als Sphäre des Amtes findet sich auch im Sermon von der Ehe der Priester (B f. 105r); er hängt mit der spiritualistischen Höherbewertung des «inneren Menschen» zusammen (vgl. Heinrich Bornkamm, Aeußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten; Imago Dei, Festschrift f. Gustav Krüger, Gießen 1932).

<sup>56</sup> B f. 105r.

<sup>57</sup> Vgl. SII, S. 429.

Ausdruck für die höchste geistlich-amtliche Funktion, wenn er bisweilen auch als historisch begrenzt und abgeschlossen dargestellt wird.

Das Verhältnis der vorhandenen Hierarchie zu diesem neuen Wesen denkt er sich verschieden. Einmal hat er offenbar die Umstellung der Geistlichkeit auf den Apostolat im Sinne, die nach gemeinsam genossenem Abendmahl das apostolische Wandergebot erfüllen soll, wozu die Laien nicht verpflichtet sind.<sup>58</sup> De caduco matricis, der gleichen Zeit etwa wie der Psalmenkommentar angehörig, vielleicht etwas älter, hebt den ursprünglichen Zusammenhang zwischen apostolischem und kirchlich-geistlichem Amte hervor.<sup>59</sup> In De thoro legitimo aber — wohl an den Anfang der dreißiger Jahre zu setzen —, das ebenfalls schon die Propheten außer den Aposteln als weiteres Amt erwähnt, stehen neben den Aposteln die Bischöfe als «Mesner», d. h. als Kirchenbeamte des christlichen Landes.<sup>60</sup> Sie dürfen deshalb auch heiraten, denn ihr Amt ist geschieden von der «apostel oder beuchtiger ampt», mit dem die Ehe nicht zusammengehört. Denn «ein bischof ist ein weltlich mann und ein weltlich ampt», ist nicht in den Evangelien, sondern erst bei Paulus bezeugt, wie es im Sermon von der Ehe der Priester heißt.<sup>61</sup> Mit dieser Degradation des Amtes der Heimatkirche ist die Aufgabe der bisherigen Hierarchie als eines administrativen Beamten- und Katecheten-

<sup>58</sup> De cena domini ex auctoribus ceteris evangelii; L<sup>1</sup> f. 64v ss., SII, S. 314. Ähnlich auch im Psalmenkommentar, vgl. Goldammer, aaO., S. 61 f.

<sup>59</sup> VIII, S. 323; vgl. die Identifizierung von «Aposteln» und «Verkündern» zu Ps. 98 (99), 8, H f. 166r/v. Ähnlich wird die theoretische und wünschenswerte Verbindung des tatsächlichen gegenwärtigen kirchlichen Amtes mit dem Apostolat in der «Auslegung über die zehen Gebot Gottes», zum 10. Gebot, aus dieser Periode geboten: «darumb sehet auf, ir theologen, pfaffen und münch, die ir in solchem stand der apostel stehet, daß ir nichts frembdes an euch habt...» (L<sup>1</sup> f. 513r).

<sup>60</sup> «Nu ist ein Bischoff kein Apostel noch auch im Apostolat Ambt, sondern ein bote furtzuhalten die leer vnd geheiß der Apostel vnd Christj.» Er soll im Gegensatz zum Apostel Familie haben, ist auch nicht zum Martyrium verpflichtet, während der Apostel «dran muß», «so es Jm schon nit schmecket» (B f. 99v). Die Bischöfe sind «gleich als meßner... zuuorston oder vnderambtleute, beuehl außzurichten aber keinen zu machen d. i. sie haben den buchstaben des geists aber den geist nicht» (B f. 100r). <sup>61</sup> SII, S. 431; vgl. B f. 105r.

standes ähnlich wie in *De officiis, beneficiis et stipendiis* gezeichnet<sup>62</sup>, und damit ist die Brücke zum letzten Stadium der Hohenheimschen Amtstheorie in diesem Werke gegeben, aus dem heraus sich auch die Genese seines theologischen Doktor-Grades zwanglos erklärt.

In dieser Schrift scheidet er in neutestamentlicher Weise mit 1. Kor. 12, 28 (vgl. Eph. 4, 11) Apostel, Propheten und Doktoren (= Lehrer) als Träger des christlichen Amtes.<sup>63</sup> Die Apostel beschränkt er im wesentlichen auf die neutestamentliche Zahl. Aber es gibt auch «neue Apostel». <sup>64</sup> Aufgabe der Propheten ist die Verkündigung der eschatologischen Zukunft.<sup>65</sup> Diese beiden Ämter sind uns nichts Neues mehr. Nun aber, und das ist das Entscheidende, tauchen die «doktorn» auf, «die weder apostelamt hont noch prophetisch amt, sonder allein ausleger und underrichter wider die einfallenden irsal und kezereien, so daraus der ler mag erston. solch aber werden nit vom menschen gelert die ding auszulegen, sonder allein auch von dem heiligen geist, wiewol er nit offenbar bei in ist, wie bei den aposteln, das ist, sie reden nit mit feurigen zungen, aber feurige auslegung, sie sagen nit weis, sie legens aber aus». <sup>66</sup> Sie sind die legitimen Interpreten der Worte Christi, der Apostel und der Propheten und sind das Bollwerk gegen die Apostel, Propheten und Doktoren des Satans<sup>67</sup>, die sich einschleichen. Unter diesem dreigliedrigen Amt gibt es schließlich noch «Jünger», die den Hl. Geist nicht haben, die aber die Lehre ihrer Meister weiterzuverkünden berufen sind<sup>68</sup>, und zwar sind es Jünger der Apostel, der Propheten oder der Doktoren. Sie werden nicht zu den «drei embtern» als solchen gerechnet, unterscheiden sich aber andererseits offenbar als «verkünder des worts» von den gewöhn-

<sup>62</sup> M, S. 229 ff. 236. Hingegen wird die Uebernahme der bekehrten falschen Prediger und Apostel ins neue Amt *radikal abgelehnt* u. a. in *De confessione, poenitentia et remissione peccatorum*: Sie sollen Buße tun und nicht mehr predigen. Ähnliches findet sich in *De secretis secretorum theologiae*, also wahrscheinlich noch Ende der dreißiger Jahre (L<sup>2</sup> f. 435r und 436r/v). <sup>63</sup> M, S. 219.

<sup>64</sup> M, S. 220 f. Ihre Anzahl jedoch ist offenbar wiederum begrenzt: Ein Apostel alle 50 bis 100 Meilen genügt! So sieht er es wenigstens im Sermon von der Ehe, gesetzt auf das Wort Gottes (L<sup>2</sup> f. 561v = SII, S. 430).

<sup>65</sup> M, S. 221.

<sup>66</sup> M, S. 221 f.

<sup>67</sup> Vgl. M, S. 235.

<sup>68</sup> M, S. 223.

lichen Gläubigen («volk»), ähnlich wie im «Sermon von der Ehe gesetzt auf das Wort Gottes», wo sie schon als eheloser Bestandteil des geistlichen Teils der Menschheit aufgeführt werden.<sup>69</sup> Diese Aemter verdanken ihre Einsetzung Gott, nicht dem Volk, das allein Bischöfe, Pfarrer und Mönche wählen kann, «die weder apostel noch propheten noch doctores noch jünger seind, sonder aufgeworfen leut, nachdem und das volk ist».<sup>70</sup> Die Bedeutung dieser vom Volk, von unten her eingesetzten kirchlichen Ordnungen wurde schon dargelegt. Unentgeltlich haben die Träger der geistlichen Aemter das Evangelium weiterzugeben, lediglich angewiesen auf die Gaben der «userwelten» für ihres Leibes Notdurft. «also auch die doctores haben kein belonung vom menschen, noch die jünger»; denn sie suchen nicht das Ihre.<sup>71</sup>

M. W. nur hier findet sich diese ausgebildete zweite Theorie vom kirchlich-christlichen Amte bei Paracelsus.<sup>72</sup> Hier ist an alles gedacht. Wenn das charismatische Apostelamt den Heiden gehört, wenn der «Klerus» andererseits im Raume der Kirche bestenfalls Beamtentum ist, dann bedarf es in der Christenheit nicht der Apostel und Propheten, sondern eines eigenen charismatischen Lehrstandes, der gleichsam ein innerkirchliches Derivat des Apostelamtes ist: der Doktoren.<sup>73</sup> Als Apostel selbst hat sich Paracelsus nicht gefühlt.<sup>74</sup> Das

<sup>69</sup> Vgl. oben und SII, S. 429.      <sup>70</sup> M, S. 224.      <sup>71</sup> M, S. 225.

<sup>72</sup> Ein Nachklang z. B. in Philos. sag. I, 10 (XII, S. 237), wo anlässlich des *donum impressionis* der Apostolat als eine vorübergehende geschichtliche Erscheinung aufgefaßt wird, dessen Aufgaben jetzt «doctores und andere» übernommen haben. Vgl. oben Anm. 48.

<sup>73</sup> Daher die Bemerkung in *De martyrio Christi et de nostris deliciis* (M, S. 180) aus dem Anfang der dreißiger Jahre: Christen haben an sich genug Glauben «und dürfen keiner prediger, apostel, propheten bei uns nit. wir haben die geschrift. dieselbig zulesen und vorlesen ist gnug.» Wer aber Apostel sein will (zielt auf die Bischöfe als die «*successores apostolorum*») soll nach Christi Gebot ausgehen in die Welt.

<sup>74</sup> Schon im Psalmenkommentar, der doch nur das Amt der Apostel für die Christenheit kennt, sagt er: «Wir die *nit* apostl seindt» (zu Ps. 98, 8; H f. 166r/v). Gleiches meint dann der *Liber prologi in vitam beatam* der *Philosophia Magna*, in der die Amtsfrage und die Stellung Hohenheims innerhalb des geistlichen Amtes in der beschriebenen Weise gelöst ist: «dann *nit* ein *apostl* oder dergleichen bin ich, sonder ein *philosophus* nach der teutschen art» (M, S. 76). Dazu ist aber noch zu bedenken, daß er

Doktoren-Amt ist also eine eschatologische Funktion «im seligen leben» der Christenheit, in dem jetzt schon verborgen anbrechenden neuen Reiche; es lebt «bei dem heiligen geist». <sup>75</sup> Es erfüllt die Forderungen, die er den Kanzel- und Kathedertheologen kritisch vorgehalten hat, d. h. es ist Gottesgabe, nicht Menschenwerk. Nun ist auch der Ursprung der scheinbar akademischen Selbstbezeichnung Hohenheims klar: *Sein «Doctor der Heiligen Geschrift» ist eine religiöse Amts- und Gemeindeaufgabe*, die er sich gestellt wußte, *kein Universitätstitel*. Er ist Ausdruck einer mündigen christlichen Religiosität und zugleich eines Sich-verantwortlich-Wissens um die geistig-seelischen Nöte der Menschheit seiner Zeit, *Ausdruck eines religiösen Sendungsbewußtseins* in einer bestimmten Periode seines Lebens. Er ist zugleich Ausdruck für den Umbruch der Zeit, für die Ablösung des mittelalterlichen hierarchischen Gedankens (der ansonsten in mancherlei metaphysischen, religiösen und sozialen Modifikationen bei Paracelsus fortlebt) und bezeugt in seiner Weise, was Hohenheim in seinem gesellschaftskritischen Schrifttum an Protesten gegen den priesterlichen Stand vorgetragen hatte.

Das hat man schon im 16. Jahrhundert unter seinen Anhängern ganz richtig begriffen. Auf einem volkstümlichen Paracelsus-Flugblatt von Balthasar Jenichen (vor 1565?) findet sich u. a. der Reim: <sup>76</sup>

Ob er in Heilger Schrift studiert,  
Wirdt aus seinn büchern gnug probiert.  
Dan aus seinn bej vierhundert schriffthen  
Leern Artzt, Theologen, vnd Iuristen.

So verstand man ihn also schon damals in seiner «Gemeinde»! Jetzt erfaßt man auch, wie es gemeint ist, wenn es am Schluß des Druckes des Liber Sermonum (Frankfurt 1619) richtig interpretierend heißt (p. 93): «Finis V. Sermonum In

---

den Begriff «Apostel», wie oben erwähnt, teilweise rein historisch beschränkt faßt und ohnehin sein gegenwärtiges Weiterbestehen zugunsten der neuen Ämter ablehnt. <sup>75</sup> M, S. 237.

<sup>76</sup> Karl Aberle, Grabdenkmal, Schädel und Abbildungen des Theophrastus Paracelsus, Salzburg 1891, S. 400. Z. B. der Huserschen Quartausgabe (Frankfurt 1603 bei Joh. Wechels Erben) im Exemplar der Sächs. Landesbibliothek in Dresden vorgeheftet.

Incantatores Paracelsi Hohenheimensis SS. Theologiae Doctoris, &c.»<sup>77</sup>. Es wurde vorher in den Sermonen über die «Pseudodoctores» gehandelt, denen gegenüber Paracelsus nun der «richtige» theologisch-christliche Doktor ist. Er nennt sich selbst in den Dokumenten stets «der Hl. Schrift» Doktor oder Professor (letzteres war unverbindlicher!). Erst der Druck von 1619 macht aus ihm den «Dr. SS. Theologiae». Das war wohl als akademischer Grad an sich dasselbe. Für den unermüdlichen Bibelausdeuter und Lehrer der in religiöser Not Befindlichen Paracelsus liegt aber der Ton auf der «Hl. Geschrift», und von hier aus ist das Ganze zu verstehen.

## II.

Damit fällt aber auch ein klärendes Licht auf die Ehelosigkeit Hohenheims, die schon seit ältester Zeit Anlaß zu allerlei biographischem Klatsch bot, dem selbst noch ein Mann wie Aberle erlegen ist. Er führt sie vermutungsweise auf traumatisch bedingte Impotenz zurück.<sup>1</sup> Aber auch in neuester Zeit hat des Paracelsus Stellung zur Ehe in ihrer scheinbaren Zwiespältigkeit Verwunderung hervorgerufen, wie bei Oesterle.<sup>2</sup> Man ist sich der Differenzen und vermeintlichen Inkonssequenzen im paracelsischen Leben und Lehren gerade in diesem Punkte wohl bewußt, kann sie sich indes nicht erklären.

1. Die Ehe, über die er monographisch in zahlreichen seiner dem Philosophia-Magna-Kreis um und nach 1530 angehörigen Schriften handelte<sup>3</sup>, gilt Paracelsus grundsätzlich für alle Menschen als selbstverständliche Pflicht aus ihrer natürlichen Bestimmung. «dann von wegen der ehe seindt wir alle

<sup>77</sup> SI, S. 521.

<sup>1</sup> Aberle, aaO. S. 59.

<sup>2</sup> Friedrich Oesterle, *Die Anthropologie des Paracelsus*, Berlin 1937 (= Neue dtsche. Forschungen, Bd. 5), S. 121 ff., wo die positiven Äußerungen zur Ehe zusammengestellt werden. Oesterle zitiert dann (S. 126) eine Stelle Hohenheims über gestattete Ehelosigkeit (XII, S. 236): «Wie allerdings diese letztere Ansicht Paracelsus' zu verstehen ist, ist schwer festzustellen. Mindestens steht sie in Widerspruch zu dem oben Gesagten.»

<sup>3</sup> Vgl. das Verzeichnis SII, S. 782 f.; auch sonst äußert er sich beiläufig oft über Ehefragen.

<sup>4</sup> SII, S. 432 (Die Gefährlichkeit aus dem Ehestand).



beschaffen.»<sup>4</sup> In ihr und in der damit verbundenen Kinderzeugung vollendet sich die irdische Aufgabe des Menschen, die besonders gesehen ist unter dem Blickpunkte einer idealen Gesellschaftsordnung aus urchristlichem Geiste.<sup>5</sup> Der Beförderung dieser Gesellschafts- und Volksordnung dient die Erzeugung und Aufzucht sozial und ethisch tüchtiger und wertvoller Kinder, wie sie *nur* in der rechten Ehe geboren werden.<sup>6</sup> Dabei wird aber das Recht der Ehe nicht utilitaristisch als eine Setzung der bürgerlichen Gesellschaft zu ihrer Fortpflanzung und Erhaltung begründet, sondern durchaus religiös-metaphysisch als ein Gebot Gottes, als die schöpfungsmäßige Naturgegebenheit zweier von Anfang an von Gott verbundener Menschen. Sie ist eingebettet in die theonomen Anschauungen Hohenheims von dem in einem idealen göttlichen Endreich gipfelnden Geschichtsablauf. Deshalb gilt die «ceremonisch ehe», die lediglich eine Setzung der Obrigkeit (besonders der alttestamentlich-jüdischen) oder gar des Teufels ist, nicht als vollwertig, sondern nur das, was Gott zusammengefügt hat (auch außerhalb der formal anerkannten Eheschließung) und der Mensch nicht scheiden soll. Es kommt auf «des herzens ehe» an<sup>7</sup>, die ein Sakrament ist.<sup>8</sup> Deshalb fordert er die *abso-*

<sup>4</sup> Vgl. etwa die Auslegung über die zehen Gebot Gottes, zum 9. Gebot, L<sup>1</sup> f. 509.

<sup>5</sup> Abwertung der aus «luxuria», «lust» oder «sünden» in und erst recht außerhalb der Ehe gezeugten Kinder, die sozial untüchtig werden, z. B. De virtute humana, L<sup>1</sup> f. 416v/417r.

<sup>7</sup> Auslegung über die zehen Gebot, zum 9. Gebot, L<sup>1</sup> f. 505v/506r. — Diese Forderung der «göttlichen Ordnung» und der Herzensehe gegenüber dem kultischen Zeremoniell und der obrigkeitlichen Ordnung kann allerdings wieder recht nüchternen Erwägungen Platz machen, nach denen nicht die Liebe die Hauptsache ist, sondern daß die Tochter zum Manne kommt (ebd. f. 507r/v). Andererseits steht das Recht der Liebesehe zweier einander verbundener Menschen so hoch, daß es alles menschliche Gesetz bricht: «die ehe ist so hoch, das alle herren der welt sollen verlassen werden in iren gebotten» (De thoro legitimo, Von brechen der ehe, B f. 103v). Diese praktisch-pragmatische Einstellung gegenüber der idealistischen gehört mit zu den Spannungen in der Hohenheimschen Denk- und Geistesart.

<sup>8</sup> «Die ehe ist ein sacrament vnd billich den sacramentum in dem ort ist von latein sacra mens genomen d. i. ein heiligs gemute d. i. das soll mit heiligen hertzen geschehen vnder dem gebot gotes nit der menschen» (De thoro legit., B f. 102r).

*lute Einehe*, die nicht geschieden werden darf, selbst wenn es nur eine «ceremonisch ehe» war.<sup>9</sup> In der Stellung zur Ehescheidung sind ihm die Unterschiede der für ihn maßgeblichen Evangelien klar (Matth. 19 und Mark. 10).<sup>10</sup> Er hält sich aber an die radikalere Formulierung bei Markus (völliges Verbot der Scheidung und Wiederverheiratung) in der richtigen Erkenntnis, daß das Matthäusevangelium Konzessionen an die jüdische Praxis macht.<sup>11</sup>

Gegenüber dieser Pflicht zur Ehe gibt es aber nun Ausnahmen. Es sind Leute zum Zölibat bestimmt.<sup>12</sup> Das seltsame Wort Jesu Matth. 19, 11 von den dreierlei Arten «Verschnittener» bietet ihm den Anlaß zu mannigfachen Reflexionen über das Recht und die Pflicht zur Ehelosigkeit: «es seindt aber vil eunuchi, die nichten tauglich seindt zum gemahel oder die zum reich gottes abgesondert seindt, die ersten eunuchi mügen wol münch geachtet werden, die andern auch, aber die dritten seindt die, *so von got in ein ander ehe berufen seindt, das ist nun ein ampt*, als mit den aposteln, die er auch aus der ehe trieb und hieß sie verlassen äcker und wisen, vatter und muter, weib und kinder [vgl. Matth. 19, 20]. *dieselbigen seindt von wegen des reichs gottes berufen worden in ein ander ampt. da nun got einen hin beruft, da muß er hin und alles ander vergessen*, wozu er recht und billichkeit hat, und dem nachfolgen, der ihn berufen hat...»<sup>13</sup> Es gibt also drei Arten der Ehelosigkeit: «Eunuchen» von Mutterleib und durch Menschenhand (diese beiden Klassen von Matth. 19, 12 meint er in den etwas unklaren Ausführungen des Anfangs) und «die dritten», die sich dem einer (geistlichen) Ehe verglichenen apostolischen Amte widmen<sup>14</sup>, daher apostolisch leben müs-

<sup>9</sup> Auslegung über die zehen Gebot, L<sup>1</sup> f. 506r.

<sup>10</sup> De thoro legit., L<sup>2</sup> f. 530r = B f. 96r/v.

<sup>11</sup> «Matteus meldets darumb das die juden also zuerkennen sind vnd nit das wir christen dem nachgehen...» (ebd., B f. 96v = L<sup>2</sup> f. 530r).

<sup>12</sup> Liber de nupta, SII, S. 264.

<sup>13</sup> Ausleg. üb. d. zehen Geb., L<sup>1</sup> f. 509v.

<sup>14</sup> Vgl. die Ausnahme von der Eheforderung in De thoro legit.: «so von natur ehelicher werk beraubt... so von menschen verschnitten seindt... so apostel seindt...» (SII, S. 427). «keuschheyt wirdt geben. vnnd das yn drey weg. von geburt. von beschneydung. vnnd von deß reychs gottes wegen./vnnd sonnst khan nyemandt keusch [= ehelos] bley-



sen<sup>15</sup> und nicht heiraten dürfen.<sup>16</sup> Die Ehe ist jedermann frei, ausgenommen die Apostel. Von ihnen will Gott keine Kinder haben.<sup>17</sup> Die Apostel sollen wie Christus ohne Weib sein; denn ein Ehemann ist weltlich «vnnd nitt berufft auß dem geyst».<sup>18</sup> Der «christliche Geist», allen Menschen gegeben, ist nämlich verschieden von dem «Apostelgeist», der sich nur um die Verkündigung des Evangeliums zu kümmern hat und von den Frauen und im ehelichen Umgange ausgelöscht würde. Der Apostel hat seine Ehe mit Christus.<sup>19</sup> Genauer sind es drei Stände, wie er im «Sermon von der Ehe gesetzt auf das Wort Gottes» ausführt: der eheliche, der prophetische oder Jüngerstand und der apostolische Stand, unter denen

---

ben. er sey dann auß den dreyen einer» (ebd. zu Matth. 19, 11 f., L<sup>2</sup> f. 528v). Eine ähnliche Haltung findet sich noch bei *Luther* in der Auslegung dieses Schriftwortes (Welche Personen verboten sind zu ehelichen, 1522, Weimarer Ausgabe Bd. 10, 2, S. 277 ff., bes. 279), der «die hohen reychen geyster», die um des Reiches Gottes willen «williglich on ehe» bleiben und geistliche Kinder schaffen, von der Eheforderung ausnimmt, nur daß sie sehr selten sind und daß L. weit davon entfernt ist, hieraus mit der Hohenheimschen Rigorosität ein Gebot für den ganzen Stand der «Verkünder» zu machen.

<sup>15</sup> Da das Amt, wie oben gezeigt, für Paracelsus in allen seinen echten Zweigen und Differenzierungen ein Ausfluß des großen apostolischen Missionsauftrages Christi ist.

<sup>16</sup> Paracelsus nimmt die Ehelosigkeit sämtlicher Apostel unter Uebersetzung von Stellen wie 1. Kor. 9, 5 kurzerhand mit der Tradition an (z. B. De thoro legit. zu 1. Kor. 7, 28, L<sup>2</sup> f. 538r = B f. 98r) oder doch daß sie wenigstens ihre Weiber verlassen hätten und in «Abstinenz» geblieben wären (ebd. zu 1. Kor. 7, 25, L<sup>2</sup> f. 537r). Einmal zwar (Auslegung über die zehen Gebot Gottes, zum 9. Gebot; L<sup>1</sup>, f. 510r) spielt er anscheinend auf die Stelle 1. Kor. 9, 5 an: «*sie hatten recht, in der ehe zu sein*, aber Christus wolt sie in seinem dienst haben und nit in der ehe.» Er zieht aber nicht die Konsequenzen und erwähnt nicht «die anderen Apostel und des Herrn Brüder und Kephas», die verheiratet waren. Er folgt damit mittelalterlichen exegetischen Anschauungen und Methoden.

<sup>17</sup> Sermon von der Ehe der Priester, SII, S. 430 f. — «Got hat die ehe gesetzt dem arbeiter und nit dem apostel...» (Die Gefährlichkeit aus dem Ehestand, SII, S. 432). Vgl. Philosagax I, 10; XII, S. 236.

<sup>18</sup> Gefährlichkeit aus dem Ehestand, L<sup>2</sup> f. 564r.

<sup>19</sup> Ebd.; vgl. Sermon von der Ehe gesetzt auf das Wort Gottes: Wenn die Apostel Christus nicht die Keuschheit wahren, sind sie Sodomiter und Gomorrhher, die abgesetzt werden und in den ehelichen Stand zurücktreten müssen (L<sup>2</sup> f. 561r = B f. 104v).

der erstere «der wenigst under den ständen der seligen»<sup>20</sup>, der letztere der höchste ist, weil er am Jüngsten Tage zu Gericht sitzen wird. Apostel und Propheten müssen «fechten im wort gotes», daher von den Nahrungssorgen des ehelichen Geistes frei sein.<sup>21</sup> Beide Geister zu vermischen ist unmöglich, denn man kann nicht zwei Herren dienen.<sup>22</sup> Dem Apostelgeist ist die Ehe gefährlich<sup>23</sup>. Immerhin gebührt allen drei Ständen die Seligkeit. «Apostel» ist hier natürlich in allen Fällen nicht mehr ein historischer Begriff, sondern das gegenwärtige Amt der ihm vorschwebenden Idealkirche.

Besser Rücktritt aus dem «apostolat ambt» und ehelich werden, heißt es in *De thoro legitimo*, «als das du im apostolat ambt bleibest vnd werdest ein hurer». <sup>24</sup> Das ist stets die Alternative: Apostolat *oder* Ehe. Die aber gar sagen, man solle als Apostel, d. h. als Geistlicher, nicht ehelich sein und doch in Hurerei leben, «das sind die ergesten christen den sie felschen den tempel gotes...». Minder böse sind die anderen, die Apostel sein wollen und sich dabei verehelichen; «sie gebrauchen aber den dienst gotes zu dem mammon». <sup>25</sup> Das geht also auf spätmittelalterliche Zölibats- und Konkubinatspraxis einerseits, auf die abgelehnte evangelische Priesterehe andererseits. <sup>26</sup> Der Rücktritt aus dem Amte der Apostel in die Ehe ist keine Sünde. <sup>27</sup> Beide aber vereinigen sich nicht. Die Gefahr, daß der Verkünder das «warm liegen» und das «pfrundlein» im Auge hat und «die liebe in die hauß frauen» der «liebe in Christo» vorzieht, ist zu groß. «besser aber dem

<sup>20</sup> SII, S. 429. <sup>21</sup> L<sup>2</sup> f. 560r = B f. 104r.

<sup>22</sup> L<sup>2</sup> f. 560r/v = B f. 104v; vgl. *De thoro legit.* zu 1. Kor. 7, 32 ff., L<sup>2</sup> f. 539r/v = B f. 98v. <sup>23</sup> Sermon v. d. Ehe, SII, S. 429.

<sup>24</sup> *De thoro legit.* zu 1. Kor. 6, B f. 99r = L<sup>2</sup> f. 541r. <sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Vgl. auch Sermon von der Ehe gesetzt auf das Wort Gottes: «Jtz habens messe, ietz ist die messe nichts vnd die predigt gilt, itz ist die predigt vnd die messe nichts, vnd die fraw gilt, jetz bistu ein gefleckter christ wie ein betler mantel vnd ein zerhackter wie ein schergen hutt...» (B f. 104v = L<sup>2</sup> f. 560v).

<sup>27</sup> «...der die liebe in Christo vorlest vnd bleibt bei seiner frawen der sundet nit, er ist auch erlöst mit seinem blute, er ist aber nit eines apostolischen ampts, den das apostolische ist mehr den ein eheman. dieselbe liebe gehet in Christum vnd nit zur frauen, aus derselben liebe sol gepredigt werden...» (*De thoro legit.* zu 1. Kor. 7, 27, B f. 98r = L<sup>2</sup> f. 537v).

apostelamibt nachgegangen!»<sup>28</sup> Trotz aller Hochschätzung der Ehe wird also der ehelose geistliche Stand höher bewertet, weil die «Jungfrau», d. h. hier der Apostel, mit Leib *und* Geist nach dem trachtet, was des Herrn ist. Nur die jungfräulichen Heiligen sollen predigen.<sup>29</sup> Auf diese radikale Weise wird das Problem des ungeteilten Dienstes von der ungeteilten Liebe her gelöst.<sup>30</sup> Wer als Apostel «weibet, der hat sein wissen aus gott nit»<sup>31</sup>, ist ein «selbs aufgesetzter», kein von Gott Berufener.<sup>32</sup> Eine Trennung der Ehe, um den Mann für den geistlichen Stand frei zu machen, sei es als Apostel, sei es als «junger Christi», ist keine Scheidung und daher erlaubt<sup>33</sup>, sie ist berechtigt und besser als die Ehe «aus der barmherzigkeit gotes». <sup>34</sup> Diese Forderung des Zölibates ergibt sich aus der «notturft» der Christenheit, die «lehrer und verkünder des Worts haben» muß und ohne sie gerade jetzt nicht sein kann. Denn dies ist die «höchst gegenwertig not» der Zeit, der nur durch keusche apostolische Männer abgeholfen werden kann.<sup>35</sup> Die Ehelosigkeitsforderung trägt also einen ausgesprochen eschatologischen Dringlichkeitscharakter wie auch andere religiöse Ideen Hohenheims.

Die Frage nach dem Verhältnis der Ehe zum geistlichen Amte ist für Paracelsus sowohl in der Auseinandersetzung mit der kirchlich legitimierten spätmittelalterlichen klerikalen Konkubinatswirtschaft wie mit der durch die Reformation neu-geschaffenen Lage eines verheirateten Priesterstandes derart wichtig, daß sie einen erheblichen Teil seines eheethischen Schrifttums einnimmt.

<sup>28</sup> Ebd.      <sup>29</sup> De thoro legit. zu 1. Kor. 7, 33 f., L<sup>2</sup> f. 539r = B f. 98v.

<sup>30</sup> Weitere Stellen z. B. De thoro legit. zu Gen. 2, 18 (L<sup>2</sup> f. 545v/546r = B f. 100r), wo die Frage von der Schöpfung her angefaßt wird (Apostel und Propheten als Diener in den gegenwärtigen Nöten bedürfen keines anderen Gehilfen als des Hl. Geistes); Von der Ehe Ordnung und Eigenschaft (L<sup>2</sup> f. 556r = B f. 103r); Sermon Dilige proximum tuum (SII, S. 473: die Apostel sollen nur einander lieben); Super Epistolam Petri (SII, S. 504).

<sup>31</sup> Super Epist. Petri, SII, S. 504.      <sup>32</sup> De thoro legit., B. f. 97r.

<sup>33</sup> De thoro legit., L<sup>2</sup> f. 533r = B f. 96r/97r; De thoro, vidua et virgine, SII, S. 271.

<sup>34</sup> De thoro legit., B f. 98r.

<sup>35</sup> De thoro legit. zu 1. Kor. 7, 25, L<sup>2</sup> f. 537r.

2. Welches ist die *persönliche Wertung*, die Hohenheim bei diesem System der Ehe widerfahren läßt? Wie steht er selbst zu ihr? Seine eigene Stellung zur Ehe ist vollkommen positiv, abgesehen von allen theoretischen Erwägungen. «die ehe ist ein werk gottes, dann er hat sie beid gemacht, den mann und die frauen, auch ir kinder, wie das Werk sein soll. leben und wachsen hat er befohlen und gelernt, und das werk soll sich niemandts understohn einicherlei do zu verendern.»<sup>36</sup> Die Ehe gehört also zum Menschen, macht sogar sein eigentliches Wesen aus, soweit er ein Stück der belebten Natur ist, aber auch sein Menschsein, sofern es höherer Herkunft und Bestimmung ist, wie oben gezeigt wurde. Die Ehe steht in keiner Weise in Widerspruch zur christlichen Stellung des Menschen über der übrigen Kreatur. Sie ist mehr als die Sonne!<sup>37</sup> Von einer ethischen Höherwertung des «jungfräulichen» Standes gegenüber dem ehelichen im mittelalterlichen Sinne findet sich bei Paracelsus kaum noch eine Spur<sup>38</sup>, abgesehen von einigen wenigen, sogleich noch zu zeigenden Momenten, die aber zum großen Teil wesentlich anderer Herkunft sind. Er hat in diesem Punkte das Mittelalter sogar noch radikaler überwunden als der stärker mit allerlei neuplatonisch-dualistischen Restvorstellungen ringende Luther. Der Mann ohne Frau ist nicht ganz; nur *beide* sind ein Ganzes, weil aus *einer* Erden.<sup>39</sup> Daran ändern auch gelegentliche geringschätzige

<sup>36</sup> Psalmenkommentar zu Ps. 110 (111), 3, H f. 264v.

<sup>37</sup> De thoro legit., L<sup>2</sup> f. 524v = B f. 95r. Ja, die Ehe des Menschen ist *göttlich*, «denn das bild ist gottes und die ehe dieses bilds ist auch sein» (ebd. zu Gen. 1, 26, L<sup>2</sup> f. 544v).

<sup>38</sup> Höchstens in allegorischer Wendung begegnet es gelegentlich, daß die Jungfrauen den Frauen als «keusch und reiner» vorgezogen werden (z. B. De decem virginibus, L<sup>1</sup> f. 422v).

<sup>39</sup> Schon um 1520: Von den podagrischen Krankheiten, I, S. 362. Für Luther geschieht «keyn ehepflicht on sund», und die Sünde wird nur von Gott «auß gnaden» verziehen, denn durch sie hindurch wird das Gute gewirkt (Vom ehelichen Leben, Weimarer Ausg. Bd. 10, 2, S. 304). Gelegentlich gibt es freilich auch bei unserm P. eine derartige neuplatonisierende und dualistische Höherschätzung der Jungfräulichkeit. Wie Luther behauptet auch er einmal, die Ehe sei eigentlich ein Stand, «darinnen nit ohn sünd sein kannst oder magst» (Sermo von der Ehe, gesetzt auf das Wort Gottes, L<sup>2</sup> f. 559v; desgl. Die gefährlichkeit aus dem ehestand, ib.

Aussagen über die Frau <sup>40</sup> nichts. Er gebraucht beiläufig sogar merkwürdige Redewendungen, aus denen man schließen könnte, er sei selbst verheiratet gewesen: «Also sollen wir alle in der ehe leben und sein, allein die apostel nit und die eunuchi nit. besser ist es aber also den aposteln keusch sein; dann wo sie nit keusch seindt, so ist der apostel der, so der natur dienet. er soll aber in natürlichen dingen nit dienen, dann sie mügen nit bei einander stehn. *die wir aber weibent, bhalten ie nit unser fleisch allein . . .*» <sup>41</sup> Das letztere kann sich wohl nun nicht gut auf ihn beziehen, sondern ist aus der Gemeinschaft und inneren Verbundenheit mit den in diesen predigtartigen Gedankengängen Angesprochenen heraus gesagt. Vorher war von der Arbeit der «Apostel» unter Verlassen von Weib, Kind, Haus und Hof die Rede <sup>42</sup>, und zu ihrer Lebensweise und Aufgabe hat er sich wohl eher gerechnet als zu denen, die «weiben». Es ist gewiß etwas vom alten zölibatären Ideal für den Klerus dabei, mit dem aber nun nicht eine Abwertung des Geschlechtlichen ausgesprochen wird, sondern *eine berufsethische Forderung, eine Arbeitsaskese*, die in vollem Umfange nur für diesen Beruf gilt, der die höchste Verantwortung um das Seelenleben des Menschen hat. Fast widerwillig gesteht er im Blick auf die Unterbrin-

---

f. 563v: Geschlechtsverkehr ist Erbsünde!). Das sind aber seltene Ausnahmen.

<sup>40</sup> Außer der bekannten — nicht so böse gemeinten —, daß die Frau nur ein halber Mensch sei, vgl. etwa *De generatione hominis*, I, S. 304 f. (die Frau als Urheberin aller Untreue und «unêrbarkeit» im Menschen) oder *Von der Gebärung der empfindlichen Dinge*, I, S. 277 ff. (die Frau als Ursache aller schlechten Anlagen im Menschen). Aber auch hier stehen schon andere Aussagen dem gegenüber (z. B. I, S. 283), und die ehrerbietige Redeweise überwiegt durchaus. In *De thoro legit.* sagt er etwa, die Frau sei «undter der ruten des manns und von des manns wegen beschaffen» (zu 1. Kor. 11, 7/8, L<sup>2</sup> f. 542r). Sie habe allerlei schlechte Eigenschaften («hoffart, hohmut, poch, pracht und andere unfräuliche stück»), derentwegen sie dem Manne untertan sein soll, da sie seinetwegen da ist, nicht umgekehrt; und dennoch «ist nichts über die liebe der ehe» (zu Eph. 5, 22 und 31, L<sup>2</sup> f. 543r). Sie ist nur «das ein teil des mannes, das wenigest aber», und dann wird doch wieder ihre Bedeutung für den Mann und die enge Zusammengehörigkeit beider dargelegt (zu Gen. 2, L<sup>2</sup> f. 546r).

<sup>41</sup> Auslegung über die zehen Gebot, zum 6. Gebot, L<sup>1</sup> f. 494v/495r.

<sup>42</sup> Ebd. f. 494v.

gung von Frauen in Klöstern (die er im allgemeinen ablehnt) zu, daß es auch sonst noch eine *Berufung* zur Keuschheit ebenso wie zur Ehe gibt<sup>43</sup>, die mutatis mutandis auch für ihn gelten mochte. Auch der Frauenüberschuß kann dazu veranlassen.<sup>44</sup> Gezwungen soll jedenfalls niemand zur Ehe werden. Das steigert sich bis zu einer *Metaphysik der Ehe*, die von einer göttlichen Vorherbestimmung zweier Menschen füreinander schon «in utero matris» weiß und die es als höchste Tragik empfindet, wenn diese Prädestination durch Verführung eines Mädchens zerstört wird.<sup>45</sup> «ad caelibatum verordent» sind dagegen nur wenige, und wenn Paulus will, daß alle seien wie er (1. Kor. 7, 7), «vermeint er die apostel und jünger, damit sie ungehindert [in] die welt ausziehen».<sup>46</sup>

Dabei begegnen aber auch Aussagen über den *höheren Wert* des mit dem zahlenmäßig recht geringfügigen Apostolat verbundenen *ehelosen Standes* in schroffem Gegensatz zu der an gleicher Stelle erfolgenden Superlativierung der Ehe: «dann der da will ein jungfrau sein, frau oder mann, muß sich an ein *bessern stand* stellen, denn der ehelich stand ist. *was ist besser? allein das apostelamt*, das kleinste, nit vil, nit groß. und wo du nit ein wahrer apostel bist und heltst den jungfraustand, frau oder mann, so sihe, wie groß du vor got beschuldiget würdest werden am jungsten tag. dann der ehelich stand ist der größt für got...»<sup>47</sup> Die Keuschheit kann aber zuweilen auch in echt antik-mittelalterlicher Weise als solche empfohlen werden, gewissermaßen als die rechte Disposition

<sup>43</sup> Auslegung über die zehen Gebot, zum 9. Gebot, L<sup>1</sup> f. 507v: «so er anderst in die ehe berufen ist»; f. 508 v: «wiewol ich nit widerreden will, gestorben im herzen zusein zu der keuschheit etc.: ja die so darzu berufen seindt...»

<sup>44</sup> De thoro legit. zu 1. Kor. 7, 1, L<sup>2</sup> f. 533r.

<sup>45</sup> De nupta, G S. 352; Auslegung über die zehen Gebot, zum 9. Gebot, L<sup>1</sup> f. 508r: Der zukünftige Mann wird dem Maidlein von Gott «zugefügt», «also ist ein iedliche, die da geboren wird, praedestinirt zu der ehe. so du nun dieselbig aus irer praedestination brechtest und nembest sie in hurerei, so ist sie an dem ort entsetzt und deß beraubt...» — Heute nicht mehr zu lösen ist die Frage, ob dem nicht gar eigenes leidvolles Erleben dieser Art zugrunde liegt, das ihn von der Ehe abgehalten hat.

<sup>46</sup> De nupta, G S. 352.

<sup>47</sup> Auslegung über die zehen Gebot, zum 4. Gebot, L<sup>1</sup> f. 479v/480r.



für die Erkenntnis, besonders für die religiöse: «die weisheit ist ein frucht der keuschheit in göttlichen dingen. darumb wer sich erhalten mag, der weib nit.»<sup>48</sup> Ueberschwängliches Lob der Ehe einerseits steht also der Empfehlung des «besseren» Standes ziemlich unvermittelt gegenüber.<sup>49</sup> Nach Christi Wort (Matth. 19, 29) wird dem «ein größere belonunge» zuteil, der seine Familie und sein Gut verläßt, um sich im apostolischen Amt der Verkündigung zu widmen.<sup>50</sup> Wenn er meint, daß die Lehrer der Hl. Schrift «englisch und ein engel» sein müßten, nicht «im irdischen wesen»<sup>51</sup>, dann wertet er letzteres doch wohl ab. Die Apostel müssen deshalb ehelos sein, weil sie «mehr denn yre nachbauren [= Nachbarn]» sein sollen.<sup>52</sup> Kinder von Geistlichen sind Gott nicht lieb, sonst hätte er dem ganzen Stande die Ehe verordnet.<sup>53</sup> Und die Pfaffenweiber sind geizig, üppig usw., «verblenden» ihre Männer im Apostel-dienst. «es muß etwas in der ehe sein nemlich der weiber schult das Paulus so stark sich wider sie einlegt, es muß der weiber vppigkeit schult sein geitz vnd vntrew vnd Jres nagens, dadurch sie den geist gotes abwenden.»<sup>54</sup> Gelegentlich scheint es auch, als sei es die Sinnlichkeit, das Geschlechtliche, das die Ehe niedriger und für die Apostel ungeeignet macht.<sup>55</sup>

Es sind also allerlei Unebenheiten in seiner Stellung zu Ehe und Ehelosigkeit zu bemerken. Es wirkt hier wahrschein-

<sup>48</sup> De thoro legit. zu 1. Kor. 7, 6, L<sup>2</sup> f. 534v; vgl. ebd. zu 1. Kor. 7, 25, L<sup>2</sup> f. 537r.

<sup>49</sup> Vgl. De thoro legit. zu 1. Kor. 7, 36 u. 37: «*ein eheman ist kein diener sondern frei ein christ mit dem blut Christi erkaufft, der aber nit ein eheman ist der ist ein diener Christi* auch erlöst durch das blut Christi vnd berufft mer den [= mehr als] eheman in das apostelambt, den eheman zu furen.» Dennoch steht der Apostolat wertmäßig wegen seiner Aufgabe höher: «also thun sie beide recht, *rechter aber, der nicht ehelich wird...* drumb ist *weniger der ehelich wird*, den er ist kein apostel nit noch wegezeiger des volgks an stad Christi» (B f. 98v = L<sup>2</sup> f. 539v/540r).

<sup>50</sup> De thoro, vidua et virgine, SII, S. 271.

<sup>51</sup> Phil. sag. I, 8, XII, S. 192.

<sup>52</sup> De thoro legit. zu Matth. 19, 12, L<sup>2</sup> f. 529r.

<sup>53</sup> Sermon v. d. Ehe der Priester, L<sup>2</sup> f. 562r = B f. 105r; vgl. Phil. sag. I, 10 (XII, S. 236): «got dem gefelt ir frucht nicht», er will von ihnen die Frucht Petri haben, das Martyrium.

<sup>54</sup> De thoro legit. zu 1. Kor. 6, B f. 99r = L<sup>2</sup> f. 541v.

<sup>55</sup> «nit den frauen an die brüst»; Phil. sag. I, 10, XII, S. 236.

lich noch die aus den spätantiken Häresien (Marcionitismus, Gnosis, Manichäismus) in das mittelalterliche Sektierertum, mit dem Paracelsus unbezweifelbar in geistesgeschichtlichem Zusammenhange steht, eingedrungene Unterscheidung zwischen den zum Amt berufenen Erleuchteten (*perfecti* der Katharer), daher Ehelosen, und dem verheirateten Volk (*amici, credentes*), den Gläubigen zweiten Ranges, nach. Die Ehe verdirbt sozusagen das spezifisch apostolische Charisma, das Pneuma des Predigeramtes, weil sie irgendwie unvollkommen ist. Eine Zwischenstufe bilden die paracelsischen «Bischöfe», die aber eben nicht voll genommen werden (vgl. *De thoro legit.* zu 1. Tim. 3, 1, L 2 f. 543 v; *De officiis, beneficiis et stipendiis*, M, S. 229 f.). Von da aus ist das ganze eheethische Wertsystem am besten zu verstehen, und diese dualistische Zwei-Klassen-Theorie ist ein nicht unwichtiger Bestandteil der paracelsischen Religionsauffassung. Die Schätzung der Ehelosigkeit für die Apostel beschränkt sich immerhin auf den in dieses Amt gerufenen kleinen Kreis, und so gewinnt sie praktisch kaum Bedeutung. Sie gilt betont einem Ausnahmezustand. Wichtiger ist die Frage, wie sich nun Paracelsus innerhalb dieses seines Systems gefühlt und eingeordnet hat und womit er seine Ehelosigkeit begründen möchte.

3. Diese Frage ist zugleich die nach der *Stellung Hohenheims in seinem eigenen Ständesystem*; denn er hat keine direkte Auskunft über die Gründe für sein Unverheiratetsein gegeben. Wenn sich dieses apostolische Lebensideal auch auf einen kleinen Kreis bezog, so lag es ihm doch nahe, diesen Superlativ auf sich selbst anzuwenden. Der vermittelnde Begriff ist der der heroischen *Nachfolge Christi*, die ja allen Christen gilt. Christus aber war der Ehelose schlechthin.<sup>56</sup> Das «Kriegen» um das Zeitliche, für die Familie, und das «Kriegen» «vmbs wort Christi» sind kaum zu vereinigen. Der Apostel soll — wie der Meister — zum Martyrium bereit sein und kommt allein durch die Evangeliumsverkündigung in den Himmel.<sup>57</sup> Diese Theorien stammen aber aus einer Zeit, in der Hohenheim letztlich in der gleichen Situation war wie

<sup>56</sup> Aus einem Fragment: «Christus ist ohne weib gewesen aller muttigkeit voll, also sollen die apostel auch sein, zu den er das gered hätt...» (B f. 106r). <sup>57</sup> Ebd.



die Apostel, d. h. in der er auch wandernd das Evangelium verkündete und ums Reich Gottes «kriegte». Und so kann er sich selbst in diese Nachfolgekette der Ehelosen einbegreifen: «Also wie Christus ein exempel geben hatt, vnd darnach die apostel, *denselben* [konj.: den sollen?] *wir nachfolgen*...»<sup>58</sup> Es ist die gleiche Zeit, in der er sich als ein Glied der Amtsträgerschaft fühlte und sich deshalb den theologischen Doktor-Titel beilegte. Aber noch von einer andern Seite her erklärt sich seine Position: von der *inneren Beziehung zwischen Arzt-tum und Apostolat*. Zum Apostolat gehört nämlich das Gesundmachen der Kranken im Auftrage Christi<sup>59</sup>, zunächst wohl als übernatürliche Heilweise durch Wunder verstanden: «welche die krancken gesund machen, die aussetzigen reinigen». <sup>60</sup> «zugleicherweis wie ein eigenschaft ist eins gerechten auserwelten apostels, das er gesunt macht die kranken, die blinden gesehend, die lamen gerad, die toten auferweckt, also hangen auch solche ding am arzet.»<sup>61</sup> Hier also liegt der Knotenpunkt von ehelosem Apostolat und seiner ehelosen ärztlichen Mission, die ihm, mindestens in jener Periode, nicht nur von seiner religiös-theologischen Arbeit, sondern eben auch von seiner medizinischen Aufgabe her als ein Teil des urchristlichen apostolischen Amtes erscheint. Aber auch ethisch, von seiner epochemachenden ärztlichen Berufsethik her gesehen, kann er für *alle* Aerzte das Ideal apostolischer Haltung (wenn auch nur ganz allgemein) proklamieren: «also ist des arzts redlikeit, das er so stanthaft und so warhaft sei als die erwelten apostel Christi; dan er ist nicht minder bei got.»<sup>62</sup> Geistlicher und Arzt sind überhaupt innerlich verwandte und äußerlich zusammengehörige Stände.<sup>63</sup> Damit

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Sermon von der Ehe gesetzt auf das Wort Gottes, L<sup>2</sup> f. 561v = B f. 104v/105r. <sup>60</sup> Ebd., B f. 105r = L<sup>2</sup> f. 561v.

<sup>61</sup> 4. Traktat des Paragranum (also um 1529/30!), VIII, S. 216.

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

<sup>63</sup> In *De ordine doni* werden sie mit dem «astronomus», d. h. dem Philosophen, als Bestandteil der zur «dritten Monarchie» (die unter der vierten, der Obrigkeit, steht) gehörigen sieben freien Künste beschrieben. Mediziner und Theologe können eigentlich für ihre Arbeit nicht bezahlt werden, sollen sich aber gegenseitig bei ihrem Lebensunterhalt helfen und Brüderschaft miteinander haben (G S. 366 f.).

nimmt Hohenheim eine sich durch alle Jahrhunderte ziehende, besonders aber in der alten Kirche stark vertretene Tradition von der Einheit ärztlichen und religiös-missionarischen und seelsorgerlichen Handelns auf: das Christentum als die Religion von der Heilung und vom Heiland.<sup>64</sup> Demnach scheint es doch nicht ganz so zu sein, wie Sartorius von Waltershausen meint, daß nämlich ärztliches und apostolisches Amt für Paracelsus nur durch «gleichsam formale Momente» einander naherückten und daß es Hohenheim von sich gewiesen habe, Apostel zu sein.<sup>65</sup> Letzteres kann wohl durch einige ganz konkrete Bemerkungen im späteren Schrifttum scheinbar belegt werden<sup>66</sup>, muß aber im Hinblick auf die Entelechie der Hohenheimschen Entwicklung stark eingeschränkt werden, die eben doch ganz deutlich — sowohl im Lebensstil, mindestens einer gewissen Epoche, wie auch im literarischen Schaffen, wenngleich es nur «persönliches Bekenntnis geblieben ist»<sup>67</sup> — auf eine Art religiösen Apostolates mit all seinen Konsequenzen zusteuert.<sup>68</sup>

Wenn man wie Paracelsus betont, daß *nur* das Apostelamt (bzw. das Unfähigsein von Geburt oder «Beschneidung») von der Ehe dispensiere, die der größte Stand ist<sup>69</sup>, so kann der

<sup>64</sup> Vgl. Adolf Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte; Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit.*, VIII/4, Leipzig 1892.

<sup>65</sup> Bodo Sartorius Frhr. v. Waltershausen, *Paracelsus am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte*, Leipzig 1935, S. 8 f.

<sup>66</sup> Vgl. oben Anm. 74, S. 205; es ist das hauptsächlich aus der neuen Amtstheorie zu verstehen, die eben Untergliederungen des apostolischen Amtes außer den «Aposteln» im strengen Sinne kennt. Auch für sie gilt das Eheverbot, und einer von ihnen rechnet P. sich zu.

<sup>67</sup> v. Waltershausen, a.a.O., S. 9.

<sup>68</sup> Wenn er z. B. in der Auslegung über die zehen Gebot z. 1. Gebot sagt, daß die Apostel «liechter der welt» seien, während *wir* «nit liechter der welt, sonder *glaubige* aus dem liecht der welt, das der heilige geist selber ist», sind (L<sup>1</sup> f. 471r), so hat er wahrscheinlich eben wieder die Gemeinschaft mit dem Leser bzw. Hörer im Auge, von dem aus er redet. Seine autoritative Predigt widerspräche dem sonst. Oder er hat noch nicht die Differenzierung der Aemter gefunden, die ihm seine eigene Einordnung in das System der Aemter erlaubte, bzw. hat hier den *historischen* Apostolatsbegriff im Auge, dessen Unterscheidung vom geistlichen Amt, wie wir oben sahen, ihm zu schaffen macht.

<sup>69</sup> Vgl. etwa Auslegung über die zehen Gebot, z. 4. Gebot, L<sup>1</sup> f. 480r; *De thoro legit.*, B f. 96r.

Grund oder die nachträgliche Rechtfertigung für die eigene Ehelosigkeit nur in einem dieser drei Motive gesucht werden, will man nicht einen ganz krassen Widerspruch zwischen Lehre und Leben aufreißen. Daß allein der erstere wahrscheinlich ist, dürfte klar sein. Sagt er doch selbst, daß wir das für uns Beste «ausklauben» sollen, ungezwungen, und so soll niemand Keuschheit halten, «es habe ihne dann got darzu berufen mit warhafter gezeugnus». Sonst «wirds eitel gleisnerei sein und auferstehn». <sup>70</sup> Er findet demnach, so kann man mit Sicherheit annehmen — zumindest um 1530 —, *die Begründung für seine Freiheit von der Ehe in seiner der ärztlich-wissenschaftlichen verwandten religiös-missionarischen Berufung*. Der freie, unabhängige und irdischer Sorgen entbundene Apostolat hat das beste Teil auf Erden und ist selig zu preisen; nach ihm sehnt sich Hohenheim <sup>71</sup>, und er denkt wohl gar daran, daß eine Befreiung der übrigen Menschen zu dieser Freiheit möglich und sogar nötig ist. <sup>72</sup> Auch das ist eine Art, in der sich sein starker Individualismus und Idealismus regte.

Diese ethisch-religiöse Begründung (die einzige!) für die freiwillige Ehelosigkeit taucht also erst relativ spät auf, nämlich Ende der zwanziger, spätestens Anfang der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts. Ob diese Anschauung und dieses Ideal, wie das Ringen mit den religiösen Problemen überhaupt, für Hohenheim schon Mitte oder gar Anfang der zwanziger

<sup>70</sup> Auslegung über die zehen Gebot, z. 9. Gebot, L<sup>1</sup> f. 510r.

<sup>71</sup> Psalmenkommentar zu Ps. 118 (119), 147: «darumb der ist selig und selig uf erden, dem got ein ampt gibt und sein nahrung also, daß er nit mehr dann allein gottes knecht ist und nit der mentschen vonwegen seines pflugs, muß ein andern herren neben got suchen. selig und wol fart der, *der ein apostel ist und lebt apostolisch*, das ist: er nimpt kein predig an umb sold, kein bestimpt ampt, *kein weib*, kein eigens. diser ist allein ein knecht gottes und behuet sich vor andern herrn und wart allein auf got...» (H f. 406v). — Das ist ein Stück paracelsischer «Konfessionen»!

<sup>72</sup> Psalmenkommentar zu Ps. 118 (119), 148, H. f. 407r. Auch dies ist eine altchristliche Restvorstellung; vgl. (wenn auch hier noch manches der Nachprüfung und Erläuterung bedarf) Karl Müller, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche, Tübingen 1927 (= Samml. gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet d. Theologie u. Religionsgesch., Nr. 126).

Jahre bestand und ob er schon damals unter diesen Gesichtspunkten auf die Ehe verzichtet hatte, läßt sich nicht mehr sagen, ebensowenig, ob ihn vielleicht zunächst persönliche Enttäuschung oder seine Veranlagung und seine wissenschaftliche Arbeits- und Lebensweise davon abgehalten hat. Gewiß ist, daß sich ihm unter dem Eindruck der so verhängnisvoll gewordenen Ereignisse in Basel, die ihn «ins Elend», auf die Landstraße trieben, das Ideal ehelosen apostolischen Wanderlebens erstet. Der Apostolatsgedanke wird ihm jetzt irgendwie Erklärungsprinzip seines ruhelosen Daseins. Und wenn dies nicht immer so war, daß diese spezifisch religiöse Oberidee sein Leben beherrschte, dann hatte doch die ärztliche Berufsethik und das wissenschaftliche Sendungsbewußtsein des Rastlosen den Grundstein der Ehelosigkeit abgegeben. Daraus bildete sich dann zunächst die oben aufgezeigte erste Amtstheorie, darauf, in ruhigerer und klarerer Ausformung, die zweite der *Philosophia Magna*. Der ehelose Apostelschüler und wandernde Jünger wurde zum «Doctor der Heiligen Geschrift».

*Marburg/Lahn.*

*Kurt Goldammer.*

## Rezensionen.

*Einar Brønno* (Vaerslev, Dänemark), *Studien über Hebräische Morphologie und Vokalismus*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXVIII, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1943, XV, 489 S.

In der ThZ 1946/2, S. 301 ff. habe ich die Arbeiten von A. Sperber angezeigt, in denen er die starken Abweichungen der außermasoretischen Tradition von der durch die Masora vertretenen Sprachform des Hebräischen feststellt und weitgehende sprachgeschichtliche Folgerungen daraus zieht. Als wichtiges Gegenstück dazu ist nun eine mir erst seitdem zugänglich gewordene Arbeit eines jüngeren dänischen Gelehrten zu nennen, die 1938 in dänischer Sprache abgeschlossen wurde.

Brønno beschränkt seine Untersuchung auf die griechischen Umschriften in der zweiten Kolumne von Origenes' Hexapla, der sog. SEC(unda), und zwar auf die Fragmente, die Kardi-