



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
Main Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2010

---

## Paracelsus als Theologe

Gantenbein, U L

**Abstract:** The article summarizes the the theological works of the Swiss philosopher and physician Theophrastus of Hohenheim, called Paracelsus (1493/94-1541). Paracelsus took part in the early tendencies for church reformation and can be seen as a radical reformer. Nevertheless, he sought to impart medical considerations into his theological thought.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-48391>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Gantenbein, U L (2010). Paracelsus als Theologe. In: Classen, A. Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen. Berlin: Walter de Gruyter, 65-89.

# Paracelsus als Theologe

*Urs Leo Gantenbein*

Paracelsus stand 1527 auf dem Höhepunkt seiner Karriere, als er zum Basler Stadtarzt und Dozent an der Universität ernannt wurde. Die Herbstferien nutzte er zu einem Ausflug nach Zürich, wo er die Spitzen der Reformation aufsuchen wollte. Obwohl selber Arzt und Naturphilosoph, waren ihm die drängenden religiösen Fragen der Zeit ein großes Anliegen. Es ist zwar von einem Zusammentreffen Hohenheims mit Zwingli nichts bekannt. Hingegen sprach Paracelsus mehrmals mit Zwinglis späterem Nachfolger, Heinrich Bullinger (1504 – 1575). Bullinger berichtet darüber wie folgt:

Ich habe zu wiederholten Malen mit Paracelsus über Fragen der Religion und Theologie gesprochen. In keinem dieser Gespräche war von Rechtgläubigkeit etwas zu spüren, sehr viel dagegen von einer zumeist selbstersonnenen Magie. [...] In fromme Versammlungen ging er selten; er schien sich auch sonst wenig um Gott und göttliche Dinge zu kümmern.<sup>1</sup>

Wie konnte Bullinger zu einem solchen Urteil gelangen? Sicher beruhte es nur auf einem oberflächlichen Eindruck und war geprägt von Vorurteilen, dies zu alledem in einer Zeit, als die großen Reformatoren begannen, ihre Lehren dogmatisch zu verfestigen und Andersdenkende, wie etwa die Täufer, auszuschließen und systematisch zu verfolgen. Auch hatte Paracelsus seine größte theologische Schaffensperiode noch vor sich, die etwa 1530 beginnen sollte. Am Schluss seines Lebens konnte Paracelsus auf ein theologisches Werk zurückblicken, das in Umfang und Tragweite seinen medizinisch-naturphilosophischen Schriften in nichts nachstand. Die theologischen Schriften werden dereinst, die bereits erschienenen eingerechnet, immerhin etwa 15 stattliche Bände umfassen.

---

1 „Contuli cum eo, inquit, semel & iterum de rebus varijs etiam Theologicis vel Religionis. Sed ex omnibus eius sermonibus pietatis nihil intellegere licuit, Magiae verò, quam ille nescio quam fingebat, plurimum.“, Thomas Erastus, *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi*. Basel: Peter Perna, Bd. 1 (1571), S. 239; vgl. weiter Bernhard Milt, Paracelsus und Zürich. In: *Vierteljahresschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich* 86 (1941), S. 321–354, hier S. 322; Charles D. Gunnoe jun., Thomas Erastus and his Circle of Anti-Paracelsians. In: *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*. Hrsg. v. Joachim Telle. Stuttgart: Franz Steiner, 1994, S. 127–148, hier S. 139–141.

Zumindest zu einem Zürcher Theologen gelang es Paracelsus hingegen, einen engeren Kontakt aufzubauen, nämlich zu Zwinglis Weggefährten Leo Jud (1482 – 1542). Paracelsus nennt Jud in vertrautem Ton „min Leo“ und „min gemeinisten zuo Zürich“, bezeichnet ihn also als seinen nächsten Bekannten, den er in der Limmatstadt hatte.<sup>2</sup> Dies mochte theologische wie auch praktische Gründe gehabt haben. Aus dem Umstand, dass Jud kurzzeitig mit dem Spiritualisten Kasper von Schwencckfeld sympathisierte und korrespondierte,<sup>3</sup> kann man doch vermuten, dass Jud ein offenes Ohr für die geistorientierten Theorien Hohenheims hatte. Andererseits gibt es eindeutige Hinweise, dass Jud Hohenheims Patient war und sich dadurch eine besondere Beziehung zwischen den beiden Männern ergeben hatte.<sup>4</sup> Als 1531 der Halleysche Komet erschien, weilte Paracelsus gerade in St. Gallen. In aller Eile verfasste er einen theologischen Kommentar zu dieser Himmelserscheinung, die er als Mahnzeichen und Vorbote von politischen Veränderungen deutete, und schickte das Manuskript Leo Jud nach Zürich, der es unverzüglich drucken ließ.<sup>5</sup>

Vom offiziellen St. Gallen, und hier vor allem vom Reformator und Bürgermeister Vadian (Joachim von Watt, 1484 – 1551), blieb Paracelsus wie in Zürich jegliche Anerkennung verwehrt. Er widmete Vadian seine mehrteilige Schrift *Opus paramirum*,<sup>6</sup> die einen Versuch darstellt, physiologische Vorgänge alchemisch zu erklären.<sup>7</sup> Da Vadian ebenfalls ein theologisierender Arzt war,

- 
- 2 Urs Leo Gantenbein, Pia Holenstein Weidmann (Hrsg.), *Paracelsus. Der Komet im Hochgebirg von 1531. Ein Himmelszeichen aus St. Gallen für Zwingli*. Mit Beiträgen von Michael Baumann und Rudolf Gamper. Zürich: Chronos, 2006, hier S. 30.
  - 3 Klaus Deppermann, Schwencckfeld and Leo Jud. In: *Schwencckfeld and Early Schwencckfeldianism*. Ed. by Peter C. Erb. Pennsburg, Pa.: 1986, S. 211–236; Ders., Schwencckfeld und Leo Jud – ein denkwürdiger Briefwechsel über Nutzen und Nachteil der Staatskirche. In: *Protestantische Profile von Luther bis Francke. Sozialgeschichtliche Aspekte*. Hrsg. v. Thomas Baumann u.a. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, S. 65–90; Allgemeine Deutsche Biographie 14, 652; zu Jud vgl. auch Michael Baumann, *Meyster Leo Jud (1482 – 1542), Prediger zuo Zürich. Über eine Widmung und deren Hintergründe*. In: *Paracelsus. Der Komet im Hochgebirg von 1531*, hg. von Urs Leo Gantenbein und Pia Holenstein Weidmann. Zürich: Chronos Verlag, 2006, S. 103–116, mit weiteren Literaturangaben.
  - 4 Rudolf Gamper, Paracelsus und Vadian. Ihre Begegnung in St. Gallen. In: *Paracelsus. Der Komet im Hochgebirg von 1531*, hg. von Urs Leo Gantenbein und Pia Holenstein Weidmann. Zürich: Chronos Verlag, 2006, S. 117–130, hier S. 120, Anm. 16.
  - 5 *Vflegung des Cometen erschynen im hobchirg/zuo mitem Augsten/Anno 1531. Durch den hochgelertem Herren Paracelsum, etc.* [Zürich 1531]. Faksimile und Kommentar bei Gantenbein/Holenstein, *op. cit.*
  - 6 Theophrastus Bombast von Hohenheim, Paracelsus genannt: *Bücher vnd Schrifften*. 10 Teile und Appendix zum 10. Teil. Basel: Conrad Waldkirch, 1589–1591. Nachdruck Hildesheim u. New York: Georg Olms, 1971–1973, in der Folge zitiert als *HW*, hier *HW* 1, S. 67–237; Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus: *Sämtliche Werke. 1. Abteilung. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, hg. von Karl Sudhoff. 14 Bände. München u. Berlin 1922–1933, in der Folge zitiert als *SW*, hier *SW* 9, S. 37–230.
  - 7 Urs Leo Gantenbein, Paracelsus und seine physiologische Alchemie in St. Gallen. In: Thomas Hofmeier u.a., *Alchemie in St. Gallen*. St. Gallen: Sabon, 1999, S. 13–18.

hatte sich Paracelsus wohl erhofft, auf einen Gleichgesinnten zu treffen. Doch Vadian ignorierte Paracelsus völlig.<sup>8</sup>

Die meisten Autoren legen den Beginn von Hohenheims Auseinandersetzung mit der Theologie in das Jahr 1524.<sup>9</sup> Nach seiner Promotion zum Doktor beider Arzneien, der Medizin und der Chirurgie, um 1515 in Ferrara und einer längeren Wanderzeit durch halb Europa hatte er damals erstmals versucht, sich in Salzburg als praktizierender Arzt niederzulassen.<sup>10</sup> In die Jahre 1524/25 fallen Hohenheims erste datierte Schriften überhaupt, die sich mit theologischen Fragen beschäftigen.<sup>11</sup> Es sind dies u.a. eine Schrift zur unbefleckten Jungfrau Maria,<sup>12</sup> ein Traktat zur Dreifaltigkeit<sup>13</sup> und die *Septem punctis idolatriae christianae*.<sup>14</sup> Diese Polemik nimmt die Kirchenkritik der frühen Reformation auf und wurde von Katharina Biegger als „reformatorische Wende“ bezeichnet.<sup>15</sup>

Indes dürfte Hohenheims Beginn der Beschäftigung mit religiösen Fragen etwa fünf Jahre früher anzusetzen sein. In seinem *Prologus totius operis christianae vitae*, gedacht als Vorrede zu einem größeren Werk über das „selige leben christlicher wandlung“, spricht Paracelsus davon, dass er 20 Jahre lang daran gearbeitet habe:

Darum ich mir diese vorrede in das selige leben christlicher wandlung zum ersten zu beschreiben fürgenommen habe, dann damit ich mich am ersten entledige meines aufzugs und verlängerung des schreibens in diesem werk, in dem ich in die zwanzig jahre angefangen und gearbeit hab. <sup>16</sup>

8 Vgl. Gamper, op. cit.

9 Vgl. beispielsweise Kurt Goldammer, Paracelsus. Sozialethische und sozialpolitische Schriften. Aus dem theologisch-religionsphilosophischen Werk. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1952 (=Civitas Gentium), 10; Alois M. Haas, Paracelsus der Theologe: Die Salzburger Anfänge 1524/25. In: Paracelsus und Salzburg, hg. von Heinz Dopsch u. Peter F. Kramml. Salzburg 1994, S. 369–382.

10 Zur Biographie Hohenheims und zur Diskussion seiner Lebensdaten vgl. insbesondere Udo Benzenhöfer, Paracelsus. Reinbek bei Hamburg 1997 (=Rowohlt Monographien, 1290).

11 Für eine Zusammenstellung der datierten frühen Schriften vgl. Alois M. Haas, Wie wurde Theophrast von Hohenheim zum Theologen? Sein Salzburger Aufenthalt 1524/25. In: 500 Jahre Paracelsus 1493–1541. Hrsg. v. Hans Jörg Keel u. Frank Näger. Sonderdruck aus der Schweizerischen Rundschau für Medizin (PRAXIS). Bern: Hallwag, 1994, S. 40–50, hier S. 42, mit weiteren Literaturangaben; zum theologischen Frühwerk des Paracelsus vgl. insbesondere Ute Gause, Paracelsus: Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993 (=Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 4).

12 Libellus de Virgine Sancta Theotoca, August 1524, die Edition erfolgt in der Neuen Paracelsus-Edition, hg. von Urs Leo Gantenbein, Berlin u. New York: Walter de Gruyter, in der Folge abgekürzt als NPE, hier NPE 5.

13 Liber de Sancta Trinitate, September 1524; Edition bei GE 3, S. 233–266.

14 De septem punctis idolatriae christianae, verm. 1524/25, vgl. GE 3, XXVf.; Edition bei GE 3, S. 1–57.

15 Katharina Biegger, „De Invocatione Beatae Mariae Virginis“. Paracelsus und die Marienverehrung. Stuttgart: Franz Steiner, 1990 (=Kosmosophie, 6), hier S. 34, Anm. 19.

16 Prologus totius operis christianae vitae, NPE 1, S. 127.

Sein langes Versäumen habe einerseits damit zu tun, „dass die Jugend nicht soll für der Zeit aufgehen“, dass die Gedanken zum seligen Leben also einer gewissen Reifung bedurft hatten, andererseits hätten ihn „andere Sachen“ aufgehalten, nämlich Werke zur Astronomie, Medizin und Philosophie, und nun wolle er einen „spättern Herbst“ fallen lassen „zu der heiligen Geschrift“:

Zum anderen, nicht allein meine Jugend, sondern auch, dass mich andere Sachen meiner Fakultäten abgehalten haben, als die Astronomie und auch die Medizin und die Werk der Philosophie auch beschrieben würden, das ist, was da antrifft das Licht der Natur. Und lasse einen spättern Herbst fallen zu der heiligen Geschrift, damit dieselbig wohl zeitig werde, bis in das Ende damit verzogen und das weniger zuvor abgefertigt.<sup>17</sup>

Ohne Zweifel meinte Paracelsus mit den „andern Sachen“ die *Astronomia magna* von 1537/38,<sup>18</sup> verschiedene astrologisch-mantische Jahrespraktiken aus den Jahren 1537–1539,<sup>19</sup> die Kärntner-Schriften von 1538 mit medizinischen Themen<sup>20</sup> und die *Philosophia magna* naturphilosophisch-magischen Inhalts, die ebenfalls in dieser Zeit anzusetzen ist.<sup>21</sup> Damit fällt die Niederschrift dieses Prologs zum christlichen Leben in die Jahre 1539, 1540 oder sogar 1541. Nimmt man Hohenheims einleitende Bemerkung beim Wort, dass er nun schon zwanzig Jahre an diesen Schriften zum christlichen Leben gearbeitet habe, so fiel der Beginn seiner theologischen Tätigkeit auf die Jahre um 1520.

Genau dieser Zeitpunkt markiert eine entscheidende Frühphase der Reformation, als Luthers deutschsprachige Schriften ihre Breitenwirkung zu entfalten begannen und die allgemeine Diskussion um eine Reform der Kirche entfacht war. Um Hohenheims theologische Denkweise verstehen zu können, soll dieser reformatorische Hintergrund kurz erläutert werden.

17 Prologus totius operis christianae vitae, NPE 1, S. 127 f.

18 *Astronomia Magna*: Oder, die gantze Philosophia Sagax der Grossen vnd kleinen Welt (1537/38; HW 10, S. 1–397; SW 12, S. 1–444).

19 Dies sind u. a. die *Practica Teutsch*, auff's [15]37. Jahr (HW 10, fasc. 57–67; SW 11, S. 225–237), die *Practica teutsch auff das Tausent fünffhundert vnd XXXVIII. Jar* (SW 11, S. 239–249) und die *Practica Theophrasti Paracelsi, Auff das Jahr nach Christi Geburt M.D.XXXIX. [...]* vnd ein Vnterricht allen Astronomis (HW 10, fasc. 67–78; SW 11, 251–265).

20 Die Verantwortung vber etliche Vnglimpfungen seiner Mißgönner (Sieben Defensiones; HW 2, S. 157–190; SW 11, S. 123–160), der *Labyrinthus medicorum errantium* (HW 2, S. 191–243; SW 11, S. 161–220) und *Das Buch von den Tartarischen krankheiten* (HW 2, S. 244–339; SW 11, S. 15–121).

21 *Volumen primum Philosophiae de Diuinis Operibus et factis, et de Secretis Naturae* (HW 9, S. 1–321; SW 14, S. 1–377; kommentierte Neuedition geplant in NPE 9). Sudhoff nahm an, dass der zweite Band dieser „*Philosophia Magna*“ von Paracelsus als „*Philosophiae pars altera de vita beata*“ konzipiert gewesen war und somit für die *Vita-beata*-Schriften vorgesehen gewesen wäre, vgl. SW 14, v.

Luthers programmatische Schriften von 1520 leiteten von individueller Frömmigkeit zu einer allgemeinen Reformation über mit Konsequenzen für das persönliche, kirchliche und politische Leben, die in die sog. evangelische Bewegung einmündeten.<sup>22</sup> Besonders Luthers Adelschrift, der Traktat *An den christlichen Adel deutscher Nation*,<sup>23</sup> lieferte der evangelischen Bewegung mit seiner Kirchenkritik und humanistischen Reformvorstellungen ihr Programm. Luther gab Antworten auf das religiöse Zentralproblem seiner Zeit, nämlich wie sowohl transzendente Erlösung wie auch diesseitige Heilsgewissheit zu erlangen seien. Er stützte sich dabei maßgeblich auf die Rechtfertigungslehre des Paulus in der Interpretation des Augustinus.<sup>24</sup>

Das Besondere an der reformatorischen Theologie bestand darin, dass sie rein „evangelisch“, auf Grundlage der Evangelien und somit der Schrift entwickelt werden sollte („sola scriptura“).<sup>25</sup> Die Rechtfertigung des Sünders geschah durch den Glauben, also nach dem Grundsatz „sola fide“, und durch Ausrichtung auf Christus („solo Christo“) als Vermittler des Heils. Alle anderen Lehren über Kirche, Sakramente und das christliche Leben ergaben sich durch Bibelexegese aus diesen Prinzipien. Bevor sich feste Lehrmeinungen und Konfessionen herausbilden konnten, herrschte unter den Theologen eine breite exegetische Vielfalt, die eifrig diskutiert wurde und noch bis 1521 kaum als Problem wahrgenommen wurde.<sup>26</sup>

Erst nach 1525, als Luther nach einer ersten großen schöpferischen Phase seine revolutionäre Ausnahmeexistenz aufgab, Frieden mit den Ordnungen der Welt schloss und sich vom singulären Propheten und Charismatiker zum institutionalisierten Konfessionsstifter wandelte,<sup>27</sup> wurden Theologen mit abweichenden Lehrmeinungen zunehmend ausgegrenzt und verfolgt. Dazu gehörten Thomas Müntzer (1488/9–1525) mit seinen revolutionären Tendenzen und der Idee der Absonderung der wahren Christen von der Gemeinheit, der Spiritualist Kaspar von Schwenckfeld (1489 – 1561), der vom reinen Wirken des Heiligen Geistes ohne äußere Handlungen oder Sakramente überzeugt war, oder die Täufer mit der Wiedertaufe und sozialrevolutionär-kommunistischen Bestrebun-

22 Für das Folgende vgl. Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1999, hier S. 43, zur evangelischen Bewegung auch S. 49–58.

23 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). 72 Bde. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1883–2007, hier S. 6, S. 381–469.

24 Hauschild, S. 33 f.

25 Hauschild, S. 275–277.

26 Hauschild, S. 73.

27 Kurt Goldammer, Paracelsus: Natur und Offenbarung. Hannover: Theodor Oppermann, 1953 (=Heilkunde und Geisteswelt, 5), S. 109.

gen. Zu dieser Entwicklung hatte auch das Scheitern der Bauernkriege beigetragen, wodurch eine kirchliche Reformation von unten her durch den „gemeinen Mann“, also gepaart mit einer sozialen Reform, verhindert wurde, wohingegen sich Luthers Konzept der Fürstenreformation, gewissermaßen von oben her, als erfolgreich erweisen sollte.

Für die von Luther als „Schwärmer“ apostrophierten Außenseiter verwendet die neuere Forschung den Begriff der „radikalen Reformation“,<sup>28</sup> deren Repräsentanten es meist um vier Grundfragen geht: Sie erstreben eine reine Kirche der Gläubigen, lehnen die Heilsvermittlung durch Wort und Sakrament ab zugunsten eines im Glauben erfahrbaren praktischen Christenlebens, sind meist kritisch gegenüber der herrschenden Gesellschaftsordnung eingestellt und wollen eine Reformation, die sämtliche Lebensbereiche erfasst, nicht nur den kirchlichen. Schematisierend lassen sich mit Hauschild die radikalen Reformatoren in drei Gruppen unterteilen: apokalyptisch gestimmte Sozialrevolutionäre wie Thomas Müntzer, Spiritualisten wie Kaspar von Schwenckfeld und Sebastian Franck (1499 – 1542/3) und schließlich die Täufer.<sup>29</sup>

Paracelsus' theologische Bemühungen lassen sich nahtlos vor diesem Hintergrund verstehen. Von der Grundidee her, wenn auch nicht in der Ausführung, decken sich seine theologischen Themen mit jenen der evangelischen Bewegung, indem seine Theologie von einem beißenden Antiklerikalismus durchdrungen ist, sich auf Christus zentriert und zum größten Teil aus Schriftauslegung besteht.<sup>30</sup> Weiter lehnen sich seine Auffassungen von christlicher Ethik, von der Rechtfertigung des Sünders, von Taufe und Abendmahl stark an die Reformatoren an, wenn sie auch durchsetzt sind von paracelsischer Eigentümlichkeit, und hier besonders in Bezug auf die Heils- und Erlösungsvorstellungen. Man kann Hohenheims Schriften zur *Vita beata*, dem wahren christlichen Leben, als Auseinandersetzung Hohenheims mit der Reformation bezeichnen. Dieses Buch von der *Vita beata* wird als Band 1 der Neuen Paracelsus-Edition diesen Herbst erscheinen.

Auch noch in anderer Beziehung folgte Paracelsus auf der Spur des jungen Luther. Dieser rief nämlich ausdrücklich zum allgemeinen Priestertum aller Gläubigen auf und forderte die Laien auf, sie sollten die Träger der Reformation sein.<sup>31</sup> Diesem Appell leisteten zahlreiche, vorwiegend

28 Hauschild, S. 73–85.

29 Hauschild, S. 75.

30 Vgl. Hartmut Rudolph, Schriftauslegung und Schriftverständnis bei Paracelsus. In: *Medizinhistorisches Journal* 16 (1981), S. 101–124 (=Kreatur und Kosmos. Internationale Beiträge zur Paracelsusforschung, hg. von Rosemarie Dilg-Frank. Stuttgart u. New York: Gustav Fischer Verlag, 1981, S. 101–124).

31 Hauschild, S. 43.

junge Leute Folge und zogen als Wanderprediger durch das Land, um das „reine Evangelium“ und das „Wort Gottes“ zu verkünden.<sup>32</sup> Obwohl sich Hohenheim dieser evangelischen Bewegung zwar öffentlich nie anschloss,<sup>33</sup> so sind doch seine theologischen Schriften von ihrem Geist durchdrungen. Wenn heutige Paracelsusforscher gerne und zuweilen mit leicht abwertendem Unterton vom „Laientheologen“ Paracelsus sprechen, so ist dem nur zu entgegen, dass die Legitimation dazu direkt auf Luther zurückgeht.

Zweifelsohne kann man Paracelsus durch seine Außenseiterstellung und die eigentümliche Ausgestaltung seiner Theologie den radikalen Reformatoren beordnen.<sup>34</sup> Wohl mit Recht sieht Hauschild Paracelsus zusammen mit Schwenckfeld und Sebastian Franck in der Gruppe der Theologen, die ein individualistisches Geistchristentum vertraten, die sich von allen institutionellen Gemeinschaftsformen abkehrten und betonten, dass der durch Christus exemplifizierte Lebenswandel das Wesentliche an der evangelischen Bewegung sein müsse.<sup>35</sup> Paracelsus ist nicht als ein eigentlicher Spiritualist zu bezeichnen, denn er betont mit Luther die Realpräsenz Christi beim Abendmahl:

Anfänglich ist zu wissen, dass ein jeglicher seliger oder heiliger das sakrament (das ist das fleisch und blut Christi) in der substanz nehmt: materialisch und mit nichten im geist allein. Sondern es muss in der substanz gessen und getrunken werden und nit im geist ersticken.<sup>36</sup>

Doch seine Lehre trägt spiritualistische Züge, indem Paracelsus eine Geistkirche im innern Tempel des Herzens postuliert und dem inspirierenden Wirken des Heiligen Geistes große Bedeutung beimisst:

Darum so beten wir inwendig, nit auswendig mehr, nit im tempel sacerdot, sonder im tempel Christi, der unser leib ist.<sup>37</sup> Darum der geist geistet, wo er will, nit in allen, nit in vielen, sonder do, do es ihn lust.<sup>38</sup> dann ich habs von mir selbs nit erdacht. was ich geredt hab, das ist aus dem heiligen geist. also es ist das euangelium.<sup>39</sup>

32 Hauschild, S. 55–58.

33 Hauschild, S. 85.

34 Rudolph äußert hier gewisse Vorbehalte, vgl. Hartmut Rudolph, Theophrast von Hohenheim (Paracelsus). Arzt und Apostel der neuen Kreatur. In: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. von Hans-Jürgen Goertz. München: Beck, 1978, S. 231–242; englische Ausgabe in: Profiles of Radical Reformers: Biographical Sketches from Thomas Müntzer to Paracelsus, ed. Hans-Jürgen Goertz and Walter Klaassen. Kitchener, Ont.: Herald Press, 1982

35 Hauschild, S. 83–85.

36 De sacramento corporis Christi einzunehmen zur seligkeit, NPE 1, S. 502.

37 Liber de re templi ecclesiastica, NPE 1, S. 353. Hierhin gehört auch Hohenheims Polemik gegen die „Mauerkirche“ als äußere Institution mit Gebäuden aus Stein im Gegensatz zu einer inneren Geistkirche, die die inneren Werte des Christentums hochhebt, vgl. De septem punctis idolatriae christianae, GE 3, S. 3–57.

38 Liber prologi in vitam beatam, NPE 1, S. 153, in Anlehnung an Joh 3,8.

39 De septem punctis idolatriae christianae, GE 3, S. 6.



Hohenheims Weg ist auch in höchstem Grade individualistisch zu nennen, indem er nicht nur die Papstkirche verurteilte, sondern sich zeitlebens keiner der neuen Konfessionen anschloss und nach 1531 die großen Reformatoren sogar scharf kritisierte, so etwa im fingierten Dialog aus *De confessione et penitentia et remissione*

Luther sprech von herzen on falsch also lauter heraus, als Jacobus da lernet und heist: aus der hoffart hab ich das geschrieben [...] die zehen gebot hab ich nicht recht ausgelegt, item das auch nit. das hab ich verstanden, das nit, aber alles für mich genommen [...] ich ließ alles aus der federn laufen, überredt mich selbst, es wer alles recht. und auf die bekantnus sprech Zwingli: und ich, Zwingli, bin all mein tag in huerenwinkeln gelegen und mein kunst bein huren gelert und all mein tag hoffertig gesein, und hat mich verdrossen, daß ich nit auch solt etwas mehr sein bei den groben paurn in Schweiz, hab das und das herfürgebracht, do ich fürwar in meinem herzen nit weiß ist es wahr oder erlogen.<sup>40</sup>

Den in den Evangelien vorgegebenen ethischen Leitlinien und soteriologischen Vorstellungen folgte Paracelsus wörtlich, sodass Rudolph sogar von einem „ethischen Rigorismus“ sprach.<sup>41</sup> Wie schon Ute Gause bemerkt hatte,<sup>42</sup> fordert Paracelsus als letzte Konsequenz der Schriftauslegung die eigentliche *Imitatio Christi*:

Dann das müssen wir betrachten, dieweil Christus zur seligkeit gangen ist und uns ein fürbildung geben hat, dass wir also auch wie er sollen den weg gen himmel suchen in seinen fueßstapfen und ein jeglicher sein kreuz uf sich nehmen und ihm nachfolgen.<sup>43</sup>Dann got gibt uns in allen dingen ein exempel: also wie er, also wir auch.<sup>44</sup>

Hohenheims Bruch mit Luther dürfte sich bald nach 1525 angebahnt haben. Nach einer Phase der Wanderschaft durch halb Europa hatte sich Paracelsus spätestens im August 1524 in Salzburg<sup>45</sup> als Arzt niedergelassen und dort mit seiner theologischen Schriftstellerei begonnen. Die Wirren der Bauernkriege erreichten das Salzburgerland bald darauf. 1525 erhoben sich die Unternehmer im Gold- und Silberbergbau von Gastein und Rauris gegen ihren Landesherrn Kardinal Matthäus Lang und nahmen alsbald Salzburg ein. Mit Sicherheit stand die Gesinnung Hohenheims auf der Seite der Bauern und Bergleute, denn immer wieder setzte er sich für die Sache der Armen und Verfolgten ein, beteuerte, dass das wahre christliche Leben am ehesten beim „gemeinen Mann“ zu finden sei:

40 De confessione et penitentia et remissione, GE 2, S. 391 f.

41 Vgl. Hartmut Rudolph, Himmlische Magie und ethischer Rigorismus. Zur Frage der Einheit der Paracelsischen Laientheologie. In: *Nova Acta Paracelsica* N.F. 19 (2005), S. 53–66.

42 Gause, *Genese und Entfaltung*, S. 97.

43 *Liber de martyrio Christi et nostris deliciis*, NPE 1, S. 388.

44 *Auslegung des psalmen 111(112)*, GE 5, S. 158.

45 Vgl. Heinz Dopsch, *Paracelsus, die Reformation und der Bauernkrieg*. In: *Paracelsus und Salzburg*, hg. von Heinz Dopsch u. Peter F. Kramml. Salzburg 1994, S. 201–215, hier S. 205.

Da ich denn gefunden hab, dass im laien, in dem gemeinen mann, im baurn (wie sie dann am schwächlichsten ihren gegenteil schmähen können mit namen) die vollkommenheit christlichs seligs lebens am mehresten wohnt, bei den andern gar nichts.<sup>46</sup>dise arm arbeiter und ellend verdorben leut, den niemants helfen will [...] die besitzen das reich der himeln<sup>47</sup>

In die Salzburger Zeit fällt die Abfassung eines Begleitbriefs an die Wittenberger Theologen Luther, Melanchthon und Bugenhagen, denen Paracelsus einen Kommentar zu den ersten fünf Kapiteln des Matthäusevangeliums an schicken wollte, die für das reformatorische Gedankengut von besonderer Bedeutung sind.<sup>48</sup> Auffallend ist der vertraute Ton, mit dem Paracelsus die Reformatoren anspricht, als „christliche brüeder“ und „brüderliche liebhaber der warheit in Christo“,<sup>49</sup> die eine Bekanntheit mit den dreien suggeriert oder sogar auf ein früheres Zusammentreffen hindeutet. Es ist allerdings keine Antwort der Wittenberger überliefert. Wohl wurde eine solche auch nie verfasst, auch wenn der Brief trotz der Salzburger Wirren angekommen sein sollte. Luther hatte nicht nur fachtheologische Gründe, sich von Paracelsus zu distanzieren, den er wohl auch als einen der von ihm vehement bekämpften Schwarmgeister einstufte.<sup>50</sup> Luther hatte sich auch öffentlich gegen die Bauernkriege gewandt,<sup>51</sup> und so passte Hohenheims Nähe zur Bauernbewegung und sein Engagement für die Armen im Geiste schlecht zu seiner beabsichtigten Fürstenreformation, bei der Luther sich vor allem, um Erfolg zu haben, die Gunst der Mächtigen und nicht des „gemeinen Manns“ zu sichern hatte. Trotz dem Aufruf des jungen Luther an die Laien, Träger der Reformation zu sein,

46 Prologus in totius christianae vitae, NPE 1, S. 129 f.

47 Psalmus CVIII (109), GE 5, S. 108 f.

48 Eine Teilabschrift des Briefs an die Wittenberger Theologen findet sich bei Karl Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. II. Theil. Paracelsus-Handschriften, gesammelt und besprochen von Karl Sudhoff. Berlin: Georg Reimer, 1899, abgekürzt als SH, hier SH S. 236 f. Die definitive Edition des Briefs erfolgt in NPE 2. Sudhoff bezweifelte die Echtheit des Briefs, vgl. SH S. 237, während stichhaltige Argumente für eine Echtheit aufgezählt werden bei Stephan Török, Die Religionsphilosophie des Paracelsus und ihr zeitgeschichtlicher Hintergrund. 2 Teile. Diss. theol. (masch.) Wien 1946, 2/98; Hartmut Rudolph, Einige Gesichtspunkte zum Thema „Paracelsus und Luther“. In: Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 22 (1981), S. 9–26, hier S. 10 f.; Stefan Rhein, Melanchthon und Paracelsus. In: Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Joachim Telle. Stuttgart: Franz Steiner, 1991, S. 57–73, hier S. 63 f.; Gause, Genese und Entfaltung, S. 162 f.

49 Oberlausitzische Bibliothek der Wissenschaften Görlitz, Cod. Th. VI. 146, 4<sup>o</sup>, S. 167.

50 Zu Paracelsus und Luther vgl. Michael Bunnens, Die Abendmahlschriften und das medizinisch-naturphilosophische Weltbild des Paracelsus. Diss. theol. (masch.) Berlin 1961, S. 148–151; Hartmut Rudolph, Einige Gesichtspunkte zum Thema „Paracelsus und Luther“. In: Archiv für Reformationgeschichte 72 (1981), S. 34–54, und in: Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 22 (1981), S. 9–26.

51 Hauschild, S. 97; Will-Erich Peuckert, Die große Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther. Hamburg: Claassen & Goverts, 1948, hier S. 635–641.

wird man sich in Wittenberg gehütet haben, sich mit einem theologisierenden Arzt und Eiferer einzulassen, denn nun ging es ja darum, die evangelische Konfession auf eine solide dogmatische Grundlage zu stellen. Nicht umsonst beklagte sich Paracelsus gegen Ende seines Lebens mit Bitterkeit, dass man ihm vorgehalten habe, dass er „als ein lai, als ein baur, als ein gemein mann“ nicht von der Heiligen Schrift reden, sondern sich an die gelehrten Theologen halte solle:

Sonder ist mir entgegen gestanden ein anderer hauf und reich, der da gesagt: ‚Du als ein lai, als ein baur, als ein gemein mann, sollt von den dingen nit reden, was die heilig geschrift antrifft, sonder uns zuhören, was wir dir sagen; dabei bleiben und kein anderen solltu hören oder lesen, dann allein uns.<sup>52</sup>

Man kann verschiedene Phasen in Hohenheims theologischem Schaffen unterscheiden. Das Problem der Zuordnung einzelner Schriften zu diesen Zeitepochen liegt allerdings darin, dass Paracelsus nur wenige seiner Schriften datierte und diese somit indirekt aufgrund stilistischer und inhaltlicher Merkmale zu erfolgen hat. Die ersten datierten Schriften Hohenheims überhaupt stammen vom Salzburger Aufenthalt 1524/25, der ersten großen theologisch fruchtbaren Periode. Einzelne Traktate dürften indes früher anzusetzen sein, wie etwa die Schrift *De sensu et instrumentis*.<sup>53</sup> In einigen Salzburger Schriften beschäftigt sich Paracelsus mit der Dreifaltigkeit Gottes<sup>54</sup> und der Jungfrau Maria,<sup>55</sup> deren Präexistenz und Unbeflecktheit er entschieden vertrat.<sup>56</sup> Maria sei schon vor der Welterschöpfung da gewesen und, wie auch ihre Mutter Anna, unbefleckt empfangen worden.<sup>57</sup> Hohenheim sah Maria als „himblische künigin“ und versuchte, sie als „gemahel gottes“ an der Seite Gott-Vaters in die Trinität einzuordnen.<sup>58</sup> Sowohl mit seinen Trinitätspekulationen wie auch mit der

52 Prologus in totius christianae vitae, NPE 1, S. 129.

53 De sensu et instrumentis, GE 2, S. 83–91.

54 Liber de Sancta Trinitate, GE 3, S. 235–266; vgl. die Beschreibung bei Gause, Genese und Entfaltung, S. 11–26.

55 Zu den Marienschriften vgl. Katharina Biegger, „De Invocatione Beatae Mariae Virginis“. Paracelsus und die Marienverehrung. Stuttgart: Franz Steiner, 1990 (=Kosmosophie, 6), und dieselbe, Paracelsus über Maria - Weiblichkeit und Heiligkeit. In: Nova acta Paracelsica. N.F. 14 (2000), S. 3–18; Alois M. Haas, Paracelsus der Theologe: Die Salzburger Anfänge 1524/25. In: Paracelsus und Salzburg, hg. von Heinz Dopsch u. Peter F. Kramml. Salzburg 1994, S. 369–382. Die definitive Edition der Marienschriften erfolgt in NPE 5.

56 Zum Frühwerk Hohenheims vgl. v.a. Gause, Genese und Entfaltung.

57 Rudolph, Apostel der neuen Kreatur, S. 235.

58 Hartmut Rudolph, Der Laientheologe: Arztberuf und religiöse Sendung, Kirchenkritik und Sozialutopie, Apostel der „neuen Kreatur“ und christlicher Magier. In: Paracelsus, Theophrast von Hohenheim. Naturforscher, Arzt, Theologe, hg. von Ulrich Fellmeth u. Andreas Kotheder. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgemeinschaft, 1993, S. 55–62, hier S. 60; derselbe, Paracelsus. In: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Müller. Berlin u. New York: Walter de Gruyter, 1995, S. 699–705, hier S. 703.

Immakulätslehre stand Paracelsus dabei nicht allein, sondern knüpfte an bestehende mittelalterliche Traditionen an.<sup>59</sup> Mit der eingangs schon erwähnten Schrift *Septem punctis idolatriae christianae*,<sup>60</sup> die eine ätzende Kritik an der „Mauerkirche“ als erstarrte Institution darstellt, schloss sich Paracelsus dem reformatorischen Antiklerikalismus an. In diesen „sieben Punkten des christlichen Götzendienst“ wendet sich Paracelsus gegen die Institutionen und Gebräuche der alten Kirche, also gegen Zeremonien, die Messe, gegen Heiligenfeste, Wallfahrten, Fastengebräuche, aber auch gegen das Mönchswesen, Gelübde und den äußeren Prunk der Kirche, wobei der Papst als Irrlehrer erscheint und mit dem Antichristen identifiziert wird.<sup>61</sup> Später, nach dem Tod Zwinglis 1531, distanzierte sich Paracelsus in einem Rundumschlag auch entschieden von den Täufern und den neuen Konfessionen:

dann es werden auferstehn falsche propheten. dieselben werden sagen, wie sie dann ietzund in der welt seindt manigfältig. der sucht das euangelium zu Rom bei den Romanisten, der ander bei den zwinglisten, der dritt bei den lutherischen, der viert bei den tauferen. und das ist ohne zal zu nennen. das alles glaubens nit, wann es nimmer da ist.<sup>62</sup>

Ebenfalls in die Salzburger Zeit fällt die Auslegung der ersten fünf Kapitel des Matthäus-Evangeliums,<sup>63</sup> die die lange Folge der Bibelkommentare eröffnet, welche wiederum die Hauptmasse der theologischen Schriften Hohenheims ausmachen. Es war diese Exegese, mit gewichtigen Bemerkungen zur Genealogie Christi, zu Buße, Taufe und zu den Seligpreisungen der Bergpredigt, die Paracelsus mit einem Begleitbrief den Wittenberger Theologen senden wollte.

Die 1525 durch den Aufstand der Bergleute hervorgerufenen Unruhen und die damit verbundene jähe Flucht Hohenheims aus Salzburg beendeten diese schriftstellerisch fruchtbare Zeit unversehens. Paracelsus sah sich genötigt, eine andere Existenzgrundlage zu finden, zunächst 1526 als angenommener Bürger von Straßburg, dann 1527 als Stadtarzt und

59 Gause, *Genese und Entfaltung*, S. 71 f.

60 GE 3, S. 1–57; Beschreibung bei Gause, *Genese und Entfaltung*, S. 118–144; Haas, *Paracelsus der Theologe*, S. 45 f.

61 Vgl. auch Kurt Goldammer, *Paracelsus. Sozialethische und sozialpolitische Schriften*. Aus dem theologisch-religionsphilosophischen Werk. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1952 (=Civitas Gentium), 18, S. 38 f.; derselbe, *Paracelsus: Natur und Offenbarung*. Hannover: Theodor Oppermann, 1953 (=Heilkunde und Geisteswelt, 5), S. 89; Hartmut Rudolph, *Himmlische Magie und ethischer Rigorismus. Zur Frage der Einheit der Paracelsischen Laientheologie*. In: *Nova Acta Paracelsica N.F.* 19 (2005), S. 53–66, hier S. 56; derselbe, *Paracelsus*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Müller. Berlin u. New York: Walter de Gruyter, 1995, S. 699–705, hier S. 701 f.

62 Auslegung von Mt 24,23 aus *De secretis secretorum theologiae*, GE 3, S. 227.

63 Beschreibung bei Gause, *Genese und Entfaltung*, S. 162–199; Edition in NPE 2.

Professor in Basel.<sup>64</sup> Selbstredend verlagerte sich der Schwerpunkt seiner Schriftstellerei auf medizinische Themen. Dort, auf dem nie wieder erreichten Höhepunkt seiner Karriere, versuchte er ein Reformprogramm durchzusetzen, das die herkömmliche Medizin in ihren Grundfesten erschüttern sollte. In wenigen Monaten hatte sich Paracelsus dadurch so viele Feinde geschaffen, dass ihm wieder nur die Flucht blieb. Nach Basel war Paracelsus ein gebrochener Mann, er sollte zeitlebens nie mehr sesshaft werden. In Nürnberg wurde 1530 der Druck seiner Bücher verboten, in St. Gallen traf er 1531 auf die schroffe Ablehnung Vadians.

Es war die Zeit seiner größten persönlichen Krise, seiner weitgehenden Isolation, medizinisch wie auch theologisch, in der er sogar seinen Beruf als Arzt zeitweise aufgab und „in andere Händel“ fiel, wie er im Vorwort der *Chirurgia Magna* (1536) schreibt:

Hab jhm viel nachgedacht/ daß die Artzney ein vngewisse Kunst sey/ die nicht gebürlich sey zugebrauchen/ nicht billich/ mit Glück zutreffen/ Einen gesund machen/ Zehen dargegen verderben. [...] Hab abermals von jhr gelassen/ in andere Händel gefallen: Jedoch aber widerumb in dise Kunst gedrunge: Doch funden den Spruch Christi: Die gesunden dörffen keins Artzts/ allein die Krancken.<sup>65</sup>

Mit diesen „anderen Händeln“ meinte Paracelsus zweifelsohne die Theologie, der er sich nach den persönlichen Misserfolgen in Basel, Nürnberg und St. Gallen um 1531 ganz hingeeben hatte, um erst 1536 mit der *Chirurgia magna* wieder ein größeres medizinisches Werk vorzulegen, das zu Lebzeiten seinen größten schriftstellerischen Erfolg darstellte. Tatsächlich markieren die Jahre 1530 – 1535 eine Zeit äußerst produktiven theologischen Arbeitens, wo die meisten seiner theologischen Arbeiten entstehen. Angefacht wurde diese Hingabe zu theologischen Fragen durch ein tief empfundenes persönliches Leiden, das sich aus den Frustrationen seiner Arztkarriere ergab. Paracelsus musste bei der um 1530 entstandenen Auslegung von Psalm 118,5 direkt angesprochen gefühlt haben, als er festhielt:

Alles das wir auf erden tun, ist nix dann trubsal [...] dann wer ist im danz seins lebens sicher? [...] darumb ist es nichts dann ein große trubsal, alls was an uns ist und was wir tunt. aus solcher trubsal und ellend uf diser welt hat David zum herren geschrien und ihn angeruft und ihm sein anliegen bekennt nach der lenge, und der herr hat ihm nach der breite verhort.<sup>66</sup>

64 Über die Basler Zeit Auskunft gibt Robert-Henri Blaser, Paracelsus in Basel. Festschrift für Professor Dr. Robert-Henri Blaser zum 60. Geburtstag. Sieben Studien des Jubilars mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Kurt Goldammer. Muttentz/ Basel: St. Arbogast Verlag, 1979.

65 Chirurgische Bücher vnd Schrifften/ deß [...] Philippi Theophrasti Bombast/ von Hohenheim/ PARACELSI genandt. [...] wider an tag geben [...] Durch/ Johannem Huserum. Straßburg: Latzarus Zetzner, 1605, Bl. A6r.

66 Auslegung des psalmen 117(118), GE 5, S. 232 f.

Goldammer geht sogar so weit, in diesem Zusammenhang von einem „existenziellen Erlebnis“ Hohenheims zu sprechen.<sup>67</sup> In den Jahren 1530 – 1535 entstehen der große Psalmenkommentar, sein umfangreichstes Werk überhaupt, dazu mehrere Auslegungen zum Matthäusevangelium und viele weitere Schriften. In dieser Periode prägt Paracelsus auch den Begriff des „seligen lebens“, der *Vita beata*, als Inbegriff wahren christlichen Lebens und Heilsversprechens, dem es mit letzter Konsequenz nachzueifern gilt. Weiter prägte Paracelsus zu dieser Zeit den Begriff des „Limbus aeternus“, des ewigen Samens im Gegensatz zum sterblichen Samen Adams, der mit Christus in die Welt kam und im Abendmahlgeschehen auf den Gläubigen übertragen wird.

Die Drucklegung der *Chirurgia magna*, Hohenheims großen Lehrbuchs der Chirurgie 1536 in Augsburg, stellt gleichsam einen Wendepunkt dar. Wie eingangs erwähnt, entstehen wieder umfangreichere medizinische und naturphilosophische Werke, die *Astronomia magna* (1537/38), die Kärntner Schriften (1538), die *Philosophia magna* und dazu mehrere astrologisch-mantische Jahrespraktiken (1537 – 1539). Es ist allerdings zu erwähnen, dass diese Schriften nicht rein medizinisch-naturphilosophisch sind, sondern mitunter umfangreiche theologische Erörterungen enthalten. Besonders die *Astronomia magna* stellt einen Versuch dar, Naturphilosophie und Theologie zu einer weitgespannten Synthese zusammenzufassen, die von ihrem Ideengehalt her äußerst komplex erscheint.<sup>68</sup> Dem Licht der Natur wird das Licht des Heiligen Geistes entgegengestellt, der Inspiration von unten her tritt jene von oben entgegen, zur irdischen Philosophie tritt die himmlische.<sup>69</sup> Nach Vollendung dieser umfangreichen Werke wandte sich Paracelsus wieder der Theologie an sich zu. 1540 schreibt er drei Zyklen von Predigten („sermones“), wohl gedacht als Ansprachen vor einem imaginären Publikum: einen Zyklus über den Antichristen, der zweite über die Zauberer und der dritte über die Pseudodoktoren.<sup>70</sup> In diesen späten Predigten findet sich eine apokalyptisch gestimmte Endzeiterwartung, die

67 Kurt Goldammer, *Paracelsus: Natur und Offenbarung*. Hannover: Theodor Oppermann, 1953 (=Heilkunde und Geisteswelt, 5), S. 73.

68 Bunnens, *Abendmahlschriften*; Dane T. Daniel, *Paracelsus – Die Sakramentslehre und das Verhältnis von Religion und Naturwissenschaften in der wissenschaftlichen Revolution*. In: *Manuskripte, Thesen, Informationen* (hrsg. Deutsche Bombastus-Gesellschaft) 16-2 (2000), S. 17–23.

69 Hier knüpft Paracelsus an das patristische und scholastische Konzept vom „lumen naturale“ und vom „lumen divinum“ an, vom „lumen inferius“ und „lumen superius“, vgl. Wilhelm Matthießen, *Die Form des religiösen Verhaltens bei Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus*. Diss. phil. Bonn, Düsseldorf 1917. Teilabdruck (1–53) in: *Paracelsus*. Hrsg. v. Udo Benzenhöfer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, S. 157–219, hier S. 164, Anm. 27.

70 *Sermones de antichristo, Sermones in incantatores, Sermones in pseudodoctores*; die Edition erfolgt in NPE 6.

zwar in früheren Werken schon latent nachzuweisen ist, nun aber akzentuiert erscheint, wohl im Bewusstsein des eigenen baldigen Endes, denn im März 1540 finden wir Paracelsus schwach und krank in Klagenfurt.<sup>71</sup> In diese Zeit fällt auch, wie oben plausibel gemacht, Hohenheims Ansinnen, seinen Schriften zur *Vita beata*, an denen er 20 Jahre lang gearbeitet hatte, endlich eine abschließende Form zu geben. Krankheit und Tod haben dies verhindert.

Es ist eine der Merkwürdigkeiten in Paracelsus' Leben, dass er, der mit Vehemenz gegen die Papstkirche gewettert und jegliche institutionalisierte Konfession abgelehnt hatte, sich nach seinem Tod am 24. September 1541 in Salzburg „alt breuchig“, das heißt nach altem katholischen Ritus beerdigen und am ersten, siebenten und dreißigsten Tag eine Totenmesse singen ließ.<sup>72</sup> Hohenheim blieb auch zeitlebens im Gefolge seiner Mutter ein Gotteshauskind des Klosters Einsiedeln, wie dessen Leibeigene genannt wurden, und hatte damit nach herrschendem Recht dem Abt des Klosters das wertvollste Stück aus seiner Hinterlassenschaft zu vererben, in diesem Fall ein goldener Becher.<sup>73</sup> Trotz dieser äußeren Hinweise, dass Paracelsus trotz allen seinen theologischen Zweifeln bei der Altgläubigkeit verblieben oder zu ihr zurückgekehrt war, stellt Goldammer fest, dass die Frage, ob Hohenheim nun Protestant oder Katholik war, letztendlich nicht beantwortet werden könne.<sup>74</sup>

Betrachtet man die theologischen Werke Hohenheims in der Übersicht, so lassen sich auf den ersten Blick einzelne thematische Gruppen erkennen. Nach rein äußeren Merkmalen, ohne etwaige innere Zusammenhänge zu berücksichtigen, unterteilte Goldammer die Theologika in fünf große Gruppen, in sogenannte Einzelschriften (Monographien), in Auslegungen zur Bibel, Abendmahlschriften, Sermones und Marienschriften.<sup>75</sup> Die Einzelschriften trennte Goldammer in sechs Untergruppen auf: 1. Allgemeines zum „Seligen Leben“, Gott, Christus, Kirche, 2. Ethisches,

71 Brief an Hans Ungnad, März 1540, SW 11, S. 294.

72 Will-Erich Peuckert, *Theophrastus Paracelsus*. Stuttgart u. Berlin: Kohlhammer, 1944, S. 464; Biegger, *De invocatione*, 31; Heinz Dopsch, *Paracelsus, Salzburg und der Bauernkrieg*. In: *Paracelsus (1493–1541)*. „Keines andern Knecht...“, hg. von Heinz Dopsch, Kurt Goldammer, Peter F. Kramml: Salzburg: Anton Pustet, 1993, S. 299–308, hier S. 263 f.

73 Ernst-Louis Bingisser, *Paracelsus und das damalige Einsiedeln*. Einsiedeln, Verlag Schwyzer Hefte, 1993 (=Schwyzer Hefte, 59); Dopsch, *Paracelsus, Salzburg und der Bauernkrieg*, S. 255.

74 Goldammer, *Natur und Offenbarung*, S. 91.

75 Die erstmalige Präsentation seines Editionsprogramms findet sich in Goldammer, *Natur und Offenbarung*, S. 113–115, weiter in Kurt Goldammer, *Das theologische Werk des Paracelsus. Eine Ehrendschuld der Wissenschaft*. In: *Nova Acta Paracelsica* 7 (1954), S. 78–102, mit Beschreibung des Editionsprojekts. Eine gute Übersicht bringt auch Biegger, *De invocatione*, S. 23–28.

Soziales und Politisches, 3. Eheschriften, 4. Taufschriften, 5. Buß- und Beichtschriften und 6. Dogmatisches und Polemisches. Die Bibelauslegungen unterteilen sich in solche zum Alten und solche zum Neuen Testament. Zu den ersteren gehören der Psalmenkommentar, eine Exegese der Zehn Gebote sowie Kommentare zu Jesaja 1-4 und zum Buch Daniel. Die Auslegungen zum Neuen Testament beinhalten mehrere umfangreiche Kommentare zum Matthäus-Evangelium, die somit zu den bedeutendsten theologischen Schriften Hohenheims gehören. Weiter finden sich hier Fragmente zu anderen Evangelien und neutestamentlichen Briefen. Die Abendmahlschriften fassen Traktate zusammen, die von Hohenheims eigentümlicher Philosophie vom ewigen Samen handeln, der mit Christus in die Welt gekommen war und durch den sich der „alte Adam“ zum neuen Christumenschen wandeln soll. Die Sermones, Predigten also oder innere Ansprachen, tragen das „sermo“ als Bezeichnung im Titel, während die Marienschriften selbstredend von der Jungfrau Maria handeln. Goldammer blieb es beschieden, etwa die Hälfte der Schriften dieses Editionsprogramms selber zu edieren, nämlich den größten Teil seiner „Einzelschriften“ mit Ausnahme der allgemeinen zum „seligen Leben“ und die alttestamentlichen Schriften. Der Rest ist Gegenstand der Neuen Paracelsus-Edition.

Goldammers systematisch zwar bestechende Einteilung täuscht über die Tatsache hinweg, dass zwischen den einzelnen Gruppen zum Teil direkte innere Beziehungen bestehen, ja dass Zusammengehörendes der Systematik willen sogar auseinandergerissen wurde. So räumt Goldammer zwar selber ein, dass die Einzelschriften meist im Zusammenhang zu einem Werk *De vita beata* stünden<sup>76</sup> und sprach etwas vage von „Schriften des vita-beata-Kreises“<sup>77</sup>, verzichtete jedoch darauf, deren inneren Zusammenhang zu rekonstruieren. Es besteht auch eine Evidenz, dass vier Einzelschriften, die Goldammer verschiedenen Untergruppen zuteilte, zusammen mit einer Abendmahlschrift eine Einheit bilden und im ersten Band der Neuen Paracelsus-Edition als *Fünf Traktate zur Seligkeit* vorgestellt werden. Die Trinitätsschriften edierte Goldammer bereits im Abschnitt mit den dogmatischen Einzelschriften,<sup>78</sup> doch gehören sie zeitlich wie inhaltlich zu den noch ausstehenden Marienschriften, und somit hätte es sich rechtfertigen lassen, diese zusammen in einem Band zu edieren.

Weiter fällt bei genauerer Untersuchung auf, dass weit mehr, wenn nicht fast alle theologischen Schriften Hohenheims exegetischen Charak-

76 Goldammer, *Natur und Offenbarung*, S. 113.

77 Kurt Goldammer, *Paracelsische Eschatologie. Zum Verständnis der Anthropologie und Kosmologie Hohenheims*. 1. Teil. Die Grundlagen. In: *Nova Acta Paracelsica* 5 (1948), S. 45–85, hier S. 67.

78 GE S. 3.



ters sind, also nicht nur jene, die Goldammer der Gruppe mit „Auslegungen zur Bibel“ zuwies. So beziehen sich viele Einzelschriften und insbesondere auch die Abendmahlschriften auf Stellen aus den Evangelien oder den Paulusbriefen, und auch die Sermonen stehen zumeist in Relation zu bestimmten Begebenheiten aus den Evangelien wie etwa zu den Wundern und Gleichnissen Jesu. Somit besteht Paracelsus' theologisches Werk, ganz im reformatorischen Sinn, über weite Strecken aus Schriftauslegung.<sup>79</sup>

Fragt man nach den Kerngedanken in Hohenheims Theologie, so steht sicherlich das reformatorische Element an erster Stelle. Dazu gibt es einige Leitmotive, die quer durch alle Schriften immer wieder aufscheinen und um die sich seine Gedanken gruppieren und entfalten. Seine Theologie ist insofern als evangelisch zu bezeichnen, als sie sich ganz stark am Evangelium orientiert. So findet man bei Paracelsus mehrere direkte Bezugnahmen auf dieses Schriftprinzip, freilich wiederum behaftet mit paracelsischen Eigentümlichkeiten. So hält er fest, dass in der Schrift zu erfahren sei, warum wir auf der Erde seien und was für Geschöpfe es gebe, und im Neuen Testament finde man, was uns Gott durch seinen Sohn Gutes getan habe:

die geschrift sollen wir erforschen, warumb wir auf erden seindt. in der bibel fenden wir, was für creatures seindt, und im neuen testament fenden wir, was guts uns gott geton hat durch sein son.<sup>80</sup>

Goldammer spricht sogar von einer Art „reformatorischer Worttheologie“ bei Paracelsus und von einer Lehre von der Realpräsenz Gottes in seinem Wort.<sup>81</sup> So schreibt Paracelsus, wenn Gott nicht mündlich mit uns rede oder persönlich bei uns sei, so sei er doch im Wort Gottes unsichtbar vorhanden, und wo das Wort sei, da sei auch Gott:

Also obschon gleichwohl gott nit mündlich mit uns redt oder persönlich bei uns ist, so ist aber sein wort bei uns. Wo dasselbige ist, do ist er auch, aber uns unsichtbar.<sup>82</sup> Dieweil aber haben wir sein wort; und wo sein wort ist, da ist er auch. So es nu an seinem worte liegt, so muss es gehört werden.<sup>83</sup>

Allerdings wendet sich Hohenheim gegen eine wörtliche Auslegung, die allzusehr am Buchstaben haften bleibt, sondern der „verstand des buchstaben“ müsse von oben herab, von Gott kommen:

79 Vgl. hierzu die ausführliche Untersuchung von Hartmut Rudolph, Schriftauslegung und Schriftverständnis bei Paracelsus. In: *Medizinhistorisches Journal* 16 (1981), S. 101–124 (=Kreatur und Kosmos. Internationale Beiträge zur Paracelsusforschung, hg. von Rosemarie Dilg-Frank. Stuttgart u. New York: Gustav Fischer Verlag, 1981, S. 101–124).

80 Auslegung über die zehen gebott gottes, GE 7, S. 153 f.

81 Goldammer, *Natur und Erfahrung*, S. 75 f.

82 *Liber de re templi ecclesiastica*, NPE 1, S. 366.

83 *Ex libro de tempore laboris et requiei*, NPE 1, S. 266.

Hast die geschrift und sagst, da steht's geschrieben, der buchstab errett dich nicht. Der verstand des buchstabens, der muss dich erretten, derselbig kommt von oben herab.<sup>84</sup> Es leit nichts im buchstabens, wie er angesehen wird. Er hat viel auslegung, und ist doch nur eine allein: dieselbigen, so von oben herab, und all eins verstand, sunst ist alles verführung.<sup>85</sup>

Gerade als Arzt und Naturphilosoph sieht sich Paracelsus dazu prädestiniert, die mannigfaltigen Aussagen der Bibel, die oft einen Bezug zur Alltagswelt und Natur herstellen, richtig deuten zu können. So fordert Paracelsus in seiner *Vorredt vber die vier Euangelisten*<sup>86</sup> (1532), dass es für die rechte Schriftauslegung nicht einen scholastischen Philosophen („Philosophus der Loickhen“) brauche, sondern einen Naturphilosophen, Arzt, Wundarzt, Astronom und Magus, der sich in den Dingen auskenne, von denen die Bibel spreche.<sup>87</sup> Glauben, sagt er an anderer Stelle, könne sowieso nur aus richtiger Erkenntnis fließen, benötige also eine vernunftmäßige Grundlage:

Alle ding ligen im erkanntnuß/ auß derselbigen fließen alsdann die frucht gegen demselbigen: die erkanntnuß gibt den glauben. Dann der Gott erkennt/ der glaubt in jhn. Der jhn nicht erkennt/ glaubt in jhn nicht: ein jetlicher glaubt als er kennt.<sup>88</sup> glauben muß ein vernunftigen, verstendigen mann haben, der do weis, was er glaubt und was der glaub sei und was sein kreft seient. on dem ist der glaub nichts.<sup>89</sup>

So sind gerade die Matthäus-Kommentare voll von naturkundlichen und medizinischen Deutungsversuchen, die ein rein auf den Glauben gegründetes Religionsverständnis ausschließen.<sup>90</sup> Paracelsus war ein Zweifler, der sehen und verstehen wollte, bevor er glauben konnte. Es verwundert deshalb nicht, dass sich Paracelsus vom Apostel Thomas angesprochen fühlte, der vom auferstandenen Christus einen Augenbeweis gefordert hatte:

dann der glaub Christi soll ein wissen von gott haben und ein erkantnus und nit blindlich hindurch gehn, wie der Thomas.<sup>91</sup>

Bei aller Schriftnähe ist für Paracelsus jedoch nicht das geschriebene Wort die letzte Instanz, sondern der stets inspirierende Gott, der der „öbrist

84 *Liber de sursum corda*, NPE 1, S. 469 f.

85 NPE 1, S. 471.

86 Vorläufige Edition in SH S. 435–439, definitiv in NPE 2.

87 Vgl. auch Urs Leo Gantenbein, *Astrologie oder Heilige Schrift? Der Komet als Mahnzeichen*. In: Paracelsus. *Der Komet im Hochgebirg von 1531*, hg. von Urs Leo Gantenbein und Pia Holenstein Weidmann. Zürich: Chronos Verlag, 2006, S. 87–101, hier S. 89 f.

88 *Labyrinthus medicorum errantium*, HW 2, S. 231.

89 *Vom tauf der Christen*, GE 2, S. 334.

90 Vgl. Urs Leo Gantenbein, *Gesundheit und Krankheit in den Matthäus-Kommentaren des Paracelsus*. In: *Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung* 34 (2001), S. 47–72.

91 *De genealogia Christi*, GE 3, 161. Vgl. hierzu Rudolph, *Schriftauslegung*, S. 124.

Scribent“ ist: Also bleibt Gott inn allen dingen der öbrist Scribent / der erst/ der höchst/ vnnd vnser aller Text.<sup>92</sup>

Aufgrund solcher Aussagen bei Paracelsus und durch das besondere Verhältnis zwischen Natur und Offenbarung, wo Gott sich ständig in der Natur neu offenbart und den Menschen inspiriert, sieht Hartmut Rudolph Paracelsus nicht als Anhänger des Schriftprinzips.<sup>93</sup> Dem ist entgegenzuhalten, dass sich in Hohenheims theologischem Schrifttum fast in jeder Zeile ein expliziter oder impliziter Bezug auf eine Bibelstelle nachweisen lässt. Seine theologische Argumentation geht also auf der ganzen Linie von der Schrift aus. In der Interpretation allerdings gibt er sich frei und klebt, wie bereits erwähnt, nicht am Buchstaben, sondern lässt vernunftmäßige Gründe einfließen, die sich mit seinem medizinisch-naturphilosophischen Weltbild vereinbaren lassen.

Zu dieser Freiheit des theologischen Denkens passen auch Äußerungen, die eine mystisch zu nennende Annäherung an Gott belegen. Einerseits trägt der Heilige Geist hier die Funktion des ständigen Inspirators, der Künstler, Gelehrte, Ärzte und Erfinder beflügelt und ihnen die Gaben der Weisheit, des Wissens, des Glaubens, der Gesundheitsmachung, der Weissagung und den Geist der Macht austeilte:

Uf das folgt nun, dass eim jeglichen der geist geben wird, wie er ihn begehrt. Dem der geist der weisheit, dem andern der geist des wissens, dem der geist des glaubens, den andern der geist des gesundmachens, dem andern der geist der macht, den andern der geist der weissagung, dem andern der geist der zungen etc.<sup>94</sup>

Andererseits kann sich der Mensch um einen direkten Kontakt zu Gott bemühen, wie es besonders eindrücklich in der Vita-beata-Schrift *Liber de sursum corda* zum Ausdruck kommt, die wohl als das mystischste Werk Hohenheims bezeichnet werden darf. Paracelsus führt hier das Bild der Jakobsleiter an (Gen 28,12), die von jeher als Symbol für die mystische Begegnung mit Gott galt.<sup>95</sup> Wir sollen unser Herz zu Gott richten, dann mache sich Gott von oben herab zu uns. Und so steigt „von einem augenblick zum andern“ immer wieder ein neuer Engel herab, der unser Licht wieder zu Gott trage:

So wir nun unser herzen über sich zu gott richten, und richten die obsie in den himmel, so macht sich gott gegen uns von oben herab. [...] Und von eim punkten zum andern, von einem augenblick zum andern allemal ein neuer engel steigt

<sup>92</sup> Labyrinthus medicorum errantium, HW 2, S. 228.

<sup>93</sup> Rudolph

<sup>94</sup> Liber de potentia et potentiae gratia dei, NPE 1, S. 381.

<sup>95</sup> Zum Bild der Jakobsleiter vgl. Karl Rahner, Über das Problem des Stufenwegs zur christlichen Vollendung. In: Zeitschrift für Askese und Mystik 19 (1944), S. 65–78; ebenfalls in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 3, Einsiedeln 1956, S. 1–31.

herab, der uns lern, der von uns unser licht wieder zue gott trag, was wir uf erden handlen und was er uns weiter zufügen will.<sup>96</sup>

Gott wolle, dass wir allein bei ihm in der „obern schuel“ lernen und so „ohne unterlass“ zu ihm aufsehen sollen:

Dann allein will gott, dass wir von ihm lernen und nit von andern. Darum soll unser herz zu ihm stehen und unser augen, uf dass die leitem der engel in unser herzen auf uns gericht werden und do kein feiren sei, dann gott will ohn unterlass, dass wir zu ihm ufsehen und do kein feiertag haben noch sabbat, auch im schlaf.<sup>97</sup>

Gerade durch diesen Gegenwartsbezug ist das Moment der Mystik bei Paracelsus gegeben, nämlich als ein Akt fortwährender Offenbarung Gottes, der im Gegensatz steht zu einer geschichtlich abgeschlossenen und sich nicht wiederholenden Kundgabe, die lediglich in der Schrift als dem Wort Gottes fort dauert. In diesem Sinne wäre das reformatorische Schriftprinzip ebenfalls durchbrochen. Ein weiteres mystisches Element findet sich in Hohenheims Petrusgestalt.<sup>98</sup> Paracelsus nimmt Bezug auf Mt 16, wo Petrus als Erster erkannte, dass Jesus der Sohn des lebendigen Gottes sei. Jesus antwortete darauf, diese Erkenntnis habe Petrus einzig vom himmlischen Vater erhalten, er wolle deshalb seine Kirche auf diesen Felsen bauen und ihm die Schlüssel zum Himmel überreichen. Paracelsus führt dies weiter aus, Petrus habe diese Einsicht nicht aus dem Wissen der Gelehrten und naturkundigen Philosophen erhalten, sondern nur durch die direkte Offenbarung Gottes, und diese werde „ainem Jeglichenn petro“ zuteil, der Christus nachfolge.<sup>99</sup> Das Erleuchtungserlebnis des Petrus wird somit für alle erfahrbar.

Trotz dieser eindeutigen Hinweise wäre es sicherlich unrichtig, Paracelsus als Mystiker bezeichnen zu wollen. Goldammer verwies in dieser Frage auf den mystischen und den prophetischen Typ des religiösen Menschen nach Söderblom und Heiler.<sup>100</sup> Während der mystische Typ nach

96 Liber de sursum corda, NPE 1, S. 468.

97 NPE 1, S. 469.

98 Gantenbein, *Gesundheit und Krankheit*, S. 50–52; Hartmut Rudolph, „Dass ein jeder ‚Petrus‘ heisst“: Zur Petrusgestalt bei Paracelsus. In: *Rosarium litterarum*, Beiträge zur Pharmazie- und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Peter Dilg. Hrsg. v. Christoph Friedrich, Sabine Bernschneider-Reif unter Mitarbeit von Daniela Schierhorn. Eschborn, Govi-Verlag, 2003, S. 273–283.

99 Erster Matthäus-Kommentar, Auslegung von Mt 16, Edition in NPE 2.

100 Goldammer, *Natur und Offenbarung*, S. 93–97, mit indirektem Bezug auf die folgenden Werke: Nathan Söderblom, *Communion with Deity*. In: *Encyclopedia of Religion and Ethics* 3 (1910), S. 738 ff.; Ders., *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*. Stockholm: Albert Bonnier; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913 (=Beiträge zur Religionswissenschaft, 1. Jg., 1913/1914, Heft 1); Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. Diss. theol. München 1917; 2. verm. u. verb. Aufl. München: E. Reinhardt, 1920.

Auflösung der Zweiheit zwischen Kreatur und Gottheit strebt und mehr in sich geht, ist der prophetische Typ ethisch motiviert und kämpft für die Vision einer besseren Welt und die bevorstehende Weltvollendung. In Bezug auf das Frömmigkeitsbild Hohenheims stellte Goldammer nun eine „vollkommene Synthese“ dieser beiden Grundtypen fest, nicht zuletzt deswegen, weil die christliche Ethik und die daraus folgende soziale Gerechtigkeit, trotz aller Hinneigung zu einem losgelösten Geistchristentum, für Paracelsus vorrangig war.

Zu Paracelsus' Auseinandersetzung mit der Reformation, die einen wesentlichen Teil seiner theologischen Bemühungen ausmacht, wurde bislang erst wenig geschrieben und geforscht.<sup>101</sup> Gerade die Schriften zur Seligkeit und zur *Vita beata* sind in diesem Zusammenhang bedeutend. Es finden sich hier Aufsätze, die wohl wirklich als Einzelstudien zu verschiedenen Fragen gedacht waren, so z.B. die Schrift *Vom Tauf der Christen*,<sup>102</sup> die sich mit dem Wesen der Taufe beschäftigt und sämtliche diesbezüglichen Bibelstellen heranzieht. Weiter bildet die Schrift *De thoro legitimo* eine ausführliche Sammlung der Schriftnachweise zur Ehe.<sup>103</sup> Weiter lassen sich spezielle Gruppierungen von Traktaten erkennen, die gemeinsame Leitmotive aufweisen und einen inneren gegenseitigen Bezug aufweisen. Eine solche Gruppierung wird im ersten Band der Neuen Paracelsus-Edition als die *Fünf Traktate zur Seligkeit* vorgestellt,<sup>104</sup> die einen frühen Versuch einer christlichen Rechtfertigungslehre darstellen und zu Buße, Taufe, Abendmahl, zur Gerechtigkeit und der Bilderfrage Stellung nehmen (mit der Werknummerierung von NPE 1):<sup>105</sup>

- B1. Liber de poenitentiiis (Von der Buße)
- B2. Libellus de baptisate christiano (Von der christlichen Taufe)
- B3. Liber de sacramento corporis Christi, einzunehmen zur Seligkeit (Vom Sakrament des Fleisches Christi)
- B4. Liber de iustitia (Von der Gerechtigkeit bzw. Rechtfertigung)
- B5. Liber de imaginibus idolatriae (Von den Götzenbildern)

Buße bedeutet eine Abkehr von der Sünde, was die Voraussetzung für das Wirken der Gnade Gottes schafft. Die wahre Taufe erfolgt nicht durch das Eintauchen in Wasser, sondern durch den Heiligen Geist, der durch Christus vermittelt wird. Die Rechtfertigung des Sünders geschieht, ganz im Sinne der Reformation, durch die Gnade Gottes und nicht durch die

101 Mit Ausnahme etwa von Andrew Weeks, *Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*. Albany: State University of New York Press, 1997 (=SUNY Series in Western Esoteric Traditions), und Charles Webster, *Paracelsus. Medicine, Magic and Mission at the End of Time*. New Haven and London: Yale University Press, 2008.

102 GE 2, S. 327–366.

103 GE 2, S. 165–243.

104 NPE 1, S. 477–527.

105 Vgl. die einleitenden Erläuterungen bei NPE 1, S. 81–83.

institutionelle Kirche. Wie Luther ist Paracelsus im *Liber de sacramento corporis Christi* von der Realpräsenz Christi im Abendmahl überzeugt. Das dargebotene Fleisch und Blut Christi bildet die Nahrung für die Seele, durch das sie allmählich in den Auferstehungsleib hineinwachsen kann und so in neuer Leiblichkeit im ewigen Leben fortdauern kann. Der vierte Traktat *De iustitia* kommentiert den paulinischen Gerechtigkeitsbegriff aus dem Römerbrief. Die wahren Götzenbilder sind für Paracelsus nicht jene aus Holz und Stein, die als Symbole („Bedeutungen“) einen gewissen Stellenwert haben, sondern die Geistlichen mit ihren prachtvollen Gewändern.

Eine weitere große Gruppe von Traktaten bildet der *Liber de vita beata*, das Buch vom seligen Leben, das nur in zerstreuter und unvollendeter Form überliefert ist. Mit dem Begriff des „seligen Lebens“ ging Paracelsus über sein früheres Konzept der „Seligkeit“ hinaus. Während die Seligkeit das Nachleben nach dem Tod bedeutet, kann im seligen Leben bereits auf Erden ein Vorgeschmack auf die Ewigkeit erlangt werden. Man kann sogar sagen, dass das selige Leben auf Erden als Vorbereitung und Voraussetzung für die Seligkeit bzw. das ewige selige Leben nach dem Tod dient. Das selige Leben ist damit mit dem wahren christlichen Leben in der Nachfolge Christi gleichzusetzen.<sup>106</sup>

Deutlich erkennt man jedoch hinter diesen „Einzelschriften“, wie sie von Goldammer genannt wurden, ein Gesamtkonzept. Im ersten Band der Neuen Paracelsus-Edition wird deshalb eine Rekonstruktion versucht.<sup>107</sup> Die 20 Traktate des rekonstruierten *Liber de vita beata*, für die als gemeinsames Leitmotiv die Nennung des „seligen Lebens“ postuliert wird, lassen sich in vier Hauptabschnitte einordnen, nämlich in I. Einleitung, II. Ethik, III. Kirchenlehre oder Ekklesiologie und IV. Erlösungslehre oder Soteriologie. Ein weiteres Leitmotiv besteht in der Idee des Wachsens und Fruchtbringens mit dem Ziel, für das ewige Leben gerüstet zu sein. Die Vollendung geschieht nicht erst nach dem Tod, sondern wird schon zu Lebzeiten angestrebt, eben im „seligen Leben“, das, wie gesagt, als Vorbereitung auf das ewige Leben bzw. die Seligkeit dient.

#### I. EINLEITUNG

- A1. Prologus totius operis christianae vitae (Vorrede zum ganzen Werk über das christliche Leben)
- A2. Liber prologi in vitam beatam (Vorrede zum seligen Leben)
- A3. Liber de summo et aeterno bono (Vom höchsten und ewigen Gut)

<sup>106</sup> Vgl. Urs Leo Gantenbein, VITA BEATA. Paracelsus und das wahre christliche Leben. In: Manuskripte, Thesen, Informationen (hrsg. Deutsche Bombastus-Gesellschaft) 26 (2008), S. 26–34.

<sup>107</sup> Zu den Einzelheiten vgl. NPE 1, S. 78–81.

## II. ETHIK

- A4. Liber de felici liberalitate (Von der glücklichen Freigebigkeit)
- A5. Liber de honestis utrisque divitiis (Von den zwei ehrbaren Reichtümern)
- A6. Liber de virtute humana (Von der menschlichen Tugend)
- A7. Liber de officiis, beneficiis et stipendiis (Von Ämtern, guten Werken und deren Belohnung)
- A8. Liber de ordine doni (Von der Ordnung der Gaben)
- A9. Ex libro de tempore laboris et requiei (Von der Zeit der Arbeit und der Ruhe)
- A10. Liber de nupta, de alienis rebus non concupiscendis (Von der Angetrauten und von dem, das man nicht begehren soll)
- A11. Ex libro de magnificis et superbis (Von den Mächtigen und Hochmütigen)

## III. EKKLESIOLOGIE

- A12. Liber de religione perpetua (Von der immerwährenden Religion)
- A13. De ecclesiis veteris et novi testamenti (Von den Kirchen des Alten und Neuen Testaments)
- A14. Liber de re templi ecclesiastica (Zur Kirchenfrage des Tempels)

## IV. SOTERIOLOGIE

- A15. Liber de potentia et potentiae gratia dei (1533) (Von der Macht und Gnade Gottes)
- A16. Liber de martyrio Christi et nostris deliciis (Vom Leiden Christi und von unsern Freuden)
- A17. Liber de remissione peccatorum (Von der Sündenvergebung)
- A18. Liber de venerandis sanctis (Von der Heiligenverehrung)
- A19. Liber de resurrectione et corporum glorificatione (Von der Auferstehung und Verklärung der Leiber)
- A20. Liber de sursum corda (Vom Erheben der Herzen)

Der *Liber de vita beata* kann als eine anspruchsvolle Anleitung für das wahre Christenleben verstanden werden, das eben mit dem „seligen Leben“ identisch ist. Einleitend stellt Paracelsus im *A2. Liber prologi in vitam beatam* den Fruchtgedanken vor mit dem Bild vom guten Baum (Mt 7,17; 12,33), spricht zugleich aber auch die deutliche Warnung aus, dass die unnütze Spreu vom Weizen gesondert und ins Feuer geworfen werde (Mt 3,12). Überhaupt ist die apokalyptische Androhung einer ewigen Verdammnis bei einem „unseligen Leben“ im ganzen Werk durchaus präsent. Ganz in augustinischer und thomistischer Tradition stehend, wird Gott bzw. Christus im *A3. Liber de summo et aeterno bono* als höchstes Gut dargestellt, wodurch dem reformatorischen Christozentrismus Ausdruck gegeben wird. Die Schriften zur Ethik der *Vita beata* sind von Goldammer vorrangig ediert worden und haben nicht zuletzt deswegen bisher das größte Interesse erfahren. Die ethischen Richtlinien des Evangeliums, hier insbesondere die Bergpredigt und das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, sollen bis zur letzten Konsequenz befolgt werden. Dies geht so weit, dass

Paracelsus einen Verzicht auf individuellen Reichtum fordert im Sinne einer kommunistisch zu nennenden Güter- und Arbeitsteilung, bei der es keine Armut und Benachteiligung mehr gibt. Armut ist sogar das Ideal, das zum seligen Leben führt. Der Gemeinnutz soll vor dem Eigennutz stehen, der Reiche soll dem Armen und der Gemeinschaft geben, und diese Tugend nennt Paracelsus „Liberalität“, was mit sozialem Handeln gleichzusetzen ist. Im Rahmen einer christlichen Ständelehre ist es der Heilige Geist, der die Gaben verteilt, die es zur Erfüllung der Aufgaben in der Christengemeinde braucht, sei es für den Bauern, Handwerker, Arzt, Gelehrten oder den weisen und umsichtigen Herrscher. Die ekklesiologischen Schriften zeichnen die Hinwendung zu Gott als immerwährende Religion gegenüber anderen Formen geistlichen Strebens aus, stellen eine Theorie sich geschichtlich ablösender Kirchen vor und geben den Vorzug einer inneren Geistkirche, die sich im Herzen vollzieht und nicht in äußeren Formen erstarrt. Im soteriologischen Teil wird die Christozentrik nochmals hervorgehoben mit der Aufforderung zur Nachfolge Christi, wobei Christus die ewige Speise ist, die zur Erlösung führt. Die Rechtfertigung des Sünders geschieht durch den Glauben. Die Erbsünde wird durch die Taufe hinweggenommen, während neue Sünden durch Bekennen gegenüber dem Nächsten getilgt werden. Das Werk gipfelt in der Schrift *A20. De sursum corda* in der mystischen Aufforderung, das Herz zu Gott zu erheben, worauf sich Gott herunterneigt und den Menschen mit dem Heiligen Geist inspiriert und leitet.

Einen weiteren wichtigen Gedankenkreis bilden die Abendmahlschriften des Paracelsus.<sup>108</sup> Im Heilsgeschehen ist Christus die zentrale Figur, indem dieser als Vermittler auftritt zwischen dem alten, von Adam herstammenden Menschen und einem neuen Menschen, der neuen Geburt aus dem Heiligen Geist. Durch die unbefleckte Geburt brachte Christus einen neuen und ewigen Samen auf die Welt, der vom Samen Adams verschieden ist. Dieser unsterbliche Samen, von Paracelsus auch „Limus“ oder „Limbus“ genannt, bildet das Leitmotiv in den Abendmahlschriften. Paracelsus spricht von einer „untötlichen Philosophie vom ewigen Samen“. Christus verlieh diesen neuen Samen den Aposteln, und so vermochten sie Wunder zu wirken, Kranke zu heilen und Tote aufzuerwecken. Im seligen Leben kann jeder Christ diesen Samen erhalten, und

---

108 Zu den Abendmahlschriften, die in NPE 8 ediert werden, vgl. insbesondere Bunnars, *Abendmahlschriften*; Hartmut Rudolph, *Viehischer und himmlischer Leib: Zur Bedeutung von 1. Korinther 15 für die Zwei-Leiber-Spekulation des Paracelsus*. In: *Carleton Germanic Papers* 22 (1994), S. 106–120 (=Studies in Honour of Joseph B. Dallett); Ders., *Hohenheim's Anthropology in the Light of his Writings on the Eucharist*. In: *Paracelsus. The Man and his Reputation. His Ideas and their Transformation*. Hrsg. v. Ole Peter Grell. Leiden [etc.]: Brill, 1998, S. 187–206.



somit wird die Nachfolge oder sogar die *Imitatio Christi* zum obersten Ziel im seligen Leben. Nicht der Tod Christi am Kreuz ist das zentrale, heilsvermittelnde Ereignis, sondern das Erscheinen des ewigen Samens mit Christus. Die individuelle Auferstehung geschieht durch einen allmählichen Wachstumsvorgang der Seele, genährt durch die himmlische Speise des Fleisches und Bluts Christi.

Wohl einer der zentralsten Begriffe in der paracelsischen Theologie ist der der Liebe. Wie man aufgrund einer statistischen Auswertung der Wortvorkommnisse in den verschiedenen Traktaten zur *Vita beata* und zur Seligkeit ersehen kann, sind diese durchdrungen vom Gedanken der christlichen Liebe und Barmherzigkeit.<sup>109</sup> Dadurch wird der Liebegedanke zum Leitmotiv dieses Schriftencorpus. Paracelsus stützt sich in seiner Argumentation vor allem auf das evangelische Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,37-40 par., Joh 13,34) und auf den ersten Korintherbrief, worin Paulus von Glaube, Liebe und Hoffnung spricht und darunter die Liebe als das Höchste erachtet (1. Kor 13,13). Daraus zieht Paracelsus weitreichende Konsequenzen sowohl für das religiöse Streben wie auch das soziale Leben. Das Gebot der Nächstenliebe nach Johannes nimmt Paracelsus zum Ausgangspunkt seiner Ethik:

Darauf wissen, dass Christus am letzten gebotten hat seinen jüngern: ‚Ein neues gebott gib ich euch, dass ihr einander lieben.‘ [Joh 13,34] Ist das gebott nit der heiden gebott, und ist ein alt gebott? Aber ein neues gebott ist es gesein unter den juden, das ist bei seinen zwelf apostlen. [...] Darum so gebiet ich euch, lieben euch einander. Dann so wir einander lieben, so halten wir alle gebott, ob wir schon nit wissen, wie sie heißen oder was sie seind. Solch gebott ist durch Johannem evangelisten geschrieben und wohl erklärt worden, dass Christus fürgehalten hat die lieb untereinander.<sup>110</sup>

Liebe bedeutet einerseits, dass die Menschen einander ihre Fehler und Vergehen verzeihen sollen, wenn sie das selige Leben erlangen wollen:

Dass wir einander verzeihen, so verzeicht uns gott auch; dass wir auch einander lieben, so liebt uns gott auch. So die liebe bei uns ist, was ist seliger dann das? Ist nun das das selig auf erden, so ist auch das reich gottes bei uns.<sup>111</sup>

Andererseits fordert Paracelsus aufgrund dieses Gebots den sozialen Ausgleich, dass dem Bedürftigen in der Not beigegeben werden und der Reiche dem Armen geben soll:

Nun erfordert die liebe ein ordnung, dass ein teil dem andern sein kreuz helf tragen und mitleidig sei.<sup>112</sup>

Nun sich [siehe], so die liebe bei uns wäre, so hätt jedermann gneug, von jugend

109 Vgl. NPE 1, S. 84 f.

110 *De ecclesiis veteris et novi testamenti*, NPE 1, S. 332.

111 *Liber de honestis utrisque divitiis*, NPE 1, S. 203 f.

112 *Liber de ordine doni*, NPE 1, S. 252.

auf bis in sein tod. Nun soll die liebe bei den reichen sein, bei den, die den nutz der erden hont. Ist sie do, wie selig ist die erden, die das volk trägt. Ist sie nit do, so wachsen do dieb, mörder und dergleichen, und ein iglicher sinnet ihm nach, wie er auch reich werd.<sup>113</sup>

Wird nun diese Liebe gegen Gott und dem Nächsten aktiv gelebt, und dies mit aller Konsequenz, und wird an die Erlösung geglaubt, die sich durch Buße, Taufe und Abendmahl ergibt, so eröffnet sich für Paracelsus die Hoffnung auf das Himmelreich und damit das ewige Leben:

Dann uf erden ist das selig leben, dass wir glauben im tauf und lieben gott. So wir das tunt, alsdann so mügen wir hie uf erden die hoffnung haben, dass wir werden eingohn in das reich der himmel und do bei gott ewig wohnen.<sup>114</sup>

Das ist die höchst liebe und die ewig lieb. Durch die liebe müssen wir den himmel erlangen und das ewige leben und weiter in keiner andern liebe. Dann wo der mensch sein liebe hinsetzt, do setzt er auch sein hoffnung. Setzt er sein liebe in menschen, so hat er auch sein hoffnung in menschen. Jetz ist der mensch sein gott, und er ist von gott, darum ist er abgott. Der gott lieb hat, der liebt alles, das gott liebet.<sup>115</sup>

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Paracelsus die wesentlichen Elemente der frühen Reformation aufnahm, so die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben, das Schriftprinzip und den Christozentrismus. Das Evangelium dient als Leitschnur zur *Imitatio Christi* und wird bis zur letzten Konsequenz befolgt, sei es im spirituellen oder im sozialen Bereich. Trotz aller Schrifttreue sucht Paracelsus nach vernunftmäßigen und zuweilen naturphilosophischen Erklärungen der Aussagen der Bibel, die den Glauben bestärken können. Paracelsus kann weiter eher zu den Spiritualisten gezählt werden, da er eine Geistkirche gegenüber einer institutionalisierten Kirche bevorzugt und dem freien Walten des Heiligen Geistes große Bedeutung beimisst. Neu bei Paracelsus sind die Begriffsbildungen des „seligen Lebens“ (*Vita beata*) und des „ewigen Samens“ (*Limbus aeternus*). Das richtig gelebte selige Leben auf Erden dient als Vorgeschmack oder sogar als Voraussetzung für das ewige Leben nach dem Tod. Der im Abendmahl vermittelte *Limbus* fungiert als materiell gedachte himmlische Speise, die der Seele Christus einverleibt und die *Imitatio Christi* ihrem Höhepunkt zuführt. Somit hatte Paracelsus als radikaler Reformator eine eigenständige Theologie entwickelt, die auf den Grundgedanken der Reformation aufbaut.

113 *Liber de summo et aeterno bono*, NPE 1, S. 177.

114 *Liber de venerandis sanctis*, NPE 1, S. 428.

115 *Liber de venerandis sanctis*, NPE 1, S. 429.

