

Simon Brandl

Mystik und Magie im Frühparacelsismus

Frühe Neuzeit

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur
und Kultur im europäischen Kontext

Herausgegeben von
Achim Aurnhammer, Joachim Hamm,
Wilhelm Kühlmann, Martin Mulsow und
Friedrich Vollhardt

Band 239

Simon Brandl

Mystik und Magie im Frühparacelsismus

Erkundungen um Alexander von Suchtens Traktat
De tribus facultatibus

DE GRUYTER

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 191249397 – SFB 980.

ISBN 978-3-11-071943-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-071972-7
ISSN 0934-5531

Library of Congress Control Number: 2021940644

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Dörlemann Satz, Lemförde
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die im Sommersemester 2020 zur Promotion angenommen wurde. Entstanden ist sie im Rahmen der zweiten, auf vier Jahre angelegten Förderphase des Sonderforschungsbereichs 980 ‚Episteme in Bewegung‘ der Freien Universität Berlin.

Während des gesamten Zeitraums war ich wissenschaftlicher Mitarbeiter am noch immer bestehenden SFB-Teilprojekt ‚Alchemia poetica‘ unter der Leitung von Prof. Dr. Volkhard Wels, der mir als Betreuer meines Dissertationsprojekts stets mit Rat und Tat zur Seite stand. Ohne seine wohlwollende Unterstützung, seine wissenschaftliche Expertise und seine vielseitigen Anregungen wäre diese Studie in ihrer jetzigen Form nicht zustande gekommen. Dafür möchte ich ihm an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen.

Weiterhin gilt mein Dank meinem Lehrer und Förderer Prof. Dr. Friedrich Vollhardt, der mein Interesse am Spiritualismus der Frühen Neuzeit geweckt und mich in meiner Promotionsabsicht maßgeblich unterstützt hat. Seiner Vermittlung verdanke ich zudem die Aufnahme dieser Studie in die Bücherreihe ‚Frühe Neuzeit‘. Ferner ermöglichte er mir zu Beginn meines Studiums eine jahrelange Mitarbeit am inzwischen abgeschlossenen Projekt VL16 in der Redaktion von PD Dr. Klaus Kipf, der mir seinerseits einen profunden Einblick in die Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit gewährte. Auch ihm bin ich zu Dank verpflichtet.

Danken möchte ich außerdem Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann für seine bereitwillige und generöse Begutachtung meiner Dissertationsschrift, Prof. Dr. Carlos Gilly für hilfreiche Auskünfte in der letzten Minute sowie meinen Lektorinnen Julia Beier und Franziska Hensel, denen ich mit der Endkorrektur von Promotionsarbeit und Typoskript einiges abverlangt habe.

Ein ganz besonderer Dank gebührt schließlich meiner Ehefrau Piluca, die mir in den vergangenen vier Jahren bedingungslos den Rücken freigehalten hat, und meiner Tochter Mariola, die in ihren ersten Lebensmonaten manches Mal auf ihren arbeitssüchtigen Papa verzichten musste. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Berlin im März 2021

Inhaltsverzeichnis

Vorwort — V

1 Einleitung — 1

- 1.1 Forschungsvorhaben — 1
- 1.2 Forschungsstand — 8

2 Alexander von Suchten — 15

- 2.1 Bedeutung — 15
- 2.2 Vita — 25
- 2.3 Werk — 40

3 *De tribus facultatibus* — 48

- 3.1 Datierung — 48
- 3.2 Karl Rauchenberg als Widmungsempfänger — 50
- 3.3 Die wissenschaftspolitische Funktion des Traktats — 52
- 3.4 Inhalt — 53
- 3.5 Der literarische Charakter des Traktats — 60
- 3.6 Zum Motiv des *philosophus autodidactus* — 66

4 Suchtens Naturphilosophie und Alchemie — 71

- 4.1 Hohenheims Schöpfungsontologie — 71
- 4.2 Kosmogonie aus dem kristallinen Wasser — 72
- 4.3 Anthropologie — 78
 - 4.3.1 Die Konstitution des Menschen in den *Propositiones* — 78
 - 4.3.2 Die Konstitution des Menschen in *De tribus facultatibus* — 87
- 4.4 *De secretis antimonij* — 93
- 4.5 Initiierung und Deutung chemischer Prozesse — 104
- 4.6 Die Analogie von innerer und äußerer Alchemie — 116
- 4.7 Zum Scheitern von Alchemie: *Ad dialogum de morte* — 121

5 Suchtens mystische Theologie — 126

- 5.1 Wort- und weisheitstheologische Grundlagen — 126
- 5.2 Neukontextualisierung von Gottebenbildlichkeit und Lebensatem — 136
- 5.3 Häretisierung von Suchtens Christologie — 141
- 5.4 Die Zwei-Naturen-Lehre — 153
- 5.5 Die *Christus-lapis*-Parallele — 157
- 5.6 Der Weg zur Erlösung — 160

- 5.7 Das ‚Nichts‘ in Suchtens Elegie *Quid sit nihil* und in Eckharts Predigt 71 — **167**
- 5.8 Die Außenseite des Geistes: das Licht der Natur — **187**
- 5.9 Der mystische Raptus — **196**
- 5.10 Die Bedeutung der *incarnatio verbi* — **201**

- 6 Die *Theologia Deutsch* in *De tribus facultatibus*? — 205**

- 7 Suchtens Magie — 233**
- 7.1 Einordnung des paracelsistischen Magie-Begriffs — **233**
- 7.2 Trichotomien — **249**
- 7.3 Die Textualität der Schöpfung — **256**
- 7.3.1 Zum Programm des uneigentlichen Sagens in *De tribus facultatibus* — **256**
- 7.3.2 Suchtens Ablehnung der lutherischen Larventheorie — **262**
- 7.4 Das Firmament — **267**
- 7.4.1 Lernen und Wissen aus dem Firmament — **267**
- 7.4.2 Die makrokosmische Realisierung des Firmaments — **273**
- 7.4.3 Die mikrokosmische Realisierung des Firmaments — **277**
- 7.4.4 Das *arcanum* — **278**
- 7.4.5 Suchtens Rezeption des paracelsischen Firmament-Begriffs — **282**
- 7.5 Die paracelsische Signaturenlehre — **285**
- 7.5.1 Künstliche Signaturen — **285**
- 7.5.2 Natürliche Signaturen — **290**
- 7.6 Suchtens magische Zeichenlehre — **297**
- 7.6.1 Die theologische Dimension von Suchtens Zeichenlehre — **297**
- 7.6.2 Suchtens Positionierung zur Heilswirksamkeit der Sakramente — **307**
- 7.6.3 Suchtens magische Medizin — **311**
- 7.6.4 Suchtens magische Astronomie — **314**
- 7.6.5 Die Missdeutung der magischen Bücher durch den ‚gemeinen Mann‘ — **318**
- 7.7 Die himmlische Magie — **321**
- 7.7.1 Von der natürlichen zur himmlischen Magie — **321**
- 7.7.2 Einbildung (*imaginatio*) — **325**
- 7.7.3 Die Entfaltung der Figur des *magus coelestis* — **334**
- 7.7.4 Die Fähigkeiten des *magus coelestis* — **343**
- 7.5.5 Die *magia* als endzeitliches Phänomen — **349**
- 7.7.6 Suchtens pseudo-dionysisch inspirierte *catena aurea* — **352**

8 Zusammenfassung — 366

Anhang — 374

Nr. 1 — 374

Nr. 2 — 378

Literaturverzeichnis — 384

1 Quellen — 384

2 Sekundärliteratur — 392

Personen- und Namensregister — 411

1 Einleitung

1.1 Forschungsvorhaben

Von einem „literarisch hochstehenden Buch“,¹ ja sogar von „einem der schönsten Bücher des sechzehnten Jahrhunderts“ spricht Carlos Gilly mit Blick auf den kleinen Traktat *De tribus facultatibus*.² Diese lobenden Worte lassen bereits erahnen, dass es sich bei dem Autor dieses Werks, dem aus Danzig stammenden Arzt, Dichter, Fachschriftsteller und Paracelsisten Alexander von Suchten (um 1520–1575), um eine herausragende Persönlichkeit der Reformationszeit handelt. Tatsächlich stand Suchten mit prominenten und einflussreichen Protagonisten der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur in Kontakt, unter ihnen der Humanist Wilhelm Gnapheus, der Bischof und Dichter Johannes Dantiscus, der Universalgelehrte Paulus Scalichius, der Arzt und Philologe Conrad Gessner sowie Nicolaus Copernicus. Zusammen mit dem Sohn des Reformators Andreas Karlstadt, Adam von Bodenstein (1528–1577), dem Tiroler Arzt Michael Toxites (1514–1581) und Gerhard Dorn (1530–1584) gehört Suchten zu den ersten Intellektuellen, die das geistige Erbe des Theophrastus Bombastus von Hohenheim, genannt Paracelsus (1493–1541), antraten und damit einer Strömung den Weg ebneten, die unter dem Namen ‚Paracelsismus‘ den Gelehrtendiskurs der Frühen Neuzeit maßgeblich mitbestimmen sollte. Anders aber als Bodenstein und Toxites, die sich darauf beschränkten, das Werk des Hohenheimers zu kommentieren, einzuleiten und zu edieren, agierte Suchten jenseits der Publikationsoffensive von Paracelsica, die ab der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts einsetzte.³ Dafür aber rezipierte er die Werke Hohenheims als Inspirationsquelle für sein eigenes literarisches Schaffen. Als laborantisch erfahrener und geistreicher Autor eines teils fachlichen, teils theosophisch-spiritualistischen Schrifttums lässt sich Suchten mit solch großen Paracelsisten wie Petrus Severinus, Heinrich Khunrath und Oswald Croll in einem Atemzug nennen.

1 Carlos Gilly: Vom ägyptischen Hermes zum Trismegistus Germanus. Wandlungen des Hermetismus in der paracelsischen und rosenkreuzerischen Literatur. In: Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit. Hg. von Peter-André Alt u. Volkhard Wels. Göttingen 2010 (Berliner Mittelalter- u. Frühneuzeitforschung, 8), S. 71–132, hier S. 103.

2 Carlos Gilly: Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit. Tl. 1. In: BZGA 77 (1977), S. 57–135, hier S. 77.

3 Vgl. Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle (Hgg.): Einleitung. In: Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland. Bd. 1: Der Frühparacelsismus. Erster Teil. Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit 59), S. 1–40 (im Folgenden: Kühlmann, Telle: Einleitung. In: CP 1), hier S. 18 ff.

Trotz der exponierten Stellung, die Suchten innerhalb der paracelsistischen Bewegung einnimmt, ist er als Dichter, Naturphilosoph, Chemiker, Mediziner und Spiritualist noch wenig erschlossen. Vor allem aber ist er bislang in seiner Rolle als Gründungsvater des Paracelsismus verkannt worden. Es handelt sich bei ihm um einen der ersten – wenn nicht sogar um den ersten – Paracelsisten, zugleich aber auch um einen originellen Literaten, der paracelsisches Wissen nicht nur rezipierte, sondern auch auf kreative Weise erweiterte und in Teilen transformierte. Vor dem Hintergrund, dass Suchtens Persönlichkeit und Bedeutung bisher von der Forschung – ja selbst von dem hochverdientvollen *Corpus Paracelsisticum* – nur ansatzweise umrissen und mitunter falsch beurteilt wurde, dient die vorliegende Studie dem Ziel, Suchtens theosophisches Welt- und Selbstbild eingehender zu beleuchten. Besondere Berücksichtigung gebührt hierbei dem Traktat *De tribus facultatibus*, zumal der Autor dort einen tiefen Einblick in die Programmatik seines alchemisch-spiritualistischen Bekenntnisses gewährt, das für die frühparacelsistische Bewegung richtungsweisend und daher besonders repräsentativ ist. Hiervon ausgehend gilt es, Suchtens mystisch inspirierten Weisheitsbegriff, den der Traktat zum Thema hat, unter literatur-, philosophie- und wissensgeschichtlichen Gesichtspunkten herauszustellen. Dabei soll der Erweis erbracht werden, dass zwischen Mystik und Magie ein Nexus besteht, der für das Selbstverständnis und die Religiosität der frühen Paracelsisten grundlegend ist.

Für die folgende Studie ist ein fünfteiliger Aufbau angesetzt: Im ersten Teil werden zunächst die Biographie und das Werk Alexander von Suchtens vorgestellt (Kap. 2). Im Anschluss an eine allgemeine Einführung in Suchtens naturphilosophisch-alchemisches Schrifttum rückt der Traktat *De tribus facultatibus* ins Zentrum der Betrachtungen (Kap. 3.1–3.6). Hierbei wird zunächst der Nachweis erbracht, dass der um 1565 entstandene Text ursprünglich mit der Elegie *De vera medicina* als Einheit konzipiert war. Vor dem Hintergrund, dass Suchten diese Elegie dem Paracelsisten Karl Rauchenberg dedizierte, kann dieser auch als Widmungsempfänger des Traktats gelten. Dies lässt wiederum den Schluss zu, dass der Danziger mit *De tribus facultatibus* das wissenschaftspolitische Ziel verfolgte, den Magie-Begriff Hohenheims nachhaltig in der Theorie der sich formierenden Bewegung des Paracelsismus zu etablieren. Demgemäß besitzt der Inhalt des Traktats den Charakter eines paracelsistischen Urmythos, der vom Aufstieg und Fall einer als ‚magisch‘ beschriebenen Weisheitslehre kündigt. Zentral ist hierbei das Motiv des *philosophus autodidactus*, dessen Geschichte sich bis hin zum arabischen Bildungsroman *Hayy Ibn Yaqzan* zurückverfolgen lässt.

Der dritte Teil der Studie widmet sich der Naturphilosophie des Danzigers, die aufs Engste mit alchemischen *spiritus*-Theorien verknüpft ist (Kap. 4.1–4.7). Obwohl der Einfluss der paracelsischen Lehre auf Suchtens Schöpfungsontologie unverkennbar ist, verzichtet Suchten in *De tribus facultatibus* auf die Terminolo-

gie des Hohenheimers. Ihm zufolge ging die Welt aus einem vom göttlichen Geist beseelten Himmelswasser hervor, das er in Anlehnung an die Johannes-Apokalypse als „Crystallinisch“ beschreibt.⁴ Ausgehend von der hermetischen Vorstellung, dass der Mikrokosmos ein gleichsam alchemistisches Extrakt des Makrokosmos repräsentiert, ist auch der Mensch von jenem kristallinen Himmelswasser – und somit vom Geist des Herrn – erfüllt. Welche Konsequenzen sich daraus für Suchtens theoalchemische Heilkunde ergeben, zeigt sich mit Blick auf die *XVIII Propositiones*, die einige Jahre vor Suchtens Traktat entstanden: Demnach ist es der göttliche *spiritus mundi*, der den Menschen durchströmt, ihn bei guter Gesundheit und am Leben erhält. Suchten unterscheidet in diesem Kontext drei Qualitäten des Geistes, nämlich den *spiritus vitae*, die *quinta essentia* und den *calor solis et lunae*. Diese Trias kehrt in *De tribus facultatibus* unter neuer Begrifflichkeit wieder: Der Mensch verfügt über eine ‚innere Erde‘, einen ‚inneren Himmel‘ sowie über den Geist des Herrn. Da der Mikrokosmos eine Miniatur des Makrokosmos ist, lässt sich die metaphysische Anthropologie auf alchemische Weise nachvollziehen: Die vom Geist erfüllte *prima materia hominis* lässt sich aus dem wässrigen Substrat der großen Schöpfung herausdestillieren. Wie aus Suchtens Schrift *De secretis antimonij*, aber auch aus *De tribus facultatibus* selbst hervorgeht, hat die Analogie von Natur und Mensch auch für den Adepten selbst Konsequenzen. Dieser ist nämlich nur imstande, die heilige Kunst der Alchemie auf die rechte Weise auszuüben, sofern er innerlich vom Geist des Herrn erleuchtet ist.

Dies ruft die Mystik auf den Plan, die im vierten Teil der Studie ins Zentrum der Betrachtung rückt (Kap. 5.1–5.10). Hierbei zeigt sich, dass Suchtens spiritualistische Theologie maßgeblich von der Logotheologie beeinflusst ist, die somit auch die mystische Konzeption des Traktats mitbestimmt. Wenn es im Johannesprolog heißt, dass der göttliche Logos „im Anfang“ und der Urgrund aller Dinge war, so bezieht sich der Evangelist hiermit auf das erste Genesiskapitel, dem zufolge Gott die Schöpfung mit dem ‚Wort‘ *fiat lux* aus der Dunkelheit hervorrief. Nach Suchtens logotheologischer Lesart des Schöpfungsberichts war das Wort nicht nur mit Christus, sondern vor allem auch mit dem Geist Gottes, der zu aller Anfang über den Wassern schwebte, wesensgleich. Dieser Geist erscheint in diesem Sinne als der göttliche Atem, der bei der Verlautbarung des *fiat lux* durch den Mund

⁴ Zitiert werden die Werke Suchtens, sofern nicht anders angegeben, nach der von Ulrich C. Dagitzta herausgegebenen Sammelausgabe von 1680 (Alexandri von Suchten/ Eines wahren Philosophi und der Artzneyen Doctoris Chymische Schrifftten Alle [...]. Franckfurt am Mayn/ In Verlung Georg Wolffs [...]/ Druckts Johann Görlin. Anno MDCLXXX); ebd., S. 357–382: Der sechste Tractat. De tribus facultatibus Alexandri a Suchten (im Folgenden: Chymische Schrifftten. De tribus facultatibus), hier S. 359.

des Allmächtigen wehte. Als solcher entspricht er nach paracelsistischer Deutung ferner dem ‚Geist der Weisheit‘, der im apokryphen *Liber sapientiae* erwähnt wird. Vor dem Hintergrund, dass die Weisheit ebendort als ein *speculum* und als eine *imago* von Gottes gutigem Wesen auftritt, hat die Schöpfung, in der nach paracelsistischer Vorstellung die göttliche Weisheit einsehbar ist, als das ursprünglichste Ebenbild des Allmächtigen zu gelten.

Die Logotheologie entpuppt sich zudem als Grund für Suchtens Häretisierung. Den Anlass hierfür boten seine *XVIII Propositiones*, in denen er für eine Analogie von Christus und *spiritus mundi* eintrat. Da der schulmedizinische *spiritus*-Begriff, dem die Ärzte Johannes Crato, Conrad Gessner und Thomas Erastus anhängen, gemäß der aristotelisch-galenischen Lehrtradition eher physiologisch als spirituell ausgerichtet war, verfestigte sich bei ihnen der Eindruck, Suchten unterminiere mit der Gleichsetzung von Christus und Weltgeist die Göttlichkeit des Erlösers. Darüber gerät Suchtens Zwei-Naturen-Lehre in den Blick, der zufolge Christus in Gestalt von *calor solis et lunae* und *quinta essentia* sphärenübergreifend präsent ist. Die logotheologisch fundierte Verwandtschaft von Christus und Geist ist auch mit Blick auf den *lapis philosophorum* von Bedeutung, denn aus Sicht der Paracelsisten repräsentierte dieser – analog zum *verbum incarnatum* – nichts anderes als eine Materialisierung des göttlichen Geistes. Die Spiritualisierung der Alchemie kommt auch in Suchtens Soteriologie zum Tragen: Demnach vollzieht sich Rechtfertigung der gefallenen Kreatur darüber, dass Christus das sündige Fleisch des Gläubigen im Gegenzug zu seinem Leiden am Kreuz in sein geistiges Fleisch ‚transmutiert‘.

In seiner Elegie *Quid sit nihil* nimmt Suchten für sich in Anspruch, innerlich vom Geist der Weisheit beseelt zu sein. In der Folge sei es ihm beschieden, wie der zum Paulus berufene Saulus während seines Damaskuserlebnisses, mit geöffneten Augen ‚nichts‘, beziehungsweise ‚das Nichts‘, zu sehen. Die diesbezügliche Erwähnung von Meister Eckharts Predigt 71 in einer Interlinearglosse gibt Anlass, einen Blick darauf zu werfen, wie sich Suchtens Interpretation des *nihil* zu Eckharts pseudo-dionysisch inspiriertem Verständnis des göttlichen „niht“ verhält. Hierbei zeigt sich, dass Suchten das Nichts mit dem ‚Hauch‘ der göttlichen Weisheit gleichsetzt. Diese verkörpert somit den gleichsam nichtigen Urquell der Schöpfung und insofern die Intension des alles Erkennbaren. Während zwischen Suchten und Eckhart auf weisheitstheologischer, anthropologischer und schöpfungsentologischer Ebene deutliche Unterschiede bestehen, zeigen sich hinsichtlich der jeweiligen Konzeption des *lumen naturale* strukturelle Übereinstimmungen. Das Licht der Natur repräsentiert nach Suchten die Außenseite des Geistes, der dem Menschen innewohnt. Mithilfe dieses Lichts lasse sich das Zeichenuniversum der Schöpfung auf das Geistig-Unsichtbare – eine Vielzahl von okkulten Qualitäten – hin entschlüsseln. Indes zeichnet Suchten in *De tribus*

facultatibus ein düsteres Bild: Gott hat sein Angesicht vom Diesseits abgewandt und dem Menschen somit das Licht der Natur entzogen. Die einzige Option auf eine Rückkehr in die göttliche Huld besteht in einer arbeitsamen Erforschung der Natur und in einer radikalen Entsagung gegenüber der Verstandeserkenntnis. Dass Suchten auf dieser Grundlage eine durch Gottes Gnade gewährte Erleuchtung für möglich hält, offenbart sein Bericht von einem gottsuchenden Adamssohn, der in den dritten Himmel entrückt und darüber seines Geistes und somit der Gottnatur Christi teilhaftig geworden sei. Darüber habe dieser zugleich in das Geheimnis der *incarnatio verbi* und in die göttliche Weisheit Einsicht gewonnen. Ein Exkurs zur Rezeption geistlicher Mystik im sechzehnten Jahrhundert geht der Frage nach, wie sich Suchtens spiritualistische Theologie zur *Theologia Deutsch* verhält (Kap. 6). In Bezug auf letztere lassen sich zahlreiche Parallelen zu *De tribus facultatibus* feststellen.

Der fünfte und letzte Teil der Studie befasst sich mit der paracelsistischen Konzeption der göttlichen Weisheit, die in *De tribus facultatibus* zunächst als „sapientia omnium Coelestium & Terrestrium rerum“, sodann allerdings nur noch als *magia* auftritt (Kap. 7.1–7.7). Der Weg zur *magia* führt, wie anhand des mystischen Raptus deutlich wird, über eine innere Erleuchtung, die allerdings nicht in Eigeninitiative herbeigeführt werden kann: Es bedarf hierzu der Gnade Gottes. Vor diesem Hintergrund ist Suchtens Verständnis von Magie unbedingt von verbotenen Praktiken abzugrenzen, welche auf Schadenzauber oder Dämonenbeschwörung abzielen. Eine erste Annäherung an den paracelsistischen Magiebegriff führt über die Bestimmung des Terminus *magia naturalis*, der im weitesten Sinne den rechten Umgang mit okkulten Naturkräften beschreibt und bereits bei Ficino, Trithemius, Agrippa von Nettesheim und Paracelsus anzutreffen ist. Im Kontext mit dieser ‚Naturmagie‘ wird auch Suchtens Verfemung als ‚Teufelsbanner‘ beleuchtet, gegen die sich der Danziger in seiner Elegie *De vera medicina* zur Wehr setzt. Ihm zufolge ist die *magia* in die ‚drei Fakultäten‘ *medicina*, *astronomia* und *theologia* untergliedert. Diese Trias verhält sich analog zu drei chemischen Substanzen, auf denen die *prima materia hominis* basiert: Demnach ist die ‚Erde des Menschen‘ der Gegenstand der *medicina*, wohingegen sich die *astronomia* der *quinta essentia* – beziehungsweise dem ‚Himmel des Menschen‘ – widmet. Die *theologia* befasst sich mit dem göttlichen Geist, der diesem ‚Himmel‘ einwohnt.

Wesentlich für die Theorie der paracelsistischen Magie ist der Begriff der *similitudo*, der auch in *De tribus facultatibus* Erwähnung findet. Dieser ist teils mit der weisheitstheologisch begründeten Vorstellung einer innerweltlichen Spiegelung des göttlichen Angesichts, teils mit Theologumena von Gottähnlichkeit und -Ebenbildlichkeit assoziiert. In diesem Zusammenhang lässt sich anhand neuplatonisch-hermetischer Denkfiguren aufzeigen, dass die kosmische, vertikal strukturierte *similitudo* von ‚oben‘ und ‚unten‘ zwangsläufig mit horizontal strukturierten *simi-*

litudines einhergeht. Indem Paracelsisten wie Suchten die schöpfungsinernen Ähnlichkeitsrelationen im Sinne von Zeichenrelationen interpretierten, leisteten sie dem Gedanken Vorschub, dass der Natur ein geheimer Sinn – nämlich das göttliche Wort – eingeschrieben sei. Suchten bekennt sich, in deutlicher Absetzung von der lutherischen Larventheorie, nicht nur zur Erkennbarkeit des göttlichen Wortes, er vertritt auch die Auffassung, dass dieses, wie überhaupt alle göttlichen Geheimnisse, durch Allegorien und Ähnlichkeitsverhältnisse vermittelbar sei.

Die Lesbarkeit der Schöpfung ist jedoch, wie sich im Folgenden zeigt, nicht nur mystisch motiviert; sie ermöglicht zugleich die Lokalisierung der einzelnen okkulten Qualitäten innerhalb der Natur. Hierbei wird ersichtlich, dass die Auffindung dieser metaphysischen Entitäten eng mit der paracelsistischen Epistemologie verknüpft ist. Demnach lassen sich die spezifischen *virtutes* der Schöpfungsdinge einerseits an deren äußerem Erscheinungsbild ablesen, andererseits über Erfahrung ermitteln. Paracelsus spricht in diesem Kontext davon, dass allen Kreaturen ein bestimmtes Wissen (*scientia*) eingeschrieben sei, das man ihnen auf hermeneutischem oder experimentellem Wege ‚ablernen‘ könne. Diese Vorstellung erweist sich als platonisch inspiriert: Wissen entsteht, indem der Mensch anhand der Erforschung der Natur Einblick in seinen ‚siderischen Leib‘ erlangt, dem bereits alle *scientia* der Schöpfung eingeschrieben ist.

Vor dem Hintergrund, dass die Kreaturen der terrestrischen Sphäre ihre okkulten Kräfte von den Gestirnen empfangen, ja sogar irdische Manifestationen der Gestirne repräsentieren, verwendet Paracelsus den Begriff ‚Firmament‘ auch im Hinblick auf die terrestrische Schöpfung. Das Firmament beschreibt ein Ordnungsmuster von okkulten Kräften, das sich himmlisch und irdisch, *macrocosmice* und *microcosmice* realisiert. Auf dieser Grundlage können okkulte Qualitäten zu medizinischen Zwecken verfügbar gemacht werden. Paracelsus bezeichnet die unsichtbaren Heilkräfte der Natur als *arcana*. Suchten übernimmt das paracelsische Konzept des Firmaments, indem er dem Mikrokosmos – analog zum Makrokosmos – eine ‚Erde‘ und einen ‚Himmel‘ zuschreibt, wobei erstere für das vegetative und affektive Vermögen, letzterer für die Vernunftwelt des Menschen steht. Anders aber als Paracelsus bestreitet Suchten, dass der Patient durch Heilkräuter kuriert werden könne. Hierzu seien nur solche ‚Pflanzen‘ imstande, die der ‚inneren Erde‘ des Menschen entspringen.

In engem Zusammenhang mit der *magia* steht auch die unkonventionelle Bildlehre, die Paracelsus im *Liber de imaginibus* entfaltet. Demnach verfügen Bildwerke insofern über magische Kräfte, als sie dem Gegenstand der Abbildung räumliche und zeitliche Gegenwart verleihen. Mit dieser präsenzkulturellen Vorstellung widersetzt sich Paracelsus der papstkirchlichen ebenso wie der protestantischen Orthodoxie, wonach der Glaube an okkulte Bildkräfte dem Sakrileg der Idolatrie gefährlich nahe kommt. Im Kontext seiner Bildlehre erwähnt der Hohen-

heimer auch den medizinischen Nutzen der pflanzlichen Signaturen. Allerdings kommt die Signaturenlehre hier, wie auch in anderen Paracelsica, nur schemenhaft zum Vorschein.

Im Gegensatz zu Paracelsus tritt Suchten in *De tribus facultatibus* für die Wirkungslosigkeit astraler Influenzen ein. Ihm zufolge sind sämtliche Kreaturen nichts weiter als Zeichen, die auf den göttlichen Geist hin auszulegen sind, der auf dreifache Weise im Menschen wirksam sei: Erstens als ein heilkräftiger, metaphysischer Balsam, zweitens als ein innerer Sternenhimmel und drittens als eine Wohnstatt Gottes. Nach Suchten stehen die äußeren Gewächse für die inneren Heilpflanzen des Menschen, die Gestirne und Planeten für den mikrokosmischen ‚Himmel‘. Sakrale Bauten und Handlungen seien nichts weiter als Signaturen für den klarifizierten Geist ‚an sich‘. Dabei wird deutlich, dass Suchtens Zeichenlehre bei der Unterscheidung von Weisheit und Torheit als Richtschnur fungiert: Der zeichenhafte Charakter des Makrokosmos sei vor Urzeiten von den *magi* erkannt und als alternatives Medium der Offenbarung verstanden worden. Von den verklausulierten Büchern der *magia* seien einzig die beiden Testamente übrig geblieben. Der ‚gemeine Mann‘ habe die magischen Bücher jedoch allesamt missverstanden. In der Nachfolge des ‚gemeinen Mannes‘ stehen einerseits die Schulmediziner, andererseits die ‚Schriftgelehrten‘, die das Bibelwort wörtlich auslegen und damit dessen wahren Sinn – den göttlichen Geist – verfehlen.

Das letzte Kapitel der Studie widmet sich der *magia coelestis*. Diese verleiht dem paracelsistischen Amalgam von Mystik und Magie ihren höchsten Ausdruck. Aus Suchtens Ausführungen in *De tribus facultatibus* geht nämlich hervor, dass die drei Fakultäten der *magia* sich nicht den verschiedenen Qualitäten des Geistes widmen, sondern entsprechend ihrer hierarchischen Anordnung als *medicina*, *astronomia* und *theologia* auf eine geistige Vereinigung mit Gott hin ausgerichtet sind. Der *magus* besitzt nicht nur ein allumfassendes Schöpfungswissen, das er dem Abglanz des in ihm wohnenden Geistes – dem Licht der Natur – verdankt; es ist ihm auch vergönnt, der reinen, einfältigen Weisheit in Gott inne zu werden. Damit erweitert er die *magia naturalis* um die *magia coelestis*. Paracelsus differenziert zwischen der ‚natürlichen‘ und der ‚himmlischen‘ Magie auf der Grundlage einer Theorie der ‚Einbildung‘ (*imaginatio*), die auf strukturelle Ebene Überschneidungen mit der *imago*-Lehre der spätmittelalterlichen Mystik aufweist. Meister Eckhart etwa interpretiert den Vorgang der Einbildung im mystischen Kontext als eine ‚Ein‘-bildung der gelassenen Seele in das göttliche Angesicht. In seiner *Rede der unterscheidung* assoziiert er diesen Vorgang mit der paulinischen Metaphorik der Bekleidung mit Christus, dem ‚neuen Menschen‘ (Gal 3,27 / Eph 4,24). Indem das menschliche Gemüt – beziehungsweise der ‚Spiegel‘ der göttlichen Weisheit – im Rahmen mystischer Exerzitien von allem Makel gereinigt werde, bilde sich darin das Antlitz Gottes ab.

Paracelsus wendet diese Vorstellung zunächst auf die ‚Splitter‘ dieses Spiegels, das heißt auf die Gestirne des menschlichen Firmaments, an: Indem die Influenzen des äußeren Sternenhimmels von diesen inneren Gestirnen eingefangen und – wie Lichtstrahlen in Hohlspiegeln – gebündelt und nach außen projiziert würden, besitze der Mensch das Vermögen, kraft seiner Einbildung physisch auf seine Außenwelt einzuwirken. Der *magus coelestis* hingegen wirkt nicht aus seinen Gestirnen, sondern aus Gott. Indem Gott sich des *magus* bemächtigt, vermag dieser übermenschliche Werke zu verrichten. Die Mystik führt also nicht nur in die *magia* hinein, sie hebt diese zugleich auf ein höheres Niveau. Die Bedingung dafür aber bleibt dieselbe: Es bedarf einer inneren Erleuchtung durch den Allmächtigen, um innerhalb der äußeren Natur in das göttliche Wort Einsicht zu erlangen. In *De tribus facultatibus* zeigt sich, dass der Weg zur Erkenntnis des Wortes dreigliedrig ist; er besteht in *medicina* und *astronomia* und *theologia*. Die Vorstellung, dass die kreatürlichen Signaturen der Schöpfung dem gotterwählten Menschen einen geistigen Stufenweg vorzeichnen, bezieht Suchten offenkundig aus der pseudo-dionysischen Schrift *De ecclesiastica hierarchia*. Hier liegt außerdem seine Polemik gegen den ‚gemeinen Mann‘ begründet, in welchem er den Ahnherrn der an den Universitäten vorherrschenden Geistlosigkeit zu erkennen glaubt. Diesem Frevler stellt Suchten in *De tribus facultatibus* den *magus* gegenüber, der seine trichotome Anthropologie als eine vom Geist durchwirkte ‚goldene Kette‘ begreift, die ihn mit Gott verbindet.

1.2 Forschungsstand

Unstrittig ist, dass Suchten ein gediegenes chemisches Wissen besaß. Zu Ehren gelangte er vor allem durch seine Rezepturen von Antimonpräparaten, von denen sich unter anderem Johann Thölde und Oswald Croll inspirieren ließen. Auch unter den Chemikern des Spätbarock genoss Suchten ob seiner Antimon-schriften noch hohes Ansehen. Indes geriet er als Alchemist sowie als Paracelsist bald in Vergessenheit. Erst 1882 wurde er als Arzt und Dichter von Carl Molitor wiederentdeckt.⁵ Wilhelm Haberling schuf 1929 unter Sammlung und Auswertung zahlreicher historischer Zeugnisse zur Biographie und zur ärztlichen Tätigkeit Suchtens die Grundlage für die weitere Forschungsarbeit.⁶ Allerdings fand das literarische Werk des Danzigers, abgesehen von einer schemenhaften Skizzie-

⁵ Vgl. Carl Molitor: Alexander von Suchten, ein Arzt und Dichter aus der Zeit Herzogs Albrecht. In: Altpreußische Monatsschrift 19 (1882), S. 480–488.

⁶ Vgl. Wilhelm Haberling: Alexander von Suchten, ein Danziger Arzt und Dichter des 16. Jahrhunderts. In: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins 59 (1929), S. 175–230.

rung in Will-Erich Peuckerts 1956 erschienener Studie zur weißen und schwarzen Magie,⁷ auch in den Folgejahren nur wenig Beachtung. Immerhin beschäftigte sich Włodzimierz Hubicki im Jahr 1960 erstmals mit dem Chemiker Suchten. Hierbei verleitete ihn Suchtens vielfach aufscheinende Aversion gegen die althergebrachte Goldmacherkunst zu der irrigen Annahme, der Danziger habe nicht an die Transmutation von Metallen geglaubt.⁸

Im Jahr 1977 machte Carlos Gilly erstmals auf das Buch *De tribus facultatibus* aufmerksam, das er in den Kontext einer sich unter dem Namen „Theophrastia sancta“ formierenden alternativen Religiosität stellte. Gilly erblickte hierin eine der radikalsten Abrechnungen mit der universitären Gelehrsamkeit.⁹ Seither hat er kaum eine Gelegenheit ungenutzt gelassen, um auf die Bedeutung und hohe Qualität des Traktats zu verweisen.¹⁰ Nach Gillys Worten schildert „keine andere Schrift des 16. Jahrhunderts den inneren Zusammenhang zwischen dem Paracelsismus und der hermetischen Tradition so anschaulich und lebendig wie *De tribus facultatibus*.“¹¹ Ferner bescheinigt er dem kleinen Buch, das er zu Recht unter die „theologisch gewagtesten Schriften des gesamten Paracelsismus“ rechnet, den Charakter „einer hermetischen Allegorie über den mühevollen Weg des Menschen zur Erkenntnis Gottes.“¹² Als thematische Schwerpunkte des Traktats gelten ihm die Kritik am menschlichen Verstand und die Forderung, Gott „nit mit Worten, sondern mit Wercken“ um Erleuchtung zu bitten.¹³ Im Jahr 2002 veröffentlichte

7 Vgl. Will-Erich Peuckert: *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*. 2. Aufl. Berlin 1956, S. 173, 260 ff., 265 ff., 274, 285 ff., 300 ff.

8 Vgl. Włodzimierz Hubicki: Alexander von Suchten. In: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 44 (1960), S. 54–63, hier S. 61 f.

9 Vgl. Gilly: *Zwischen Erfahrung und Spekulation*. Tl. 1, S. 75–82.

10 Vgl. ebd., S. 77; Vom ägyptischen Hermes zum Trismegistus Germanus, S. 103; „Theophrastia Sancta“. Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen. In: *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*. Hg. von Joachim Telle. Stuttgart 1994, S. 425–488, hier S. 438 f.; Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes. In: *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Hg. von Roelof van den Braek u. Cis van Heertum. Amsterdam 2000, S. 385–425, hier S. 398; Paracelsiansim brings forth a fine Hermetical treatise: Suchten's *De tribus facultatibus*. In: *Magia, Alchimia, Scienza dall '400 al '700. L' influsso di Ermete Trismegisto (Ausstellungskatalog)*. Bd. 1. Hg. von Carlos Gilly u. Cis van Heertum. Florenz 2002, S. 193–198, hier S. 193.

11 Gilly: *Paracelsiansim brings forth*, S. 197: „[...] no other 16th-century book demonstrates the inner cohesion between Paracelsianism and the Hermetic tradition so graphically and vividly as this little book.“

12 Gilly: „Theophrastia Sancta“, S. 438.

13 Gilly: *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, Tl. 1, S. 82.

er die bisher einzige Einzelbetrachtung des Traktats.¹⁴ Diese gewährt trotz ihres schmalen Umfangs einen profunden Einblick in das wissenspolitische Anliegen und die Wirkungsgeschichte des Traktats. Zudem bietet sie einen konzisen Überblick über Suchtens Werk, das Gilly in scharfer Abgrenzung von der *alchemia transmutatoria* unter der Kategorie einer *alchemia mystica* verbucht.

Walter Pagel stellte 1984 eine Würdigung von *De tribus facultatibus* an den Anfang seiner Paracelsismus-Studie ‚The Smiling Spleen‘.¹⁵ Hermann Geyer widmete Suchten in seiner umfangreichen Studie ‚Verborgene Weisheit‘ (2001) ein Kurzkapitel, in welchem er unter ausgiebiger Zitierung von *De tribus facultatibus* die darin thematisierte *magia* nicht zu Unrecht mit Johann Arndts spiritualistisch-hermetischer Theologie kontextualisierte.¹⁶ Ralf Bröer zeigte in mehreren Beiträgen auf, dass die Häretisierung Suchtens als Strategie zur Bewältigung trinitätstheologischer Kontroversen fungierte.¹⁷ Seit 1991 sind zudem mehrere Lexikon-Artikel zur Person Suchtens erschienen.¹⁸ Joachim Telle erkundete Suchtens paracelsistisches Selbstverständnis im Lichte einer *alchemia poetica*.¹⁹ Die Wissenschaftshistoriker Lawrence M. Principe und William R. Newman konnten die chemischen Hintergründe von Suchtens Antimonschriften aufklären.²⁰ Oliver

14 Vgl. Gilly: Paracelsianism brings forth, S. 193–198.

15 Vgl. Walter Pagel: The Smiling Spleen. Paracelsianism in Storm and Stress. Basel u. a. 1984, S. 13–17.

16 Vgl. Hermann Geyer: Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. Berlin, New York 2001 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 80), Tl. 3, S. 444–453.

17 Vgl. Ralf Bröer: Friedenspolitik durch Verketzerung. Johannes Crato (1519–1585) und die Denunziation der Paracelsisten als Arianer. In: Medizinhistorisches Journal 37/2 (2002), S. 139–182, hier S. 145–152, 159–166; Antiparacelsismus und Dreieinigkeit. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 29 (2006), S. 137–154, bes. S. 145–152; Blutkreislauf und Dreieinigkeit. Medizinischer Antitrinitarismus von Michael Servet (1511–1553) bis Giorgio Biandrata (1515–1588). In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 29 (2006), S. 21–37, hier S. 25.

18 Hierzu zählen: Joachim Telle: Alexander von Suchten. In: Killy-Literaturlexikon. Autoren u. Werke des deutschen Kulturraumes. Bd. 11. Hg. von Wilhelm Kühlmann u. a. Berlin 2011, S. 385 f.; Claus Priesner: Alexander von Suchten. In: Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft. Hg. von dems. u. Katrin Figala. München 1998 (im Folgenden: Alchemie-Lexikon), S. 351 f.; Wilhelm Kühlmann: Alexander von Suchten. In: Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon. Bd. 6. Hg. von dems., Jan-Dirk Müller, Michael Schilling, Johann Anselm Steiger u. Friedrich Vollhardt. Berlin, Boston 2017, Sp. 212–218.

19 Vgl. Joachim Telle: Johann Arndt – ein alchemischer Lehrdichter? Bemerkungen zu Alexander von Suchtens *De lapide philosophorum* (1572). In: *Strenae Natalicae*. Neulateinische Studien. Hg. von Hermann Wiegand. Heidelberg 2006, S. 231–246.

20 Vgl. William R. Newman: Gehennical Fire. The Lives of George Starkey, An American Alchemist in the Scientific Revolution. Cambridge 1994, S. 135–141; William R. Newman, Lawrence M.

Humberg machte 2007 zahlreiche Dokumente ausfindig, die über Suchtens Lebensabend Aufschluss geben.²¹

Grundlegend und überaus verdienstvoll für die Erforschung der frühparacelsistischen Naturkunde, Religiosität und Spiritualität ist das dreiteilige Corpus Paracelsisticum, das Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle unter systematischer Auswertung, Bearbeitung und Kommentierung von zahlreichen Textzeugnissen in den Jahren 2001 bis 2013 auf den Weg brachten. In diesem Dokumentationswerk sind Suchtens Vorrede zum ersten Teil seiner Antimonschrift, zwei seiner Briefe an Herzog Albrecht von Preußen sowie eine Gesamtwürdigung seiner Person enthalten. Der Danziger erscheint hier als Anhänger eines „chiliasmisch tingierten Christentum[s]“, der „im Wegestreit in Naturkunde und Medizin immer auch einen Kampf zwischen Satan und Gott erblickte“, zugleich aber auch als Initiator von „Mystifikationsvorgängen, die in der frühneuzeitlichen Frömmigkeits- und Theologiegeschichte heterodoxer Dissidenten und paracelsistischer Theoalchemiker eine (in Einzelheiten oft unaufgedeckte) Rolle spielen sollten [...]“.²² Darüber hinaus bietet das Corpus Paracelsisticum auch vermittels weiterer, unter anderen Lemmata aufgeführter Textdokumente Aufschluss über Suchtens Paracelsismus, darunter Toxites' Widmungsvorrede zur Antimonschrift,²³ die eine Kurzvita des Danzigers enthält, sowie ein an Suchten adressierter Brief des Handelsherrn Bartholomäus Schobinger.²⁴

Einen wesentlichen Beitrag zur wissenschaftlichen Verortung des Frühparacelsismus innerhalb der religiösen und naturphilosophischen Kontroversen

Principe: *Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry*. Chicago 2002, S. 50–56.

21 Vgl. Oliver Humberg: Die Verlässenshaft des oberösterreichischen Landschaftsarztes Alexander von Suchten († 1575). In: *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* 31/1 (2007), S. 31–50.

22 Die Person Suchtens wird im Corpus Paracelsisticum anhand der genannten drei Textdokumente vorgestellt und in seiner Rolle für den Frühparacelsismus gewürdigt. Vgl. Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle (Hgg.): Gesamtwürdigung. In: *Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland*. Bd. 1: Der Frühparacelsismus. Erster Teil. Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit 59), S. 581–584 (im Folgenden: Kühlmann, Telle: Gesamtwürdigung. In: CP 1), hier S. 582f.

23 Vgl. Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle (Hgg.): Nr. 45. Toxites: Widmungsvorrede an Johann Ulrich von Raitenau (1570). In: *Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland*. Bd. 2: Der Frühparacelsismus. Zweiter Teil. Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 89), S. 151–173 (im Folgenden: Kühlmann, Telle: Nr. 45. In: CP 2).

24 Vgl. Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle (Hgg.): Nr. 119. Bartholomäus Schobinger an Alexander von Suchten (1567?). In: *Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland*. Bd. 3: Der Frühparacelsismus. Dritter Teil. Berlin, Boston 2013 (Frühe Neuzeit 170/1), S. 466–473 (im Folgenden: Kühlmann, Telle: Nr. 119. In: CP 3), hier S. 467.

der Reformationszeit hat Volkhard Wels in seiner 2014 erschienenen Studie ‚Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit‘ geleistet. Wels widmet sich hierin unter anderem der protestantischen Auseinandersetzung mit sogenannten ‚schwärmerischen‘ Gruppierungen, die für sich eine direkte Inspiration durch Gott, beziehungsweise durch den göttlichen Geist, beanspruchten.²⁵ In diesem Kontext geht Wels auch auf den Spiritualismus Suchtens ein, den er anhand von *De tribus facultatibus* und dem pseudo-paracelsischen Traktat *Apocalypsis Hermetis* entfaltet.²⁶

Der paracelsistische Magie-Begriff hat demgegenüber in der Forschung bisher erstaunlich wenig Beachtung gefunden. Heinrich Schipperges wagte 1976 einen ersten Vorstoß zur Definition der paracelsischen Magie, wobei er deren Affinität zum Wissenskonzept des Hohenheimers erkannte.²⁷ Auch finden in seinem Aufsatz bereits die – im Zusammenhang der *magia* bedeutsamen – Begriffe von ‚Signatur‘, ‚Arcanum‘ und ‚Konkordanz‘ Erwähnung. Kurt Goldammer fasste 1978 unter Heranziehung einschlägiger Textzitate die Kernthesen der paracelsischen Magie zusammen. Hierbei unterschied er korrekterweise zwischen der „magia der natur“ und der „magia vom innern himel“. ²⁸ Allerdings lassen sowohl dieser Beitrag als auch Goldammers 1994 erschienene Studie ‚Der göttliche Magier und die Magierin Natur‘ eine systematische Entfaltung des paracelsischen Magie-Begriffs vermissen.²⁹ Arlene Miller Guinsburg untersuchte die Magie Hohenheims 1981 in zwei Aufsätzen, in denen sie sich zum einen auf die *Astronomia*

25 Vgl. Volkhard Wels: *Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2014 (Berliner Mittelalter- u. Frühneuzeitforschung 17); zur Thematik der *inspiratio* vgl. ders.: *Unmittelbare Offenbarung in der Theologie in der Frühen Neuzeit*. In: *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*. Hg. von Herbert Jaumann u. Gideon Stiening. Berlin, New York 2011, S. 747–808.

26 Vgl. Wels: *Manifestationen des Geistes*, S. 135–138; zu Suchtens Spiritualismus vgl. ders.: *Der Geist des Lebens. Spiritualismus als Mittelpunkt der paracelsistischen Theoalchemie*. In: *Spuren der Avantgarde: Theatrum alchemicum*. Hg. von Helmar Schramm (†), Michael Lorber u. Jan Lazardzig. Berlin, Boston 2017, S. 28–62, hier S. 29 ff.

27 Vgl. Heinrich Schipperges: *Magia et Scientia bei Paracelsus*. In: *Sudhoffs Archiv* 60 (1976), S. 76–92.

28 Vgl. Kurt Goldammer: *Magie bei Paracelsus*. In: *Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze*. Hg. von dems. Wien 1986 (Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 24), S. 321–342, hier S. 330, dortselbst mit Bezug auf Paracelsus: *Astronomia magna (Natura sagax)*. In: *Sämtliche Werke*. Abt. 1. Bd. 12. Hg. von Karl Sudhoff, S. 277.

29 Vgl. Kurt Goldammer: *Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance*. Hg. von dems. Stuttgart 1991 (Kosmosophie 5).

magna und zum anderen auf den paracelsischen Matthäus-Kommentar bezieht.³⁰ Wolf-Dieter Müller-Jahncke beschrieb die paracelsische Magie 1985 im Rahmen der astrologisch-magischen Theorien der frühneuzeitlichen Heilkunde, wobei er erstmals auch paracelsistische Positionen miteinbezog.³¹ Charles Webster kontextualisierte Hohenheims Magie-Begriff mit dem Werden eines modernen Wissenschaftsverständnisses und frühneuzeitlichen Tendenzen der Säkularisierung.³² Die paracelsische Bildmagie wurde von Karl Möseneder und Amadeo Murase untersucht.³³

Der Magie-Begriff des Frühparacelsismus verbindet sich außer mit der Person Suchtens vor allem mit den Namen Gerhard Dorn, Heinrich Khunrath und Oswald Croll. Dorns Bedeutung für die Entwicklung der paracelsistischen Bewegung hat, abgesehen von Didier Kahns umfassendem Aufsatz zur Entstehungsgeschichte von Dorns *Clavis totius Philosophiae Chymisticae*, bislang kaum Beachtung erfahren. Demgegenüber ist Khunraths literarisches Werk in den letzten Jahren verstärkt in den Blickpunkt der Forschung gerückt. Hervorzuheben sind hierbei die Aufsätze Peter Forshaws,³⁴ vor allem aber auch Wilhelm Schmidt-Biggemanns

30 Vgl. Arlene Miller-Guinsberg: Die Ideenwelt des Paracelsus und seiner Anhänger in Hinsicht auf das Thema des christlichen Magus und dessen Wirken. In: Von Paracelsus zu Goethe und Wilhelm Humboldt. Wien 1981 (Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 22), S. 27–54; dies.: Paracelsian Magic and Theology – A Case Study of the Matthew Commentaries. In: Kreatur und Kosmos. Internationale Beiträge zur Paracelsusforschung. Hg. von Rosemary Dilg-Frank. Stuttgart, New York 1981, S. 125–139.

31 Vgl. Wolf-Dieter Müller-Jahncke: Astrologisch-Magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der Frühen Neuzeit. Stuttgart 1985 (Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte, Beiheft 25).

32 Vgl. Charles Webster: Paracelsus to Newton: Magic and the Making of Modern Science. Cambridge 1982; ders.: Paracelsus Confronts the Saints: Miracles, Healing and the Secularization of Magic. In: Social History of Medicine 8/3 (1995), S. 403–421.

33 Vgl. Karl Möseneder: Paracelsus und die Bilder. Über Glauben, Magie und Astrologie im Reformationszeitalter. Tübingen 2009 (Frühe Neuzeit 140); Amadeo Murase: Analogie als Magie. Paracelsus und der *Liber de imaginibus*. In: Neue Beiträge zur Germanistik 157 (2018), S. 15–35.

34 Vgl. Peter Forshaw: Vitriolic Reactions: Orthodox Response to the Alchemical Exegesis of Genesis. In: The Word and the World. Biblical Exegesis and Early Modern Science. Hg. von dems. u. Kevin Kileen. Basingstoke, Palgrave 2007, S. 111–136; ders.: Subliming Spirits: Physical-Chemistry and Theo-Alchemy in the Works of Heinrich Khunrath (1560–1605), S. 255–275; ders.: Curious Knowledge and Wonder-working Wisdom in the Occult Works of Heinrich Khunrath. In: Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment. Ashgate. Hg. von R. J. W. Evans und Alexander Marr 2006, S. 107–129; ders.: Alchemy in the Amphitheatre: Some consideration of the alchemical content of the engravings in Heinrich Khunrath's ‚Amphitheatre of Eternal Wisdom‘ (1609). In: Art and Alchemy. Hg. von Jacob Wamberg. Museum Tusulanum Press 2006, S. 195–220.

Untersuchung von *Khunraths Amphitheatrum sapientiae aeternae* im Rahmen seiner umfangreichen Studie zur christlichen Kabbala in der Frühen Neuzeit (2012/13).³⁵ Als Mitherausgeber der aufwendigen Faksimile-Ausgabe des *Amphitheatrum* (2014) hat Schmidt-Biggemann ferner auch die darin enthaltenen, berühmten Bildtafeln interpretiert.³⁶ Die bedeutendste Publikation zu Oswald Croll ist nach wie vor die von Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle herausgegebene zweibändige Ausgabe von *De signaturis rerum* (1996).³⁷

Tatsächlich wurde der paracelsistische Magie-Begriff in jüngerer Zeit bereits einige Male mit Mystik in Verbindung gebracht, und zwar mit Blick auf die spiritualistische Theologie Johann Arndts (1555–1621). Zu nennen sind in diesem Zusammenhang Hanns-Peter Neumanns Studie ‚Natura sagax – Die geistige Natur‘ (2004) sowie Hans Schneiders Buch ‚Der fremde Arndt‘ (2006).³⁸ Diese Titel beziehen sich jedoch auf die Zeit um 1600, als die paracelsistische Mystik, nicht zuletzt durch den Einfluss des spiritualistischen Schrifttums Valentin Weigels, längst erblüht war. Demgegenüber macht es sich die vorliegende Studie am Beispiel von *De tribus facultatibus* zur Aufgabe, die Ursprünge der Paracelsismustypischen Verflechtung von Mystik und Magie zu erkunden.

35 Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Geschichte der christlichen Kabbala. Bd. 2 (1600–1660). Stuttgart-Bad Cannstatt 2013 (Clavis Pansophiae 10,2), S. 1–60.

36 Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Der Text der Bilder. Das ikonologische Programm von Khunraths *Amphitheatrum sapientiae Aeternae*. In: *Amphitheatrum sapientiae Aeternae. Schauplatz der ewigen allein wahren Weisheit*. Vollständiger Reprint des Erstdrucks von [Hamburg] 1595 und des zweiten und letzten Drucks Hanau 1609. Hg. von dems., Carlos Gilly, Anja Hallacker u. Hanns-Peter Neumann: Heinrich Khunrath. Stuttgart-Bad Cannstatt 2014 (Clavis Pansophiae 6), S. 41–83.

37 Vgl. Oswald Crollius: *De signaturis internis rerum*. Die lateinische Editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623). Hg. u. eingeleitet von Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle. Stuttgart 1996.

38 Die beiden verdienstvollen Studien lauten mit vollem Titel: Hanns-Peter Neumann: *Natura sagax – Die geistige Natur*. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts. Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 94); Hans Schneider: *Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621)*. Göttingen 2006 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 48).

2 Alexander von Suchten

2.1 Bedeutung

Wenngleich Suchten als eigenständiger Denker anzusehen ist, ist sein Name eng mit Paracelsus verbunden. Was ihn mit dem Hohenheimer eint, ist in erster Linie das Bekenntnis zu einem starken Spiritualismus, der sich auf theologischem sowie auf alchemisch-praktischem Gebiet bemerkbar macht. Grundlegend ist hierbei das Konzept einer *physica mosaica*; einer Naturphilosophie, die ihre Grundlagen in wesentlichen Teilen aus dem Ersten Buch Mose bezieht. Gemäß der paracelsischen Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts ist der Geist Gottes, der dereinst auf den Wassern schwebte, das lebensspendende Prinzip, von dem Makro- und Mikrokosmos durchdrungen sind. Diese Vorstellung geht auf das platonischen Philosophem einer Weltseele und die hieran anknüpfende hermetische Naturphilosophie zurück, die Paracelsus teils wohlwollend, teils kritisch rezipierte.¹ Die unauflösliche Vermengung von Alchemie und Spiritualismus, die für den Hermetismus charakteristisch ist,² ging mit dem Anspruch einher, den Weltgeist nicht nur auf innerlich-mystische Weise erfahrbar, sondern auch im praktischen Umgang mit der Natur verfügbar zu machen. Auf der Grundlage der Bibel, einzelner hermetischer Traktate, althergebrachter Alchemie- und Medizinbücher sowie auch gewisser Texte einer genuin christlichen Mystik war Paracelsus daran gelegen, einem lediglich verschütteten, uralten Schöpfungs- und Heilswissen zu neuer Blüte zu verhelfen.

Dieses Projekt des Hohenheimers wäre wohl bald in Vergessenheit geraten, wenn nicht eine Schar junger Intellektueller um 1550 auf seine Schriften aufmerksam geworden wäre, die sich, in freudiger Aussicht auf die endzeitliche Wiederkehr der göttlichen Weisheit, zu Verwaltern der paracelsischen Lehre erklärten. Nach aktuellem Kenntnisstand war Suchten der allerfrüheste Verfechter dieser Art von Weisheit. In jedem Fall war er der erste, der sich im Bekenntnis zu Paracel-

1 Gilly: Vom ägyptischen Hermes zum Trismegistus Germanus, S. 101.

2 Für die Problematisierung des Verhältnisses von philosophisch-mystischem und alchemisch-technischem Wissen in hermetischen Texten s. stellvertretend: Peter-André Alt, Vorkhard Wels: Einleitung. In: Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit. Hg. von dens. Göttingen 2010 (Berliner Mittelalter- u. Frühneuzeitforschung 8), S. 7–22, hier S. 11 sowie Thomas Leinkauf: Rationale Strukturen im Hermetismus der Frühen Neuzeit. In: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Hg. von Anne Charlott Trepp u. Hartmut Lehmann. Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte), S. 41–61, hier S. 42–46.

sus offiziell von der Schulmedizin lossagte. Auch lässt die Kompromisslosigkeit, mit der er seine Thesen insbesondere auf theologisch-spiritualistischem Gebiet formulierte, darauf schließen, dass es ihm darum ging, die paracelsistische Bewegung auf einen klaren Kurs und auf innere Geschlossenheit einzuschwören. Demnach kann man Suchten zu Recht als einen der geistigen Väter des Paracelsismus bezeichnen. Dabei war sich der Danziger durchaus bewusst, dass sich das Reformprogramm des Hohenheimers erst noch bewähren musste. Auch durfte es nicht von den ‚falschen Gelehrten‘ vereinnahmt werden, gegen die Paracelsus zu seinen Lebzeiten aufbegehrt hatte. Um keinen Preis sollte seine geistige Hinterlassenschaft zu einem schnöden Bücherwissen verkommen, an dem es aufseiten der Schulmedizin nicht mangelte. Das paracelsische Naturwissen, so betont Suchten am Ende seiner Schrift *De secretis antimonij*, solle demnach nicht in den Studierstuben rezipiert, sondern gemäß dem paracelsischen Credo „alterius non sit, qui suus esse potest“ gelebt und praktiziert werden. Auf diese Weise sei dem segensreichen Erbe des Theophrastus am besten gedient:

Euch Paracelsische junge Aertzte/ will ich auch ermahnet haben/ wollet nit thun/ wie die Widertheil/ von der Artzeney in euren Vorreden vil disputieren/ euren Praeceptoren nicht allein mit Worten defendieren/ sondern auch mit Wercken. Mit Worten werden ihr der Gale-nischen eben so wenig abgewinnen/ als die Apostel Christi den Heiden mit Predigen; Die Werck habens damals gethan/ die müßens auch noch thun; so viel ihr mit Wercken ausrichtet/ so viel wird Paracelsus zunehmen. Aber ich habe grosse Sorge/ nit ein jeder/ der sich Paracelsi rühmet/ wird Paracelsi Wercke thun: Hütet euch vor unzeitigen Schreiben/ denn die Rosen wachsen nur zu ihrer Zeit: Wann euer Zeit kommen wird/ so helfft der Wahrheit mit Worten und Wercken/ so werdet ihr über eure Feinde triumphieren/ wie Theophrastus bey seinem Leben gethan hat.³

Es ist daher Vorsicht geboten, wenn es im *Corpus Paracelsisticum* heißt, dass Suchten Paracelsus als chemiatische Autorität abgelehnt habe.⁴ So widersetzte er sich zwar – wie insbesondere aus *De tribus facultatibus* hervorgeht – mehreren anthropologischen und theologischen Glaubenssätzen des Hohenheimers;⁵ doch seine „Kunst die do entspringet auß dem feuer und auß den Element Krefften“,⁶ atmete nach seinem Verständnis durchaus paracelsischen Geist. Dies bezeugt vor

³ Chymische Schrifftten, S. 229–266: Der Dritte Tractat. Vom Antimonio oder Spießglaß/ Des Edlen und Hochgelährten Herrn Alexanders von Suchten/ der wahren Philosophi und Artzney Doctors. (Im Folgenden: Chymische Schrifftten. Vom Antimonio), S. 265.

⁴ Vgl. Kühlmann, Telle: Gesamtwürdigung. In: CP 1, S. 581.

⁵ Vgl. Kap. 4.3.2, S. 90; Kap. 5.1, S. 127; Kap. 5.6, S. 161; Kap. 7.6.2, S. 310 f.; Kap. 7.6.3, S. 312 ff.

⁶ Alexander von Suchten: Konsilium (Gutachten von 1563). Zitiert nach Haberling: Alexander von Suchten, S. 202.

allem auch sein therapeutischer Einsatz von Antimonpräparaten, für den Paracelsus bereits in seinen Schriften *Archidoxis* und *De vita longa* eingetreten war.⁷ Suchtens Kritik richtet sich also nicht gegen die Chemiatrie, sondern gegen eine Ärzteschaft, die sich zwar dem Studium paracelsischer Bücher widmet, sich aber vom Gebot einer praxisorientierten Naturerfahrung distanziert:

Wir wöllen auch nicht vnserere opiniones, so wir möchten auß Paracelso oder andern büchern von disem stuck geschöpfft haben/ oder vns Imaginiret/ beschreiben/ wie den jetzt der brauch ist/ das einer auß viel alten pletzen [sic] ein neuen peltz machet: Sonder waß wir eigendlich wissen/ was vnser augen gesehen/ vnserere hende begriffen haben/ vnd die Experientz bestetet/ das wöllen wir reden/ vnd schreiben/ alles der Jugend die da lehren wil/ zûm besten. Nicht eüch Galenischen/ denn jhr wisset in euwren Büchern mehr secreta zû finden/ dann in der Natur seind/ auch nicht eüch Paracelsischen/ denn jr auß Theophrasto vil mehr gelehret habt/ dan ich/ auch nicht euch Alchimisten/ dan ich schreib hie allein von artzney [...].⁸

Suchten tritt hier als Advokat der „Experientz“ auf, die er von allen dreien der hier genannten Parteien vernachlässigt sieht: erstens vonseiten der Schulmediziner, die die wahre Heilkunst in den Schriften Galens suchen, und zweitens vonseiten all derjenigen Paracelsus-Jünger, die in blindem Vertrauen auf ihren Meister von der laborantischen Praxis Abstand nehmen. Drittens richtet sich seine Kritik auch gegen die Adepten der traditionellen Alchemie, deren Anliegen die Transmutation unedler Metalle in Gold ist. Indem Suchten demgegenüber die „artzney“ aufruft, bekennt er sich zu Paracelsus, der sich von der *alchemia transmutatoria* losgesagt und sich in den Dienst einer *alchemia medica* gestellt hatte.⁹ Dies änderte allerdings nichts daran, dass schon bald nach dem Tod des Hohenheimers pseudo-paracelsische Schriften, wie etwa die *De tinctura physicorum*,¹⁰ die Legende vom Transmutationskünstler Theophrastus in die Welt setzten. In der Folge hielten viele Paracelsisten – unter ihnen auch Suchten – die Verwandlung von Metallen, ja sogar die Zeugung des Steins der Weisen, für möglich. Zur althergebrachten Goldmacherei gingen sie hierbei jedoch insofern auf Distanz, als sie für derlei Transmutationsprozesse, wiederum in Übereinstimmung mit Paracelsus, den

⁷ Vgl. Kap. 4.4, S. 95 u. S. 103.

⁸ Zitiert nach Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle (Hgg.): Nr. 33. Suchten an Medizinstudenten (1570). In: *Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland. Der Früparacelsismus. Erster Teil: Bd. 1. Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit 59)*, S. 570–580 (im Folgenden: Kühlmann, Telle: Nr. 33. In: CP 1), hier S. 574.

⁹ Wels: *Manifestationen des Geistes*, S. 167.

¹⁰ Zu der unter dem Namen Suchtens publizierten *Explicatio tincturae physicorum* s. Kap. 4.5.

Beistand des göttlichen Geistes für unabdingbar erklärten.¹¹ Scharf grenzt sich Suchten von einer falsch verstandenen Alchemie ab, indem er den Sponheimer Abt Johannes Trithemius (1462–1516), mit folgenden Worten zitiert:

Die Alchemie wird von vielen begehrt, ist aber selbst keusch. Sie beschäftigt viele Mägde, die ihre Herrin zum Teil mit dauernder Wachsamkeit beschützen und sich ihrem Namen unterwerfen, um sie von der Geschäftemacherei von so vielen kecken Freiern für immer rein zu halten. Eitelkeit, Humbug, Überlistung, Bauernfängerei, Sophisterei, Habgier, Falschheit, fehlgeleitetes Vertrauen, Dummheit, Mangel, Armut, Verzweiflung, Ausflüchte, Geldschneiderei sowie Lug und Trug hingegen sind diejenigen Mägde, die ihre ach so geliebte Herrin ‚beschützen‘ und sich bereitwillig zu Dirnen der geldhungrigen, habgierigen und unbelehrbaren Freiern machen.¹²

Indem Suchten die Alchemie als ‚keusch‘ und ‚rein‘ beschreibt, verklärt er sie zu einer göttlichen Gnadengabe, die den geistig erleuchteten Adepten in die Lage versetzt, die okkulten Qualitäten der Natur, ja sogar den Geist Gottes selbst, zu segensreichen Zwecken verfügbar zu machen. Die paracelsistische Alchemie offenbart sich vor diesem Hintergrund als Theoalchemie.

Der Begriff „Theoalchemie“, den Joachim Telle prägte,¹³ beschreibt ein auf Praxis angelegtes Schöpfungswissen, das seine Grundlagen aus der gegenseitigen Durchdringung von Naturphilosophie und Theologie bezieht und somit eine Spiritualisierung der Alchemie, aber auch eine alchemische Auslegung biblischer Narrative, allen voran der Scheidung des primordialen Wassers, impliziert. Angesichts der Naturimmanenz des göttlichen Geistes verbindet sich Theoalchemie mit dem traditionsreichen Anspruch, Gott in allen Dingen erfahren zu können. Das auf alchemisch-experimentelle Weise studierbare ‚Buch der Natur‘ behauptet aus paracelsistischer Sicht einen mindestens so hohen Wahrheitsanspruch wie

¹¹ Vgl. Kap. 4.6 u. 4.7.

¹² Chymische Schrifften, S. 267–304: Der Vierte Tractat. De Antimonio Vulgari Alexandri von Suchten/ An den Edlen und Vesten Johann Baptista von Seebach geschrieben (im Folgenden: De antimonio vulgari), S. 301 mit Bezug auf Johannes Trithemius: Polygraphiae libri sex. o. O. 1518, S. 504: „Chymia à plurimis amatur, & casta est, multas habet ancillas familiares, quae Dominam suam perpetua vigilantia custodiunt, seque ejus nomine supponunt, ut eam conservent à commercio tot importune amantium tempore sempiterno intactam. Vanitas, fraus, dolus, sophisticatio, cupiditas, falsitas, confidentia, medacium, stultitia, paupertas, desperatio, fuga, proscriptio, & mendacitas, pedisse quae sunt Chymiae, quae Dominam simulant, ut eam inviolatam custodiant, semetipsas amatoribus pecuniosis, avaris, cupidis & fastuosis libenter prostituunt.“ (Übers. S. B.).

¹³ Zuerst in Joachim Telle: Zum „Filius Sendivogii“ Johann Hartprecht. In: Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte. Hg. von Christoph Meinel. Wiesbaden 1986 (Wolfenbütteler Forschungen 32), S. 119–136, hier S. 131.

die Bibel.¹⁴ Der Natur sei zudem, analog zur Heiligen Schrift, ein Prozess der Vollendung des Heils eingeschrieben: Sie besitze einen inneren Drang nach Perfektionierung, der in der Zeugung des Steins der Weisen zu seinem Ziel gelange.¹⁵ Da der Adept aus paracelsistischer Sicht an diesen Vollendungsprozess nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich Anteil hat, offenbart sich Theoalchemie bisweilen auch als eine *alchemia mystica*. Die Affinität von Alchemie und Mystik, die in Suchtens Traktat *De tribus facultatibus*, aber auch im ersten Teil seiner Antimonschrift aufscheint, gründet sich auf die neuplatonisch inspirierte Maxime, dass der Adept nur dann einen verständigen Umgang mit der göttlichen Metaphysis der Schöpfung beanspruchen könne, sofern er selbst vom göttlichen Geist beseelt sei. Zudem verfügt die Alchemie mit den Begriffen von ‚Reinigung‘, ‚Tod‘, ‚Auferstehung‘, ‚Neugeburt‘ und ‚Perfektionierung‘ über ein Vokabular, das mystische Interpretationen chemischer Prozesse zulässt.

Viel stärker noch als bei Paracelsus ist in Suchtens Werken die Vision einer Analogie von materieller und geistiger Vollendung, einer äußeren und inneren Erfahrbarkeit des göttlichen Geistes und somit die Untrennbarkeit von Transzendenz und Immanenz präsent. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, auf welche Schriften Suchten bei der Konzipierung seiner genuin paracelsistischen Mystik zurückgreifen konnte. Belegt ist die Kenntnis des vielfach mystisch rezipierten *Liber XXIV philosophorum*, der pseudo-dionysischen Abhandlung *De ecclesiastica hierachia*, der Schrift *De visione dei* des Nicolaus Cusanus sowie des Basler Taulerdrucks mitsamt der darin enthaltenen Predigten Meister Eckharts. Während letzterer für Suchten, wie aus seiner Elegie *Quid sit nihil* hervorgeht, eine gewisse Autorität besaß, scheint ihn die mystische Theologie Taulers kaum beeindruckt zu haben. Dies ist allerdings wenig verwunderlich, zumal die radikale, einen ‚mystischen Tod‘ einschließende Demutsgestik des Straßburger Predigers mit dem elitären Sendungsbewusstsein, das Suchten an den Tag legte, kaum vereinbar ist. Wesentlich größere, ja sogar frappierende Übereinstimmungen mit Suchtens Denken, wie mit dem frühneuzeitlichen Spiritualismus insgesamt, finden sich dagegen in der *Theologia Deutsch*, die schon auf Paracelsus Eindruck gemacht haben dürfte. Die von Pseudo-Dionysius begründete christliche Mystik ließ sich mit der paracelsischen Hermetik ohne weiteres in Einklang bringen,

14 Anne-Charlott Trepp: Religion, Magie und Naturphilosophie. In: Im Zeichen der Krise. Religiosität des 17. Jahrhunderts. Hg. von ders. u. Hartmut Lehmann. Göttingen 1999, S. 473–493, hier S. 480; zum ‚Buch der Natur‘ s. Ruth Groh: Buch der Natur. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 1. Hg. von Friedrich Jäger. Stuttgart 2005, S. 478–485; zur Bedeutung dieses Motivs für die Wissenschaftsgeschichte s. Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1993, bes. S. 68–85.

15 Kühlmann, Telle: Einleitung. In: CP 1, S. 17.

zumal die beiden Wissenstraditionen gleichermaßen vom spätantiken Neuplatonismus geprägt waren. Trotz des unbestreitbaren, ja geradezu identitätsstiftenden Einflusses des *Corpus Hermeticum* auf den Paracelsismus scheinen die beiden ‚großen‘ Schriften des Hermetismus, der *Pimander* und der *Asclepius*, höchstens indirekt auf Suchten gewirkt zu haben;¹⁶ dies vor allem über die drei Bände der *Occulta philosophia* des Agrippa von Nettesheim, die er auch in medizinischen Kontexten zu Rate zieht.¹⁷ Wenn er bisweilen aus hermetischen Schriften zitiert, geschieht dies nie unter Nennung ihres legendären Verfassers. Hermes wird lediglich als Begründer der Alchemie und als Bürge für die Offenbarungsfunktion des Buchs der Natur aufgerufen.¹⁸

Umso mehr stand Suchten unter dem Einfluss der pseudo-dionysischen Mystik und der spätmittelalterlichen Traktat- und Predigtliteratur. So identifiziert er Dionysius in *De tribus facultatibus* als einen Urahn der paracelsischen Magie; und in seiner Elegie *Quid sit nihil* beruft er sich auf Augustinus, Cusanus und Eckhart. Symptomatisch für das paracelsistische Interesse am geistlichen Schrifttum vergangener Jahrhunderte ist ein Passus der Vorrede von Suchtens Traktat *De secretis antimonij* (1570), in dem sich der Herausgeber desselbigen Werks, Michael Toxites, folgendermaßen äußert:

[D]ie Clöster seind aller güten künsten schülen gewesen/ haben allwegen die gelehrtesten leüth gezogen/ alle artes/ alle güte scriptores in allen facultatibus vnd linguis in jren bibliothecis erhalten/ vnd mehr mit jhren henden geschriben/ das vns zu gütem kummen/ dan wir jetzunder möchten lesen: darbey der alten fleiß/ vnd unser grosser vnfleiß gnügsam mag erkannt werden.¹⁹

Obgleich sich Toxites' Lobpreis auf die Klöster auch als Reverenz gegenüber dem Widmungsempfänger der Antimonschrift, dem Elsässischen Geistlichen Johann Ulrich von Raitenau, verstehen lässt,²⁰ gilt seine Euphorie vor allem den erwähnten „bibliothecis“, welche die Lehren der schreibefrigen „alten“ verwahrten: In der Tat waren nicht nur die naturphilosophischen, sondern vor allem auch die

¹⁶ Eine Zitierung des *Pimander* findet sich lediglich in der *Explicatio tincturae physicorum*, für die Suchtens Autorschaft nicht gesichert ist, vgl. Chymische Schrifften, S. 383–457: Der siebende Tractat. Explicatio Tincturae Physicorum Theophrasti Paracelsi Ab Alexandro a Suchten, Philos. & Medicinae u. Doctore. (Im Folgenden: Chymische Schrifften. Explicatio tincturae physicorum), S. 386 f.

¹⁷ Die Zitate, die Suchten in den *XVIII Propositiones* sowie in der hieran anschließenden *Fusior explicatio pro imperitioribus* aus Agrippas *De occulta philosophia* bezieht, entstammen den Kapiteln I.5, I.13, I.14, II.4, II.32, III.6, III.37, III.38 u. III.55.

¹⁸ Vgl. Kap. 5.1, S. 136.

¹⁹ Zitiert nach Kühlmann, Telle: Nr. 45. In: CP 2, S. 160.

²⁰ Ebd., S. 173.

theologischen Wissensbestände, an die Paracelsus sowie auch Suchten anknüpfen, schon Jahrhunderte lang hinter Klostermauern tradiert, verwaltet und rezipiert worden. Wenngleich die klösterliche Gelehrsamkeit auch im sechzehnten Jahrhundert noch nicht erloschen war, hatte sich das intellektuelle Leben im Zuge der religiösen, ethischen und sozialen Neuorientierung, welche die Reformation mit sich brachte, auf weltliche Bildungsinstitutionen verlagert. Als wegweisend für diese Entwicklung hat die Universitätsreform Philipp Melanchthons zu gelten, in deren Rahmen Galen und Aristoteles zu den Hauptautoritäten der frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit avanciert waren; ersterer auf dem Gebiet der Medizin und letzterer in den Fachbereichen von Theologie, Philosophie und Astronomie. Dies hatte zur Folge, dass die mystisch-spiritualistische Wissenstradition, deren Faszination trotz ihrer Exklusion von einer Kanonisierung ungebrochen war, sich auf laikalem Gebiet neu organisierte. Ein Schlaglicht dieser Reorganisation fällt auf den jungen Luther, der vom Predigtwerk Taulers und der *Theologia Deutsch* nach eigenem Bekennen tief beeindruckt war.²¹

Durch die Verbannung der mystisch geprägten Spiritualität früherer Jahrhunderte von den Bildungsstätten der frühneuzeitlichen Gelehrtenwelt kam es beinahe zwangsläufig zu einer Entwicklung einer alternativen Frömmigkeitspraxis. Zudem beförderte das Fehlen einer institutionellen, trennscharfen Differenzierung unter den einzelnen Lehrinhalten die Verschmelzung mystischen Gedankenguts mit weiteren vorreformatorischen Wissensbeständen wie Hermetismus, Astrologie, Alchemie, Orphismus und Magie.²² Diese Liaison fand pro-

21 Zur vieldiskutierten Mystik-Rezeption Luthers s. stellvertretend: Volker Leppin: Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther, S. 165–185; Sven Grosse: Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie, S. 187–236; Berndt Hamm: Wie mystisch war der Glaube Luthers?, S. 237–287 (alle drei Beiträge in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Hg. von Berndt Hamm u. Volker Leppin. Tübingen 2007); weiterhin Leppin: Luthers mystischen Wurzeln. In: Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017). Bd. 1. Hg. von Alberto Melloni. Berlin, Boston 2017, S. 163–176; Heiko A. Oberman: Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik. In: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Hg. von Ivar Asheim. Göttingen 1987, S. 45–89; Erwin Iserloh: Luther und die Mystik. In: Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis. Hg. von dems. Aschaffenburg 1974, S. 62–87; Andreas Zecherle: Die Rezeption der ‚Theologia Deutsch‘ bis 1523. Tübingen 2019 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 112), S. 67–198.

22 Vgl. Kaspar von Greyerz: Alchemie, Hermetismus und Magie. Zur Frage der Kontinuitäten in der wissenschaftlichen Revolution. In: Im Zeichen der Krise. Religiosität des 17. Jahrhunderts. Hg. von Hartmut Lehmann u. Anne-Charlott Trepp. Göttingen 1999, S. 415–432, hier S. 419; August Buck: Einleitung. In: Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance. Hg. von dems. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissancesforschung 12), S. 1–4; Siegfried Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550–1650. 2. Aufl. Berlin,

grammatische Überschneidungen mit einer ‚christlichen Kabbala‘,²³ für die sich bereits Marsilio Ficino (1433–1499) und besonders Giovanni Pico della Mirandola (1462–1494) eingesetzt hatten und auf deutschem Boden in Johannes Reuchlin (1455–1522) einen eifrigen Apologeten fand.²⁴ Die Autoritäten der Schultheologie begegneten dieser Entwicklung, die sichtlich auf die Entstehung einer jenseits der universitären Direktive agierenden, synkretistischen Religiosität hinauslief, selbstredend mit höchster Ablehnung. Paracelsus nimmt den Universitätstheologen das Wort aus dem Munde, indem er ihren Mahnruf spöttisch wiedergibt: „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.“²⁵ Mit aller Vehemenz wendet sich Paracelsus zudem gegen die bestehende, an den Universitäten beheimatete Heilkunde, die sich an der galenischen Temperamentenlehre orientierte und zur ausgleichenden Regulierung der ‚vier Säfte‘ pflanzliche Arzneimittel vorsah. Seine Kritik an der Ärzteschaft seiner Zeit richtete sich jedoch auch gegen das beflissene Bücherstudium und die Dispute, die an den Universitäten vorherrschten; in diesen sah er nämlich die Erkundung der makrokosmischen Heilkräfte und therapeutische Praxis vernachlässigt.

Auch Suchten sah seine geistige Heimat spätestens ab 1546 jenseits der Studierstuben. Unter den medizinischen Autoritäten, auf die er sich beruft, stehen Paracelsus und Hermes Trismegistus an erster Stelle. Indem er letzterem in *De secretijs antimonij* ein Wissen um Christus zuschreibt,²⁶ folgt er dem paracelsisti-

1993, S. 101ff.; Bruce T. Moran: *The Alchemical World of the German Court. Occult Philosophy and Chemical Medicine in the Circle of Moritz of Hessen (1572–1632)*. Stuttgart 1991 (Sudhoffs Archiv 29, Beiheft 29), S. 87ff.

23 Hierzu grundlegend Schmidt-Biggemann: *Geschichte der christlichen Kabbala*. 2 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 2012/13 (Clavis Pansophiae 10,1 u. 2).

24 Zu Reuchlins christlicher Kabbalah s. ebd. Bd. 1, S. 131–208; Bernd Roling: *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah*. Tübingen 2007; ders.: *The Complete Nature of Christ: Sources and Structure of a Christological Theurgy in the Works of Johannes Reuchlin*. In: *Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to Early Modern Age*. Hg. von Jan Veenstra, Jan Bremer. Löwen 2002, S. 231–266; Thomas Leinkauf: *Reuchlin und der Florentiner Neuplatonismus*. In: *Reuchlin und Italien*. Hg. von Gerald Dörner. Stuttgart 1999, S. 109–132; Charles Zika: *Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance*. Sigmaringen 1998; ders.: *Reuchlin's De verbo mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century*. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), S. 104–138.

25 Paracelsus: *Prologus in totius christianae vitae*. In: *Theologische Werke*. Bd. 1. *De vita beata* (Neue Paracelsus Edition). Hg. von Urs Leo Gantenbein. Berlin, New York 2008 (im Folgenden: *Theol. Werke*. Bd. 1. NPE), S. 129.

26 Vgl. Kap. 4.4, S. 96, Anm. 97.

schen Credo, dass es zum Betreiben von wahrer Alchemie einer Erleuchtung durch den göttlichen Geist bedarf. Zudem reagiert er damit auf den vielfach erhobenen Vorwurf, die an Paracelsus anknüpfende Wissenstradition sei eine heidnische. Die wahren Heiden sieht er vielmehr in Aristoteles und Galen, den antiken Koryphäen der Schulmediziner. So erkennt er in Galen einen Glaubensfeind, der „in Abgötterey ertruncken“ sei und die Offenbarungsfunktion der Natur verkannt habe.²⁷ Der paracelsistische Konflikt mit der universitären Ärzteschaft wurde von Suchten willentlich provoziert. Bezeichnenderweise waren es zunächst gar nicht die Schriften des Hohenheimers, sondern Suchtens *XVIII Propositiones*, an denen sich der Streit um die Legitimität der paracelsischen Lehre entzündete. Obwohl es anfangs nur Vertreter der galenischen Heilkunde waren, die sich gegen dieses medizinische Manifest wandten, wurde die darin enthaltene, mystisch tingierte Pneumatologie von ihnen mit theologischen Argumenten bekämpft. In der Folge geriet Suchten unter den Verdacht des Antitrinitarismus, den seine Kritiker kurzerhand auf Paracelsus ausweiteten. Auch wurde ihm wenig später aufgrund seines Bekenntnisses zur paracelsischen *magia* der Umgang mit den Dämonen vorgeworfen.

Dass die paracelsische Lehre mit einem Male als eine ernstzunehmende Bedrohung angesehen wurde, lag wohl auch daran, dass Suchten der universitär gebildeten Ärzteschaft in der achtzehnten These seiner *Propositiones* den Kampf ansagt. Da die wahre Medizin ihm zufolge allein den Jüngern des Theophrastus bekannt ist, fällt sein Urteil über die medizinischen Fakultäten der Universitätsstädte Bologna, Padua, Ferrara, Paris, Löwen und Wittenberg vernichtend aus:

Die Doktoren der Medizin, die sich dort ausbilden lassen, sind keine Ärzte, sondern Betrüger, Schwätzer, Geldschneider, Raubgesindel und Sophisten, die das Heiligtum Apollon nicht durch die Tür betreten, sondern durch das Dach hineinpoltern und dort sesshaft werden, wie dereinst die Schreiber und Pharisäer auf dem Stuhl des Mose. Nicht von ungefähr behaupten sie, dass die Kenner der Geheimnisse der Natur mit Dämonen paktieren. Denn im Falle von Krankheiten, die ihnen selbst als unheilbar gelten, leisten diese mithilfe der Natur Dinge, die sie selbst aufgrund ihres verdunkelten Verstandes und ihrer albernen Verordnungen und Lehrtraditionen nimmermehr erreichen können. Wenn sie sich aber eingestehen müssten, dass die selbige Heilkunde, mit der sie sich nicht einmal flüchtig beschäftigt haben, zu solchem fähig ist, würden nicht nur die Fürsten, sondern auch die gemeinen Leute nicht den geringsten Zweifel hegen, dass sie keine Ärzte, sondern Betrüger und blutrünstige Halsabschneider sind, und sie würden all jene, denen sie jetzt viele Ehrentitel und Stipendien hinterher tragen, sofort aufhängen und den Raben überlassen; denn so haben sie es verdient.²⁸

²⁷ Chymische Schriften. Vom Antimonio, S. 256.

²⁸ Zitiert werden die *XVIII Propositiones* hier wie im Folgenden nicht nach der Sammelausgabe von 1680, die den originalen Wortlaut nicht getreu wiedergibt, sondern nach ihrer Erstpublika-

Suchten rückt also nicht nur von der schulmedizinischen Tradition ab, er erklärt auch deren Repräsentanten für böswillige Scharlatane. Vor diesem Hintergrund tut es nicht Wunder, dass diese selbst zum Gegenangriff übergingen. Wenn Suchten die paracelsische Lehre als ein uraltes, doch unverbrauchtes Wissen ausgibt, wohingegen er in der galenischen Heilkunde nichts weiter als eine längst überkommene Kurpfuscherei erblickt, so verschleiert dies die Tatsache, dass es sich bei der Restauration des Galenismus um ein relativ junges Unterfangen handelte, das sich mit dem Anspruch verband, die Humoralpathologie von der arabischen Tradition zu emanzipieren.²⁹ Im Jahr 1525 war die erste Gesamtausgabe der Werke Galens – die sogenannte *Adina* – erschienen, die auch bislang unbekannte chirurgische Schriften enthielt.³⁰ Darüber hinaus setzte ab den 1520er Jahren eine Publikationswelle von Büchern zur Kräuterheilkunde ein, über die sich die Phytotherapie als Grundlage der medizinischen Praxis an den Universitäten etablierte.³¹

Suchtens Invektiven gegen die Schulmedizin zeugen jedoch nicht primär von einer Rivalität von laikalem und universitärem Wissen; sie sind vor allem ideologisch motiviert. Da er in der paracelsischen Lehre, insbesondere der *magia*, die göttliche Weisheit selbst erblickt, seien deren Verächter durch das unmittelbar bevorstehende Endgericht Gottes zur ewigen Verdammnis bestimmt. Aus seiner Vorrede zu *De secretis antimonij* geht hervor, dass nach seinem Erleben der end-

tion, deren Faksimile im *Codex Palatinus Latinus* der Bibliotheca Vaticana (Nr. 1892f. 255'–256') enthalten ist: Decem et octo Propositiones, in quibus liquide demonstratur, quod medicus sit, quidque medicina ipsius. Item quibus remediis aegritudines a corporibus expellantur [...]. Joannes [sic] de Suchten, Medicus regis Poloniae. In: *Codex Palatinus Latinus* der Bibliotheca Vaticana Nr. 1892, f. 255'–256' (im Folgenden: Cod. Pal. Lat. XVIII Propositiones), hier f. 255'–256': „Ergo Doctores Medici, apud illos creati, non sunt medici, verum impostores, nugatores, fures, latrones, et Sophistae, qui templum Apollinis non per ostium, sed per tectum irruentes, sedem occupant, veluti scribae et pharisaei sedem Mosae. Non igitur absque causa, ii, qui secreta naturae cognoverunt et in morbis, quos ipsi vocant incurabiles, naturalibus auxiliis opem prestant, id quod intellectum [= intellectu], praeceptis, et traditionibus fatuorum hominum offuscato, assequi nequeunt, daemonium habere dicuntur. Nam si hoc ista scientia Medica, quam ne à limine salutarunt, fieri confiterentur, intellegent procul dubio non solum principes Viri, Verum etiam rude Vulgus ipsos non medicos, sed impostores et carnifices humani sanguinis, quosque multis honoribus et stipendijs prosequuntur, furca dignos, statim ad corvos ablegarent.“ (Übers. S. B.).
29 Hanns-Peter Neumann: Wissenspolitik in der Frühen Neuzeit am Beispiel des Paracelsismus. In: *Diskurse der Gelehrtenkultur in den Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*. Hg. von Herbert Jaumann u. Gideon Stiening. Berlin, New York 2011, S. 255–304, hier S. 263.

30 Zu dieser Ausgabe s. Nikolaus Mani: Die Editio princeps des Galen und die anatomisch-physiologische Forschung im 16. Jahrhundert. In: *Das Verhältnis der Humanisten zum Buch*. Hg. von Fritz Krafft u. Dieter Wuttke. Boppard 1977, S. 209–226.

31 Tilmann Walter: Paracelsuskritische Haltungen oder „Antiparacelsismus“? 1570–1630. In: *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen* 27 (2008), S. 381–408, hier S. 385.

zeitliche Kampf des Satans gegen das Volk Gottes (Ap 12,1–14,5) und somit die „Trennung der Schafe von den Böcken“ (Mt 25,32) bereits begonnen hat:

Dann dieweil der Allmechtige Gott sich in diesen lesten zeiten vber menschliche blödigkeit/ vnd schwacheyt erbarmet/ vnd vns durch gelehrte Leüt geoffenbaret hat/ ettlich geheimnuß in der natur/ dardurch wir vnsern leib erhalten/ vnnd in seinen kranckheyten jhm zühilff kommen mögen. So hat der feind vnser Lebens der Sathan ettliche Schrifftgelehrten ange-reizt wider solche gaben GOTTES zū toben vnd schreyen/ damit die candidati Medicinae abgeschreckt/ dz Körnlein ligen lassen/ vnnd den spreuern nachfolgen/ zūletzt das donum Dei wider verloren werde/ vnnd des Teuffels Samen an stat in ehren bleib.³²

Mit seiner Verteufelung der „Schriftgelehrten“ polemisiert Suchten nicht nur gegen die Verfasser von medizinischen Schriften, die sich gegen den Antimon-gebrauch richten.³³ Er hat hiermit zugleich den Antagonismus von einer kleinen Gemeinde von Gotterleuchteten und einer Gruppierung engstirniger Pharisäer vor Augen. Der bis in mythische Urzeit zurückreichende Wettstreit zwischen Weisheit und Torheit, Erleuchtung und Geistlosigkeit, Fleiß und Faulheit, Erwähltheit und Verworfenheit erreicht nach Suchtens Auffassung in seiner frühneuzeitlichen Gegenwart ihren Höhepunkt. Hiervon legt er in *De tribus facultatibus* auf grandiose Weise Zeugnis ab.

2.2 Vita

Suchten konnte zum Zeitpunkt der Entstehung von *De tribus facultatibus* bereits auf ein bewegtes Leben zurückblicken. Als Spross eines einflussreichen Danziger Patriziergeschlechts geboren,³⁴ genoss er eine Ausbildung am Elbinger Gymnasium, das der Pädagoge Wilhelm Gnapheus (1493–1568) im Jahr 1535 gegründet hatte.³⁵ Dort verfasste er im Rahmen des humanistischen Curriculums erste lateinische Gedichte. Da das Mindestalter für den Besuch von Gymnasien damals in der Regel etwa 15 Jahre betrug, hat man Suchtens Geburtsjahr auf den Zeitraum um 1520 anzusetzen, frühestens aber auf das Jahr 1511; das Jahr, in dem Suchtens Eltern heirateten. Sein Vater Georg von Suchten, war der jüngste Sohn des Bürger-

³² Zitiert nach Kühlmann, Telle: Nr. 33. In: CP 1, S. 573 f.

³³ Vgl. ebd., S. 576.

³⁴ Humberg: Die Verlassenschaft, S. 31.

³⁵ Zum Elbinger Gymnasium s. Marian Pawlack: Die Geschichte des Elbinger Gymnasiums in den Jahren 1535–1772. In: Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit. Hg. von Sabine Beckmann u. Klaus Garber. Tübingen 2005, S. 371–394.

meisters von Danzig. Dessen Bruder Christoph, Suchtens Onkel, war ein weithin bekannter Humanist und Sekretär des Polnischen Königs Sigismund I. Georg selbst war Rechtskonsulent am Danziger Gericht. Suchtens Mutter Euphemia war die Schwester des Alexander Schultze, genannt Scultetus (1485–1564). Dieser war Kanzler des Domkapitels von Ermland. Zudem arbeitete er als versierter Kartograph mit Nicolaus Copernicus (1473–1543) zusammen, dem er auch sonst in Freundschaft zugetan war. Scultetus übertrug seinem Neffen Alexander 1538 eine vakant gewordene Domherrenstelle in Frauenburg, die dieser am 14. Dezember desselben Jahrs offiziell antrat.³⁶ Als im Jahr 1540 Nicht-Akademikern die Ausübung des Domkanonikats untersagt wurde, immatrikulierte Suchten sich 1541 an der Universität Löwen zum Zwecke eines Medizin- und Philosophiestudiums.³⁷ Zur selben Zeit setzten unter der Ägide des Bischofs Johannes Dantiscus (1485–1548) Bestrebungen ein, Suchten unter der Bezeichnung der Häresie aus seinem Kanonikat zu verdrängen und all seine Besitztümer zu einzuziehen.³⁸ Den Anlass dafür bot die Ächtung seines Oheims Scultetus, der beschuldigt wurde, mit den reformatorischen Ideen Heinrich Bullingers zu sympathisieren. Nach einem kurzen Gerichtsverfahren hatte Scultetus sowohl seine Domherrnstelle als auch sein gesamtes Hab und Gut verloren, woraufhin er, um seinen Kopf zu retten, nach Rom flüchtete. Dort wurde er unter Beistand einflussreicher Gönner und Freunde zunächst freigesprochen. Als jedoch unter seinen Frauenburger Besitztümern ein Buch aus der Feder des zwinglinianischen Reformators Heinrich Bullingers gefunden wurde, das Scultetus mit Notizen versehen hatte,³⁹ wurde er nach Erneuerung der Anklage für schuldig befunden und von 1541 bis 1544 auf der Engelsburg in Haft genommen.⁴⁰

Es gab vermutlich mehrere Gründe, weshalb sich die Anklage der Häresie auf Suchten ausdehnte. Die Tatsache, dass Suchten sein Kanonikat und seine ermländischen Güter letztlich an Caspar Hanow (Hanau / Hannau), den Neffen des Dantiscus, abtreten musste, legt nahe, dass hierbei Günstlingspolitik eine Rolle spielte. Buchholz sieht die Anklage des Danzigers darin begründet, dass dieser als Schüler des Elbinger Gymnasiums von Gnapheus, der mit den Ideen der Reformation sympathisierte, angeblich zu einem Sakramentariet – also zu einem Verächter der Transsubstantiationslehre – erzogen worden sei. Dabei bezieht er sich

36 Haberling: Alexander von Suchten, S. 183.

37 Ebd., S. 183f.

38 Kühlmann: Alexander von Suchten. In: VL 16. Bd. 6, Sp. 212.

39 Hubicki: Alexander von Suchten, S. 55.

40 Franz Buchholz: Die Lehr- und Wanderjahre des ermländischen Domkustos Eustachius von Knobelsdorff. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des jüngeren Humanismus und der Reformation. In: Zeitschrift für die Geschichte u. Altertumskunde Ermlands 22 (1926), S. 61–134, hier S. 187.

auf einen an Dantiscus adressierten Brief des katholischen Theologen Stanislaus Hosius (1504–1579), in welchem dieser, ohne Suchten beim Namen zu nennen, den Wunsch äußert, man möge dem ‚Elbinger Scholar‘ und ‚Ziehsohn‘ des jüngst geächteten Scultetus eine Abreibung verpassen oder ihm zumindest einen ordentlichen Schrecken einjagen. Hierzu wäre etwa der Neffe des Dantiscus, also Caspar Hanow, oder irgendein anderer Danziger Bürger imstande. Der Einfluss, den sein häretischer Lehrer auf ihn ausübe, sei zu offensichtlich, als dass es hierfür noch weiterer Dokumente bedürfe.⁴¹

Copernicus, der zuvor schon für seinen Freund Scultetus eingetreten war, verteidigte nun auch dessen Neffen Alexander gegen die Anschuldigung der Häresie.⁴² Indes rissen von Seiten der Danziger Kirchenoberen in den folgenden vier Jahren die Versuche nicht ab, die Kurie dahingehend zu bewegen, Suchten unter der Anklage der Ketzerei nach Rom zu zitieren. Nachforschungen von Buchholz und Haberling haben ergeben, dass der Dichter Eustachius von Knobelsdorff, der spätere Domherr von Frauenburg, unter großen finanziellen Aufwendungen einen Notar dafür gewinnen konnte, Suchten nach Rom vorzuladen.⁴³ Tatsächlich berichtet Toxites in der Vorrede zu *De secretijs antimonij* (1570), dass der Danziger in Löwen „vier Jar lang in Galeni medicina compliert“ und im Anschluss eine Reise nach Italien angetreten habe.⁴⁴ Suchten müsste sich demzufolge spätestens Anfang 1544 auf den Weg gemacht haben, da er sich im Frühjahr 1545 nachweislich schon wieder auf deutschem Boden aufhielt.

Indes ist unsicher, ob Suchten der erwähnten Vorladung überhaupt Folge leistete. Wenn Knobelsdorff wenig später in einem Brief an Dantiscus erwähnt, dass jene „verdorbenen Menschen“, die Dantiscus Unannehmlichkeiten bereitet

41 Vgl. Stanislaus Hosius an Johannes Dantiscus, Brief vom 3. Juni 1541. Zitiert nach Buchholz: Die Lehr- und Wanderjahre, S. 183: „Vellem tamen res suspicione caritura. Praestaret id rectius aut nepos R. Dnis. V. [= Hanow] aut alius quisquam in Urbe; si nihil aliud, saltem ut puero [= Suchten] terror incuteretur. Quo enim praeceptore usus sit, certius est, quam ut ullis documentis indegeat.“

42 Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle (Hgg.): Nr. 31. Suchten an Herzog Albrecht von Preußen (1561). In: Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland. Bd. 1: Der Frühparacelsismus. Erster Teil. Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit 59), S. 545–562 (im Folgenden: Kühlmann, Telle: Nr. 31. In: CP 1), hier S. 545. Ausdrücklich als Schützling („protégé“) des Copernicus wird Suchten bezeichnet von Jeremi Wasiutyński: *The Solar Mystery. An Inquiry Into the Temporal and the Eternal Background of the Rise of Modern Civilization*. Oslo 2003, S. 409–415.

43 Buchholz: Die Lehr- und Wanderjahre, S. 187 ff.; Wilhelm Haberling: Neues aus dem Leben des Danziger Arztes und Dichters Alexander von Suchten. In: Sudhoffs Archiv 24 (1931), S. 117–123, hier S. 119.

44 Zitiert nach Kühlmann, Telle: Nr. 45. In: CP 1, S. 157.

hätten, „nun inhaftiert seien und um ihr Leben fürchten müssten“,⁴⁵ so ist dies nur ein vages Indiz für eine Verurteilung Suchtens durch den Heiligen Stuhl.⁴⁶ Suchten selbst gibt in einem auf den 15. April 1545 datierten Brief an Herzog Albrecht von Preußen vor, er habe nach den Ereignissen um seinen Onkel Scultetus einen Stellvertreter damit beauftragt, ihn vor dem päpstlichen Gericht gegen den eigens aus Preußen angereisten Caspar Hanow zu verteidigen.⁴⁷ Dem Brief zufolge habe Hanow auf stetiges Drängen hin zunächst einen päpstlichen Brief mit der Zusage erhalten, dass Suchten ihm sein Kanonikat und all seine Besitztümer umgehend übertragen müsse. Diese Zusage sei jedoch zurückgezogen worden, nachdem der erwähnte Stellvertreter das Gericht von der Unrechtmäßigkeit der Anklage überzeugt habe. Auch habe der Papst diesem brieflich zugesichert, dass Suchten durch den weltlichen Arm des Episkopats nicht weiter belangt werden dürfe. Der Inhalt des päpstlichen Schreibens sei von den Danziger Kirchenoberen jedoch ignoriert worden.⁴⁸

45 Zitiert nach Haberling: Neues aus dem Leben des [...] Alexander von Suchten, S. 120: „Affirmat nepos tuus perditissimos illos homines quibus tum Celsitudini Tuae res erat dignissimis tractari modis ac vinculis coniectos etiam de vita perclitari.“ (Übers. S. B.).

46 Vgl. ebd., S. 120 sowie im Anschluss an denselben Kühlmann, Telle: Gesamtwürdigung. In: CP 1, S. 582. Buchholz behauptet demgegenüber, Suchten sei von 1541 bis 1545 in Rom inhaftiert und dort als ‚Sakramentariet‘ verurteilt worden, vgl. Die Lehr- und Wanderjahre des [...] Eustachius von Knobelsdorff, S. 185–191.

47 Vermutlich handelt es sich bei diesem Stellvertreter um einen gewissen Matthäus Graf, durch den Suchten am 14. Dezember 1538 Besitz von seinem Kanonikat genommen hatte (vgl. Haberling: Alexander von Suchten, S. 183).

48 Brief vom 15. April 1545 an Herzog Albrecht von Preußen. Zitiert nach Haberling: Alexander von Suchten, S. 185 ff., hier 186 ff.: Ante aliquot annos Ioannes episcopus Warmiensi[s] [= Dantiscus] cum Canonico quodam Warmiensi, qui mihi necessitudini est coniunctus [= Scultetus] controversiam habuit et quidem adhuc, eundem Canonicum apud Regem Poloniae falso acerrime accusavit. Ille, posteaquam se ab insidiis Episcopi in patria non satis tutum fore arbitratur, Romam est profectus et causam suam Pontifici Max. cognoscendam terminandamque remisit. Ego, quod huius essem necessarius et eiusdem ecclesiae Canonicus, ab illius insolentia tutus non esse non potui, quin in me impetum faceret. Quapropter ut melius et facilius me possessione Canonicatus Warmiensi deturbaret atque dejiceret, subordinavit Casparium Hannau, qui me Romae in iudicio accusaret [...]. Itaque dum Casparius Hannau partes avunculi sui Romae strenue agit, nescio quibus fallariis a Pontifice Max. literas impetrat [...], in quibus erat scriptum, ut Casparo Hannau in possessionem Canonicatus cedeam huique omnes fructus, qui ad me ex his bonis pervenerunt, sumptusque sine ulla tergiversatione quamque primum restituerem. Quoad cum procurator meus, qui Romae com Casparo Hanau iudicio contendit, cognovisset, docuit iudices, rem aliter esse atque Carparus Hannau ostendisset [...]. Interea dum haec Roma geruntur Ioannes Episcopus Warmiensi[s] a nepote suo Casparo Hanau certior fit, procuratorem meum a Pontifice Max literas habere, quae brachium suum seculare ita impediunt, ut nullam vim amplius habere videatur [...]. Haec omnia Romae ignoravit procurator meus et literas ad Canonicatum

Ob Suchten während dieser Ereignisse ebenfalls auf italienischem Boden weilte, geht aus dem Schreiben an Herzog Albrecht nicht eindeutig hervor. Falls er der Zitation nach Rom Folge leistete, lässt sich Toxites' Behauptung, dass Suchten in Italien sein Studium abzuschließen gedachte,⁴⁹ als Verschleierung seines wahren Reisegrundes verstehen. Zwar behauptet auch der in seiner Echtheit umstrittene *Dialogus Alexandri*, dass Suchten in jungen Jahren an den Universitäten von Rom, Ferrara, Bologna und Padua studiert habe.⁵⁰ Allerdings gibt es hierfür, sowie auch für eine angebliche Promotionsschrift zum Thema ‚De Galeni placitis‘, die Suchten in Padua eingereicht haben soll,⁵¹ keinerlei Belege. Im Matrikelverzeichnis von Bologna sucht man den Danziger vergeblich, selbiges gilt für die Universitätsstädte Pisa und Siena.⁵² Sofern in Rom, Padua und Ferrara zur fraglichen Zeit überhaupt Matrikelverzeichnisse geführt wurden,⁵³ müssen diese heute als verschollen gelten. Schenkt man Toxites' Angaben Glauben, lässt auch die zeitliche Eingrenzung daran zweifeln, dass die Italienreise lediglich Studienzwecken diene: Sollte Suchten 1544 den langen Weg von Danzig bis nach Rom auf sich genommen haben, um dort binnen weniger Monate dreimal die Universität zu wechseln und noch im selben Jahr den Heimweg anzutreten?

Gesichert ist, dass an ihn am 17. März 1545 das weltliche Urteil erging, sein Domkanonikat und seine Ermländischen Güter an Caspar Hanow abzutreten; seinen Familienbesitz konnte er gerade noch seinem Bruder Barthel überschreiben. Kurz darauf fand sich Suchten in Königsberg am Hofe Herzog Albrechts ein, wo er für die nächsten vier Jahre Quartier bezog. Der Herzog sicherte Suchten freies Geleit zu; allerdings konnte er ihm bei der Rückgewinnung seiner Ermländischen Güter nicht helfen.⁵⁴ Bei Hofe pflegte Suchten Kontakte zu Gelehrten, die zum Kreis seines inzwischen exilierten Lehrers Gnapheus gehörten, darunter auch Melanchthons

Warmiensem Pontificis Max. mittit, ne Casparus Hannau in possessionem admittant. Quas literas illi rejecerunt et legere noluerunt.“

49 Vgl. Kühlmann, Telle: Nr. 45. In: CP 1, S. 157: „Zü dem andern so vil seine studia belangt/ nach dem er sich in linguis/ vnd philosophia sich für andere geübt/ hatt er zü Leuen vier Jar lang in Galeni medicina compliert/ vnnd ist von dannen in Italiam gezogen/ vnd alda seine studia vollendet.“

50 Vgl. Chymische Schrifften, S. 305–356: Der fünffte Tractat. Dialogus Alexandri a Suchten, Chymici Doctoris & Philosophi praestantissimi, Introducens aus personas interlocutrices, sc. Alexandrum & Bernhardum. (Im Folgenden: Chymische Schrifften. Dialogus), S. 305.

51 Vgl. Hubicki (Alexander von Suchten, S. 55), ausgehend vom Dialogus, S. 309.

52 Humberg: Die Verlassenschaft, S. 32.

53 Vgl. Michael Matheus: Ultramontani als Studierende in Rom. Forschungswege und Forschungsstand. In: Studieren im Rom der Renaissance. Hg. von dems. u. Rainer Christoph Schwinges. Zürich 2020, S. 1–32, hier S. 4 f.

54 Haberling: Alexander von Suchten, S. 187 ff.

Schwager Georg Sabinus (1508–1560), der Gründungsrektor der Königsberger Universität.⁵⁵ An ebendieser Institution hielt Gnapheus mehrere Vorträge, in denen er für Positionen eintrat, die dem Schwenckfeldianismus nahestanden. Dies führte 1546 zum ‚gnapheischen Streit‘, der eine Reihe von Streitschriften und Gerichtsverfahren nach sich zog. Einen Hauptanklagepunkt bildete das von Gnapheus vertretene Dogma, dass die Hostie bei Ungläubigen keine Heilswirksamkeit besitze. Im Jahr 1547 wurde der Schulmann exkommuniziert, woraufhin er nach Ostfriesland emigrierte, wo er den Posten eines Prinzenerziehers bekleidete. Hier verfasste er eine Verteidigungsschrift, die *Antilogia*, deren Manuskript er an den Königsberger Hof sandte. Für die Druckfassung dieser Verteidigungsschrift steuerte Suchten zwei Epigramme bei, in denen er für seinen Lehrer und gegen dessen Ankläger Partei ergriff.⁵⁶ Hieraus wird ersichtlich, dass der Danziger wohl unter dem Einfluss von Gnapheus schon früh Sympathien für spiritualistische Positionen hegte. Nicht unwahrscheinlich ist es daher, dass er auch Kontakte zu dem Spiritualisten Christian Entfelder hatte, der sich 1545 nachweislich in Königsberg aufhielt. Belegt sind Beziehungen zum Bibliothekar Felix König, genannt Polyphem, der unter Lutheranern als ‚Schwärmer‘ verschrien war.⁵⁷ In Königsberg stellte Suchten auch sein in elegischen Distichen verfasstes Epos *Vandalus* fertig, das er dem Grafen Alexander von Gork widmete. Dieses Werk erzählt von der sagenhaften Königin Wanda, die zur Patronin der Weichsel wurde.⁵⁸ Weiterhin verfasste Suchten hier eine an Georg Sabinus gerichtete Elegie über den Tod Pietro Bembos, die er in der Erstausgabe des *Vandalus* (1547) veröffentlichte.⁵⁹

Im März 1549 begab sich Suchten für dreieinhalb Jahre in den Dienst des Grafen Ottheinrichs von der Pfalz, der zu diesem Zeitpunkt in Neuburg residierte. Suchten wurde dort zur Verwahrung einer umfassenden Sammlung alchemischer „Kunstbücher“ bestellt.⁶⁰ In seine Neuburger Zeit fiel denn auch seine Begegnung mit dem paracelsischen Schrifttum, worüber Toxites in seiner Vorrede des *Liber unus De secretijs antimonij* Folgendes zu berichten weiß:

55 Ebd., S. 189 f.

56 Haberling: Neues aus dem Leben des [...] Alexander von Suchten, 120 ff.; zu Gnapheus s. Martin Stupperich: *Osiander in Preußen (1549–1552)*. Berlin, New York 1973, S. 16–23; George Huntston Williams: *The Radical Reformation*. Philadelphia (Pasadena) 1962, 415 f.

57 Bröer: *Friedenspolitik durch Verketzerung*, S. 148 f.

58 Haberling: *Alexander von Suchten*, S. 189.

59 Die Elegie *De morte Petri Bembi* ist weiterhin enthalten in Georg Sabinus: *Poemata [...]*. [Georg Geltner]. Leipzig 1581, S. 391 ff.

60 Zur Geschichte dieser Sammlung s. Joachim Telle: *Kurfürst Ottheinrich, Hans Kilian und Paracelsus*. In: *Von Paracelsus zu Goethe und Wilhelm von Humboldt*. Hg. von Sepp Domandl. Wien 1981 (Salzburger Beiträge zur Paracelsus-Forschung 22), S. 130–146, zu Suchten als Archivar S. 133.

Als er [= Suchten] aber neben andern gelerten medicis so noch am leben seindt/ in Galeni medicina vil mengel befunden/ hat er auch Theophrasti doctrinam mit fleiß erforschet/ vnnd alles was darzû gehörig bey dem durchleuchtigsten hochgeborenen Fürsten vnd Herrn/ Oth Heinrichen Pfaltzgrauen bey Rhein/ vnnd Curfürsten/ etc[etera] hochloblichster/ vnd seliger gedechtnus neben Doctor Wilhelm Rascalon (zû welcher zeit von hochgedachtem Curfürsten ich auch dienstgestalt gehapt) mit grosser mühe/ vnd arbeit vierthal jar lang in das werck gericht/ vnd erfahren/ vnd dan von dem seinen in Preussen/ vnd polen/ nit ein geringe summa gelts darüber gehen lassen/ bis er zû dem rechtem grundt kummen.⁶¹

Unzweifelhaft war Suchten jedoch bereits zuvor mit der Alchemie – und zwar mit der traditionellen *alchemy transmutatoria* – in Berührung gekommen, zumal er in *De secretis antimonij* diesbezüglich hart mit sich ins Gericht geht: „Die Alchymisten überreden sich selbst/ (O wieviel Jahr bin ich in diesem Spital auch krank gelegen) man könne so ein subtil Feuer auch künstlich machen/ dadurch ein Ding in ein ander Ding gebracht werde [...]“⁶² In seiner Elegie ‚An den sophistischen Goldmacher‘ (*Ad chrysogonum sophistam*) schildert Suchten sein Erweckungserlebnis, das ihn von seiner Depression angesichts der Fruchtlosigkeit der herkömmlichen Alchemie befreite. Seine Bekehrung zur paracelsischen Lehre, so berichtet er mit dichterischem Pathos, habe ihn vor dem geplanten Freitod gerettet:

An diesem Punkt sah mich Gott, dem ich von früher Jugend an aus ganzem Herzen zugetan war, schon vor dem See der Unterwelt stehen, und er streckte mir seine Hand entgegen und entführte mich in die Höhen des Himmels, und er sagte: „Als dein Fürsorger will ich dich vor dem Tod erretten. Komm hierher, und wonach du verlangst, das nimm an als mein Geschenk. Niemand außer mir selbst kann dir meine Gaben verleihen.“ So sprach er und er beschenkte mich: Ich fand meinen Geist, frischen Mut und auch meine Stimme wieder, die so lange schon vor lauter Irrlehren verstummt war.⁶³

Dank des alchemischen Wissens, das der Danziger an den Fürstenhof mitbrachte, fiel es ihm nicht schwer, sich in Ottheinrichs Kunstbücher einzuarbeiten.⁶⁴ Der

⁶¹ Zitiert nach Köhlmann, Telle: Nr. 45. In: CP 1, S. 157.

⁶² Chymische Schrifften. Vom Antimonio, S. 242.

⁶³ Chymische Schrifften: *Ad bryogonum* [= *chrysogonum*] *sophistam elegia*, f. Hh4^{r-v}, hier f. Hh4^v: „Hic Deus, à teneris cuius delubra frequento, / Vidit avernalem me prope stare lacum. / Porrexitque manum, superasque reduxit ad auras, / Atque ait, ô curâ non periture meâ, / Huc ades, & quod amas, hoc accipe munere nostro: / Nemo tibi praeter me mea dona dabit; / Dixerat, et dederat: rediit mihi mensque colorque. / Linguaeque tam longis obstupefacta malis.“ (Übers. S. B.).

⁶⁴ Nach Newman und Principe, die Suchtens chemisches Wissen auf der Grundlage des zweiten Teils der Antimonschrift untersuchten, stand dieser in seiner laborantischen Praxis durchaus noch unter dem Einfluss der traditionellen Alchemie „of such medieval sages as Geber and Râzi [...]“ (*Alchemy tried in the Fire*, S. 53f).

Fürst erhoffte sich von Suchtens Beschäftigung offenbar die Entdeckung lebensverlängernder Rezepturen oder eine Methode zur Herstellung von Edelmetallen wie Silber oder Gold. Dabei stand wirtschaftliches Interesse im Vordergrund. Hierauf deutet die Verschwiegenheitsklausel der Bestallungsurkunde hin:

Nemlich soll er jeder zeit, was Ir F. gnaden ime zuarbeiten, zumachen auszurichten bevelchen werden, gewertig, auch warzu Ir f. gnaden ine brauchen, gehorsam, willig und getreu zu sein. Und was er also bey Ir fürstlichen gnaden sehen oder für sich selbs erfahren würdt, dasselb niemandt eröffnen, sondern solches Ir f. Gnaden auch was er seinem Verstandt nach waisz, anzusaigen und nichts zu verhalten, schuldig sein. Er soll auch aus Ir f. Gnaden Kunstbüchern noch anndern, darmit er umbgehn und unnder handen haben würdt, für ine oder anndere, ohne Ir f. Gnaden Vorwissen nichts ausschreiben noch verzaichen, vill weniger dasselb anndere sehen noch auszaichen lassen, und sich inn allem dem treulich und dermaszen halten, wie aim getreuen Diener woll ansteet, welchs er auch Ir f. Gnaden also volziehen angelobt.⁶⁵

Welche Schriften Suchten dort studieren durfte, wird wohl ein Geheimnis bleiben. Neben zahlreichen Paracelsica und Hermes zugeschriebenen Traktaten wird er hier auch zum ersten Mal die Schriften Agrippas zur Kenntnis genommen haben. Offenbar hinderte ihn seine Verpflichtung zur Verschwiegenheit nicht daran, zumindest die Grundlagen der hermetisch-paracelsischen Scheidekunst an Außenstehende weiterzuvermitteln: Wie Toxites in seiner Vorrede kundtut, habe er zusammen mit dem Prinzenzieher und späteren Paracelsisten Christophorus Pythopoeus die „warhafftige separation von vilgemetem doctor Alexander gelernet“.⁶⁶ Er bezieht sich hiermit auf ein extraktionsalchemisches Verfahren zur Gewinnung der drei Prinzipien von *mercurius*, *sulphur* und *sal*; eine Prozedur also, die zum grundlegenden Handwerkszeug eines jeden Adepten der paracelsischen Chemiatrie gehört. Lange dürfte der Kreis um Suchten, dem Toxites, Pythopoeus und Wilhelm Rascalon angehörten, allerdings nicht bestanden haben, da der Danziger spätestens im Jahr 1553 seinen Posten als Verwahrer theosophisch-naturphilosophischer Bücher aufgab.⁶⁷

Davor aber könnte Suchten noch kurzzeitig mit Adam von Bodenstein in Kontakt gekommen sein, der seit August 1553 als Beschaffer von ‚Sachen‘ betreffs ‚Arznei und Philosophie‘ in den Diensten Ottheinrichs stand. Zu diesen Sachen gehörte unter anderem ein Buch von uraltem, okkultem Inhalt, das Bodenstein

⁶⁵ Karl Schottenloher: Pfalzgraf Ottheinrich. In: Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins 41 (1928), S. 602ff., hier S. 603.

⁶⁶ Zitiert nach Kühlmann, Telle: Nr. 45. In: CP 1, S. 158.

⁶⁷ Telle: Kurfürst Ottheinrich, Hans Kilian und Paracelsus, S. 133.

von seinem Vater geerbt hatte.⁶⁸ Auch fertigte Bodenstein für die Bibliothek des Pfalzgrafen eine mit Erläuterungen versehene Übersetzung von *De occulta philosophia* des Agrippa von Nettesheim an, die heute als verschollen gilt. Ottheinrich wusste Bodensteins Verdienste um die hermetische Medizin sehr zu schätzen, sodass er nicht zögerte, die Patenschaft für dessen ältesten Sohn zu übernehmen.⁶⁹ Vor diesem Hintergrund hat man unbedingt davon auszugehen, dass Bodenstein zu den wenigen Auserwählten gehörte, die Ottheinrichs Sammlung an alchemischen Kunstbüchern einsehen durften. Ob auch Toxites, Pythopoeus und Wilhelm Rascalon Zugang zu diesen Schriften hatten, ist ungewiss; als Weggefährten Bodensteins dürften sie jedoch bestens über deren Inhalt informiert gewesen sein.

Indes sollte es noch bis zum Jahr 1556 dauern, bis sich Bodenstein offiziell zu Hohenheim bekannte; und tatsächlich begann er erst nach dem Tod Ottheinrichs im Jahr 1559 paracelsische Werke herauszugeben. Mit Sicherheit dienten ihm hierbei die Manuskripte – möglicherweise sogar Autographen –, welche die Kollektion des Pfalzgrafen aufbot, als Vorlagen für eine Drucklegung. Gewiss stand er hierbei in regem Kontakt mit Ottheinrichs Sekretär Hans Kilian, den der Fürst zum Archivar der „Theophrastischen Bücher“ bestimmt hatte.⁷⁰ Kilian wiederum musste die Sammlung im Jahr 1585 an den Kölner Erzbischof und Kurfürsten Ernst von Bayern abtreten. Nach einem Verzeichnis von 1588 umfasste diese zum damaligen Zeitpunkt mindestens 141 „philosophische Alchimey Bücher“.⁷¹ Diese übermittelte Kurfürst Ernst an den verdienten Paracelsus-Editor Johann Huser mit der Anweisung, das Brauchbare zu exzerpieren und den Rest zu verbrennen.⁷² Dies ist zugleich die letzte Spur der heute verschollenen, wenn nicht sogar vernichteten Kollektion, zu deren Verwahrung Suchten einst bestellt war.

Im Jahr 1554 begegnet man Suchten in Polen wieder, von wo aus er eine von Scultetus erstellte Genealogie an König Albrecht übermittelte.⁷³ Vielleicht befand sich der Danziger zu diesem Zeitpunkt bereits im Dienst des polnischen Königs Sigismund August II, den er zunächst in Krakau und danach für ein Jahr in Wilna behandelte.⁷⁴ Diese Zeit muss Suchten sehr belastet haben: Wie aus seiner Elegie

68 Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle (Hgg.): Nr. 6. Bodenstein an den Dogen und Magistrat von Venedig (1560). In: *Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland*. Bd. 1: Der Frühparacelsismus. Erster Teil. Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit 59), S. 104–146, hier S. 104.

69 Ebd.

70 Telle: Kurfürst Ottheinrich, Hans Kilian und Paracelsus, S. 136.

71 Ebd., S. 136.

72 Ebd., S. 133.

73 Kühlmann, Telle: Nr. 31. In: CP 1, S. 546.

74 Ebd., S. 545 ff.