

MAXIMILIAN BERGENGRUEN

Das Unsichtbare in der Schrift Magische Texttheorie im Paracelsus-Diskurs der Frühen Neuzeit

I. Ein großer Schrecken

Im elften Kapitel von *De Signatura Rerum* beschreibt Jakob Böhme den Tod Jesu als einen großen »Schrack«. Gemeint ist ein Knall ungeheuren Ausmaßes, »davon die Erde erzitterte / vnd die Felßen zerkloben«. ¹ Dieses Szenario, das Böhme Matthäus 27, 51 entlehnt, wird als eine chemische, besser: alchemistische, Reaktion beschrieben, die zudem auf allerhöchster metaphysischer Ebene stattfindet: »dann die Liebe *tingirete* den Zorn«. ²

Das chemo-metaphysische Ereignis, das Böhme beschreibt, ist die Erlösungsleistung Jesu Christi für alle Gläubigen, die natürlich auch rückwirkend gilt: Diejenigen, »die auff den *Messiam* hoffeten«, werden, da der religiöse Urknall anscheinend laut genug ist, »vom tode aufferwecket«. ³ Dieses Ereignis wird bei Böhme – wie so oft in *De Signatura Rerum* – als Analogie von natürlicher Alchemie und übernatürlicher Erlösung beschrieben und in den rhetorischen Schleier biblischer Symbolik gehüllt:

Dieser Schrack zerrisse den Vorhang im Tempel / als die Decke Moysis / welche für dem klaren Angesicht Gottes hing / daß der Mensch nicht konte essen: vnd derowegen jhme mit einem Opffer vnd Vorbilde dieses entlichens anblickes / in dessen sich Gott in der Menschheit wieder offenbahrete / dienen muste. Dieser Schrack zerbrach das Vorbilde im Opffer / vnd offenbahrete das klare Angesicht Gottes / vnd einigte die Menschliche zeit mit der Ewigkeit. [...]

Also auch im gleichen geben wir dem Philosopho vnsern Sinn vnd tieffen Grund in der Natur / der das verblichene Wesen der Erden / welches im Tode als im Fluch Gottes verschlossen liget / will suchen vnd offenbahren: Es liget jhme auch die Decke Moysis dafür / es gehöret ein Ernst darzu, daß der Vorhang zerreisse / daß er der Natur Angesichte sehe. ⁴

Böhme bringt hier zwei Passagen aus dem Neuen Testament zusammen, die mit dem Begriff des *velum* bzw. *velamen* arbeiten: erstens das Zerreißen des Vorhangs im *templum salomonis* beim Tod Jesu (Matthäus 27, 51; Markus 15, 38; Lukas 23, 45 – »velum templi scissum est«), das den vorher verhängten Blick in das Innerste des Heiligtums des Tempels freilegt. Und zweitens die

¹ Böhme (1997), S. 692.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd., S. 692ff.

Geschichte von dem »velamen« Mose (Exodus 34, 29ff.), das sich dieser auf das Gesicht legte, damit die Kinder Israels dessen göttliche Erleuchtung nicht sehen konnten.

Das war das Alte Testament. Mit dem Glauben an Jesus Christus, so Paulus im Korintherbrief, gibt es jedoch eine Möglichkeit, das Antlitz Gottes (vermittelt durch den Spiegel des menschlichen Gesichts) zu sehen und eine Anverwandlung zu diesem Bilde zu spüren (2. Korinther 3, 18: »Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eadem imaginem transformamur«).⁵ Die Metapher des *velum* wird dabei doppelt funktionalisiert: Sie beschreibt einen Offenbarungsvorgang und die Interpretationshoheit über ihn. Auch über den Büchern Mose, die diesen Vorgang beschreiben, liegt (als Verdoppelung in der Performanz) ein *velamen*. Beide Verschleierungen – Textile und Textur – können, so Paulus weiter, nur von dem, der zu Christus bekehrt wird, entfernt werden (2. Korinther 3, 16).

Böhme radikalisiert die paulinische Theologie doppelt. Erstens ist für ihn mit dem Tod Jesu und dem Zerreißen des Vorhangs vor dem Tempel auch die Decke Mose gerissen. Es sind analoge Handlungen, vielleicht handelt es sich sogar um ein und dasselbe *velum* bzw. *velamen*. Und zweitens ist mit Abnahme des verhüllenden Stoffes nicht nur das Antlitz Gottes im Spiegel des Menschen, sondern das unvermittelte »Angesicht Gottes« selbst »offenbahret[]« und sichtbar geworden. Diese Radikalisierung mag unbeabsichtigt sein. Sie geht wahrscheinlich auf die Benutzung der lateinischen Vulgata zurück, die statt dem griechischen *katoptrizomenoi* (die, die im oder wie im Spiegel sehen) *speculantes* (die, die sehen) verwendet. Die unmittelbare Anschauung von Gottes Antlitz war im Alten Testament noch nicht möglich: »faciem autem meam videre non poteris« (Exodus 33, 23) – und auch der griechische Korintherbrief kennt, wie eben gezeigt, nur eine medial vermittelte Einsicht in die Herrlichkeit oder auf das Antlitz Gottes.

Mit dem Tod Jesu, so Böhmies Auslegung des Korintherbriefs und der Passage aus Moses weiter, bedarf es keiner (von Gott gebotenen) alttestamentarischen Opfer (vgl. Exodus 34, 19ff.) und keiner (von Gott verbotenen) Götzendienste mehr (die Vorbilder waren Bilder, die sich *vor* das eigentliche Antlitz Gottes stellten. Gott mit ihnen zu dienen, war dementsprechend Götzendienst). Der Begriff des Opfers ist dabei doppelt konnotiert: Vor Jesu Erlösungsleistung musste man das wahre Angesicht Gottes zu Gunsten eines Vor- oder Götzbildes *opfern*. Diese Verstrickung, die bei Böhme durch Adams Fall bedingt ist, wird durch den Tod Jesu aufgehoben.⁶ Nun ist der Blick frei, der Schleier weggezogen.

⁵ Alle lateinischen Zitate aus der Vulgata.

⁶ Böhme (1997), S. 678ff. – Jesus muss durch seinen Tod die »kalte, falsche Liebe« des »Adam« in seiner Erlösung »auff sich nehmen«.

Kommen wir zum zweiten Teil des Zitats. Analog zum Gesicht Gottes liegt auch vor »der Natur Angesichte« ein *velamen* oder *velum*, das den Blick auf das Innere versperrt: In den »tiefen Grund in der Natur« können die Wissenschaftler nicht, oder besser: vorerst nicht schauen.⁷ Und wie Jesus mit seinem Tod das Antlitz Gottes freilegte, muss der alchemistische Philosoph – in der Nachfolge Christi – durch seine naturwissenschaftliche und naturphilosophische Arbeit das Antlitz der Natur freilegen und von seinen Hüllen befreien. Auch das ist ein Akt des »Offenbahren[s]«, und damit – so müssen wir dieser Analogie entnehmen – ist auch Erlösung hier auf Erden möglich (und nicht erst, wenn die Menschen Christi Himmelfahrt durch ihren Tod nachvollziehen). Nebenbei gesagt, handelt es sich hier um verschlüsselte Häresie: Naturwissenschaft als Pendant zur Offenbarungs- und Erlösungsleistung des Alten und Neuen Testaments.

Unabhängig davon: Die naturwissenschaftliche Arbeit beschränkt sich nicht nur auf das Freilegen, sondern hat die Veränderung des Freigelegten zum Ziel. Die Tingierung und die Transmutation, also die Veränderungen, die der Alchemist in seiner Arbeit mit der Natur vollbringt, stehen dementsprechend auch in Analogie zu der großen metaphysischen Tingierung und Transmutation, die Jesu Tod ausgelöst hat. Der Chemiker handelt so, »wie es [...] zwischen Gottes Liebe vnd Zorn ist zugegangen / vnd die zwey in eines seynd *transmutiret* worden«. ⁸

II. Natürliche und himmlische Magie

In der oben vorgestellten Passage aus Böhmes *De Signatura Rerum* sind die vier wichtigsten Gedankenfiguren der natürlichen und himmlischen Magie aus dem Bereich des paracelsischen Diskurses mit treffsicherer Genauigkeit genannt:

1) Verborgene Wirkursachen: Böhmes Formulierung vom »tiefen Grund in der Natur« geht zurück auf die entscheidende Prämisse des Naturverständnisses der natürlichen Magie: Die Wirkursachen der Natur sind *nicht sichtbar*. Für Paracelsus ist die Natur ein System von »operation[en]«, ⁹ die »heimlich und verborgen« ablaufen. ¹⁰ Motor dieser Operationen sind – konsequenterweise ebenfalls verborgene – »Kräfte und Tugenden« ¹¹ bzw. »vires« und »vir-

⁷ Zum Zusammenhang von Natur und Offenbarung bei Böhme, vgl. Ohly (1999), S. 67ff.

⁸ Böhme (1997), S. 694.

⁹ Paracelsus, *Paragranum* (1924), S. 170.

¹⁰ Paracelsus (1999), S. 65; Hervorhebung von mir.

¹¹ Ebd., S. 16.

tutes«. ¹² Deren Ursprungsort ist das »Gestirn« oder die siderische Natur, die, im Gegensatz zur elementischen Natur, »unsichtbar und ungreiflich« kommuniziert – ¹³ und zwar sowohl mit dem Menschen wie auch mit der restlichen Natur. Der Natur gibt sie Heilkräfte, dem Menschen aber – mittels seines inneren oder »gestirnten Leib[s]« – ¹⁴ die »natürliche Weisheit und [...] Kunst«, ¹⁵ mit denen er diese Heilkräfte und »scientias selbst gebrauchen« kann. ¹⁶

Wie bei Böhme so sind auch bei Paracelsus die *mysteria* der Natur in Analogie zu den *mysteria* Gottes zu verstehen. Zu Letzteren hat der Mensch über seine Seele und seinen innersten, unsterblichen und unsichtbaren Körper Zugang. Dieser Körper ist »aus dem mund gottes gemacht [...], damit der mensch bewert wird [...], in was gut und böses er wandeln wöll [...] wie er sich an im [Gott] halten wöll«. ¹⁷ Diese Art, *mysteria* zu entschlüsseln, liegt dementsprechend nicht im Rahmen der natürlichen, sondern der himmlischen Magie. Beide sind streng getrennt, aber analog gedacht.

2) Der verschleierte Blick auf die Wirkursachen: Um die geheimen Wirkursachen der Natur erkennen und nutzen zu können, benötigt der Mensch einen Hinweis auf ihr Vorkommen. Dementsprechend werden die *virtutes* im Inneren durch die äußere »Form« angedeutet, ¹⁸ die »Signatur« genannt wird. ¹⁹ Das der Signaturenlehre zu Grunde liegende semantische System funktioniert dabei über Ähnlichkeit: jedes »Kraut« und auch der »Mensch« wird »in dieselbige Form geführt, die auch seiner Natur *gleich sieht*«. ²⁰ Doch die Signaturen sind nicht nur Hinweis auf die inneren Kräfte der Natur, sondern zugleich Anreiz für ihre Entdeckung. Wären alle Kräfte offenbar, so Paracelsus, gäbe es keinen Anlass zu forschen. Da Gott aber will, dass seine »*mysteria* sichtbar [...] werden«, ²¹ auch wenn sie es jetzt noch nicht sind, muss er durch zarte Hinweise sicher stellen, dass der Mensch »seine Übung oder dergleichen habe«. ²² Ähnlich äußert sich der Paracelsus-Schüler Oswald Croll, wenn er schreibt, dass Gott die Dinge hinsichtlich ihrer inneren Kräfte-

¹² Paracelsus, Paragranum (1924), S. 171f.

¹³ Paracelsus (1999), S. 41.

¹⁴ Ebd., S. 43.

¹⁵ Ebd., S. 41.

¹⁶ Paracelsus (1925), S. 93.

¹⁷ Ebd., S. 118.

¹⁸ Paracelsus (1999), S. 65.

¹⁹ Paracelsus, Paragranum (1924), S. 164.

²⁰ Paracelsus (1999), S. 65; Hervorhebung von mir. – Zur *scientia* der Signaturenlehre und ihrer praktischen Dimension, vgl. Schipperges (1976), S. 77ff. Vgl. hierzu auch Ohly (1999), S. 52ff., und Pagel (1982), S. 56ff. Alle genannten Autoren berücksichtigen jedoch, ähnlich wie Goldammer (1978), den Zusammenhang von Magie/Signaturenlehre mit der Theorie der Offenbarung und der Gedankenfigur der Optimierung nicht.

²¹ Ebd., S. 44.

²² Ebd., S. 118.

te »gezeichnet« habe, um den Menschen zur »fleissige[n] Nachforschung« anzuregen.²³

Gott oder die Natur lenken also mit den Signaturen den menschlichen Blick auf die verborgenen inneren Kräfte oder *mysteria*, geben ihn aber nicht vollständig, sondern nur schemenhaft frei. Die Anregung, die aus diesem unvollkommenen Einblick erwächst, wird nicht nur bei Böhme mit der Metapher des *velum* bezeichnet. Paracelsus schreibt vom »deckmantel, der die ding verbirgt«,²⁴ und vom »fürhang«, der den Blick zum Gestirn zwar »bricht«, aber nicht.²⁵ Bei Valentin Weigel schließlich werden die Formen des äußeren Körpers mit Bezug auf die erwähnten Bibelstellen und Hebräer 9, 3 als »fürhang für dem allerheiligsten« und »fierhang oder dekhe« beschrieben.²⁶ Auch die Signaturen des Menschen verweisen – halb verdeckend, halb freigebend – auf die inneren *mysteria*: den »vnsichtbaren Menschen«.²⁷

3) Freilegen der Wirkursachen der Natur als Offenbarung: Ein solches Verständnis von Natur, wie das oben beschriebene, impliziert, dass es die Aufgabe des Naturwissenschaftlers ist, den Schleier, den Gott oder die Natur auf die *mysteria* gelegt haben, zu zerreißen oder herunter zu ziehen. Wie bei Böhme wird dieser Vorgang auch bei Paracelsus als eine Offenbarungsleistung verstanden: »Dan nichts ist, das verborgen bleibe und nit *geoffenbaret*, es muß alles herfür, geschöpf, natur, geist, bös und guts, außen und innen, und all künst und alle doctinen, ler und was beschaffen ist«.²⁸

Die Offenbarungsleistung hat Gott an die Natur und den Menschen delegiert (»von seiner Hand in die Natur verordnet«)²⁹ und zwar dergestalt, dass dieser – unbeschadet seiner Zuarbeit zu Gottes Willen – auf eigene Rechnung und für den eigenen Nutzen arbeiten kann und darf. Eine Art Franchise-Prinzip: Gott will die Offenbarung, aber nur für und »durch die Werke des Menschen«.³⁰ Diesem Verständnis von Naturwissenschaft folgt übrigens auch Francis Bacon, der nach eigenen Angaben die Ziele von Magie und Alchemie für richtig befindet (»*quarum tamen fines non sunt ignobiles*«),³¹ allerdings moniert, dass diese Wissenschaften ihre Methoden nicht erklären und begründen könnten –³² ein Anspruch, den Bacon selbst natürlich zu erfüllen glaubt.

²³ Croll (1997), S. 177. – Zur Rezeption der paracelsischen Signaturenlehre bei Croll, vgl. Ohly (1999), S. 57, und Kühlmann (1992), S. 105ff.

²⁴ Paracelsus (1925), S. 49.

²⁵ Paracelsus, Paragranum (1924), S. 163.

²⁶ Weigel (1996), S. 66.

²⁷ Ebd.

²⁸ Paracelsus (1933), S. 131; Hervorhebung von mir.

²⁹ Paracelsus (1999), S. 35.

³⁰ Ebd., S. 44.

³¹ Bacon (1963), Bd. I, S. 456 (*De Dignitate*).

³² Ebd., S. 457.

Dementsprechend nimmt Bacon für sich in Anspruch, »a high kind of natural magic« zu entwerfen und zu praktizieren.³³

Diese Überbietungsstrategie hinterlässt ihre Spuren in Bacons Texten, z.B. wenn er vier Mal eine Passage aus Proverbia 25, 2 zitiert: »Gloriam Dei esse, celare rem, gloriam regis, investigare rem«. ³⁴ Naturwissenschaft ist auch für Bacon nichts anderes als das Aufdecken verborgener Kräfte. Dabei muss angemerkt werden, dass Bacon – Platons Postulat des Philosophenkönigs folgend –³⁵ den König mit dem Naturwissenschaftler bzw. Naturphilosophen gleichsetzt.

Aus welchem Stoff die Umhüllung der Dinge durch Gott sein könnte, kann man Bacons Schrift *De Sapientia Veterum* entnehmen, wo er von dem »velo fabularum« spricht,³⁶ das in Form der Mythologie das Verständnis archaischer Zeiten vermittelt, aber nicht offenbart. Auch bei Bacon ist das *velum* also ein Medium oder Kommunikat Gottes, mittels dessen der Mensch zur Freilegung und Nutzung der verborgenen Kräfte der Natur aufgefordert wird.³⁷

4) Die Optimierung der Naturkräfte: Böhmes alchemistisch-magischen Formulierungen vom Tingieren und Transmutieren lässt sich entnehmen, dass die Arbeit des Philosophen mit dem Freilegen und Nutzbarmachen der Naturkräfte, mit der Hebung des *velum* bzw. *velamen*, noch nicht getan ist. Vielmehr kommt in einem zweiten Schritt die Kombination der einzelnen offenbarten Kräfte hinzu, die eine Wirkungsverstärkung zur Folge hat.

Auch das ist paracelsisch: Die »kunst der componirung«³⁸ oder »vermischung«, die Paracelsus »Magisteria« nennt,³⁹ »bessert« die Kräfte der Natur »mer, denn« ihr selbst »zu zu legen ist«. ⁴⁰ Die Wirkung der Mischung ist so hochprozentig, »das ein lot magisterii mer tut, dan hundert des krauts«, woraus die Kräfte ursprünglich gezogen worden sind.⁴¹ Mit der Effektverstärkung durch Kombination der Wirkkräfte geht eine Beschleunigung einher: »Was die Natur in einem Jahr zu tun vermag, das vermag sie«, wird sie vom Magier nur ausreichend stimuliert, »auch in einem Monat zu vollbringen«. ⁴² Der Magier macht nichts, was die Natur nicht auch tun würde – nur besser, nur schneller.

Durch die Entschleierung verwandelt sich das ehemals Verborgene. Der Blick des Naturwissenschaftlers und die damit einhergehende Aneignung neh-

³³ Bacon (1963), Bd. II, S. 378 (*Sylva Sylvarum*).

³⁴ Bacon (1990), Bd. I, S. 32 (*Instauratio-Vorrede*), S. 268 (*Novum Organum*); Bacon (1963), Bd. III, S. 220 (*Valerius Terminus*), Bacon (1963), Bd. I, S. 407 (*De Dignitate*).

³⁵ Platon (2001), 473cd.

³⁶ Bacon (1963), Bd. VI, S. 625 (*De Sapientia*)

³⁷ Vgl. hierzu Berns (1991), S. 52; Assmann (1997), S. 268f.; Bergengruen (1996).

³⁸ Paracelsus (1925), S. 225.

³⁹ Paracelsus (1930), S. 153.

⁴⁰ Ebd., S. 154.

⁴¹ Ebd., S. 155.

⁴² Paracelsus (1999), S. 60.

men dem Objekt alle Unschuld. Es hat sich von einer natürlichen Kraft zu anwendbarem Wissen transfiguriert. Die Einordnung in ein bereits bestehendes System von Wissen und die Kombination mit anderen Momenten dieses Systems erzwingen, dessen Grenzen neu zu verlegen.

III. Von der verschleierte Bedeutung des Textes zur verborgenen Natur...

Die Metapher des *velum* nimmt ihren Ursprung in der antiken Texttheorie⁴³ und hat auch in der Sprachverwendung der natürlichen Magie ihren festen Platz. Paracelsus', Böhmes und Weigels Gedankenfigur von dem *velum* über den *mysteria* findet ihre – teilweise wortgleiche – Entsprechung in der Mythentheorie Bacons (ich habe bereits auf dessen »velum fabularum« hingewiesen) und in der frühen Naturalmagie selbst. Pico della Mirandola schreibt z.B. in *De hominis Dignitate*, dass Orpheus seine »mysteria« mit einem »poetico velamento« überzogen habe.⁴⁴ Eine ähnliche Formulierung verwendet er in einem Brief an Hermolaus Barbarus, um die Mythen der Antike und das Verfahren der zeitgenössischen Philosophie (in Analogie) zu beschreiben. Es sei das Bestreben der Philosophen, »celare res suas populum«. ⁴⁵ Auch Ficino greift auf diese Gedankenfigur zurück, wenn er in *De Amore* schreibt bzw. sagen lässt, dass in der Rede des Aristophanes wie unter einem Schleier göttliche Geheimnisse verborgen seien (»sub quibus quasi velaminibus quibusdam divina mysteria latere putandum«).⁴⁶

Ähnlich äußert sich Agrippa von Nettesheim, wenn er von dem »Schleier einer unverbrüchlichen Verschwiegenheit« schreibt, die gemäß Hermes, dem angeblich göttlichen Autor des *corpus hermeticum*, über die »heiligen Mysterien« gezogen werden müssten,⁴⁷ damit sie nicht der großen Menge bekannt würden – die (oder besser: eine) Geburtsstunde der Metapher vom hermetischen Text. Nebenbei gesagt: die Erfindung einer Metapher aus dem Geist einer doxographischen Finte. Hier wird, wie so oft in der natürlichen Magie, Hermes als Etikett für eine Gedankenfigur verwandt, deren Wurzeln eigentlich aus dem neuplatonischen Kontext stammen.⁴⁸ Doch unabhängig davon:

⁴³ Vgl. hierzu von Graevenitz (1992), S. 234ff., und Assmann (1997), S. 265ff.

⁴⁴ Pico (1997), S. 74.

⁴⁵ Pico (1969), Bd. I, S. 354 (*Epistolae*, Brief an Hermolaus Barbarus).

⁴⁶ Ficino (1994), S. 98.

⁴⁷ Agrippa (1997), S. 352; die lateinische Formulierung aus *Opera Omnia* lautet: »silentio tegito«; Agrippa (1600), Bd. I, S. 311. Auf einen Dionysius-Bezug bei Agrippa macht Assmann (1997), S. 272, aufmerksam.

⁴⁸ Zur Widerlegung der Yates-These (die den hermetischen Einfluss auf die Renaissance-Magie stark macht), vgl. Westman (1977); Copenhaver (1984); Copenhaver, *Astrology and Magic* (1988); Copenhaver, *Hermes Trismegistus* (1988); Copenhaver (1990).

Den Gedanken der Verschleierung – mitsamt Agrippas Verweis auf Hermes und der bereits von Bacon adaptierten Stelle aus Proverbia 25, 2 – findet sich bei dem englischen Arzt und Naturalmagier Robert Fludd in der elften Furche seines Textes *Truth's Golden Harrow* wieder.⁴⁹

Dass die hier genannten Autoren (Pico, Agrippa, Fludd) und die oben genannten aus dem paracelsischen Diskurs die gleiche Gedankenfigur vom *velum* über den *mysteria* verwenden, sollte nicht darüber hinweg täuschen, dass es sich in den beiden Fällen um zwei vollkommen verschiedene Sachverhalte handelt. Während Erstere unter *mysteria* Texte heiligen Inhalts oder den heiligen Inhalt dieser Texte selbst und unter *velum* ein textuelles Verfahren der Verschlüsselung dieser Inhalte verstehen, meinen Paracelsus, Böhme und Weigel (und andeutungsweise auch Bacon) mit *mysteria* in der Natur verborgene Kräfte und mit *velum* die Verhüllungen dieser natürlichen Kräfte, die kraft ihrer Signatur zugleich auf diese hinweisen. Der Begriff des *velum* ist also im Diskurs der natürlichen Magie einer doppelten Metaphorisierung unterworfen: als Metapher für ein Verschlüsselungs- oder Codierungsverfahren von Texten und Büchern (Pico, Agrippa, Fludd) und – als Metapher der Metapher – für die Verschleierung bei der Lektüre des Buchs der Natur (Paracelsisten). Ein Transfer, der – wenn auch in anderer Richtung – bereits bei Paulus zu finden war, wenn er den Schleier auf dem (medial vermittelten) Angesicht Gottes auch auf den Text des Alten Testaments ausdehnte.

Überhaupt ist bei den Paracelsisten das Vorbild für das Buch der Natur natürlich nicht in erster Linie die hermetische Literatur, sondern die Bibel. Für Paracelsus ist Naturwissenschaft und Theologie, Erkenntnis im Licht der Gnade und Licht der Natur, durch Analogie miteinander verknüpft (»ie eins im andern«).⁵⁰ Wissenschaftler beider Richtungen betreiben Exegese, der eine bei den »Propheten«, »Paulum« und den »Evangelisten«, der andere bei den »Buchstaben«, auf »Kräuter[n]« und »Edelgestein«.⁵¹ In der Natur herrscht die gleiche Dunkelheit, wie sie auch die Bibel, so Augustinus,⁵² zum gemäßigten Anreiz der Gläubigen notwendig besitzen muss. Die Signaturen sind demnach die metaphorische Verlängerung des Schleiers, den Moses, laut Pico della Mirandola, ums Gesetz gelegt hat und den die Menschen aufheben (»mysteria Moseos revelantes«).⁵³ In der Bibel arbeiten dementsprechend – wie in der Natur – verborgene Kräfte; die Lektüre muss sich, will sie diese aufspüren, auf das »Unsichtbare« in der »Schrift« konzentrieren.⁵⁴

⁴⁹ Fludd (1992), S. 169.

⁵⁰ Paracelsus, Mantischer Entwurf (1924), S. 641.

⁵¹ Paracelsus (1999), S. 128.

⁵² Augustinus (1861), 6, 8. [S. ?]

⁵³ Pico (1969), Bd. I., S. 23 (*Heptalus*).

⁵⁴ Paracelsus (1999), S. 184.

Es lässt sich also eine Verschiebung beobachten: Während die frühe hermetische Literatur in der einfachen Metapher vom *velum* (als Verfahren der Textverschlüsselung) stärker den Ausschluss betont, so ist die doppelte Metapher des *velum* (über den *mysteria* der Natur) vom Bibelverständnis (des Augustinus) geprägt, und macht so den Einschluss oder Anreiz des Lesers stärker.

IV. ... und zurück

Zu allem Überfluss werden über Gottes Verschleierung des Buchs der Natur (also über die doppelte Metapher) im paracelsischen Diskurs wiederum Bücher geschrieben, die sich ihrerseits mit dem oben beschriebenen hermetischen Vorbehalt (der Codierung des veröffentlichten Wissens durch ein *velum*) auseinander setzen müssen. Wir haben es also mit einer dritten Form der metaphorischen Verdichtung zu tun, einer Rückbewegung zum Ursprung der einfachen Metapher. In beiden Fällen, bei der dreifach verdichteten Metapher und bei der einfachen Verwendung, handelt es um die Mysterien und Schleier von Texten. Zu fragen ist jedoch, ob der semantische Umweg, den die Metapher des *velum* – vom Text, zur Natur, zurück zum Text – geht, nicht einen magischen Mehrwert beinhaltet, den die ursprüngliche Verwendung nicht oder so nicht haben kann.

Ich habe oben ausgeführt, dass der zentrale Punkt der paracelsischen Variante von natürlicher Magie der ist, dass der Naturwissenschaftler den signatorischen Schleier von der Natur hebt, und die so zum Vorschein kommenden *vires* und *virtutes* der Natur optimiert und beschleunigt. In den Worten des Paracelsus-Schülers Oswald Croll ist Naturwissenschaft das »herauß bringen« der heilenden Kräfte und das »präparieren« durch »die darzu gehörige Kunst«. ⁵⁵ Und genau diese zwei Momente der Natur wendet Croll in seinem Hauptwerk, der *Basilica Chymica*, auch auf Texte über die Natur an. Er beginnt seine Argumentation mit einem überraschenden Bekenntnis: Er habe es unterlassen, den Text zu chiffrieren, so dass dessen Geheimnisse, wie nach dem beherzten Entfernen eines *velum*, nun plötzlich Licht sehen mögen, »subito lucem videant«, wie es in der Originalausgabe von 1611 heißt. ⁵⁶

Seine Verteidigung gegenüber dem Vorwurf, die »Secreten« einfach zu »offenbahre[n]«, ⁵⁷ ist denkbar einfach: Croll behauptet, kein eigenes Chiffrierungsverfahren zu benötigen, da er den Schleier, der über der Natur liegt, auch für sein Buch mitbenutzen könne. Wer nicht in der Lage sei, das System der Natur zu verstehen, so seine Argumentation, der könne auch das System, das

⁵⁵ Croll (1623), S. 10.

⁵⁶ Croll (1996), S. 6.

⁵⁷ Croll (1623), S. 4.

seinem Text zu Grunde liegt, nicht verstehen. Und deswegen bedürfe es keiner separaten Verschlüsselung. Für dieses Argument benötigt Croll eine Parallelisierung des »Buch[s] der *Gratia*« und der »Natur« einerseits⁵⁸ und der Lektüre seines Buchs andererseits. Sein Text gehöre, so Croll, zu einer Gruppe von »herrliche[n] Werck / in welchen die gantze Macht vnnd Gewalt der Natur beruhet«. ⁵⁹ Die Formulierung ist aussagekräftig. »Macht vnnd Gewalt der Natur« – gemeint sind die verborgenen *vires* und *virtutes* – sind nicht notwendig an die Natur gebunden, sondern können auch in Texten über die Natur ihre Funktion und Wirkung erfüllen. Ein Buch über die »Geheimnussen der Natur«⁶⁰ scheint selbst eine Organisation zu haben, die mit verborgenen Wirkursachen operiert.

Dieser Verdacht erhärtet sich, wenn Croll über Fehllektüren seines Buches spricht. Natürlich kommen dafür nur die spätscholastischen Wissenschaftler in Frage, die sich auf Galen berufen. Diese setzen beim Buch der Natur nicht die verborgenen Kräfte, die sogenannten *qualitates occultae*, sondern die »Schatten oder *eusserlichen* Galenischen Qualiteten«, ⁶¹ also warm/kalt/feucht/trocken, als Erklärungsinstanz ein. Aus paracelsischer Sicht negieren sie daher den verborgenen siderischen Teil der Natur (der für Wissen und Erkenntnis reserviert ist) und verbleiben im sichtbaren elementischen oder tierischen Teil der Natur. Dementsprechend werden sich die Galenisten, das sieht Croll voraus, auch bei der Lektüre seines Textes tierisch, nämlich »wie die Schwein« und »Hunde«, benehmen und seinen Text »anbellen« und »zerreißen«. ⁶² Das aggressive Unverständnis rührt daher, dass sie nicht nur bei der Natur, sondern auch bei der Lektüre seines oder ähnlicher Bücher nicht an deren verborgene »Macht unnd Gewalt« herankommen – ein systemimmanenter blinder Fleck scholastischen Denkens.

Fehlendes Wissen impliziert für Croll also eine sich selbst potenzierende Dynamik. Wer wie die Galenisten in »unwissenheit« über die Geheimnisse der Natur »gleichsamb ersoffen« ist, ⁶³ kann auch an dem Wissen, das in Büchern über die Natur vermittelt wird, nicht teilnehmen – und dieser Prozess von Selbstproduktion der Unwissenheit und Unverständnis durch Negierung der inneren Kräfte setzt sich natürlich *ad infinitum* fort. Der umgekehrte Fall, die infinite Selbstreproduktion von Wissen, existiert im Crollschen System auch. Um an ihm teilzunehmen, fehlt den Galenisten jedoch nicht nur die Technik der Enthüllung internen Wissens, sondern auch eine Kenntnis »der rechten

⁵⁸ Ebd., S. 8.

⁵⁹ Ebd., S. 7.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., S. 8; Hervorhebung von mir.

⁶² Ebd., S. 7.

⁶³ Ebd.

und wahren *praeparationum*«,⁶⁴ also der Optimierung der ehemals verborgenen, nun aufgedeckten *virtutes*. Und auch das gilt, so Croll, für die Lektüre der Natur und magischer Texte gleichermaßen. Ohne diese Technik der Verdichtung kann man nicht am Prozess der permanenten Offenbarung teilnehmen.

Der Begriff der permanenten Offenbarung ist erklärungsbedürftig. Ich bezeichne damit eine Gedankenfigur, die Croll benötigt, um ein zweites Argument gegen den Vorwurf, sein Wissen nicht in verschleierter Form preiszugeben, zu entwickeln. Dem Vorwurf liege nämlich, so Croll, eine falsche Prämisse zu Grunde, nämlich die, dass das geheime Wissen über die Natur ein erschöpfliches Gut sei, das man verschwenden könne (und sparen müsse). Dem setzt Croll entgegen, dass die Offenbarung der *mysteria* der Natur nicht statisch, sondern als ein Prozess zu verstehen sei, in dem – gut alchemistisch gedacht – »das Feuer / von wegen der [...] Offenbarung« immer wieder »zuernewern« ist.⁶⁵ Das geheime Wissen der Natur kann deswegen nicht verbraucht und verschwendet werden, da es – das ist ein Gedanke aus dem *Corpus Hermeticum* (z.B. *Corpus Hermeticum VIII*) – an einem Prozess der permanenten Wiedererneuerung Teil hat. Und wenn das symbolische Kapital des Offenbarungswissens sich aus einem regenerierbaren Rohstoff speist und daher im Überfluss vorhanden ist, bedarf es auch keiner Maßnahmen zur Einsparung oder künstlichen Verknappung (wie die textinterne Chiffrierung eine wäre).

Wie oben gezeigt, ist es eine Prämisse paracelsischen Denkens, dass der Mensch von Gott bzw. der Natur die Offenbarungsleistung übertragen bekommen hat. Croll übernimmt diesen Gedanken und reflektiert dabei explizit die Leistung des Mediums Buch (und seines eigenen Textes) innerhalb dieses Prozesses. Dabei geht er über Paracelsus hinaus. Für Paracelsus wird die Offenbarung durch den Menschen zwar beschleunigt, es bleibt jedoch ein linearer Prozess, innerhalb dessen die Menschen immer wieder von Neuem an die Natur heran treten und deren *mysteria* entdecken – und so deren Kräfte in eigenes Wissen überführen können.

Das ist konsequent. Paracelsus behauptete ja (zumindest implizit) auch von sich, außer der Bibel und dem Buch der Natur nicht viel gelesen (was natürlich nicht stimmt) und damit den ersten Baustein einer neuen Wissenschaft gesetzt zu haben. Paracelsisten dagegen müssen neben der Bibel und der Natur auch die Bücher des Paracelsus lesen – und wenden dabei die Techniken an, die sie von Paracelsus für die Natur gelernt haben. Andreas Tenzel z.B. zieht aus der Dunkelheit der paracelsischen Texte seine eigene Existenzberechtigung: »Ich bin der erst, der aus der Nacht / Viel Wunder hat an Tag gebracht [...] / Zwar Theophrast, der weise Mann / Hat mancherley gedeutet an, / Doch

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., S. 5.

hat er meistens sehr versteckt, / Was nun durch mich wird aufgedeckt«. ⁶⁶ Die Auslegung der Schriften des Paracelsus funktioniert also bei Tenzel nach dem gleichen Prinzip wie die natürliche Magie: als Aufdeckung verborgener Kräfte. Und diese Rezeption ist ein produktiver, ein magischer Akt, der »Wunder« erzeugen kann.

Ähnlich bei Croll. Die Texte des Paracelsus sind in einer »verdunkelten Art« und in »Gleichnissen« geschrieben – für einen nicht-verständigen Leser handelt es sich um nichts anderes als »todte[] Buchstaben«. Auch Paracelsus hat sich also eines Codierungs- oder Verschleierungssystems bedient bzw. (wie Croll selbst) dasjenige der Natur gleich mit verwandt. Denn die Lektüre seiner Texte und die produktive Weiterverwendung des darin enthaltenen Wissens geschieht nach dem gleichen Muster wie die magische Lektüre und Optimierung der Natur:

Sintemal die Arcana oder Geheymnussen der Artzney / das ist / die verborgene Gewalt GOTTES oder die Magische Wort in dem Paracelso ihrer wenig verstehen / haben derowegen eines scharpffen Nachsinnens vnnd Magischen Verstands vonnöthen / nemblich ein purificiert vnd gereinigt Auge deß Gemüths / welches ihre Meynungen vnd verborgene Geheymnussen könne sehen.⁶⁷

Die *arcana* oder Geheimnisse der Medizin sind in der Natur (als »verborgene Gewalt Gottes«) oder in paracelsischen Texten (durch die »Magische Wort«) als Wissen gleichermaßen verborgen. Croll markiert mit diesem einfachen »oder«, dass es keinen qualifizierenden Unterschied zwischen diesen zwei Arten der Beherrschung verborgenen Wissens gibt. Dementsprechend ist das Lektürefahren für das Buch der Natur und das Buch des Paracelsus das gleiche: Man benötigt einen »Magischen Verstand[]«, der das Verborgene (die Kräfte der Natur, das Wissen eines Textes) aufdecken kann. Und dieser Gedanke wird nun auch auf die produktive Seite umgeschlagen.

Croll legt sein Augenmerk darauf, dass die Menschen nicht jedes Mal bei Null anfangen, wenn sie sich an die Arbeit machen, ein neues Mysterium der Natur zu entdecken. Sie arbeiten sich nicht nur an der Natur ab, sondern profitieren von dem Wissen ihrer Vorgänger, z.B. wenn sie deren Ergebnisse, die »Chymistische Geheimnussen [,] nachmals selbst examnir[en]« und dadurch zu neuen Ergebnissen kommen.⁶⁸ Durch die Verwendung des Wissens ihrer Vorgänger sind die Chymiker nicht nur in der Lage, die *virtutes* der Natur zu optimieren, sondern den Vorgang der Optimierung selbst noch einmal zu optimieren. »Witzig« werden die Wissenschaftler nämlich nur,⁶⁹ wenn sie

⁶⁶ Tenzel (1978), S. 278.

⁶⁷ Alle Zitate Croll (1623), S. 79.

⁶⁸ Ebd., S. 3.

⁶⁹ Ebd.

die Kräfte der Natur und das Vorgängerwissen zugleich verwenden. Dementsprechend handelt es sich aus Crolls Perspektive bei der Offenbarung um keinen linearen, sondern einen sich selbst potenzierenden Prozess. Diese Überlegungen bindet Croll nun auf seinen eigenen Text zurück. Auch er, Croll, schreibt über *mysteria*, die von »geübten *Chymiatris*« entdeckt,⁷⁰ von ihm jedoch – zumindest in den meisten Fällen – überprüft und verändert worden sind. Und die Leser, ihrerseits *chymiatres*, werden seine Versuchsanordnungen wiederum überprüfen und sie wiederum optimieren, so dass sie »noch grössere Kräfte vnd Würckungen darinnen finden / als ich ihnen allhie verheissen«. ⁷¹

Während bei Paracelsus die Offenbarung immer wieder am Buch der Natur ansetzt, setzt sie bei Croll zugleich auch bei den Büchern über das Buch der Natur an. Diese Bücher unterliegen nämlich den gleichen Regeln wie das Original: In ihnen arbeiten verborgene *virtutes*, deren Schleier nur diejenigen wegziehen können, die auch den Schleier der Natur zu entfernen in der Lage sind. Und da Präparation beinhaltet, dass man verschiedene *virtutes* der Natur zur Optimierung der Wirkung kombinieren soll, so gilt das auch für die Kombination von *virtutes* der Natur und der magischen Kunst im Text. Die Gleichsetzung von natürlicher Kraft und menschlichem Wissen ist dabei systemintern abgedeckt. Da das magische Wissen über die Natur nur eine Kultivierung der Kräfte der Natur ist, kann es seinerseits einer weiteren infiniten Kultivierung unterliegen. Die Leser, wie sie sich Croll vorstellt, können die bereits optimierten Kräfte, die sie in magischen Texten finden, in Kombination mit den natürlichen Kräften ein weiteres Mal optimieren – genauso wie ihre Leser und deren Leser und so weiter und so weiter.

Durch die konsequente Rückbindung der Metapher vom Buch der Natur an das Buch über das Buch der Natur und die strenge Anwendung magischer Prinzipien auf die Lektüre magischer Bücher können also Paracelsisten wie Tenzel und Croll ein proto-hermeneutisches Modell entwickeln, das die Realisierung des im Text figurierten Wissens (die Freilegung der verborgenen *virtutes* und *virtutes*) und die Weiterentwicklung dieses Wissens (die Optimierung der verborgenen Kräfte in der Anwendung) mit einschließt. Um es mit den Begriffen der Rezeptionstheorie auszudrücken (denn genau das ist Crolls Projekt): Die Reflexion auf die Medialität von Texten innerhalb des Beschleunigungsprozesses der Natur impliziert, dass »Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten«⁷² ist und dass es im Verlauf dieser ins Unendliche gedachten produktiven Rezeption zu einer »sukzessive[n]

⁷⁰ Ebd., S. 4.

⁷¹ Ebd.

⁷² Gadamer (1990), S. 301.

Entfaltung eines [...] in seinen historischen Rezeptionsstufen aktualisierten Sinnpotentials« kommt.⁷³

Und diese Gedankenfigur wird im Text selbst umgesetzt. Croll legt seinen Text so an, dass er Teil eines unendlichen Prozesses von Neu- und Umschreibungen wird – eine Poetik *avant la lettre*. Lange bevor das *velum* über den Mysterien zu dem wird, was Goethe »der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit« nennen wird,⁷⁴ lange bevor aus der natürlichen Magie das philosophisch-poetologische Projekt des magischen Idealismus bei Novalis oder das literarische Konzept des magischen Realismus im 20. Jahrhundert wird – lange vorher haben wir mit der hier vorgestellten Textkonzeption eine Theorie vorliegen, die die Reflexion auf den eigenen Schreibprozess und dessen Rezeption miteinander verknüpfen und in dieser Verknüpfung bereits anwenden kann.

Literatur

- Aleida Assmann, Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit. Esoterische Dichtungstheorien in der Neuzeit, in: Schleier und Schwelle. Geheimnis und Öffentlichkeit (Archäologie der literarischen Kommunikation, Bd. V,1), hg. v. Aleida Assmann, Jan Assmann, München 1997, S. 263-280.
- Augustinus, Doctrina Christiana, in: Augustinus, Opera Omnia, Bd. III, Turnholti 1861, S. 16-120.
- Francis Bacon, The Works, hg. v. James Spedding u.a., 14 Bde., Stuttgart-Bad Cannstadt 1963 [Neudruck der Ausgabe London 1857-1874].
- Francis Bacon, Neues Organon. Lateinisch-Deutsch, übers. v. Rudolf Hoffmann, Gertraud Korff, hg. v. Wolfgang Krohn, 2 Bde., Hamburg 1990.
- Maximilian Bergengruen, Homo Homini Deus. Induktion und Mnemotechnik in Francis Bacons New-Atlantis, in: Simpliciana 18, 1996, S. 227-252.
- Jörg Jochen Berns, Gott und Götter. Harsdörffers Mythenkritik und der Pan-Theismus der Pegnitzschäfer unter dem Einfluß Francis Bacons, in: Georg Philipp Harsdörffer: ein deutscher Dichter und europäischer Gelehrter, hg. v. Italo M. Battafarano, Frankfurt a.M. u.a. 1991, S. 23-81.
- Jacob Böhme, De Signatura Rerum, in: Böhme, Werke, hg. v. Ferdinand van Ingen, Frankfurt a.M. 1997, S. 507-792.
- Brian P. Copenhaver, Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De Vita of Marsilio Ficino, in: Renaissance Quarterly 37, 1984, S. 523-554.
- Brian P. Copenhaver, Astrology and Magic, in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy, hg. v. Charles B. Schmitt u.a., Cambridge 1988, S. 264-300.

⁷³ Jauß (1970), S. 186.

⁷⁴ Goethe (1998), S. 11 (*Zueignung*). Vgl. hierzu Günther (1978).

- Brian P. Copenhaver, *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in: *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the occult in Early Modern Europe*, hg. v. Ingrid Merkel, Allen G. Debus, Washington u.a. 1988, S. 79-110.
- Brian P. Copenhaver, *Natural Magic, Hermetism and Occultism in Early Modern Science*, in: *Reappraisals of the Scientific Revolution*, hg. v. David C. Lindberg, Robert S. Westman, Cambridge 1990, S. 261-301.
- Oswald Croll, *Basilica chymica. Oder Alchymistisch königlich Kleynod*, Frankfurt a.M. 1623.
- Oswald Croll, *Basilica chymica. Continens philosophicam propria laborum experientia confirmatam descriptionem et usum remediorum chymicorum*, Hildesheim u.a. 1996 [Neudruck der Ausgabe Frankfurt a.M. 1611].
- Oswald Croll, *De signaturis internis rerum. Die lateinische Editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623)*, hg. v. Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle, Stuttgart 1997.
- Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Lateinisch-Deutsch*, übers. v. Karl P. Hasse, hg. v. Paul R. Blum, 3. Aufl., Hamburg 1994.
- Robert Fludd, *Truth's Golden Harrow*, in: *Fludd, Essential Readings*, hg. v. William H. Huffman, London 1992, S. 146-170.
- Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1990.
- Johann Wolfgang Goethe, *Gedichte 1756-1799*, hg. v. Karl Eibl, Darmstadt 1998.
- Kurt Goldammer, *Magie bei Paracelsus*, in: *studia leibnitiana, Sonderheft 7*, 1978, S. 30-50.
- Gerhart von Graevenitz, *Contextio und conjuncture, Gewebe und Arabeske. Über Zusammenhänge mittelalterlicher und romantischer Literaturtheorie*, in: *Literatur, Artes und Philosophie*, hg. v. Walter Haug, Burghart Wachinger, Tübingen 1992, S. 229-257.
- Vincent J. Günther, *Der Dichtung Schleier*, in: *Arcadia 13*, 1978, S. 255-267.
- Hans Robert Jauf, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M. 1970.
- Wilhelm Kühlmann, *Oswald Crollius und seine Signaturenlehre*, in: *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, hg. v. August Buck, Wiesbaden 1992, S. 103-123.
- Agrippa von Nettesheim, *Opera. In duos tomos digesta*, Lyon 1600.
- Agrippa von Nettesheim, *Geheime Philosophie*, in: *Agrippa, Die Magischen Werke*, [ohne Angabe des Übersetzers], 4. Aufl., Wien 1997 [Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1855], S. 10-557.
- Friedrich Ohly, *Zur Signaturenlehre der Frühen Neuzeit*, Stuttgart, Leipzig 1999.
- Walter Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, 2. Aufl., Basel u.a. 1982.
- Paracelsus, *Mantischer Entwurf*, in: *Paracelsus, Sämtliche Werke*, hg. v. Karl Sudhoff, Bd. I,8, München 1924, S. 637-659.
- Paracelsus, *Paragranum*, in: *Paracelsus, Sämtliche Werke*, hg. v. Karl Sudhoff, Bd. I,8, München 1924, S. 135-221.
- Paracelsus, *Paramirum*, in: *Paracelsus, Sämtliche Werke*, hg. v. Karl Sudhoff, Bd. I,9, München 1925, S. 37-230.

- Paracelsus, Archidoxis, in: Paracelsus, Sämtliche Werke, hg. v. Karl Sudhoff, Bd. I,3, München 1930, S. 92-200.
- Paracelsus, Philosophia magna, in: Paracelsus, Sämtliche Werke, hg. v. Karl Sudhoff, Bd. I,14, München 1933, S. 1-403.
- Paracelsus, Astronomia magna oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt, hg. v. Norbert Winkler, Frankfurt a.M. 1999.
- Giovanni Pico della Mirandola, Opera Omnia, 2 Bde., Hildesheim 1969 [Neudruck der Ausgabe: Basel 1557].
- Giovanni Pico della Mirandola, De Hominis Dignitate. Über die Würde des Menschen. Lateinisch-Deutsch, übers. u. hg. v. Gerd v. der Gönna, Stuttgart 1997.
- Platon, Politeia, in: Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch-Deutsch, hg. von G. Eigler, Bd. 4, Darmstadt 2001.
- Heinrich Schipperges, Magia et Scientia bei Paracelsus, in: Sudhoffs Archiv 60, 1976, S. 76-92.
- Andreas Tenzel, Medizinisch-Philosophische und Sympathetische Schriften, [ohne Angabe des Übersetzers], Freiburg 1978 [Neudruck der Ausgabe Leipzig und Hof 1753].
- Valentin Weigel, Gnothi seauton, in: Weigel, Sämtliche Schriften. Neue Edition, hg. v. Horst Pfefferl, Bd. III, Stuttgart 1996, S. 47-198.
- Robert S. Westman, Magical Reform and Astronomical Reform. The Yates-Thesis Reconsidered, in: Hermeticism and the Scientific Revolution. Papers read at a Clark Library Seminar, hg. v. Robert S. Westman, James E. McGuire, Los Angeles 1977, S. 5-91.