

DE GRUYTER

Thomas Reiser

**MYTHOLOGIE
UND ALCHEMIE
IN DER LEHREPIK
DES FRÜHEN
17. JAHRHUNDERTS**

DIE ›CHRYSEIDOS LIBRI IIII‹
DES STRASSBURGER DICHTERARZTES
JOHANNES NICOLAUS FURICHIUS (1602–1633)

FRÜHE NEUZEIT

DE
|
G

EDITION NIEMEYER

Frühe Neuzeit

Band 148

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur
und Kultur im europäischen Kontext

Herausgegeben von

Achim Aurnhammer, Wilhelm Kühlmann,

Jan-Dirk Müller, Martin Mulsow und Friedrich Vollhardt

Thomas Reiser

Mythologie und Alchemie in der Lehrepik des frühen 17. Jahrhunderts

Die ›Chryseidos Libri III‹ des Straßburger Dichter-
arztes Johannes Nicolaus Furichius
(1602–1633)

De Gruyter

ISBN 978-3-11-023316-2
e-ISBN 978-3-11-023317-9
ISSN 0934-5531

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Satz: epline, Kircheim unter Teck

Druck: Hubert & Co., Göttingen

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

A. Einleitung	1
1. Das epische Lehrgedicht als Genus rinascimentaler Poesie – ein Grundriß	2
1.1. Antike	3
1.2. Mittelalter	5
1.3. Renaissance	6
2. Die Alchemie: Geschichte und Textwelt	9
2.1. Etymologie	11
2.2. Die spätantiken Gründungstexte und ihre Vermittlung . .	12
2.3. Mittelalter	14
2.4. Renaissance und Barock: Hermetismus – Paracelsismus – Rosenkreuzertum	15
3. Alchemie und Lehrgedicht	18
4. Alchemie und Vision	20
5. Mythologie und Alchemie	21
6. Kommentar und Alchemie	25
7. Ein Prosa-Kommentar des <i>Tractatus aureus</i> als wichtige Quelle der <i>Chryseis</i>	27
8. Furichius: Arzt und Dichter in Straßburg	29
9. Exkurs: Joachim Morsius – »teuerster Freund« und Rosenkreutzer	37
10. Die <i>Chryseis</i> : Struktur	46
11. Die <i>Chryseis</i> im Vergleich mit der <i>Chrysopoeia</i> des Augurelli	51
12. Furichius' <i>Chryseis</i> im Vergleich mit seinem Frühwerk <i>Aurea Catena</i>	56
13. Die <i>Chryseis</i> als publizistisches Ensemble zwischen Inter- und Paratextualität	58
B. Edition und Übersetzung	63
Vorbemerkung zur Edition der Scholien der »Chryseis«:	64
Anmerkungen zur Zitierweise:	64
Änderungen im Text:	65

C. Kommentar	195
Furichius, Chryseis, Praefatio, Kommentar	195
Furichius, Chryseis, Liber I, Kommentar	205
Furichius, Chryseis, Liber II, Kommentar	244
Furichius, Chryseidos, Liber III, Kommentar	276
Furichius, Chryseidos, Liber IIII, Kommentar	310
D. Anhang	348
1. Auswahl aus den <i>Libelli Carminum Tres</i> von 1621 Stadtarchiv Weißenburg in Bayern, Sign. 784/3.	348
2. Edition des Briefes im <i>Album Morsianum</i> , Stadtbibliothek Lübeck, Altbestand.	353
3. Edition des <i>Programma Funebre</i> Straßburg, Thomasarchiv .	356
Literaturverzeichnis	359
Dank.	387
Register.	389
1. Sachregister	389
2. Personenregister	397

*Be patient child for the wolf is ever with you
Listen my little one to the sound of your desire.
God will come out of such ignorance as this:
not like a jack-in-the-box but like a tree
turned weeping father in delirium.*

[...]

*God will find your genius for you in the dark:
and give it you back again without a bondsman.
The shadows wait for you to say the word.
Think: you will never have to read another book.*

Malcolm Lowry, Fragment 440, v. 70–82

ai carissimi et famigliari amici miei
Uta Schedler et Mino Gabriele

A. Einleitung

Im Mittelpunkt der hier vorgelegten Edition und der sie begleitenden Untersuchungen steht das 1631 zu Straßburg in vier ›Büchern‹ (ca. 1600 Verse) erschienene alchemische Lehrepoes eines heute beinahe unbekanntens Autors und dem Paracelsismus nahestehenden Mediziners aus dem Umkreis des Straßburger Späthumanismus: Johannes Nicolaus Furichius (1602–1633). Obschon er früh an der Pest verstarb, brachte er ein für seine Jugend erstaunlich umfangreiches Oeuvre zusammen. Als Schriftsteller ist er – diskurs- wie formgeschichtlich betrachtet – den bedeutenden Vertretern einer teils weit über das Schrifttum der europäischen Renaissance hinausreichenden Literatur-, Wissens- und Theorietradition zuzurechnen. Wenngleich diese erst in Ansätzen erforscht ist, wird doch seit geraumer Zeit jener schier unabsehbare Kontinent der hermetischen, oft vom Neuplatonismus inspirierten frühneuzeitlichen Naturphilosophie sukzessive von der internationalen Forschung erschlossen.

Es beeindruckt an diesem Werk, der *Chryseis*, welcher Furichius ein ähnliches, in Italien publiziertes Carmen hatte vorgehen lassen, nicht nur die metrische Verarbeitung alchemohermetischer Fachliteratur, sondern auch die in narrativ-fiktionaler Darstellung bevorzugten Muster der mythoalchemischen Exegese und Bildlichkeit in Verbindung mit Topoi der Visionsliteratur und mit Reflexen der antiken bis zeitgenössischen Versepiik. Furichius schuf mit der *Chryseis* als Publikationsverbund aus beigegebenen Glossen und umfangreichen Scholien ein in der europäischen Literatur wohl einzigartiges Werk. Derart findet man gerade im intellektuellen Profil dieses Arztdichters die epochal signifikante, in den urbanen Zentren der Frühen Neuzeit nicht ungewöhnliche Kombination aus naturphilosophischen Interessen und humanistisch-ästhetischer Bildungskompetenz exemplarisch ausgeprägt. Ihre Darstellung wirft somit auch manches Licht auf die damaligen kulturellen Formationen der oberrheinischen Stadtkultur. Zugleich wird über den Widmungsträger und Mentor des hier edierten Epos, Joachim Morsius (1593–1643), die in ihrer Bedeutung für das Geistesleben des frühen 17. Jahrhunderts kaum zu überschätzende Sphäre der sogenannten ›frühen Rosenkretzer‹ einbezogen.

Indem ich dieses Lehrgedicht mit einer ersten Übersetzung und einem ebenso die sehr aussagekräftigen Scholien und Glossen berücksichtigenden Kommentar in seinen konzeptionellen Strukturen, seiner dichterischen Fak-

tur und seinen ideellen Referenzen erschließe, wird nicht nur eine Fülle literarischer Quellen und Allusionen (von Aristoteles über Ariost zu Ronsard wie von antiken und humanistischen Kommentatoren zu zeitgenössischen Forschungsreisenden und den sogenannten Paracelsisten) sichtbar, sondern auch ein Beitrag zur wissenschaftlich aktuellen Frage nach der frühneuzeitlichen Konnexion von Wissensbeständen beziehungsweise philosophischen Theoremen und ihrer poetischen Assimilation geleistet. Der Edition, der Übersetzung und den Kommentaren werden in der Einleitung die nötigen Informationen zum Autor, zu seinem Gesamtwerk und seinem Umfeld vorangestellt. Zudem werden die Geschichte der Gattung ›Lehrgedicht‹ wie auch der alchemischen Literatur exponiert, um schließlich mit einer Skizzierung des intertextuellen und paratextuellen Bezugfeldes den Leser auf die eigene Lektüre der *Chryseis* einzustimmen.¹

1. Das epische Lehrgedicht als Genus rinascimentaler Poesie – ein Grundriß²

Der ›Lehrdichtung‹ kann, da der Terminus sich erst im Barock herausbildete, und auch die antike Rhetorik keine verbindlichen Gattungskriterien aufstellte, rückblickend ein jeder Verstext mit didaktischem Anspruch zugeordnet werden. Die konzeptuelle Problematik liegt hierbei in der besonderen Verbindung von Inhalt und Form, von ›res‹ und ›verba‹ – dergestalt, daß meist durch einen Hexametertext, also im Vers des Epos, sowohl Sachwissen vermittelt wird als auch dieses Sachwissen durch die ästhetische Formierung in seiner hohen Bedeutung symbolisch nobilitiert werden soll. So lavieren seit jeher alle Bestimmungsversuche zwischen einer Klassifizierung als ›Sonderfall des Epos‹ und als ›versifizierter Sachtext‹, wobei fast immer von der Verbannung der didaktischen Dichtung aus dem Kreise der Poesie bei Aristoteles (vgl. Arist. Po. 1447b) ausgegangen wird – jene wiederum war in Reaktion auf Platons Dichterschelte am Ende der *Respublica* (vgl. Pl. R. 602b) erfolgt. Da nach Aristoteles aufgrund der Bindung von Dichtung an Handlung amimetische Poesie nicht sein kann, vermag auch der eleganteste Vers aus Fachwissen kein Gedicht zu machen. Dementsprechend nahm der Stagirit trotz der Hexameter von *Peri Physeos* und *Katharmoi* Empedokles (4. Jd. v. Chr.) nicht als Dichter wahr, sondern betrachtete ihn als Philosophen.³

¹ Das Buch erscheint auf besonderen Wunsch des Verfassers in alter Rechtschreibung.

² Grundlegend zum Lehrgedicht sei verwiesen auf W. Kühlmann (2000c), vor der populärwissenschaftlichen Einführung P. Tooheys (1996) wird gewarnt; eine erhellende ›Geschichte der Geringschätzung‹ für die Gattung bietet D. Wuttke (1982); zu einzelnen Epochen und Teilfragen sei auf die folgenden Fußnoten verwiesen.

³ Vgl. hierzu R. Schuler u. J. Fitch (1983), S. 9–11.

Die Gegenposition vertrat in der Antike am prominentesten Cicero am Beispiel der von ihm latinisierten Sterndichtung des Arat: »constat inter doctos, hominem ignarum astrologiae ornatissimis atque optimis versibus Aratum de caelo stellisque dixisse« (CIC. de orat. 1, 69) – zwar kein Fachwissen zu haben, doch den Stoff ästhetisch anspruchsvoll zu präsentieren, macht hier den Poeten aus. Die scheinbare Dichotomie von »aut prodesse aut delectare« (vgl. HOR. ars. 333)⁴ löste dann anscheinend der im Mittelalter wieder rezipierte spätantike Grammatiker Diomedes mit der Rehabilitierung der von Aristoteles verworfenen Genera, insbesondere der didaktischen Poesie – »qua comprehenditur philosophia Empedoclis et Lucreti, item astrologia [...] et georgica Vergilii et his similia« (vgl. Diomedes, S. 482 f.).⁵ Auch der kanonische Vergil-Kommentator Servius urteilte in diesem Sinne, da er die Kommunikationssituation des Verstextes für ausschlaggebend erachtete: »hi libri didascalici sunt, unde necesse est, ut ad aliquem scribantur; nam praeceptum et doctoris et discipuli personam requirit: unde ad Maecenatem scribit, sicut Hesiodus ad Persen, Lucretius ad Memmium.« (SERV. georg. prooem. 1, 1).⁶ Allein, es ist wenig über die Rezeption und damit über die Verbindlichkeit solcher (allesamt »unscharfer«) Aussagen überliefert. Dementsprechend schrieben Lehrdichter von der Antike bis zur Neuzeit nicht nach einem Regelwerk, sondern, indem sie auf »Prototypen«, das heißt auf traditionsstiftende Vorbilder zurückgriffen und diesen – im Rahmen der humanistischen Imitationsästhetik – auch neuere Dichtungen anreihen.⁷

1.1. Antike

Die ersten Sachschriststeller der Vorsokratischen Zeit waren solcher Sorgen noch ledig, da sich bis ins 5. vorchristliche, Jahrhundert keine entsprechend tragfähige griechische Prosa ausgebildet hatte. Später standen sich zunächst noch Verstext und Fachprosa ebenbürtig gegenüber, dann verschob sich mit dem Hellenistischen Zeitalter die Rolle des Dichters vom Experten und Künstler in einer Person hin zum poetischen Könner, der einen ihm fremden Gegenstand ästhetisch anspruchsvoll aufbereitete, sprich Prosatraktate in kunstvolle Verse übertrug. So heißt es über besagten Arat, den Verfasser der *Phainomena*, er habe von Astronomie im Vergleich zum Astronomen Hipparchos, welcher ihm treulich Auskunft gab, fast nichts verstanden. Der

⁴ Vgl. auch E. Schäfers Nachwort zu Horatius (2008), S. 55–67.

⁵ Vgl. B. Effe (1977), S. 19–22, W. Ludwig (1982), S. 151; E. Pöhlmann (1973), S. 825–832.

⁶ Vgl. A. Dalzell (1996), S. 21–34; zur Mimesis-Problematik, und deren Folgen bei Aristoteles und Plutarch auch E. Pöhlmann (1973) S. 816–819; R. Gleis (1999), Sp. 26 f.; allgemein S. Scully (2003), S. 451.

⁷ Vgl. etwa W. Ludwig (1982), S. 153.

literarische Ruhm fiel jedoch allein der Dichtung zu, wohingegen der Fachgelehrte nur als bescheidener Kommentator überdauerte.⁸

Da die römische Literatur sehr oft Interpretatio, Imitatio und Aemulatio der griechischen war, übernahm sie zwar mit dem Lehrgedicht dessen Gattungsproblematik, brachte jedoch dessenungeachtet die gerade für das Rinascimento bedeutendsten Vorbilder hervor.⁹ Zwar erachteten Cicero und Quintilian die Versdidaxe als einen ›Grenzfall des Epos‹, schlugen sie aber der Poesie zu. Poeta und Orator, als verwandte Berufe, sollten nach beider Dafürhalten schließlich in der Lage sein, auch ohne Fachwissen jeden Gegenstand adäquat zu behandeln (vgl. CIC. de orat. 1, 16 sowie QVINT. inst. 10, 1, 46–10, 1, 87). In diesem Sinne urteilte auch Horaz, der in seinem eigenen poetologischen Lehrgedicht zwar die Schwierigkeiten bei der Versdichtung abhandelte, doch das Problem der Mimesis nicht sah (vgl. HOR. ars. 335–344). Er unterschied allein nach den angemessenen Metren (vgl. HOR. ars. 73–82). Diesen zitierend gliederte auch Tacitus, der alle Gattungen der ›eloquentia‹ hochhielt, die Dichtung nicht nach den Gegenständen, sondern vorrangig nach den für den Gegenstand geeigneten Versmaßen: ›ego vero omnem eloquentiam omnesque eius partes sacras et venerabiles puto, nec solum cothurnum vestrum aut heroici carminis sonum, sed lyricorum quoque iucunditatem et elegorum lascivias et iamborum amaritudinem [etc.]‹ (TAC. dial. 10, 4).

In keinem anderen als Lukrez sah Cicero den idealen Lehrdichter verwirklicht, vereinigte dieser doch in sich ›furor, ingenium et ars‹.¹⁰ So gilt auch sein Werk als der wichtigste Prätext naturphilosophischer lateinischer Dichtung. Hinsichtlich *De rerum natura* wurde das Lehrgedicht als Ausdrucksmittel des persönlichen Anliegens gesehen, in diesem Fall der Vernichtung der Religio durch die Vermittlung des Epikureismus. Ebenso beanspruchte der Dichter für sich, die Schwierigkeit von ›egestas linguae‹ und ›novitas rerum‹ adäquat gelöst zu haben.¹¹ Ohne weiteres lassen sich hier dem Epikureer die übrigen großen Vorbilder mit ihren Spezifika anfügen:¹²

⁸ Aratos lebte Ende des 4. Jhds bis Mitte des 3. Jhds, studierte in Athen und hielt sich dann am Makedonischen Hof auf, er schrieb verschiedene Gelegenheitsdichtungen, sowie kleine Lehrdichtungen. Sein Hauptwerk aber sind die ›Phainomena‹; vgl. M. Fantuzzi (1996); B. Effe (1977), S. 23–25; Th. Haye (1997), S. 243–245; R. Schuler u. J. Fitch (1983), S. 11 f.

⁹ E. Pöhlmann (1973), S. 835–878 erkennt den Hauptunterschied zwischen griechischer und lateinischer Lehrdichtung in den auftretenden Figuren; bei den Griechen: Lehrer, Schüler und Musen; bei den Römern: Dichter, Mäzen und Princeps.

¹⁰ Vgl. R. Schuler u. J. Fitch (1983), S. 1–19; E. Pöhlmann (1973), S. 814–825.

¹¹ Vgl. B. Effe (1977), S. 66–79; E. Pöhlmann (1973), S. 849–854.

¹² Vgl. auch R. Schuler u. J. Fitch (1983), S. 16–20. Daneben stellt B. Effe (1977), S. 30–32 eine Typologie auf: 1) Der Gegenstand ist für den Dichter bedeutend, er will (!) lehren, 2) Der Gegenstand ist dem Dichter gleichgültig, da er artistisch glänzen möchte, 3) Der Autor lehrt nicht den Stoff, sondern durch (!) den Stoff; diese Kategorisierung variiert unter ausdrücklicher Bezugnahme A. Dalzell (1996), S. 32 f.

- Vergils *Georgica*, welcher in hellenistischer Tradition (nach VERG. georg. 1, 177 u. 2, 475 ff.) auf die ›Kleinheit‹ des Stoffes hinweist, zugleich mit mythischen Epyllien zu Einzelbereichen arbeitet.¹³ Vor allem das Wort des Macrobius »Maro omnium disciplinarum peritus« (MACR. sat. 1, 16, 12) blieb für das Selbstbild der Lehrdichter nicht ohne Folgen. Mit Lukrez teilte Vergil zudem das (ebenso später zum Gemeingut gewordene) Inspirationsmodell der Dichterweihe.¹⁴
- Manilius' *Astronomica*. Zu Beginn läßt der Dichter Hexameter-Dichtungen der Vergangenheit Revue passieren, denen er sich zwar als Spätling zugesellt, doch selbstbewußt die Neuheit seines Gegenstands, die Beschreibung der Weltgesetze, herausstreicht.¹⁵

Nachwirkung zeitigten fürder das anonyme *Aetna*-Gedicht wie auch die *Ars poetica* des Horaz, Ovids *Ars amatoria*;¹⁶ nicht minder wirkten spätantike christliche Lehrdichtungen fort, darunter besonders die Werke des Prudentius.¹⁷

1.2. Mittelalter¹⁸

Die mittelalterliche Lehrdichtung war für Furichius fast belanglos, sah er sich doch in der Tradition der italienischen Renaissanceautoren. Dennoch soll sie an dieser Stelle nicht gänzlich ausgeklammert werden, zumal die didaktische Epik von Antike und Mittelalter, mit Ausnahme des Lukrez und Manilius, keine ›Epochenschwelle‹ trennte, gehörten doch die Gattungsvorlagen häufig zur Schullektüre. Ovid und Vergil galten dabei – auch wissenschaftlich – als größte Autoritäten. Da Dichtung als eine Mischung aus Rhetorik, Theologie, Allegorie und der Ausbreitung enzyklopädischen Wissens begriffen wurde, war es erneut ein und derselbe Verfasser, welcher sein Wissen als Fachprosa und Verstehtext ausarbeitete, wobei der ästhetische Anspruch mit dem Wunsch nach Memrierbarkeit, der Nähe zum Merkvers, korrelierte. Besonders deutlich tritt dies bei dem in der Tradition des Macrobius stehenden Martianus Capella vor Augen (spätes 4. oder frühes 5. Jd.): Das Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und das Quadrivium der mathematischen Künste bündelte er in seiner prosimetrischen, allegorisch überformten Enzyklopädie *De Nuptiis Philologiae cum Mercurio*.¹⁹

¹³ Vgl. B. Effe (1977), S. 80–97.

¹⁴ Vgl. E. Pöhlmann (1973), S. 854 f.

¹⁵ Vgl. B. Effe (1977), S. 106–126; E. Pöhlmann (1973), S. 866; vgl. zur Nachwirkung des Manilius von Joseph Justus Scaliger bis Aby Warburg W. Hübner (1980).

¹⁶ Vgl. B. Effe (1977), S. 204–219; zu anderen, wie Ovids ›Ars amatoria‹ und Serenus, W. Ludwig (1982), S. 153–155.

¹⁷ Vgl. Th. Haye (1997), S. 359 f.

¹⁸ Vgl. auch die Beiträge zu ›Lehrhafter Literatur‹ in LMA 5 (1991), Sp. 1827–1844.

¹⁹ Vgl. R. Schuler u. J. Fitch (1983), S. 21–23.

Letzthin gilt jedoch beinahe die gesamte mittelalterliche Dichtung als ›lehrhaft‹.²⁰

Zugleich gewann die Paratextualität an Bedeutung, bedurfte doch das Lehrgedicht fast immer der erläuternden Prosa, der Glosse und des Kommentars. Es galt, den »nicht selten kryptischen Text des Lehrgedichts unter philologischen wie sachlichen Fragestellungen [zu] erläutern«.²¹ Man kannte zwar Diomedes, doch eine gewisse Verbindlichkeit genoß einzig die Hierarchie der ›Rota Vergilii‹ des Kommentators Aelius Donatus (geb. um 310), welche steigerte: Eklogen – Georgica – Aeneis. Dem Lehrgedicht wurde somit im literarischen Kanon der mittlere Rang zugesprochen.²²

1.3. Renaissance

Im deutschen Humanismus wurde das Lehrgedicht im 16. Jahrhundert »in ernsthafter Absicht als Medium der institutionalisierten Wissensvermittlung verwandt«.²³ Die Verfasser waren in der Regel sowohl Experten des Fachs (gerade Ärzte) wie auch Dichter. Die italienische Renaissance dagegen blieb von äußeren Einflüssen kaum berührt und griff in Ablehnung des Überkommenen direkt auf die antiken Autoren und deren Selbstbild zurück;²⁴ vor allem Manilius, Vergil und Lukrez, wenn es darum ging, die Frage nach dem Ursprung der Dinge zu erörtern.²⁵ In der Folgezeit nahm man sich immer entlegener, immer herausfordernder Sachgebieten an, wobei den Dichter der nämlich Ehrgeiz wie Manilius trieb, intrikates Fachwissen in kunstvolle Verse zu fassen. Girolamo Fracastoro (1479–1553) Epos über Krankheitsbild und Verlauf der *Syphilis* (Verona 1530)²⁶ oder Lodovico Lazzarelli (1450–1500) *Opusculum de bombyce* über die Seidenraupenzucht (gedruckt 1493) legen davon beredtes Zeugnis ab. Zugleich befanden sich die lateinischen Renaissancedichter im Wettstreit mit der klassizistischen Epik des Volgare: Kein geringeres Ziel gab es, als den *Orlando furioso* des Lodovico Ariosto (1474–1533) irgend zu überbieten, so daß ein Gregorio Duchi (2. Hälfte des 16. Jd.) kühn bekundete, er wolle der ›Ariost‹ des Lehrgedichts werden – nicht minder jedoch Vidas (1485–1566) ›Schachgedicht‹²⁷ mit der eigenen *Scacheide* in Oktaven (erschien zuerst Vicenza 1586) in die Schranken weisen.²⁸

²⁰ Vgl. Th. Haye (1997), S. 257–268; und vor allem B. Sowinski (1971).

²¹ Th. Haye (1997), S. 369.

²² Vgl. J. Schuler u. R. Fitch (1983), S. 23–28.

²³ Th. Haye (1997), S. 391.

²⁴ Einen Kurzüberblick zur italienischen Renaissance bietet G. Roellenbleck (1973); ausführlich ders. (1975).

²⁵ Zu Lukrez im Neulateinischen vgl. etwa Y. Haskell (2007).

²⁶ Als zweisprachige Ausgabe herausgegeben von Georg Wöhrle; vgl. Literaturverzeichnis.

²⁷ In moderner Ausgabe mit Übersetzung herausgegeben von Walter Ludwig; vgl. Literaturverzeichnis.

Als erster Erneuerer der Lehrdichtung wird Basinio da Parma (1425–1457) mit seinen *Astronomicon libri II.* (abgeschlossen 1455) angesehen. Ihm folgt, ebenso astronomisch, Lorenzo Bonincontri (1410–um 1491) mit *De rebus coelestibus libri III* (gedruckt Neapel 1526), in welchen die Sternkunde mit der christlichen Heilslehre verbunden wird. Im Falle Bonincontris erwies sich des Verfassers eigener Kommentar zugleich als Prätext weiterer Lehrgedichte. In der Nachfolge des Manilius stand auch das erste gedruckte – meines Dafürhaltens schönste – neulateinische Lehrgedicht: die *Urania* des Giovanni Pontano (1426–1503).²⁹ Sie erschien 1505, wurde jedoch bereits 1513 von Aldus in einer sonst den antiken Klassikern vorbehaltenen Reihe nachgedruckt. Pontano war es auch, der sich, sobald er Bilder gebrauchte, weitestgehend vom Traktat löste und eine Fülle, auch ad hoc von ihm, manchmal zum reinen artistischen Selbstzweck, erfundener Mythen einwob. Neben diesem Hauptwerk steht sein Lehrepos *De hortis Hesperidum libri II* (gedruckt 1505) als Zusammenführung Ovidianischer Metamorphosen mit didaktischen Mustern der *Georgica* Vergils. Die dort von Pontano gepflegte Ausgestaltung von Aitiologien zu Binnenepyllen wurde stilbildend, wie es beispielsweise an der panegyrischen *Borsias* des Tito Strozzi (1425–1505) vor Augen tritt.³⁰ Somit gelten die Jahre zwischen 1490 und 1530 als ›Blütezeit‹ des rinascimentalen Lehrgedichts in Italien, gilt Pontanos Werk als »Punkt der größten Entfaltung des Mythos in der didaktischen Literatur«³¹ – eine Ansicht, welcher man ohne Kenntnis der mytho-alchemischen Lehrdichtung auch beipflichten könnte. Denn umstrittenen Lehren die Weihen der epischen Form zu verleihen und zugleich einen schwierigen Gegenstand virtuos zu meistern, ist Ziel des großen Vorbildes der *Chryseis*, der von Mythologemen strotzenden *Chrysopoieia* des Giovanni Aurelio Augurelli (1441–1524), auf welche weiter unten ausführlich eingegangen wird.

Hohes Ansehen genoß nördlich der Alpen zudem der die zwölf Tierkreiszeichen und alle Bereiche des menschlichen Daseins umspannende *Zodiacus Vitae* des Marcellus Palingenius Stellatus (um 1502–1543). Achtung zollte man nicht nur seiner ästhetischen Leistung, sondern – gerade in hermetoparacelsistischen Kreisen – auch dem wissenschaftlichen Gehalt des Epos.³² Zugleich sprengte Palingenius maßgeblich den strengen Rahmen

²⁸ Vgl. G. Roellenbleck (1975), S. 42–75; u. 216–219.

²⁹ Einen Überblick der astronomischen Lehrdichtung der Renaissance gibt Y. Haskell (1998). Die Werke Pontanos liegen vor in der zweibändigen Ausgabe von 1902; vgl. Literaturverzeichnis; vgl. zu Pontano zudem W. Ludwig (2004), Bd. 2, S. 134–150.

³⁰ Das Werk ist greifbar in einer Ausgabe von W. Ludwig, vgl. Strozzi im Literaturverzeichnis; zu Strozzi am Estehof vgl. W. Ludwig (2004), Bd. 1, S. 486–507.

³¹ G. Roellenbleck (1975), S. 93; vgl. auch W. Ludwig (1982), S. 151–162; W. Hübner (1980), S. 44 f.; zu Pontano des weiteren Ch. Goddard (1991).

³² Zum Verhältnis von Astrologie und Alchemie der Zeit vgl. J. Telle (1992a); zur Rezeption des ›Zodiacus‹ durch Michael Maier vgl. E. Leibenguth (2002), S. 77 f.

der Lehrdichtung hin zur Ich-Erzählung in Versen, indem er ab dem 3. Buch sich selbst als Figur einführt und schildert, wie er einen Alten trifft, der ihn in das allegorische Reich der ›Regina voluptas‹ einführt. All der zahlreichen Orthodoxiebekenntnisse zum trotz ist das Werk der neuplatonischen Dämonologie verpflichtet. Das Okkulte findet seinen – bitterbösen – Höhepunkt im 9. Buch, da Palingenius auf dem Rückweg von einem Einsiedler auf dem Monte Serrato in die Gesellschaft von Dämonen gerät, welche auf dem Weg nach Rom sind und von ihrer Warte der dortigen Zustände höhnen.³³

Das Kernproblem für jene Lehrdichter war weniger dasjenige der Mimesis als das Verhältnis von sachlicher zu dichterischer Ordnung, sprich die Strukturierung der einzelnen Teilgegenstände, die *Dispositio*. Hierzu merkt Georg Roellenbleck an: »Es fällt auf, daß die Form der Danteschen Reise [...] das Problem vollkommen löst.«³⁴ Das Itinerarium bot sich vor allem bei geographischen Werken, wie Francesco Berlinghieri (1440–1501) *Geographia*, an, doch vermochte es nicht minder jedweden anderen Stoff zu gliedern.³⁵ Eine gewisse gattungstheoretische Verbindlichkeit – auf jeden Fall für Furichius, welcher ihn seit Gymnasialtagen gleichsam vergötterte – dürften die Ausführungen des Julius Caesar Scaliger (1484–1558) in dessen *Poetices Libri VII* zum Lehrgedicht besessen haben. Scaliger gelang es (neben Fracastoro, welcher dem Poeten eine dem Traktatschreiber überlegene Erkenntnis- wie Vermittlungsfähigkeit beimaß),³⁶ den Konflikt zwischen ›amimetischer‹ und ›mimetischer‹ Dichtung zu umgehen, indem er von Diomedes ausgehend Horaz über Aristoteles stellte. Somit ist jede Dichtung der Mimesis zuzuordnen, zumal die dichterische Lehre ob ihrer ästhetischen Qualitäten der Prosa überlegen ist.³⁷ Ohne die Gattung in Frage zu stellen, gibt Scaliger dann auch ein ›Iudicium de poetis recentioribus‹ (vgl. Scaliger *Poetices*, S. 295–316), wobei er auf die bisher genannten allesamt eingeht, und selbst den exzentrischen Palingenius literarisch würdigt: »Palingenii poema totum Satyra est: sed sobria, non insana, non foeda. eius dictio pura. versus ac stilus in imo genere dicendi.« (Ebd., S. 306). Die umfassende Kritik, welche Scaliger dann doch am *Zodiacus* anbringt, ist auch keine rhetorische; moniert werden – im Stile der in den Scholien des

³³ Vgl. G. Roellenbleck (1975), S. 190–204; in moderner Ausgabe mit Übersetzung als Palingene (1996) im Literaturverzeichnis.

³⁴ Vgl. G. Roellenbleck (1975), S. 24, Anm. 38.

³⁵ Vgl. zu Berlinghieri G. Roellenbleck (1975), S. 65–75; sowie generell W. Harms (1970).

³⁶ Vgl. B. Fabian (1968), S. 82f.

³⁷ Vgl. hierzu besonders B. Czaplá (1999), S. 23–29; dort wird zugleich in Anlehnung an D. Schaller (1989) ein Koordinatensystem für eine genaue Ortsbestimmung des Lehrgedichts im Kosmos der literarischen Gattungen entwickelt; desweiteren erneut B. Fabian (1968), der zudem Roger Bacon ins Spiel bringt.

Straßburgers häufig zitierten *Exercitationes de Subtilitate* – einzig astronomische Details.³⁸

Von Relevanz war für den Muttersprachler Furichius ebenso die französische Lehrdichtung. Mitte des 16. Jahrhunderts hatte das synkretistische Denken eines Marsilio Ficino (1433–1499) und Pico della Mirandola (1463–1494), genährt von Pietro Pomponazzis (1462–1525) umstrittener Schrift *De immortalitate animae* (1516),³⁹ begonnen, seine Spuren in der Literatur der Romania zu hinterlassen. Infolgedessen wurden gerade in den Gedichten der Pléiade um Pierre de Ronsard (1524–1585) die ›harmonia mundi‹ zu einem zentralen Thema. Etliche Hymnen, Oden und Sonetten des Dichterkreises wurden zur »célébration et l'explication des grandes forces de la nature, le développement d'idées philosophiques qui fournissent la matière de la meilleure partie du recueil.«⁴⁰ Diese Dichter standen in selbstbewußter Nachfolge des Vergil und Lukrez wie sie sich auch kunstvoll des antiken Mythos zu bedienen wußten.⁴¹ Daher verwundert es kaum, wenn Furichius eine Passage seiner *Chryseis* (CHRY.S. S. 4, 27–S. 5, 14) ausdrücklich als Adaption von Ronsards *Hymne de l'Or* begriffen haben will.

Letztlich vereinnahmte die Lehrdichtung für sich immer neue – auch mit dem wissenschaftlichen Fortschritt neue – Gegenstände, wie es etwa an der *Navis aëria* des Bernardo Zamagna (1735–1820) über die Luftschiffahrt vor Augen tritt.⁴² Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurden in Anlehnung an Vergil Huldigungen an den Wein, gar Epen zum chinesischen Tee und zur Kaffeebohne verfaßt.⁴³ Vor allem die Jesuiten taten sich in der Gattung hervor und brachten mit der dreibändigen 1749 in Paris erschienen Anthologie *Poemata didascalica* die reiche Ernte ein. Doch war die Lehrdichtung im Rückgang begriffen und kam mit dem Ende des 19. Jahrhunderts fast gänzlich zum Erliegen.⁴⁴

2. Die Alchemie: Geschichte und Textwelt

Zur Entstehungszeit der *Chryseis* stand die Alchemie noch im – freilich nicht unumstrittenen – Ansehen einer ›Leitwissenschaft‹. Befeuert durch

³⁸ Eine Zusammenschau der Kritik moderner Autoren bietet W. Ludwig (1979).

³⁹ Vgl. den Kommentar zu CHRY.S., S. 6, 13.

⁴⁰ H. Weber (1956), S. 463; als Großform zudem das wirkungsmächtige Schöpfungsepos ›La semaine‹ (1578) des Guillaume de Salluste Du Bartas (1544–1590), zu welchem etwa die Arbeit von K. Reichenberger (1962) vorliegt; sowie A. Neuschäfer (2004).

⁴¹ Vgl. H. Weber (1956), S. 463–522.

⁴² Hierzu die Arbeit von D. Bitzel (1997).

⁴³ Vgl. W. Ludwig (1982), S. 171–173.

⁴⁴ Weitere Literatur in Auswahl, so zum englischen Sprachraum U. Broich (1963); zur Aufklärung Ch. Siegrist (1974); zu Lukrez und den ›Atheisten‹ des 17. Jahrhunderts in Frankreich G. Hocke (1935).

die Wirkung des Florentiner Neuplatonismus, dessen Anhänger einem humanistisch-philosophischen Synkretismus frönten, und angeheizt durch einen Paracelsismus, dessen Jünger das ganze Spektrum zwischen experimenteller Heilmedizin und religiös-sozialer Reformutopie ausfüllten, verfügte sie über »eine eigene, quasi innerdisziplinäre Geschichte der kosmologischen und substanzphilosophisch abgeleiteten Naturdoktrin [...], die Heidnische und Christliche provokant egalisierte und den christlichen Aeon überwölbte.«⁴⁵ In dieser, für viele ihrer damaligen Protagonisten bis in vorsintflutliche Zeit hinabreichende Historie hatten sich zwei, häufig vermischte, Hauptströmungen herausgebildet: eine spirituelle und eine experimentelle. Letztere sah ihre »Hauptaufgabe darin, Materie zu verändern und in diesem Zusammenhang die von Gott in der Natur verborgenen Geheimnisse zu lüften.«⁴⁶ Damit sollte zweierlei bezweckt werden, zum einem die medizinisch-pharmazeutische Suche nach der Panazee als Allheilmittel und Elixir ewigen Lebens, zum anderen die – volkstümlich mit der Alchemie assoziierten – metallurgischen Bestrebungen zum Zwecke der Verwandlung unedler Metalle in edle.⁴⁷ In ihrer spirituellen Spielart wird der Alchemiker zum Mystagogen. Dessen meist in Abhängigkeit von göttlicher Gnade und sittlicher Reinheit stehenden seelischen Läuterungsprozesse lassen sich mit dem Wort Mino Gabriele als »il viaggio dell'anima è il viaggio della materia«⁴⁸ zusammenfassen. Derart wird Alchemie zur »Arte di non morire, giacché insegna ad unire il principio con la fine, l'alto con il basso e viceversa, investigando la processione degli esseri nell'unità del tutto.«⁴⁹

Die Alchemie vermochte es, im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung die meisten christlichen, aristotelischen wie platonischen Denkfiguren für sich zu vereinnahmen. Dementsprechend zahlreich sind ihre Darbietungsformen: Neben technischen Schriften wie Rezepten und Apparatsbeschreibungen, trat sie in Form des Traktats, des Kommentars, des (Lehr-)Briefs oder in liturgischen Formen, wie als Gebet oder als Messe auf. Sie wurde behandelt in Ich-Erzählungen, in Dialogen, in Parabeln, Visionstexten und Quaestiones. Selbst als Synodenprotokoll oder als Gesangbuch ist sie überliefert, wie sie natürlich ebenso in zahlreichen Mischformen vorliegt – Alchemiegeschichte ist Literaturgeschichte.

Besonders stark wahrgenommen wird ob der regen Forschung die Emblematik⁵⁰ wie auch die alchemische Buchillustration, welche beispielsweise in der Tradition des *Sol und Luna*-Bildgedichts oder der prächtigen

⁴⁵ W. Kühlmann (2004), S. 635.

⁴⁶ J. Telle (1978), S. 200.

⁴⁷ Vgl. W. Kühlmann (2004), S. 633 f.

⁴⁸ M. Gabriele (1997), S. 38.

⁴⁹ Vgl. M. Gabriele (1986), S. 33.

⁵⁰ Vgl. etwa den Sammelband von A. Adams u. St. Linden (1998); zur Sonderform des alchemischen Buchsignets vgl. J. Telle (2004a).

Handschriften des *Splendor Solis* vorliegt.⁵¹ Neben den alchemischen Allegorien, die sich oftmals zu ganzen Bilderzyklen auswuchsen, stehen die nüchterneren Abbildungen von Apparaten und die alchemische Geometrie wie auch eine eigene, oft mit der Renaissancehieroglyphik gepaarte Symbolik.⁵² Die Funktion all dieser Bilder oszilliert zwischen Verhüllung, künstlerischer Originalität, Mnemotechnik und Didaxe.⁵³

2.1. Etymologie

Die Herkunft des Wortes ›Alchemie‹ verliert sich im Dunkeln. Vieles spricht für ägyptisch-mesopotamische Wurzeln, die sich in der byzantinischen sowie griechisch-arabischen Tradition fortpflanzten, bevor sie ins Lateinische gelangten. Ein daneben vertretener altchinesischer Ursprung ist unwahrscheinlich, jedoch läßt sich an einer solchen Hypothese und ihren Vertretern deutlich ablesen, daß mit jeder Deutung und Herleitung die Zuweisung an einen bestimmten historischen Kulturbereich und damit Semantisierung einhergehen. Es geht um die Ausweisung eines historischen Kulturraums als Wiege von Weisheit und Wissenschaft. Gut datierbar dagegen ist die Ankunft des Wortes im lateinischen Mittelalter: ›al-kīmijā‹ wurde im Jahre 1144 von Robert von Chester durch seinen *Liber de Compositione Alchemiae* eingeführt. Üblicherweise geht man von der Zusammensetzung aus dem arabischen Artikel ›al‹ und der aus dem Griechischen entlehnten χυμεία für ›Vermischung‹ oder der im *Suidas* verzeichneten χημεία für die künstliche Edelmetallherstellung aus. Gerade nach der Zerstörung Konstantinopels im 15. Jahrhundert und dem Exodus byzantinischer Gelehrter, die ihre Handschriften im Gepäck hatten, gewann diese griechische Herkunft an Befürwortern. Nach heutiger etymologischer Deutung rührt die χυμεία vom altägyptischen ›kmt‹ (›Kam-it‹ oder ›Kem-it‹) als Bezeichnung für die fruchtbare Erde des Nilbeckens her – und damit metonymisch für das Land Ägypten.⁵⁴

⁵¹ Vgl. zum ›Splendor Solis‹ J. Völlnagel (2004), und – als jüngster seiner zahlreichen Beiträge, darunter J. Telle (1991a) – J. Telle (2006b); zu ›Sol und Luna‹ ders. (1980).

⁵² Weitere Definitionen alchemischer Bildlichkeit in H. Sheppard (1984), S. 16f.

⁵³ Übersicht über die Gegenstands- und Forschungsproblematik bietet in luzider Kürze: W. Kühlmann (2004). Zur Zahlensymbolik sei auf die Kommentare zu CHRYS., S. 9, 27–30; S. 9, 24–S. 10, 13; S. 34, 17; S. 50, 30; S. 51, 8–12 verwiesen; des weiteren auf J.-P. Brach (1987). Die beste Einführung in die Ikonographie der Alchemie ist M. Gabriele (1997), neuaufgelegt 2008; vgl. auch J. Völlnagel (2004), S. 92–95; eine bündige Einführung in das Feld von Mnemotechnik und Symbolik gibt M. Gabriele (2006), S. 7–60.

⁵⁴ Zusammengefaßt aus M. Gabriele (1997), S. 11–17; desweiteren B. D. Haage (1996), S. 50–53; S. Hartmann (1987); J. Telle (1987), S. 199f.

2.2. Die spätantiken Gründungstexte und ihre Vermittlung

Die tatsächliche Herkunft der Alchemie ist schließlich auch im alten Ägypten zu suchen. So hüteten die der Priesterkaste zugehörigen Tempelhandwerker seit dem 3. Jahrtausend vor Christus ihr Wissen um die Nachahmung von Edelmetallen und Juwelen vor profanen Kollegen, wenn auch schriftliche Zeugnisse erst seit dem 3. Jahrhundert vor Christus existieren. Bei all dem blieb die Interferenz mit kosmologischen und mythischen Vorstellungen nicht aus. Gerade die Handlung des Isis-Osiris-Mythos, als Erklärung der Nilperioden, nach welchem Osiris von seiner Schwesterfrau getötet und wieder zum Leben erweckt wird, prägte maßgeblich alchemisches Denken, wie auch das in Ägypten bis um 2300 vor Christus zurückreichende Bild des Ouroboros damals in die Bildtradition einging.

Jenes bereits mit kosmologischen Vorstellungen angereicherte metallurgische Geheimwissen traf in der geistigen Hochkultur des spätantiken Alexandria mit Hellenismus, christlicher und jüdischer Gnostik, wie den Mysterienkulten der jeweiligen Sektierer, dem sich zur selben Zeit in Alexandria formierenden Neuplatonismus, lokalem ägyptischem Mystizismus und babylonischer Astronomie, welche die Planeten den Metallen zuwies, zusammen. Der daraus resultierende Synkretismus schlug sich bereits im Werk des ersten geschichtlich gesicherten Alchemikers Zosimos von Panopolis (um 300) nieder, welcher die Bilder jener philosophisch-mystischen Traditionen als alchemische Allegorien aufgriff. Auch setzte er in seinen Schriften, die dennoch reich an Apparatsbeschreibungen gewesen sein sollen, bereits den Gedanken an die ›Erlösung der Materie‹ demjenigen der ›Erlösung des Menschen‹ gleich. Ihm war also schon die besagte Zweiteilung der Kunst geläufig, wie er auch von den Adepten Geheimhaltung forderte und die Traumvision als literarische Form wählte: Dem über dem Werk Sinnenden erscheint ein Weiser, welcher ihm eine große Allegorie vor Augen führt, in dieser erfährt das Metall eine dreifache, an Opfer und Auferstehung der Mysteriengötter gemahnende Wandlung zur Reinheit.⁵⁵

Auf solchem Boden blühte nicht minder die Pseudoepigraphie, wenn nicht sogar Pseudographie,⁵⁶ unter den Namen christlich-jüdischer Gestalten, wie der Moses-Schwester Maria, und ägyptischer Halbgötter und Magier, wobei die größte Bedeutung Hermes Trismegistos zukommt. Das ihm zugeschriebene und bis in die Moderne gerne ins Antidiluviale vordatierte

⁵⁵ Zu den Anfängen der Alchemie vgl. etwa B. D. Haage (1996), S. 63–95, Alchemie Lexikon, S. 22–25 und zu Zosimos ebd., S. 380 f.; zur alexandrinischen alchemischen Literatur als Kommentar vgl. C. Viano (2000).

⁵⁶ Eine Erklärung dieses Phänomens bieten R. Schuler u. J. Fitch (1983), S. 38, Anm. 65 – unter Bezug auf W. Stahl (1962), S. 254 – mit der ›aura of uncanniness‹ solcher Schriften, die geradezu nach der Zuweisung ›to remote personages like Asclepius, Homer, or Pythagoras‹ verlangt, wie heute Unheimliches der Wissenschaft in die Science-Fiction transponiert wird.

Corpus Hermeticum, als Sammlung kosmologisch mystischer – doch nicht genuin alchemischer – Texte, fand gerade in der lateinischen Übertragung durch Marsilio Ficino breite Resonanz. Auch Furichius nimmt auf die beiden dort enthaltenen kosmogonischen Dialoge *Pimander* und *Asclepius*, wie deren Übersetzer, ausdrücklich Bezug. Ebenso gestaltete er die Figur des Senex in der *Chryseis* nach dem fabelhaften Priesterkönig. Die Tatsache, daß dem Dreimalgrößten Hermes zudem etliche weitere, medizinische wie astrologische Texte zugeschrieben wurden, ließ ihn noch mehr durch die Phantasie der Gelehrten und Ungelehrten geistern. Den Alchemikern schließlich galt er als Verfasser der *Tabula Smaragdina*, eines ursprünglich wohl griechischen Textes, der vor allem in der arabischen Welt tradiert wurde, zusammen mit der Auffindungslegende der Smaragdtafel im ägyptischen Ruinengewölbe, wo sie der uralte Weise thronend in Händen hielt. Die *Tabula* stellt – im Rang den Tafeln vom Berge Sinai vergleichbar – eine Kurzfassung der Alexandrinischen Alchemie dar, aus welcher sich alle späteren Vorstellungen (Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos, der Stein als Kind von Sol und Luna, die Auflösung der Gegensätze etc.) ableiten ließen.⁵⁷

Ihren Weg ins christliche Mittelalter fand die spätantike alchemische Literatur vornehmlich über die arabische wie oströmische Vermittlung. So kannte Konstantinopel bereits annähernd alle literarischen Gattungen, welche später die Alchemie der Frühen Neuzeit prägen sollten. Allgemein wird für die byzantinische Alchemieliteratur ein mit der Zeit beständig zunehmendes Maß an Allegorisierung konstatiert; eine Entwicklung, für die jene von Furichius in seinen Scholien zitierten alchemischen Jamben des Heliodoros und Theophrastos aus dem 8. Jahrhundert beispielhaft sind.⁵⁸ In der arabischen Welt herrschte seit dem 8. Jahrhundert eine rege Übersetzungstätigkeit aus dem Griechischen, darunter neben vielen anderen Zosimos und hermetische Texte. Unter den großen Vertretern des 9. Jahrhunderts, die jedoch zum Bildungsgut der Zeit gehörten, nimmt Furichius auf Rhazes (865–925), der vor allem auf Geber (1. Hälfte 12. Jd.) wirkte, und Avicenna (um 980–1037) Bezug.⁵⁹ Wichtigstes Erzeugnis des arabischen Hermetischen Schrifttums ist die, gegen Ende des 9. Jahrhunderts entstandene, im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzte alchemische Philosophensynode *Turba philosophorum*, der wiederum eine verlorene griechische Vorlage zugrunde lag. Auch zu ihr sind in der *Chryseis* Bezüge erkennbar.⁶⁰

⁵⁷ Vgl. zur *Tabula* vor allem J. Ruska (1962) sowie J. Telle (1995c); zu Hermes und Hermetismus stellvertretend W. Kühlmann (2000b), F. Ebeling (2005); sowie M. Mul-sow (2002); auch meinen Kommentar zu CHRYS., S. 16, 18–S. 17, 10.

⁵⁸ Vgl. Kommentar zu CHRYS., S. 20, 27; u. S. 51, 22.

⁵⁹ Vgl. Alchemie Lexikon, S. 67. Zum lateinischen Geber vgl. J. Telle (1980c) u. ders. (1986a).

⁶⁰ Vgl. B.D. Haage (1996), S. 110–142 sowie J. Telle (1995e) u. ders. (1997b); die zugrundeliegende Ausgabe J. Ruska (1931).

2.3. Mittelalter⁶¹

Zwar ist bereits für das Frühmittelalter alchemistisches Schrifttum überliefert, es handelt sich hierbei in erster Linie um Gebrauchstexte zur Herstellung von Emaille oder Legierungen und Abhandlungen zum Bergbau. Die eigentliche geistige Auseinandersetzung mit der Transmutationskunst setzte jedoch erst im 12. Jahrhundert ein. Ausschlaggebend war die unter griechisch-arabischem Einfluß stehende, rationalistisch geprägte Schule von Chartres, welche sich zugleich mit Macrobius, Platos *Timaios* und Texten des *Corpus Hermeticum* auseinandersetzte. Daneben zeichneten sich die Universitäten von Salerno wie auch Toledo durch ihre Übertragungen ins Lateinische aus. Im Umkreis jener Übersetzerschule führte 1144 auch der vorgedachte Robert von Chester ›Alchemie‹ – als Begriff und ›ars nova‹ – in die Kultur des Abendlandes ein. In der Folgezeit zeichnete sich ein vorübergehender Stillstand der theoretischen Entwicklung ab, welchen jedoch die voranschreitende Spiritualisierung der Texte ausglich. Wie schon in der Spätantike blühte auch damals die Pseudoepigraphie, so daß neben den arabischen Gelehrten Rhazes und Avicenna oder Aristoteles nicht minder Thomas von Aquin (1224/5–1274), Raimundus Lullus (1232/33–1316) oder Arnaldus von Villanova (gest. 1311) zahllose Werke untergeschoben wurden. Daneben standen eigenständige Autoren, wie Johannes von Rupescissa (Mitte 14. Jd.) mit *De consideratione quintae essentiae*,⁶² der geheimnisumwobene Bernardus Trevisanus (14. Jd.), der erdichtete Nicolas Flamel (1330–1418)⁶³ sowie Petrus Bonus (14. Jd.), an dessen *Pretiosa margherita* aus dem 1. Viertel des 14. Jahrhunderts sich die Modelle der alchemischen Mythenallegorese der Zeit und nicht minder der Stand der Alchemie in der damaligen Gelehrtenwelt ablesen lassen.⁶⁴ So diente der Traktat keinem geringeren Zweck, als die spagyrische Kunst gegen ihre, durchgehend als ›ignorantes et idiotae‹ gebrandmarkten, Kritiker in Schutz zu nehmen und sie letztlich in die ›Septem Artes‹ zu integrieren. Ohne sich in Einzelheiten zu verlieren, kann man die Alchemie der Zeit als durchaus nicht unangefochten, doch innerhalb der Gesellschaft höchst präsent bezeichnen. Es häuften sich Berichte über gelungene Transmutationen, nicht zuletzt von in Fürstendienst stehenden Alchemikern, wie auch Verteidigungen, War-

⁶¹ Zusammengefaßt aus: Alchemie Lexikon, S. 26–29; sowie J. Telle (1978), S. 202f; Ch. Crisciani (1976); u. diess. (1996); G. Jüttner (1980); B. Obrist (1986); B. D. Haage (1996), S. 59–62; u. S. 143–177.

⁶² Vgl. zu Arnald von Villanova W. Pagel (1958), S. 248–258; CP 1, S. 132 f.; Alchemie Lexikon, S. 62 f.; zu Johannes von Rupescissa ebd., S. 185–187 und W. Pagel (1958), S. 263–266; D. Kahn (2007), S. 40–42.

⁶³ Vgl. zu Trevisanus Alchemie Lexikon, S. 78 u. J. Telle (2008b); zu Flamel ebd., S. 136–138; besonders jedoch R. Halleux.

⁶⁴ Vgl. zu Bonus Alchemie Lexikon, S. 270 f. sowie C. Crisciani (1976) u. J. Telle (1983a).

nungen, Verbote und Satiren – kurz: die Flut an Schriften der Befürworter wie der Gegner schwoll stetig an. Neben dem lateinischen Schrifttum trat nicht minder vulgärsprachliche Literatur auf, so sind etwa seit dem 14. Jahrhundert deutschsprachige alchemische Texte überliefert. Das anonyme Bildgedicht *Sol und Luna* kann hierfür, gewiß auch wegen seiner erotischen Bildlichkeit als bestes Beispiel angesehen werden.⁶⁵

2.4. Renaissance und Barock:

Hermetismus – Paracelsismus – Rosenkreuzertum⁶⁶

Die rinascimentale Alchemie war zum einem bestimmt durch den Florentiner Neuplatonismus, dessen Begründer, Marsilio Ficino, das Interesse an hermetischem Schrifttum im Zuge einer Neuerschließung der ›prisca sapientia‹ und damit einhergehender Übersetzungen und Reflexionen entfachte. Die Schülergeneration verwob sein Oeuvre mit anderen Kosmologien, mit der Kabbala und Naturspekulationen. Zum anderen prägten die Spagyrik maßgeblich – oft auch mit den Florentinern in Verbindung gebracht⁶⁷ – Paracelsus (1493/94–1541) und die Paracelsisten.⁶⁸ Der Hohenheimer leitete zwar insofern eine neue Epoche der Naturerkenntnis ein, als er die Alchemie als Chemiatrie in seine ›medicina reformata‹ integrierte, wie auch die Trias Sal-Sulphur-Mercurius der Principia des Festen, Brennbar-Öligen und Flüchtig-Flüssigen etablierte und vor allem der praktischen Erfahrung das Primat vor der philologischen Behandlung medizinischer Schriften zusprach.⁶⁹ Der sich auf ihn berufende Paracelsismus aber war alles andere als eine einheitliche Schule, nicht zuletzt weil es am hierfür nötigen autorisierten oder systematisierten Schrifttum aus der Feder des Wundarztes gebrach. Er war vielmehr das Kind der jeweiligen Paracelsusdeutung und Fortschreibung durch drei ›Väter‹: des Arztes Adam von Bo-

⁶⁵ Ediert, eingeleitet und kommentiert von J. Telle (1980d).

⁶⁶ Vgl. CP 1, S. 1–37; sowie A.-Ch. Trepp (2001) und die Einzelbeiträge des so eingeleiteten Sammelbandes, dort besonders zu ›Paracelsismus und Hermetismus‹ W. Kühlmann (2001).

⁶⁷ Die von F. Ebeling (2005), S. 109 postulierte – und von J. Assmann im Vorwort abgesegnete – hermetische Trennung zwischen Neuplatonikern im Süden und Paracelsisten im Norden gilt bezeichnend nur für den volkssprachlichen Bereich; vgl. für die Italiener etwa Leonardo Fioravanti, Fabrizio Bartoletti oder den Synkretisten Antonio Ricciardi im Kommentar zu CHRYS., S. 24, 1–25; u. S. 32, 30–31; sowie S. 51, SCHOL. 29; zu den Franzosen liegt inzwischen die umfassende Monographie von D. Kahn (2007) vor.

⁶⁸ Die Literatur zu Theophrastus Bombastus von Hohenheim ist kaum überschaubar. Als biographischer Abriss: K. Goldammer (1991). Einen von der Renaissance bis in die Jetztzeit schweifenden Überblick über die Widersprüchlichkeiten und Weglosigkeiten in Paracelsusbild und -rezeption, (Miß-)Stand der Edition und zahllosen Aufgaben der Forschung bietet die Druckfassung des Vortrags von J. Telle (2006a); eine erste bibliographische Zusammenschau ders. (1994b).

⁶⁹ Vgl. B. D. Haage (1996), S. 30–33

denstein (1528–1577), des Humanisten und Mediziners Michael Schütz, genannt Toxites (1514–1581),⁷⁰ und des Gerhard Dorn (um 1530–nach 1584), einer mit »verstreuten Schwenkfeldianern engstens liierte Schlüsselgestalt in der auf Jakob Böhme und die Rosenkreutzer zulaufenden theosophischen Spiritualisierung und ausdrücklichen Hermetisierung des ursprünglich medizinisch-therapeutisch ausgerichteten Theophrastischen Denkens.«⁷¹ Es wurde also einerseits über eine Hinkehr zur Praxis in der Heilmedizin wie auch generell zum Experiment der Weg der modernen Chemie mitbereitet.⁷² Andererseits fanden gerade weltverbessernde Protestanten, heterodoxe Geister und Mystiker mit der alsbald ebenso verklärten wie verdammten Paracelsusgestalt Stoff für ihre Phantasmagorien, welche sie mit neuplatonisch-hermetischen Schrifttum und auch der Kabbala zu harmonisieren suchten. Auffällig sind hierbei gerade der theosophische Alchemiker Heinrich Khunrath (1560–um 1605) mit seinem *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*⁷³ und Oswald Crollius (um 1560–1608) mit seiner *Basilica chymica* (erschienen ab 1609).⁷⁴

Als folgenreich erwies sich in einem solchem Umfeld das Frühwerk des umstrittenen protestantischen Theologen und Schriftstellers Johann Valentin Andreae (1586–1654). Nachdem er – auch ob des Kontaktes zu hermetisch-spiritualistischen Kreisen – der Universität Tübingen verwiesen worden war, führte er, weiterhin Theologie studierend, ein Wanderleben. Auf seinen Reisen kam er mit allen geistigen Strömungen seiner Zeit, vom Calvinismus und Humanismus bis zum Mystizismus, in Berührung. In seinen drei sogenannten »Rosenkreutzermanifesten«, der *Fama Fraternitatis* von 1614, der *Confessio Fraternitatis* im Folgejahr und gerade der allegorischen *Chymischen Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1459* (gedruckt 1616), entwickelt er an der idealisierten wie fiktiven Gestalt des Christian Rosenkreutz das Modell einer der »praxis pietatis« gewidmeten »Rosen-

⁷⁰ Vgl. zu Bodenstein dessen im wissenschaftshistorischen Kontext erschlossene Korrespondenz CP1, S. 104–544; dort einleitend ein biographischer Abriß S. 104–110; wie auch etliche über das Personenregister auffindbare Einträge in CP 2; sowie J. Telle (2008c) – vgl. zu Toxites besonders, konzeptionell wie zum Vorgenannten, CP 2, S. 41–528; neben weiteren zahlreichen Notizen in CP 1; sowie auch J. Telle (1991d).

⁷¹ W. Kühlmann (2005a), S. 89; wie auch zum »häretischen Potential des Paracelsismus« ders. (2006); vgl. auch W. Kühlmann (2008c); sowie Alchemie Lexikon, S. 112–114.

⁷² Etwa in Gestalt von Andreas Libavius; vgl. Kommentar zu CHRYS., S. 2^v.

⁷³ Zu Khunrath J. Telle (1986d) u. ders. (1990b) wie auch dessen Eintrag im Alchemie Lexikon, S. 194–196; neben R. Evans (1997), S. 213–215 et passim; u. C. Gilly (2002a); sowie zur Wirkungsgeschichte des »Amphitheatrum« in Frankreich D. Kahn (2007), S. 569–593; vgl. zu dessen Synkretismen auch den Kommentar zu CHRYS., S. 24, 1–25.

⁷⁴ Vgl. zu Crollius das Alchemie Lexikon, S. 102 f., W. Kühlmann (1992a); die Artikel J. Telle (1989a) und ders. (2008d); sowie R. Evans (1997), S. 142 f. et passim; die wichtigsten Schriften von Crollius werden derzeit herausgegeben von W. Kühlmann u. J. Telle (1996–1998); weitere Synkretisten bei W. Kühlmann (1995), S. 509 f.; zur Rhodostaurischen Publizistik der Zeit vgl. auch den Katalog C. Gilly (1995).

kreuzerbruderschaft. Diese sollte in sich endlich praktisches Christentum und Naturerkenntnis verwirklichen. Obschon Andreae sich später als Superintendent in Calw mit satirischen Schriften von diesen ›jugendlichen Irrungen‹ distanzierte, konnte er nicht verhindern, daß sich davon ausgehend »eine der wirkmächtigsten, von unzufriedenen Intellektuellen getragene Protest- und Reformbewegung des fürstenstaatlichen Protestantismus [formierte]. Postulate einer nachhaltigen Rechristianisierung des öffentlichen und privaten Lebens, Widerstand gegen die innerkonfessionelle Streittheologie, apokalyptische Hoffnungen auf die Überwindung der Papstkirche und eine tiefgreifende Revision der akademischen Wissenschaftspraxis verbanden sich hier zum Projekt einer ›Generalreformation der ganzen Welt.«⁷⁵ Dieser epochale Umbruch wurde vorbereitet durch Visionsschriften, welche die Wiederherstellung Adamitischen Wissens an die endzeitliche Wiederkunft des Elias knüpften, durch hermetisch-neuplatonische, gegen den offiziellen Aristotelismus gerichtete Naturspekulationen, durch Sozietätsentwürfe und Zirkelbildungen. Höhepunkt des Schrift- und Rosenkreuzertums an sich waren die Jahre 1610–1630. Die bedeutendsten Vertreter der Fraternität waren der Engländer Robert Fludd (1574–1637), bekanntermaßen Michael Maier (1568/69–1622),⁷⁶ Melchior Breler (1589–1644) und Christoph Hirsch (gest. nach 1649), der Gießener Professor Henricus Nollus (um 1590–1626) – und nicht zuletzt der Widmungsträger der *Chryseis* Joachim Morsius.⁷⁷

Einer der wichtigsten Druckorte okkulten und wissenschaftlich unorthodoxen Schrifttums war im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts Straßburg, welches sich zuvor bereits durch seine Bibelproduktion und Verlage reformatorischer Werke einen Namen gemacht hatte. Dort brachte die eindrucksvolle Verlegergestalt des Lazarus Zetzner (1551–1616)⁷⁸ zahlreiche Paracelsica, darunter 1605 das *Opus chirurgicum*, heraus. Daneben veröffentlichte er die Werke verschiedener Alchemiker, zum Beispiel des Toxites oder des Theosophen Khunrath, welcher die ganze Schöpfung alchemisch erklärte, indem er Kabbala, Neuplatonismus und Aristotelismus zu verbinden wußte. Schließlich druckte Zetzner zwischen 1602 und 1622 ›die‹ gro-

⁷⁵ W. Kühlmann (1998), S. 407; zudem die Studie zu Rosenkreuzern am Hof des Moritz von Hessen Kassel (1572–1632), zu welchem zeitweise auch Maier gehörte, B. T. Moran (1991), bes. S. 87–114.

⁷⁶ Vgl. zu Fludd Alchemie Lexikon, S. 139 f. Zu Maier sei auf die Monographie von H. Tilton (2003) verwiesen, sowie die Biblio-Biographie von E. Leibenguth (2002), S. 21–64; davor U. Neumann (1993); sowie J. Craven (1968); neben den Abschnitten in R. Evans (1997), S. 200 f. et passim.

⁷⁷ Zu Andreae bes. R. Van Dülmen (1978) u. W. Kühlmann (1988); desweiteren B. D. Haage (1996), S. 176–196; S. Rusterholz (2007); J. Telle (1978), S. 203–206; Alchemie Lexikon, S. 46–48.

⁷⁸ Zu Zetzner als Verleger von Hermetica sei verwiesen auf C. Gilly (2002c); u. J. Telle (2004a), S. 13–25; sowie D. Kahn (2007), S. 112–121.

Be Anthologie hermetischen Schrifttums, das *Theatrum Chemicum*, welche die Erben 1659 und 1661 nochmals erweiterten. Auch die als ›Gründungsschrift‹ der Rosenkretzer begriffene *Chymische Hochzeit* Andreaes erlebte ihre Erstausgabe nirgendwo anders als 1616 in seiner Werkstatt. Insgesamt zeichnete sich die Freie Reichsstadt, obschon sich ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts das konservative Luthertum durchzusetzen vermochte, durch ihr offenes, stets von historisch markanten Strömungen mitbestimmtes geistiges wie geistliches Klima aus. Vorübergehend wurden hier sogar öffentlich Täufer und Schwenckfeldianern geduldet, und es galt Straßburg zahlreichen Hugenotten als erste und willkommenste Zuflucht. Zugleich war es geistiges Zentrum eines sich nicht nur auf das Oberrheinische beschränkenden Kulturraums, der als Heimstatt der Paracelsismen und Wirkungsort der vorgenannten Adam von Bodenstein, Toxites, Dorn, im ständigen personellen und publizistischen Austausch mit den intellektuellen Zentren der Reformation und den sich abspaltenden Heterodoxien stand, wie Speyer, Basel, Tübingen und Heidelberg. Und ebenso wie das Elsaß schon damals seine Mittlerfunktion zu Frankreich, sprich Akademie und Universität von Paris, innehatte, so unterhielt man selbstredend Kontakte bis an den Prager Hof und zu den Zirkeln der Schlesischen Mystik.⁷⁹ In einem solchen geistigen Umfeld verwundert es nicht, daß man sich an der Straßburger Akademie im Jahre 1620 genötigt fühlte, gegen ketzerische Lehrmeinungen und deren Verbreitung vorzugehen.⁸⁰ Es war dies die Zeit, in welcher Furichius das Gymnasium abschloß und seine ersten Gedichte, auch zu naturkundlichen Themen, verfaßte.

3. Alchemie und Lehrgedicht

Von Manilius, welcher sich der glücklichen Versifizierung astronomischer Zahlenverhältnisse rühmte, bis zur enzyklopädisch-kosmologischen Lehrdichtung der frühen Neuzeit, wie der *Première Semaine ou Création du Monde* des Guillaume de Salluste Du Bartas (1544–1590) von 1578, stand der ›Kunstanpruch der Lehrepik in direktem Verhältnis zur Schwierigkeit des Themas.‹⁸¹ In der proteischen Vielgestaltigkeit ihrer literarischen Manifestationen war die Alchemie stets auch als Lehrgedicht gegenwärtig; seien es die erwähnten Jamben der Byzantiner Heliodoros und Theophrastos des 8. Jahrhunderts oder die im deutschen Kulturraum verfaßten muttersprach-

⁷⁹ Ein intellektuelles Profil der Stadt während der Reformation zeichnet M. Usher Chrisman (1967); während des Humanismus dies. (1982); kurz B. Vogler (2001), S. 233–237; zu Oberrhein und Paracelsismus die beiden Vorworte CP 1, S. 15–37 et passim; und CP 2, S. 6–13 et passim.

⁸⁰ Vgl. W. Kühlmann (1984), S. 106–110.

⁸¹ Vgl. W. Kühlmann (1984), S. 123 f.

lichen Dichtungen, wie das seit dem frühen 16. Jahrhundert vielfach überlieferte Spruchgedicht *Von der Bescheidenheit des Alchemikers*⁸² oder die bis ins 18. Jahrhundert weitverbreitete Dichtung vom *Sermo Philosophicus* (zuerst gedruckt 1605).⁸³ Daß für das Verfassen wie Erforschen gerade volkssprachlicher alchemischer Dichtung kein tieferer Einblick in die Materie nötig war und ist, beweist eindrucksvoll der Nürnberger Wundarzt Hans Folz (1435/40–1513), der – wie er mit seinem Fastnachtspiel *Der Juden Messias* deren Ausweisung beförderte – auch diesen Teil des Pegnesischen Stadtgesprächs mit seinem *Stein der Weisen* für sein Publikum literarisch aufbereitete.⁸⁴ Daneben ist ebenso das längere kompilatorisch-autobiographisch allegorische *Viatorium spagyricum* des (historisch ungesicherten) Herbrandt Jamsthaler vom Ende des 16. Jahrhunderts zu nennen, welches noch bis ins 18. Jahrhundert gelesen wurde.⁸⁵ Im angelsächsischen Sprachraum erlangte das, ebenso von Furichius erwähnte, Lehrgedicht der *Twelve Gates* des George Ripley (um 1415–1490) hohe Berühmtheit, nicht minder jedoch seine lateinische Prosafassung.⁸⁶ Lateinisch (ab 1600) wie auch ursprünglich volkssprachlich (ab 1500) wurde auch der Vers-Bild-Traktat *Vom Stein der Weisen* des (nicht zu identifizierenden) Lamspring verbreitet, doch scheint von den alchemischen Autoren fast ausschließlich die internationale Fassung wahrgenommen worden zu sein.⁸⁷

Im Lateinischen jedoch herrschten im Gegensatz zu den Volkssprachen die Kleinformen vor, wie es die Dichtungen des Johannes von Teschen (14. Jd.), mit seinem stark rezipierten *Lumen secretorum*,⁸⁸ des Alexander von Suchten (1520–1575)⁸⁹ oder etwa eines Laurentius Span von Spanau (1530–1575)⁹⁰ zeigen. Der oberrheinische Paracelsist Michael Schütz, genannt Toxites (1514–1581), der von 1542–1545 auch Lehrer an der Straßburger Akademie gewesen war, verfaßte neben vielen eleganten lateinischen Schriften unter

⁸² Vgl. J. Telle (2003a).

⁸³ Vgl. J. Telle (2003b).

⁸⁴ Vgl. J. Telle (1992d); sowie ders. (1994c).

⁸⁵ Vgl. J. Telle (1977); u. ders. (1990a); und mit dem vielsagenden Titel: Jamsthaler, Herbrandt: *Viatorium Spagyricum*. Das ist: Ein Gebenedeyter Spagyrischer Wegweiser/ in den edlen Sonnengarten der Hesperidum zu kommen/ vnnd daselbst den Guldnen Tinctur Zweig deß vniversals (sonsten Lapis Philosophorum genandt.) zu erlangen. Alles in einem Historico-Poetischen Discurs sampt Erzehlung deß Authoris ganzem Leben. Frankfurt/Main 1625.

⁸⁶ Näheres in den Kommentaren zu CHRYS., S. 12, 25; S. 35, 10; S. 42, 3; S. 47, 21–S. 48, 2.

⁸⁷ Vgl. J. Telle (1985) u. ders. (1995a); der Abdruck im »Museum Hermeticum« von 1678 unter Lambsprick im Literaturverzeichnis.

⁸⁸ Vgl. J. Telle (1983b).

⁸⁹ Vgl. zu Suchten Alchemie Lexikon, S. 352 f.; J. Telle (1991c) u. ders. (2006c) sowie O. Humberg (2007) – ein repräsentativer und kommentierter Ausschnitt aus Suchtens Korrespondenz in: CP 1, S. 545–584; mit Kurzporträt S. 545–549.

⁹⁰ Eine kommentierte Teiledition seiner Briefe mit Übersetzung und Kurzbiographie in CP 2, S. 562–583; Auszüge aus dessen Lehrgedicht »Spagiologica« mit Adnoten der Herausgeber ebd., S. 572–583.

anderem ein alchemistisches Gedicht über das Antimon; dies als Beitrag zum Disput um dessen medizinische Verwendung. Es erschien 1567 unter dem Titel *Spongia Stibii adversus Lucae Stenglini Medicinae Doctoris, Et Physici Augustani Aspergensis* als Einzeldruck, in welchem das beschuldigte Antimon sich selbst verteidigt und Paracelsus huldigt.⁹¹

Doch selbst ein Michael Maier kam mit seinen *Cantilenae intellectuales* und anderen Gedichten kaum über epyllisches Format hinaus;⁹² ebensowenig wie der Arztdichter Stoltz von Stolzenberg (1600–nach 1644). Dessen 1624 zum ersten Mal erschienenenes und als *Chymisches Lustgärtlein* kurz darauf verteiltes *Viridarium chymicum* 1624 stellt letztlich nur eine, wenn auch lange, Sequenz alchemischer Emblemata mit Subscriptiones dar.⁹³ Kurzum: Augurellis *Chrysopoeia* und Furichius' *Aurea Catena* wie seine *Chryseis*, als veritable alchemodidaktische Epen, werden zu recht als »formgeschichtliche Ausnahmen« betrachtet.⁹⁴

4. Alchemie und Vision

Wie die Alchemie sich nach und nach schier aller literarischen Formen bemächtigte, war sie allein schon ob ihrer Verwurzelung im Mystisch-Spekulativen seit Zosimos durch Visions- und Traumschilderungen bestimmt. Hinzu kommt, daß »Visionen als inkorporierte oder autonome Texte fester Bestandteil der abendländischen Literatur sind, da sie im Alten und Neuen Testament häufig begegnen (Danieltraum, Apokalypse des Johannes).«⁹⁵ Für kosmologische Träume des lateinischen Mittelalters und der Renaissance war zudem der Rekurs auf das *Somnium Scipionis* (CIC. rep. 6, 9–29) und dessen umfangreiche Deutung durch Macrobius, zumal dieser eine Kategorisierung der Erscheinungen vorausschickt, geradezu unumgänglich; auch für den wohl wichtigsten und wirksamsten Traumtext der Zeit, die *Hypnerotomachia Poliphili* des Francesco Colonna von 1499.⁹⁶ Und wie sich die Visionsliteratur seit der Spätantike bewußt hermeneutisch gesicherter Bilder bediente – aus Traumbüchern, wie demjenigen des Artemidoros von Daldis, über die Patristik bis zur mittelalterlichen Mystik⁹⁷ – bedienten

⁹¹ Vgl. W. Kühlmann (1995); dort abgedruckt S. 520–526; sowie D. Kahn (2007), S. 136 f.; 215–217 et passim.

⁹² Vgl. die Monographie von E. Leibenguth (2002).

⁹³ Vgl. J. Telle (1991b) sowie W. Kühlmann (1992b).

⁹⁴ Vgl. W. Kühlmann (1995), S. 511; und zu Maier in der Tradition der (alchemischen) Lehrdichtung E. Leibenguth (2002), S. 75–80.

⁹⁵ P. G. Schmidt (2003), S. 785.

⁹⁶ Zur Nachwirkung von MACR. somn. vgl. A. Hüttig (1990); vgl. auch Kommentar zu CHRYS., S. 26, 1–9; grundlegend zu philosophisch-naturkundlichen Träumen M. Ariani (1999) u. M. Gabriele (1999).

⁹⁷ Zur Interdependenz von Traumbüchern und literarischen Traumvisionen grundlegend P. Habermehl (1992), S. 65–177.

sich gleichermaßen alchemische Visionen einschlägiger alchemischer Allegorien oder spannen diese fort.⁹⁸ In der alchemischen Literatur, in welcher sich allenthalben Träume und deren Deutungen finden, ist die *Visio Arislei* als Mustertext zu nennen. Diese offenbarte sich nach Ende des Kongresses dem ›Protokollanten‹ der *Turba Philosophorum* namens Arisleus. Meist zusammen mit dem Kongreßbericht ist sie ab dem 12. Jahrhundert überliefert, ab dem 15. Jahrhundert ist zudem eine versifizierte Fassung belegt. In seinem Traum bringt Arisleus, als Gesandter des Pythagoras, einem unfruchtbaren Königreich am Meer, das nur gleichgeschlechtliche Partnerschaften kennt, durch die Vereinigung des Männlichen und Weiblichen, nach gescheitertem erstem Versuch, langer Haft und endlichem Gelingen, die Fruchtbarkeit zurück.⁹⁹

Auch Kombinationen von Wach- und Traumvisionen waren häufig, wobei die Wachvision die Deutung des *Somnium* darstellte.¹⁰⁰ Nicht minder traten oft Traumführer auf, um das Geschaute zu deuten, oder ›Geistergestalten‹ großer Meister.¹⁰¹ Furichius band in sein Werk ebenso zwei Visionen ein: den sprechenden Rabe im zweiten, den Traum von der Ermordung des Phoebus im Bade im dritten Buch. Zwei seiner Vorbilder nennt der Arzt-dichter explizit in den Paratexten: Es sind dies der satirische *Dialogus Mercurii, Alchemistae et Naturae*, der auch die alchemische Visionsliteratur persifliert,¹⁰² und die ernster gemeinte *Parabola* im *Novum lumen* des Michael Sendivogius, welche ebenso mit den genannten Versatzstücken ihr Spiel treiben.¹⁰³

5. Mythologie und Alchemie¹⁰⁴

Der alchemische Hermetismus begriff sich »als Restauration eines in historisch-humaner Verschuldung verschütteten Wissens«. ¹⁰⁵ Ein Ort, an welchem jenes überdauerte, war neben den ägyptischen Hieroglyphen der My-

⁹⁸ Zur Vision allgemein vgl. P. G. Schmidt (2003); M. Frenschkowski (2003), S. 117–120; P. Adnès (1996); zur christlichen Vision P. Dinzelbacher (1981) u. ders. (1989), sowie – für Außerchristliches unbrauchbar – E. Benz (1969).

⁹⁹ Abdruck einer lateinischen Verfassung, Entstehungs-, Wirkungsgeschichte und Kommentar in S. Limbeck (1999); vgl. pro forma J. Telle (2004b) u. M. Jammermann (2008), S. 6 f.

¹⁰⁰ Vgl. M. Jammermann (2008), S. 17.

¹⁰¹ Zur Allegorese vgl. M. Jammermann (2008), S. 40 f.

¹⁰² Vgl. Kommentar zu CHRYS., S. 32, 7.

¹⁰³ Vgl. Kommentar zu CHRYS., S. 14, 0–4; S. 28, 31–S. 29, 1; S. 40, 10; zum Werk und Sendivogius CHRYS., S. 46, 30.

¹⁰⁴ Einen Überblick über die Mythenrezeption der Renaissance im Allgemeinen bietet B. Guthmüller (1997) wie auch weitere Beiträge des enthaltenden Sammelbandes.

¹⁰⁵ W. Kühlmann (2004), S. 635 f.

thos.¹⁰⁶ Schon bei Zosimos war das Bestreben erkennbar, Mythen, welche er dem Hesiod entnahm, antike Orakelsprüche wie auch die Orphik für seine Zwecke zu verwenden.¹⁰⁷ Als schließlich um die Jahrtausendwende die byzantinische Enzyklopädie *Suidas* entstand, stand unter dem Lemma ›Goldenes Vlies‹ wie selbstverständlich nur dessen alchemische Deutung.¹⁰⁸ Im Mittelalter alchemisierte Albertus Magnus (um 1200–1280) in *De mineralibus* die Geschichte von Pyrrhus und Deucalion, Petrus Bonus bediente sich reichlich aus Vergils Mythen einschüben und nicht minder aus den ganzen *Metamorphosen* Ovids.¹⁰⁹ Dahinter stand die Annahme eines ›sensus naturalis der mythologischen Fiktion‹, welcher über Tertia comparationis, wie Farbanalogien, Bezüge zum Gold, dem großen Wagnis und jeglicher Art der Verwandlung, vor allem Gorgo, Proteus, den Goldenen Zweig, Proserpina, Phaeton, das Kretische Labyrinth, Medea mitsamt Vlies und Argonautenfahrt sowie Pyramus und Thisbe sowohl ›in verbis‹ als auch ›in factis‹ hermetoalchemisch deutete.¹¹⁰

Wie dieser ›sensus chemicus‹ als hermeneutische Kategorie der Vier-sensus-Lehre der Biblexegese entstammte, wurde im Gegenzug auch die Heilige Schrift hermetisch gedeutet: zum einem als Interpretation goldbehandelnder Bibelstellen, wie »dabit pro terra silicem et pro silice torrentes aureos« (Iob. 22, 24), zum anderen als Gleichsetzung Jesu Christi, des wiederauferstandenen Erlösers, mit dem Stein der Weisen, und bildimmanent der Heiligen Jungfrau mit der Retorte – agierten doch bereits die babylonischen Metallgötter als Mysteriengötter, betrafen Tod und Auferstehung schon Isis und Osiris.¹¹¹ Diese Lesart brachte unter anderem die alchemische Meßliturgie eines Nicolaus Melchior von Hermannstadt hervor, des 1531 hingerichteten böhmisch-ungarischen Hofkaplans.¹¹² Daß der Klerus – trotz der ›Alchemistenbulle‹ *Spondent quas non exhibent* (um 1317) des Avignoner Papstes Johannes XXII. (1244–1334, ab 1314 Pontifex) – im Mittelalter Träger alchemischer Bildung war, scheint Derartiges nur begünstigt zu haben. Anfang des 14. Jahrhunderts bot schließlich der pseudo-Arnaldische *Tractatus parabolicus* einen alchemischen Bibelkommentar, welcher Christus durchgängig in Analogie zum Mercurius setzte.¹¹³ Da also die hermeneutischen Methoden vorlagen, stand ihrer Anwendung selbst auf neuere Werke nichts mehr im Wege. Einer besonderen Beliebtheit erfreute sich

¹⁰⁶ Vgl. Kommentar zu CHRYS., S. 17, 28–32.

¹⁰⁷ Vgl. S. Matton (1991).

¹⁰⁸ Furichius zitiert den Eintrag CHRYS, S. A2^v; vgl. auch meinen entsprechenden Kommentar.

¹⁰⁹ Vgl. F. Secret (1981).

¹¹⁰ Vgl. W. Kühlmann (2002b), S. 163–169.

¹¹¹ Vgl. K. Hoheisel (1984).

¹¹² Vgl. J. Telle (1993).

¹¹³ Vgl. A. Calvet (2000), S. 467–470.

dabei die *Divina Commedia* Dantes,¹¹⁴ gefolgt von Artusromanen und der *Hypnerotomachia*.¹¹⁵

Wiederum war es der Florentiner Neuplatonismus, welcher die Mythoalchemie maßgeblich anregte. Geistesgeschichtlich handelte es sich bei dieser Auffassung des Mythos um eine Variante des Euhemerismus, jener nach Euhemeros aus Messene benannten Lesart. Dieser leitete die Entzauberung mit seinem um 300 vor Christus verfaßten utopischen Reisebericht über die Insel Panchaia ein. Seinem Ich-Erzähler wird im dortigen Tempel offenbart, daß die Olympischen Götter nur deifizierte Könige der Vorzeit gewesen seien. Dem frühen Christentum waren solche Erklärungsmuster in seiner antipaganen Polemik äußerst willkommen, so daß vor allem Augustinus den Euhemeros in Ehren hielt.¹¹⁶

Den Mythologen der Hochrenaissance waren dann auch die alchemischen Deutungen vertraut. Dem großen Natale Conti (um 1520–1582)¹¹⁷ war ihre Verbreitung schlechterdings ein Dorn im Auge. In seinen *Mythologiae libri X* wettet er immer wieder – zugunsten seines eigenen historisch-christlich-moralischen Euhemerismus, im Sinne der ›sedes scelerata‹ als Purgatorium, etc.¹¹⁸ – gegen die ›metallorum tortores‹ und deren sowohl gottlosen als auch unsinnigen Deutungen.¹¹⁹ Literarisch bot ihm eine Generation später der Mythoalchemiker schlechthin Paroli: Michael Maier wird in seinem, nicht minder umfangreichen, alchemischen Götter- und Heroenhandbuch *Arcana Arcanissima* nicht müde, den Italiener – welchen

¹¹⁴ In der Italianistik hat sich inzwischen für esoterische Exegeten kanonischer Texte der feste Terminus ›velamisti‹ eingebürgert; vgl. U. Eco (1990), S. 86–95. Ursprünglich kannte nur die Danteforschung den Begriff als ironische Bezeichnung für diejenigen, welche – auf die Verse »O voi ch'avete li' intelletti sani,/ mirate la dottrina che s'asconde/ sotto 'l velame de li versi strani.« (Dante Inf. 9, 60–62) gestützt – Dante als Rosenkreuzer, Templer, Freimaurer oder gar Protokommunisten sehen wollten und wollen; vgl. P. M. Pozzato (1989); H. Lozano Miralles (1989), S. 47 f.; zur Ausbildung einer veritablen Sensus-Lehre beim Dante-Exegeten René Guénon (1886–1951) vgl. C. Miranda (1989); einen Überblick gibt zudem A. Asor Rosa (1989); zum Thema vgl. auch J. Telle (1978), S. 212.

¹¹⁵ Vgl. D. Kahn (2000), S. 476–480. S. Matton (2000), S. 449–452. Bis in die Gegenwart ist etwa der italienische Kunstgeschichtler Maurizio Calvesi bemüht, seine alchemischen Deutungen der ›Hypnerotomachia‹ in symbolisches Kapital auszumünzen; der köstliche Verriß bei M. Gabriele (1997), S. 156–160.

¹¹⁶ Zum Euhemerismus: M. Fusillo (1998) u. K. v. See (1989).

¹¹⁷ Vgl. R. Ricciardi (1983).

¹¹⁸ Aufschlußreich ist diesbezüglich in seiner ›Mythologia‹ das 10. Buch ›Quod omnia philosophorum dogmata sub fabulis contineatur‹ – dort werden die wichtigsten Mythen ausdrücklich ›ethice‹ gedeutet; und somit auch die antike Unterwelt christianisiert: »His igitur rebus antiqui nos hortabantur ad probitatem, quoniam si quis dum viuit, poenas suorum scelerum deuitauerit, at certè post mortem supplicium deuitare non poterit.« (Conti, S. 536).

¹¹⁹ So etwa gegen alchemische Deutungen des Saturnus: »Conantur enim metallorum tortores et has, et alias his similes artes excogitare, quibus possint metalla in alias formas transferre terterrima paupertatis forma perterriti;« (Conti, S. 64).

er in Anspielung auf dessen Jagdbuch als ›Braceschus Italicus‹ (›Italien-erbracke‹) tituliert¹²⁰ – anzugreifen: »Non mirum igitur si hoc illi faciant suo modo (legitimo) quos tu metallorum tortores vocas; Quorum nonnullos (de veris loquor) plus veritatis ex metallis, quam tu forte ex fabulis extorsisti, ne quid de vtilitate dicam, elicuisse constat« (Maier Arc., S. 104). Zwar war er, uneingestanden, hochgradig von Conti als Hauptquelle abhängig,¹²¹ doch las er ihn nach seiner eigenen, im ersten Buch der *Arcana* entwickelten und auf den alchemischen Leser zugeschnittenen Hermeneutik.¹²² Der Ruhm der ersten systematischen Zusammenstellung mythoalchemischer Deutungen gebührt indes dem, allerdings nur als Handschrift überlieferten, *Auriloquio. Nel quale si tratta dello ascoso secreto dell'Alchimia* des spanischen Regenten Siziliens Vincenzo Percolla (gest. 1572). Dieser ist nichts anderes als eine im Volgare verfaßte alchemische Mythologie.¹²³

Im Gegensatz zum orthodoxen Conti las der Verfasser des anderen großen mythologischen Kompendiums, Lilio Gregorio Giraldi (1479–um 1552),¹²⁴ die *Argonautica* ohne Gewissensbisse unter alchemischen Gesichtspunkten. Der Brescianer Antonio Ricciardi (um 1520–1610) schließlich, welchem das Abendland sein umfangreichstes Symbollexikon, die *Commentaria Symbolica*, verdankt, führte bei allen Lemmata – und vor allem bei Mythologemen – oft unter Verweis auf Hermetoparacelsisten, sofern sie sich nur belegen ließ, die alchemische Deutungstradition an.¹²⁵

Die heute bekanntesten alchemischen Mythologien stammen aus der Feder des Antoine-Joseph Dom Pernety (1716–1796). Nachdem der ehemalige Benediktiner Frankreich verlassen hatte, wurde er Bibliothekar Friedrichs II. (1712–1786) und schloß sich den Illuminaten an. Nach dem Tod seines preußischen Gönners saß er bis zu seinem Ableben einem okkultistischen Orakel-Kult in Avignon vor. Neben einem Malereilexikon gründet sein Ruf auf den monumentalen *Fables égyptiennes et grecques dévoilées* und seinem *Dictionnaire mytho-hérmétique*.¹²⁶ Wie an einer jüngst erschienenen, sich auf Pernety berufender französischen Übersetzung der *Arcana arcanissima* zutage tritt, so ist die mythoalchemische Lesart in gewissen, nicht ungebildeten Kreisen bis in die Gegenwart virulent.¹²⁷

¹²⁰ Vgl. Maier Arc., S. 103; dort mit fast ganzseitigem Zitat aus Conti.

¹²¹ Die ›Arcana arcanissima‹ können eigentlich als alchemischer Kommentar der ›Mythologiae‹ angesehen werden.

¹²² Vgl. Maier Arc., S. 1–55. Der den Maierschen Kriterien inhärenten Logik (letztlich ist jeder Mythos alchemisch) wie auch der – teils recht amüsanten – Polemik gegen Conti wäre eine eigene Untersuchung zu widmen; vgl. T. Reiser (2007c) als Rezension von St. Feye (2005).

¹²³ Vgl. C. A. Anzuini (1996).

¹²⁴ Vgl. S. Foà (2001).

¹²⁵ Zu Ricciardi und seinen ›Commentaria‹ vgl. M. Gabriele (2005); desweiteren F. Secret (1973), S. 209–211; u. ders. (1981).

¹²⁶ Kurzporträt bei M. Meillassoux-Le Cerf (1989).

¹²⁷ Vgl. St. Feye (2005).

6. Kommentar und Alchemie

Der Vorwurf, welchen die moderne Forschung gegen die *Chrysopoiea* des Augurelli erhebt, daß sie als Text »whose classical form dictates candour and transparency«¹²⁸ keinerlei Lehre vermittele, kann ebenso gut gegen die *Chryseis* erhoben werden. Beide alchemischen Lehrgedichte zeichnen sich dadurch aus, daß sie Lehrgedichte sind, welche den Leser die Alchemie nicht lehren – nicht einmal im bescheidenen Maße von Vergils *Georgica*, nach welchen man (mag dies auch umstritten sein) zumindest ansatzweise eine kleine Landwirtschaft betreiben kann. So wird der Leser des Trevisaners oder des Straßburgers selbst durch intensive Lektüre nicht in den Stand gesetzt, die Transmutation zu vollbringen oder das Allheilmittel zu extrahieren. Dasselbe ›Defizit‹ freilich findet sich in aller¹²⁹ alchemischer Literatur, welche das ›Opus magnum‹ thematisiert: Strenggenommen bieten spagyrischen Schriften keinerlei Aufklärung, und dies selbst dann, wenn sie ausdrücklich als die erklärende Gattung schlechterdings, nämlich als Kommentare, ausgewiesen werden. Da die alchemische Literatur sich jedoch in ihrer Gesamtheit durch die Erklärung ihrer ›dunklen‹ Prätexte rechtfertigt, so kann sie auch insgesamt als Sonderfall des Genres ›Kommentar‹ betrachtet werden:¹³⁰ »Un des leitmotives de la quasi totalité de ces auteurs est en effet de prétendre vouloir avant tout expliquer et justifier le propos des auteurs antérieurs, comme le fait dès le III^e siècle Zosime de Panopolis.«¹³¹ Dementsprechend war die arabische und mittelalterliche lateinische Tradition weitestgehend Kommentierung der *Tabula smaragdina* und der jeweils vorausgehenden, an sich schon kommentierenden alchemischen Literatur, während bei nicht mehr eindeutig kenntlichen Prätexten Kommentar und Paraphrase ununterscheidbar wurden. Zwar gab es stets die üblichen paratextuellen Kommentarformen, wie glossierte Handschriften der *Pretiosa margarita* oder Scholienbände zum *Rosarium* des Arnaldus von Villanova, doch traten gerade ab der Renaissance vermehrt weitere literarische Formen an deren Stelle, wie etwa die Emblemata der *Atalanta fugiens* oder auch die alchemischen Lehrgedichte. Ebenso mischte sich in die alchemische Kommentierung die Rezeption und Ausdeutung der (pseudo-)paracelsischen Schriften.¹³² Die damalige Auffassung der Alchemie als Königsweg zur Natur- und damit Gotteserkenntnis, als Physik und Ethik in

¹²⁸ Y. Haskell (1997), S. 589.

¹²⁹ Die Existenz geheimer, unverhüllt die Transmutation beschreibender Schriften wurde mir einmal von einem geheimnistuerischen nordamerikanischen ›Rosenkreutzer‹ unter dem Siegel der Verschwiegenheit angedeutet.

¹³⁰ Vgl. R. Häfner (2000), S. 299 f.

¹³¹ S. Matton (2000), S. 437.

¹³² Vgl. S. Matton (2000), S. 438–449; die alchemische Kommentierung neigt dahin, daß: »le commentaire se voit fréquemment assimilé à l'oeuvre commentée en s'insinuant en elle sous forme de gloses incorporées, ou bien, absorbant l'oeuvre commentée

sich vereinende Wissenschaft, führte bei alledem zu einer bis dahin ungeesehenen Steigerung des intertextuellen Aufwands.¹³³

Der alchemische Kommentar jedoch ist – wie angedeutet – per se dem philosophischen oder philologischen entgegengesetzt: Er ist in seiner Erscheinung paradox, indem er zwar verheißt, alles zu erhellen, doch dies dann wortreich unterläßt – »tout l'art du commentaire va consister à dire qu'on ne va rien expliciter, ou plus exactement qu'on va tout révéler, mais d'une façon qui ne sera compréhensible qu'à ceux qui connaissent déjà le secret lui-même.«¹³⁴ Dem zeitgenössischen wie auch modernen Leser wird die Lösung versprochen, doch letztlich wieder und wieder vorenthalten, was, gerade wenn der alchemische Kommentar als ›carmen didascalicon‹ auftritt, eine gewisse kognitive Dissonanz hervorrufen mag.¹³⁵ Letztlich aber bedeutet alchemische ›Kommentierung‹ nichts anderes, als daß die poetische Phantasie eine Metapher durch eine andere ersetzt, was Mythologische einschließt sowie konsequent Allegorien umfaßt. Daneben bedienen diese Kommentatoren sich mit Vorliebe des Oxymorons (›lac virginis‹ etc.) oder der vermeintlich ›näheren‹ Bestimmung bekannter Substanzen wie ›Sulphur‹ als ›Sulphur noster‹, ›Sulphur philosophorum‹ in Abgrenzung gegen ›communis‹ oder ›vulgaris‹.¹³⁶

So faßt auch Umberto Eco – mit Blick auf Antoine Pernetz – die Grundzüge der alchemischen Semiotik, wie folgt, zusammen: 1) Das Geheimnis ist stets woanders, 2) die Substanzbezeichnungen bezeichnen nicht die Substanzen, die Substanzen haben andere Bezeichnungen, 3) trotzdem geht es immer um dasselbe Geheimnis.¹³⁷ Und sobald dieses Geheimnis einem Mythologem, einer ägyptischen Hieroglyphe, einer Bibelstelle oder einem philosophischen Theorem eingeschrieben scheint, werden jene Teil des alchemischen »discorso di sinonimia totale«¹³⁸ – welchem man nur mit neuen Synonymen beizukommen glaubt. Hierbei ist allen alchemischen Texten gemein, daß sie sich letztlich auf das Geheimnis der Transmutation als (unbekannten) Urtext beziehen, den wiederherzustellen sie ankündigen,

jusqu'à la rendre indiscernable, il apparaît lui-même comme une oeuvre indépendante.« (ebd. S. 452).

¹³³ Vgl. »l'alchimie est une ›philosophie naturelle‹, puisqu'elle a pour objet l'étude des corps naturels – principalement (mais pas exclusivement) métalliques –; en outre, elle repose sur une ›éthique‹, dans la mesure où la pureté de l'âme de l'adepte est souvent présentée comme une condition nécessaire à la réussite des opérations laboratoires.« (J.-M. Mandioso (2000), S. 482).

¹³⁴ J.-M. Mandioso (2000), S. 483.

¹³⁵ Vgl. hierzu auch die Ausführungen Ecos zur Maierschen Emblematik: »il lettore ha continuamente l'impressione di vedersi offrire delle chiavi (come un tempo), ma ora il significato finale, la soluzione ultima, tende sempre ad allontanarsi, e la nuova enigmistica – a differenza di quella medievale, che premiava il solutore corretto – diventa una tecnica dell'elusione.« (U. Eco (1985), S. 239).

¹³⁶ Vgl. J.-M. Mandioso (2000), S. 485 f.

¹³⁷ Vgl. U. Eco (1990), S. 75–76.

ihn dann jedoch hinter weiteren Metaphern verdunkeln. Doch nicht nur Literaturwissenschaftler machen sich darüber ihre Gedanken, bereits Petrus Bonus stellte, während er das integumentale Sprechen der Autoritäten abhandelte, die Überlegung an, daß das Geheimnis aperte wohl in sechs bis zwölf Zeilen mitgeteilt werden könnte: »Et verè dico, sicut opinor, quod si totam hanc artem, cum omnibus necessariis, practicè tradere vellent, reliquendo omnes figuras, quod in 6. vel 12. lineis scribere ipsam possent, quod quare non fecerint, supra dilucidè satis enituit.« (Bonus, S. 37 f.).¹³⁹

7. Ein Prosakommentar des *Tractatus aureus* als wichtige Quelle der *Chryseis*

Die soeben beschriebene Zugehörigkeit alchemischer Literatur zum Kommentar ist in einigen Passagen von Furichius' *Chryseis* überdeutlich zu erkennen, sind doch die entsprechenden (in der unten folgenden Strukturübersicht hervorgehobenen) hochallegorischen und Ekphrasen alchemischer Geometrie verwertenden Stellen offensichtliche Versifizierungen von 1610 zum ersten Male erschienen Scholien zum *Tractatus aureus*; also im weitesten Sinne nichts als in die Struktur des Epos eingefügte Kommentare zu angeblichen Sentenzen des legendären Hermes Trismegistos. Diese waren damals unter dem Titel *Tractatus vere aureus, De Lapidis Philosophici Secreto in capitula 7 divisus: nunc verò a quodam Anonymo, scholijs tam exquisitè et acute illustratus, ut qui ex hoc libro non sapiat, ex alio vix sapere poterit, similis enim huic vix hodie reperitur* mit dem wohl pseudonymen belgischen Herausgeber Dominicus Gnosius bei ›Valentinus am Ende‹ in Leipzig herausgekommen.¹⁴⁰

Die hier exponierte Sammlung angeblicher Winke des Priesterkönigs an einen Schüler ist seit dem 13. Jahrhundert in zwei lateinischen Fassungen belegt und erfreute sich, auch in den Vulgärsprachen, großer Beliebtheit. Begnügte der Text in der Princeps von 1566 (*Septem tractatus seu capitula Hermes Trismegisti aurei* durch Samuel Emmel in der Straßburger Anthologie *Ars Chemica*) sich in großen Lettern noch mit dreizehn Blät-

¹³⁸ U. Eco (1990), S. 78.

¹³⁹ Als Kuriosum ist hinzuzufügen, daß sich später einige Aufklärer und Enzyklopädisten bemüht fühlten, ebenso Kommentare zu alchemischen Texten zu verfassen, welche durch ihre positivistische Lesart ›ad litteram‹ – seit Bonus die Rezeptionshaltung der ›ignorantes‹ und ›idiotae‹ – deren Unsinn zu entlarven gedachten; vgl. D. Kahn (2000), S. 488 f.

¹⁴⁰ Ein ›Gnosius‹ findet sich übrigens in der ›Hypnerotomachia‹ gleichfalls in Verbindung mit uneindeutiger Autorschaft: Das hinsichtlich der Verfasserfrage im Geleitepigramm des Brescianers Andrea Marone (1475/75–1528) stehende ›Nolumus Agnoscì‹ entlarvt den angrammatisierten ›Columna Gnosius‹ als den Adepten Fra Colonna; vgl. Poliphilo, Bd. 1, S. 8 u. Bd. 2, S. 495 f.

tern,¹⁴¹ so kommt der von Furichius verwandte Leipziger Kommentar auf stattliche 280 Octavseiten: Aus den ursprünglich symbolischen sieben Abschnitten wurden derart sieben symbolvolle Bücher, welchen zwei Dedikationsepisteln voranstehen, und welche eine ›Conclusio totius operis‹ abrundet. In jedem Hauptkapitel finden sich jeweils mehrere Hermes-Aussprüche im Wechsel mit deren Scholien vereinigt. Einigen Erläuterungen sind graphische Schemata beigelegt. Im Vergleich zu Furichius sticht ins Auge, daß die Scholien des *Tractatus Aureus* durchgehend Bezüge zur *Heiligen Schrift* herstellen und diese mit zahlreichen Stellen belegen, wogegen der Straßburger in seinen Adaption – wie in der gesamten *Chryseis* – fast gänzlich auf Schriftbezüge verzichtet.

Der Adressat des ersten Widmungsbriefes des *Tractatus vere aureus* ist Baron Ladislaus Welen von Zierotin (1579–1638) aus der mährischen Linie des 1708 in den Grafenstand erhobenen alten böhmisch-mährischen Geschlechts. Nach Studienreisen an den Oberrhein, die Schweiz und Norditalien war der welterfahrene, protestantische Adlige zur Druckzeit des *Tractatus*-Kommentars Hauptmann von Olmütz. Im Dreißigjährigen Krieg verschlug es ihn schließlich auf die schwedische Seite.¹⁴² Der andere Empfänger ist der als mäzenatischer Pfalzgraf und Leibarzt des Französischen Königs angesprochene Jakob Alstein. Dieser war seit 1602 als Anhänger der Kunst rufbar, wirkte höchstwahrscheinlich an der ersten Edition des *Novum lumen* des Michael Sendivogius mit, in den Jahren 1608/1609 oblag ihm das leiblich Wohl von Heinrich IV. (1553–1610). Ingleichen pflog er mit Joachim Morsius Umgang, in dessen *Album* er ebenso anzutreffen ist.¹⁴³ Als Verfasser des Kommentators wird üblicherweise der aus Orleans stammende Mediziner und streitbare Spagyriker Israël Harvet¹⁴⁴ angenommen; doch auch Gerhard Dorn immer wieder ins Gespräch gebracht.¹⁴⁵ Wie

¹⁴¹ Vgl. *Ars Chemica*, S. 7–31.

¹⁴² Vgl. die Monographie F. Hrubý (1930); desweiteren J. Červenka (1970); R. Evans (1997), S. 143–145; sowie zur besagten Widmung S. 288f; vgl. auch Zedler 62 (1749), Sp. 1554–1556.

¹⁴³ Ein Kurzporträt, des bisher schwer greifbaren Alstein, in J. Paulus (1994), S. 384, Anm. 353; vgl. auch D. Kahn (2007), S. 399.

¹⁴⁴ Vgl. zu Harvet C. Gilly (1977), S. 74f.; mit weiteren Hinweisen D. Kahn (2007), S. 381–383 et passim; wenig bei Kestner, S. 377 u. Ferguson 2 (1954), S. 366 – sowohl zu Alstein als auch zu Harvet verweist D. Kahn auf seine, während der Niederschrift dieser Zeilen noch nicht vorliegende, neue Studie: *Cercles alchimiques et mécénat princier en France au temps des guerres de religion*.

¹⁴⁵ Eine größere Arbeit zu jenem einflußreichen Werk steht noch aus. Ansatzpunkte mit Hinweisen auf die verstreute Behandlung in der Forschung bieten: CP 2, S. 696f.; zur Urheberschaft Dorns vgl. W. Pagel (1979), S. 206 u. ders. (1984), S. 21 u. 189; D. Kahn (1994), S. 60, Anm. 5; zur Text- und Überlieferungsgeschichte des ›Goldenen Traktats‹ vor allem J. Telle (1995d); sowie im Katalog S. Gentile u. C. Gilly (1999), S. 210–212; wenig dagegen bei Ferguson 1 (1954), S. 390. Textidentisch ist der hier zugrundegelegte und leichter zugängliche Abdruck im ›Theatrum chemicum‹ vgl. TC 4 (1659), S. 587–717.

dem auch sei: Der bisher nicht eindeutig zu klärende Kommentator ließ zumindest durchblicken, daß seine Muttersprache das Französische war, da er bei Gelegenheit die eigene Übertragung einiger alchemischer Verse »in Gallicam nostram« einfügte: »Ouurier sur tout aye cure,/ Que l'art imite nature./ L'externe feu de charbon/ Rendla matiere alteree:/ Mais l'interne et l'aetheree/ Faire ton ourrage bon.« (Tract. aur., S. 622). Auch waren just diese Erklärungen, von der sonstigen Wirkung der Hermetischen Apophthegmata abgesehen – so inspirierten sie nicht minder Allegorien der *Chymischen Hochzeit* – eine der Hauptquellen von Michael Maiers Emblem- und Buch *Atalanta fugiens*; wobei etwa bezüglich der alchemischen Geometrie und des alchemischen Rabens dieselben Scholien zugrundeliegen.¹⁴⁶

8. Furichius: Arzt und Dichter in Straßburg¹⁴⁷

Im Jahr 1602 kam Johannes Nicolaus Furichius in Straßburg als Sohn des französischen Schreibzeugmachers Johannes Nicolaus Furichius und dessen Frau Elisabeth, geborene Huaschin, zur Welt. Es liegt nahe, anzunehmen, daß Mutter und Vater als Religionsflüchtlinge ins Elsaß gekommen waren. Im Elternhaus sprach man französisch, deutsch lernte Furichius erst richtig, als er bereits Schüler der Straßburger Akademie war.¹⁴⁸ Seit diesen Tagen verband ihn eine innige Studien- wie auch Dichterfreundschaft mit dem ein Jahr älteren Johann Michael Moscherosch (1601–1669),¹⁴⁹ die auch lyrisch ihren Niederschlag fand. So drückte, als der ältere Freund 1620 sein Baccalaureat erwarb, Furichius in der Gratulationsschrift epigrammatisch für die Mitbenutzung von dessen Büchersammlung seinen Dank aus.¹⁵⁰ Am 28. November 1622 erhielt Furichius als einer der ersten – genau genommen als vierter – zusammen mit der Magisterwürde diejenige eines Poeta laureatus.¹⁵¹ Im gleichen Jahr erschienen seine *Libelli Carminum Tres*.¹⁵² An diesem Jugendwerk ist hervorzuheben, daß es »in thematischer und formaler Vielfalt eine größere Bandbreite als Moscheroschs Epigramme«¹⁵³ aufweist. Neben den üblichen Gelegenheitsdichtun-

¹⁴⁶ Vgl. H. De Jong (1969), S. 170–172; u. S. 271 f.

¹⁴⁷ Der biographische Teil ist eng abgeglichen mit W. Kühlmann (1984), S. 111–135 – Hauptquelle ist auch hier das weiter unten in Übersetzung wiedergegebene »Programma funebre«.

¹⁴⁸ Eine Monographie zur Akademie der Zeit bietet A. Schindling (1977); eine Kurzfassung ders. (2000); eine Einführung ins Schulwesen im deutschen Humanismus W. Kühlmann (2007).

¹⁴⁹ Zur Schulzeit Moscheroschs an der Straßburger Akademie, bis die Wege sich trennten, und dem damaligen geistigen Umfeld vgl. W. Kühlmann (1981); sowie ders. u. W. Schäfer (1983), S. 14–35.

¹⁵⁰ Abgedruckt in W. Kühlmann u. E. Schäfer (1983), S. 21.

¹⁵¹ Vgl. G. Knod (1897), S. 519, u. 586.

¹⁵² W. Kühlmann stellte mir hierfür freundlicherweise seine Aufzeichnungen zur Verfügung.

¹⁵³ W. Kühlmann (1984), S. 111.

gen, vom Epithalamion über den Geburtstagsgruß zum Reisegedicht, stehen Reflexionen über das Dichten wie auch Moralisches und Konfessions-Theologisches. Der Band enthält versifizierten Lehrstoff wie auch Porträts antiker Gestalten, des Moses und des Elias. Fabeln reihen sich an Schwankhaftes, welches sich bis zur Ständesatire steigert und über die Miles-Gloriosus-Topik zum Zeitgeschichtlichen führt. So schildert Furichius sowohl die Kriegsgreuel (*Actiones sceleratorum Militum quorundam*) als auch den Eindruck neuer Geschütztechnik in einem Artilleriegedicht *De Bombarba ex fulminei teli irruptione inventâ*.¹⁵⁴ Bei all dem beeindruckt ein derb antikatholischer, vor allem ›in Lojolicos‹ und wider die Franziskaner gerichteter Tonfall, so etwa *In Medardum Erasmicum Franciscanum Calumniatorem*.¹⁵⁵

Non mihi Medardus, sed eris Merd-ardea posthâc:
Merdâ cum pugnes Ardea sicut iners. (LIBELLI, S. B8^f)

Oder gleich *Ad funigeros Monachos*:

Funis, quem vestris gestatis in Ilibus, esse
Aptior in collo, nexus in Ilicibus. (LIBELLI, S. A8^f)

Wie auch, ebenso mehrfach, gegen den Stellvertreter Christi:

Unde corona triplex? antu trismegistus es Hermes?
Es magis Hermoglyphus: tot simulacra facis.
Te nego Geryonem; tu simplex, ille tricorpor:
Quanquam scis *gerras* ore blatire satis.
Tres habuit formas Hecate, sed foemina: Verum, [5]
Nî sis Evnuchus, te reor esse virum.
Vnum restat adhuc: unum caput una corona
Ornet, tres tria; sis Cerberus ergo triceps: (LIBELLI, S. A6^f)

Diese Trismegistos-Reminiszenz hat allerdings noch nichts mit Hermetoalchemischem zu tun. Einige naturkundliche Themen lassen jedoch bereits auf ein sich ausprägendes Interesse an naturphilosophischen Fragestellungen schließen, wie das Gedicht *De Universo*:

Iure locum Iudex quaesivit in aethere summum:
Vt nutu quaevis inferiora regat.
Ille suis quondam summo pro numine leges
Sanxit imaginibus, quas cupit esse ratas.
At sunt heu! plures, qui nolunt hasce subire, [5]
Quas tamen et tonitru fulminibusque dedit.
Hinc Quaesitores statuit sibi IOVA planetas:
Fecit Carnifices hinc Elementa suos.
Ergo si peccent homines, irascitur Vltor,
Et Quaesitores convocat ille suos. [10]

¹⁵⁴ Beide im 1. Anhang.

¹⁵⁵ Die, hier kursivierten, dort fetten, Hervorhebungen entsprechen der Ausgabe von 1622.

Mandat ut infundant Elementis coelitus iram,
 Et jubeant homines discruciare malos.
 At cum momentis delinquant quique quibusvis,
 Nil, nisi quod noceat, pene Planeta parit. (Ebd., S. B4^f.)

Oder die im Druck folgende *Comparatio Mundi cum Homine* zum Komplex von Mikro- und Makrokosmos:

Fatur Aristoteles hominem *Microcosmion* esse:
 Iccirco Mundo hic aequiparandus erit.
 Sit Cerebrum *firmamentum*: duo Lumina *stellae*:
 Inferior Cerebro pars velut *aer* erit.
 Sint *Meteora*, petens sursum Fumatio Ventris: [5]
 Humentes *pluviae* sunt Catarrhus item:
Terra Caro: Sanguis, terram qui permeet, *Humor*:
 Corpus enim totum perfluit unda velut.
 Corque, Iecurque, Lien, Splen, sint Animalia, Heparque [10]
 Vitales motus congerit his cerebrum.
 Si dicis, nondum me declarasse quis *Ignis*?
 Hic *Radicalis* Corporis esto calor.
 Vt toti Mundo tandem Deus imperat unus:
 Sic reatrix etiam Corporis est Anima. (Ebd., S. B4^f.)

Wie auch das Distichon *Quatuor Elementa*:

Ferte famen in terris: in Aqua nece: in Aere pestem:
 Igni flagrabit, quicquid in orbe manet. (Ebd., S. C7^v)

Auch das Lob des in den Paratexten der *Chryseis* mehrfach angeführten wie gepriesenen Julius Caesar Scaliger wird bereits in den *Libelli* gesungen.¹⁵⁶ Doch wie die *Physica* in Furichius' Erstlingswerk noch ein Gegenstand unter vielen sind, so hat auch *De Somniis Naturalibus* noch nichts mit Visionsliteratur zu tun:

Somnia nascuntur tantum ex affectibus ejus,
 Qui vigilat, nulla haec postera significant.
 Namque repraesentant ea, quae sunt visa diebus;
 Ergo superstitione nulla feratur iis. (Libelli, S. F1^r)

Den größten Teil machen Freundschaftsdichtung und Freundschaftskultur aus, neben der Kasualdichtung finden sich Schulkameraden und Lehrer in zahlreichen anagrammatischen Spielen wieder, so etwa der »museverehrende« Freund Moscherosch: »Johannes Michael Moscherosch Wilstadiensis./ *Avayp.*/ – – – saltans/ Inde in hias hîc ê Musicolûm esse chore.« und »Epigr./ Usque adeò blandè redolet tibi Laurus odora:/ *Inde inhias hic ê Musicolûm esse choro.*« (LIBELLI, S. D6^r). Vom Straßburger Lehrkörper verwandelt Furichius namentlich an erster Stelle den Dekan der Jahre 1620/1621, Laurentius Thomas Walliser (1569–1631), in »Nite Laurus« (vgl.

¹⁵⁶ Der Text in meinem Kommentar zu CHRYS., S. A2^v, Scaliger quidem pater, ad Cardanum scribens.

LIBELLI, S. D7^v); dieser seines Herkommens Ethikprofessor und als solcher Spezialist für Nikomachische Ethik des Aristoteles.¹⁵⁷ An zweiter Stelle wird der Rhetorikprofessor von 1604 bis 1626, Marcus Florus, zu ›Os, ars, fulcrum‹ (vgl. ebd.) verklärt. Höchstwahrscheinlich hielt dieser sich an den ›Idealplan‹ seines großen Vorgängers Johann Sturm (1538–1581): Reden von Demosthenes und Cicero als Vorbilder, Behandlung der theoretischen Schriften Platos sowie von Aristoteles, Cicero, Hermogenes und Quintilian – mit einem Wort: »Die Formierung des vollkommenen Redners, der in der Lage sein sollte, über alle Stillagen der lateinischen Sprache zu verfügen«. ¹⁵⁸ Nach der Ehrerbietung an die beiden Honoratioren, Florus war ebenso Dekan und Rektor gewesen, folgt an dritter, und in Anbetracht dessen, daß er in der Geschichte der Akademie kaum Spuren hinterließ, bezeichnender Stelle Dr. Nikolaus Ager, welchem zwischen 1618 und 1634 die Physikvorlesungen oblagen. In diesen wurden fast ausschließlich die naturkundlichen Werke des Stagiriten kommentiert.¹⁵⁹ Ihm schließt sich, als ›fautor adamatus‹ angesprochen, der Wilhelmspfarrer Paul Crusius (1588–1629) an, ein lateinischer Dramatiker, von dem bekannt ist, daß er ebenso naturkundliche Epigramme verfaßte.¹⁶⁰ Von den Anagrammatisierten ist in diesem Kontext noch der 1615 amtierende Professor für Poetik Kaspar Brülow (1585–162) zu nennen. Dieser Poeta laureatus erwarb sich mit seinen neulateinischen Dramen, darunter ein Mosesstück anlässlich der Erhebung der Akademie zur Volluniversität, große Verdienste um das Schultheater und das kulturelle Leben der Stadt.¹⁶¹

Nach seiner Gymnasialzeit galt, gerade auch in Anbetracht der im Erstlingswerk Bedachten, für Furichius, was schon zwei Jahre zuvor – erst 1623 wurde der Lehrplan drastisch reformiert – für Moscherosch gegolten hatte: Er war mit den Schriftstellern und Gattungen der antiken Literatur vertraut, im Trivium geschult, kannte die Evangelien der Lesungen, die Katechismen Luthers und des David Chytraeus (1531–1600).¹⁶² Auch hatte er die Privatbibliothek seines Freundes mitbenutzen dürfen.¹⁶³ Wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 1623 wechselte Furichius, seiner naturkundlichen

¹⁵⁷ Vgl. A. Schindling (1977), S. 127, 148, 244–247.

¹⁵⁸ W. Kühlmann u. E. Schäfer (1983), S. 31; vgl. auch A. Schindling (1977), S. 211, et passim.

¹⁵⁹ Vgl. A. Schindling (1977), S. 248–251.

¹⁶⁰ Vgl. A. Schindling (1977), S. 237f. Anm. 10 u. W. Kühlmann (2008b); ein humoriges Gratulationsgedicht aus dessen Feder zum Baccalaureat von Morsius im Jahre 1620 in W. Kühlmann u. E. Schäfer (1983), S. 20; sowie S. 23 f.

¹⁶¹ Vgl. A. Schindling (1977), S. 270; sowie W. Kühlmann (2008a).

¹⁶² Der in Rostock wirkende Lutherschüler Chyträus gilt als ›letzter Vater‹ der protestantischen Kirche und ›Leitfigur der Spätreformation‹; vgl. P. Barton (1981).

¹⁶³ Kenntnisse des Hebräischen sind für Furichius, im Gegensatz zu Moscherosch, da sich in seinen Schriften nur kabbalistische Termini in lateinischer Umschrift finden, nicht anzunehmen – er hätte gewiß Gebrauch davon gemacht.

Neigung folgend, als Student der Medizin auf die Artistenfakultät, an welcher er bis 1625 blieb.

Obgleich sie zu den größten Hochschulen im deutschen Sprachraum gehörte, hatte die Straßburger Akademie erst 1621 durch Kaiser Ferdinand II. (1578–1637) die Privilegien einer Volluniversität mit dem Recht der Doktorpromotion erhalten, sie umfaßte die vier Fakultäten Theologie, Recht, Medizin und Philosophie.¹⁶⁴ Bestimmend für die Medizinische Fakultät war damals, als Sohn seines Vorgängers im Amte, der Dekan Melchior Sebitz junior (1578–1674). Mit 34 Jahren war er 1612 nachgerückt und hatte das Amt bis 1668 inne. Zwar orientierte er sich – vor allem was die Disputationen seiner Studenten betraf – am Galenismus, doch war er bestrebt, diesen nicht philologisch zu behandeln, sondern mit der alltäglichen Erfahrung des Arztes abzustimmen. Er legte eine Sammlung kurioser Todesfälle an, lehrte vorzugsweise und einflußreich über Diätetik und Baderkuren und ließ um 1620 einen eigenen botanischen Garten anlegen. Ebenso sezierte er mit seinen Studenten und setzte die Einrichtung eines anatomischen Theaters durch, weshalb damals die Straßburger Medizin zu den fortschrittlicheren in Europa gehörte. Bei aller Freude an der Empirie stand er jedoch dem Paracelsismus grundsätzlich ablehnend gegenüber.¹⁶⁵

In jener Zeit bestritt Furichius einen Teil seines Unterhalts als Präzeptor zweier Schweizer Studenten, Johann Wernher Bygel und Bartholomäus Peyer, welche vom Schaffhausener Prediger Melchior Hurter (1584–1655) betreut wurden. Ein Teil des Briefwechsels zwischen dem Geistlichen und Furichius ist erhalten, in welchen Furichius auch die dortige Familie Oschwald herzlich grüßen läßt. Der Sohn Johann Jakob Oschwald war einer der drei Widmungsträger der *Libelli Carminum Tres*, dessen Abschied im Gedichtband besungen wird.¹⁶⁶ In einem Brief vom 19. 3. 1624 an Hurter ist der Tutor, nachdem er wegen eines Epigramms gerügt worden war, bemüht, dem strenggläubigen Calvinisten zu verdeutlichen, daß er keinen verderblichen Einfluß auf seine Schützlinge ausübe. Aus dem Schreiben ist ersichtlich, daß er sich literarisch mit Paracelsus und, wenn er diesen auch als Ketzer verdammt, Valentin Weigel (1533–1588)¹⁶⁷ auseinandergesetzt hatte.¹⁶⁸

1624 erschien schließlich die zweite Gedichtsammlung, *Poemata Miscellanea. Lyrica, Epigrammata, Satyrae, Eclogae, Alia*, ebenso in Straßburg, welche nun Kommilitonen, darunter ausdrücklich Moscherosch, dediziert ist. Dieser steuerte auch zwei Geleitepigramme bei, und Furchius würdigte den wissenschaftlichen Fortschritt seines Freundes in drei Dich-

¹⁶⁴ Vgl. A. Schindling (1977), S. 67–77.

¹⁶⁵ Vgl. A. Schindling (1977), S. 335–341.

¹⁶⁶ Die Korrespondenz ist ausgewertet in W. Kühlmann (1984), S. 112–117.

¹⁶⁷ Erste Anhaltspunkte zu Weigel bieten S. Wollgast (1992) u. H. Pfefferl (2003).

¹⁶⁸ Herausgegeben und übersetzt in W. Kühlmann (1984), S. 115 f.