



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



1952

1953

1954

1955

1956

1957

1958

1959

1960

1961

1962

1963

1964

1965

1966

1967

1968

1969

1970

1971

1972

1973

1974

1975

1976

1977

1978

1979

1980

1981

1982

1983

1984

1985

1986

1987

1988

1989

1990

1991

1992

1993

1994

1995

1996

1997

1998

1999

2000

2001

2002

2003

2004

2005

2006

2007

2008

2009

2010

2011

2012

2013

2014

2015

2016

2017

2018

2019

2020

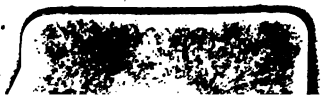
2021

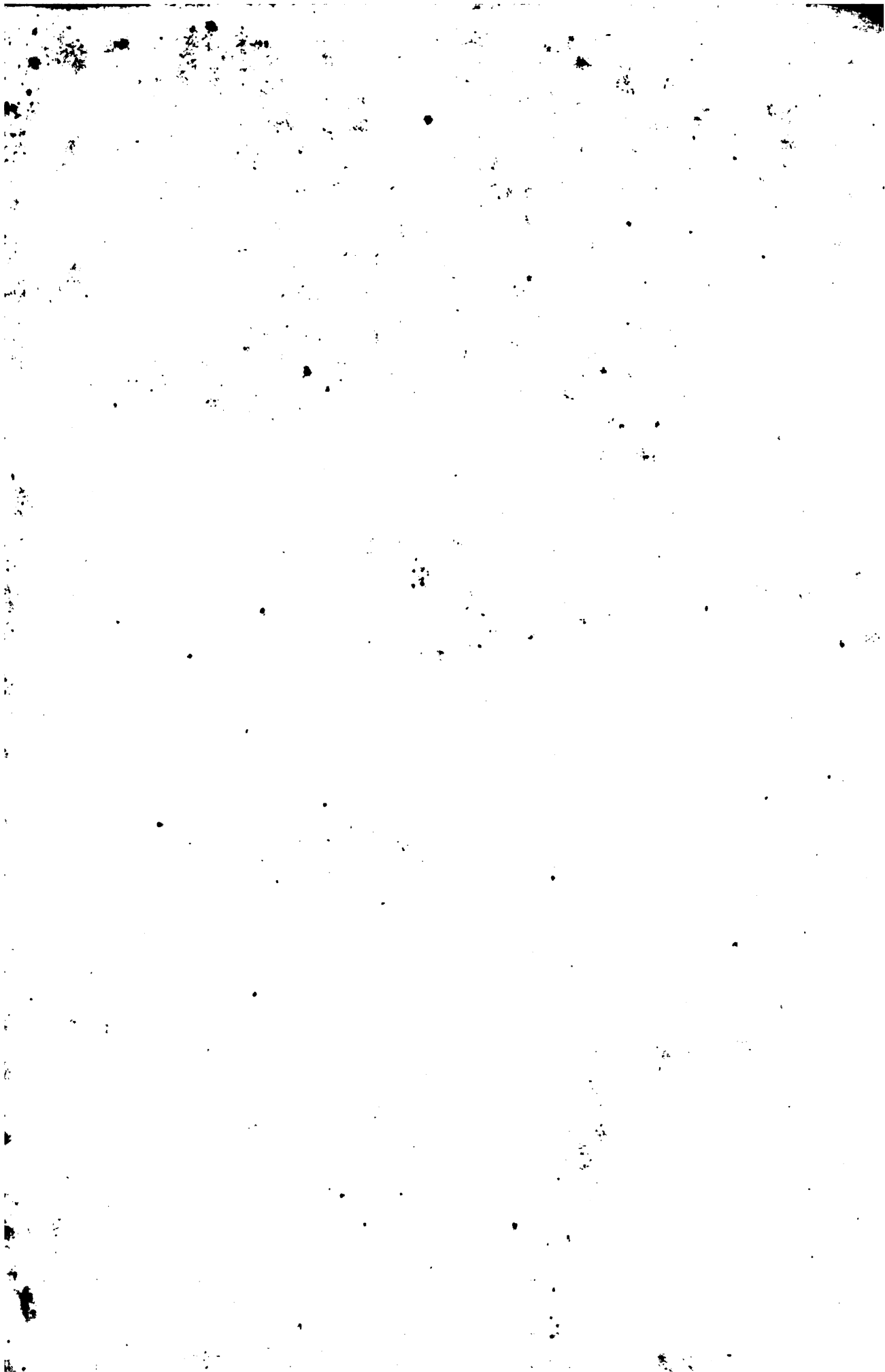
2022

2023

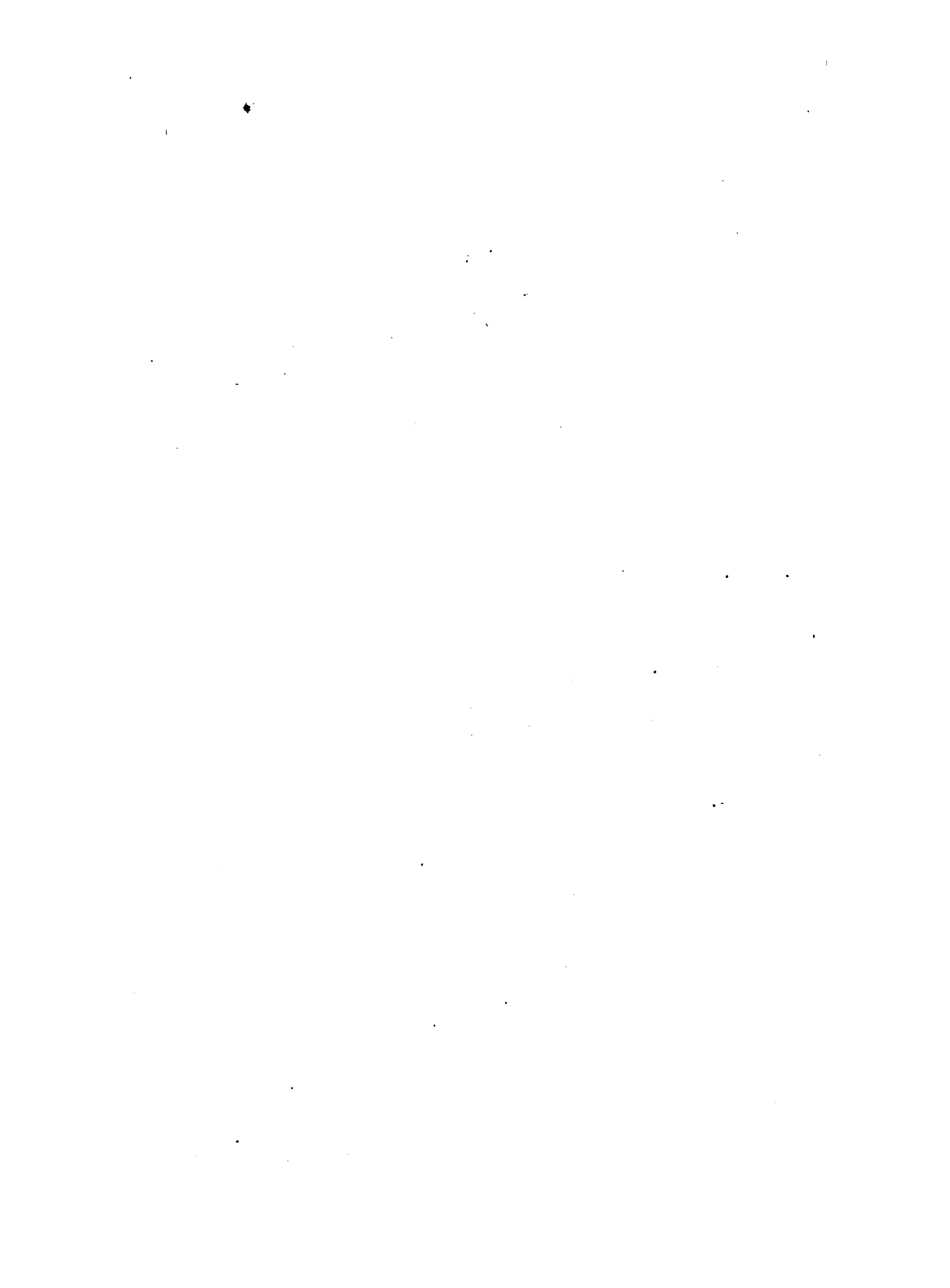
2024

2025











DIE ALCHEMIE,

das ist die Lehre von den grossen Geheim-Mitteln der Alchemisten
und den Speculationen, welche man an sie knüpfte.

Ein Buch, welches zunächst für Aerzte geschrieben ist, zugleich
aber auch jedem gebildeten Denker geboten wird

von

Dr. Gottlieb Latz.



137

Bonn 1869.

Selbstverlag.

193. h. 18.

II 1. 1. 1. 1.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält der Autor sich vor.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält der Autor sich vor.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält der Autor sich vor.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält der Autor sich vor.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält der Autor sich vor.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält der Autor sich vor.

V o r r e d e.

Vergleichen wir den Standpunct der heutigen Pathologie mit dem Standpuncte, welchen diese Disciplin sonst einnahm, so haben wir eine Ueberlegenheit des heutigen Standpunctes in dem Masse, dass der frühere Standpunct geradezu mit Wucht niedergedrückt wird. Denn wie kann sich die vage Speculation mit der exacten Forschung messen?

Vergleichen wir dagegen den Standpunct der heutigen Therapie mit dem Standpuncte, welchen diese Disciplin sonst einnahm, so haben wir eine Ueberlegenheit des sonstigen Standpunctes in dem Masse, dass der heutige Standpunct mit Wucht niedergedrückt wird. Denn bereits vor Tausenden von Jahren kannten die Aerzte die Arcana, heute ist die Kenntniss derselben verloren gegangen; bis auf meine Wenigkeit, der sie wieder entdecken musste, hat kein Arzt Kenntniss von ihnen.

Dass die Kenntniss der Arcana verloren ging, hängt damit zusammen, dass diese Mittel, die Tragweite ihrer Wirkung, nur einem kleinen Häuflein von Aerzten bekannt waren, den alchemistischen Aerzten. Diese hielten die grossen Mittel geheim. Das Häuflein der Wissenden schmolz immer mehr, und verlosch endlich.

Man sagt: Qui bene dignoscit, bene medebitur. Das Perverse dieses Spruches liegt auf der Hand. Die heutige Zeit hat es in dem bene dignoscere sehr weit gebracht, im bene mederi steht sie sehr weit hinter den Alchemisten zurück.

Heilen!!

Kann man Alles heilen?

Ach nein, wenn man Alles heilen könnte, so würde kein Mensch mehr sterben.

Was kann man denn heilen?

Ja, davon lässt sich keine Musterkarte entwerfen. Das aber sage ich Euch, eine Reihe von Krankheiten, welche die Schule nicht zu heilen vermag, kann man wohl heilen.

Und auf welche Weise?

Durch die Anwendung der Arcana, jener grossen Mittel, welche, wie gesagt, den Alchemisten bekannt waren, in ihrer Tragweite am Krankenbette bekannt waren, welche verloren gingen, und die ich nach vielen Mühen und Anstrengungen wieder entdeckt und seit einer Reihe von Jahren am Krankenbette erprobt habe.

Wer kann Alles glauben, was überhaupt, und namentlich auf dem Felde des Heilens geredet worden ist und geredet wird? Bei derartigen Dingen ist der Selbsttäuschung Thür und Thor geöffnet.

Ganz recht. Aber Ihr sollt nicht glauben. Ihr sollt die grossen Mittel anwenden, die ich Euch lehre, dann werdet Ihr mit Händen greifen, was ich mit Händen gegriffen habe. Ich lege die grossen Mittel offen vor Euch hin, benutzt sie! Ihr riskirt ja nichts dabei. Das höchste, was auf dem Spiel steht, ist das, dass Euer Patient, den Ihr doch nicht heilen könnt, ungeheilt bleibt. Und was die Selbsttäuschung betrifft: Giebt es Krankheiten, bei denen in Bezug auf Heilen und Nichtheilen jede Selbsttäuschung von vorn herein von selbst aufhört?

Ja!

Welche?

Die hervorragenden epidemischen Krankheiten. Wenn in einer Gegend die Pocken, der Scharlach, die bösartigen Masern, der Typhus, die Cholera, die Ruhr u. s. w. herrschen, und die Menschen sterben, sterben mitunter wie die Fliegen, die schulgerecht behandelten ebensowohl, wie die nicht behandelten, ist da Selbsttäuschung möglich, wenn die Patienten, die man mit den Arcanis behandelt, nicht sterben? Ist das Selbsttäuschung, wenn die Leichenträger in die Häuser links und rechts eintreten, nur in die Häuser nicht, wo die Patienten mittelst der Arcana behandelt worden?

Wie, in den Arcanis hat man Mittel gegen Pocken, Scharlach, bösartige Masern, Typhus, Cholera, Ruhr u. s. w.?

Ja!

Das wäre doch kolossal, und ist ja kaum zu glauben!

Ja, es ist kolossal, und ist kaum zu glauben. Und wie ich bereits oben gesagt, Ihr sollt auch gar nicht glauben. Der Glaube ist gut in der Religion, die Erfahrung am Krankenbette hat nichts mit dem Glauben zu thun. Glaubt mir nicht, aber wendet die Arcana am Krankenbette an, und Ihr werdet sehen, was ich gesehen, heilen, was ich geheilt.

Aber Du stehst so isolirt da!

Ach nein. Es ist gerade mit der Hauptzweck dieses Buches, Euch zu zeigen, dass ich nicht isolirt dastehe, dass die grössesten Männer auf meiner Seite stehen, dass sie die Arcana kannten, die ich wieder aufgefunden. Ihr werdet sehen, wie sie diese Arcana für würdig hielten, als das Substrat der Entwicklung ihrer oft Staunen erregenden geistigen Thätigkeit zu dienen. Glaubt nur nicht, dass jene grossen Männer ihre geistreichen Arbeiten auf die Arcana basirt, an die Arcana geknüpft haben würden, wenn diese nicht etwas absolut Grossartiges wären, wenn sie keine *Remedia divina* wären!

Helfen die Arcana blos bei den hervorragenden epidemischen Krankheiten?

Nein. Ich habe die hervorragenden epidemischen Krankheiten blos deswegen genannt, um Euch auf ein Terrain zu führen, wo gar keine Selbsttäuschung in Euerem Sinne bei der Beobachtung möglich ist. Man heilt mittelst ihrer Pneumonie, Pleuritis, Croup, Phlebitis (keine Eiterung), Meningitis, Mastitis, Angina (keine Eiterung), Rheumatismus acutus, Icterus, Parulis, Karbunkel, Pseudoerysipelas, Morbus Brightii acutus, Ophthalmien u. s. w. u. s. w.

Wie steht's mit den chronischen Krankheiten?

Durch jede chronische Krankheit läuft eine Linie. Stehen wir diesseits dieser Linie, so ist Heilung möglich, sie erfolgt an der Hand der Arcana; stehen wir jenseits derselben, so ist's mit der radicalen Heilung vorbei. Uebrigens heilt man: Dermatosen, Syphilis, Hydrops, u. s. w.

Wie heissen jene grossartigen Mittel denn?

Sie heissen: Acidum sulphuricum, Ferrum, Natron carbonicum, Natron nitricum, Liquor hepatis, Pulvis solaris ruber, Pulvis solaris niger. (Vergl. den Abschnitt: Die Arcana und ihre Darstellung.)

Wie, darunter sind ja Mittel, die sehr bekannt sind, und in jeder *Materia medica* stehen!

Ja, gewiss. Aber es geht mit manchen Arcanis, wie mit dem Aether. Der Aether stand in allen *Materiis medicis*, fand sich in jeder Apotheke vor, war Jedem bekannt. Aber Niemand ahnte, bevor es der Americaner Jackson lehrte, dass man mittelst Aethers den zu Operirenden gegen den Schmerz unempfindlich machen könne. Ganz so mit den Arcanis. Es befinden sich unter ihnen solche Mittel, welche in allen *Materiis medicis* stehen, sich in jeder Apotheke vorfinden, Jedem bekannt sind, aber Niemand hat bisher gehant, dass sie Arcana sind, und als solche eine immense Tragweite am Krankenbett haben.

Im Allgemeinen kam ich derartig auf die Sache, dass ich einmal — was passirt einem nicht Alles am Krankenbette? — in die Lage kam, einem Patienten Natron nitricum zu verschreiben. Wie ich auf dem Heimwege war, war es mir bereits *contre coeur*, dass ich es verschrieben. Indessen *ce qui était fait, était fait*. Den anderen Tag besuchte ich meinen Patienten schon in aller Herrgottsfrühe — die Sache war mir die Nacht über im Kopf umhergegangen. Was sah ich? Einen Erfolg, der mich in Erstaunen setzte, der mir sagte, hier hat dir der Zufall ein grosses Mittel in die Hand gegeben. Sofort sagte ich mir aber auch weiter, es ist unmöglich, dass die gütige Natur nur ein so grosses Mittel hervorgebracht haben sollte. Wie es in dieser Krankheit in Bezug auf das Nitrum liegt, so wird es in anderen Krankheiten in Bezug auf andere Mittel liegen, und wenn du diese Mittel kennen würdest, so hättest du am Krankenbett einen Schatz, von dem die Lehrer, die dich Medicin gelehrt, nie eine Ahnung gehabt haben, einen Schatz, der dir mehr bieten würde, als alle Schulgelehrsamkeit. So forschte ich denn weiter, und entdeckte successiv die übrigen Arcana. Zuerst nach dem Natron nitricum entdeckte ich das Ferrum, dann den Pulv. solaris niger und Pulv. solaris ruber, dann den Liquor hepatis. Zuletzt entdeckte ich das Acidum sulphuricum und das Natron carbonicum, womit der Leser den Beweis dafür hat, dass es bei den Arcanis wenig in die Wagschale fällt, worauf wir oben hingewiesen, dass es sich bei ihnen auch um Mittel handelt, welche in jeder *Materia medica* stehen, sich in jeder Apotheke befinden, Jedem bekannt sind. Beim Acidum sulphuricum und Natron handelte es sich um Mittel, welche ich bereits im fünften Semester meiner Universitätsjahre kannte, und doch ging ich, den Arcanis nachforschend, Jahre lang an ihnen vorbei, ohne zu ahnen, dass sie Arcana seien. Es hat mir viele Mühen, viele Anstrengungen gekostet, jene grossen Mittel zu entdecken. Wozu diese Mühen, diese Anstrengungen schildern? Der Fremde hat für derartige Dinge ja doch nur ein halbes Ohr. Kurz und gut, ich kam zum Ziele, in der That ein glänzendes Ziel!

Dass ich nun, indem ich den betreffenden Weg verfolgte, nicht mehr und nicht weniger that, als den Arcanis der Alchemisten nachforschen, das kam mir nur halb in den Sinn. Ich ahnte es von vorn herein, aber es handelte sich eben nur um eine vage Ahnung. Offen gestanden, ich mochte der Sache nicht gerade in's Gesicht schauen. Ich begriff, dass, um hier Licht, um absolute Ueberzeugung zu gewinnen, ein eingehendes Studium der Alchemisten nöthig sei. Nun denke man sich aber meine Wenigkeit bei Tag und Nacht, bei Hitze und Kälte, bei Staub, Regen, Hagel, Schnee einer umfangreichen ärztlichen, wundärztlichen und geburtshelferischen Praxis zu Fusse und zu Pferde nachkommend, und dabei sollte ich nun noch einem eingehenden Studium der Schriften der Alchemisten und was mit ihnen zusammenhängt obliegen! Wahrlich,

mir fehlte die Lust dazu. Diese sollte erst allmählig in mir erwachen. Und sie erwachte allmählig, gewann immer grössere Dimensionen, und so gab ich mich denn jenem Studium hin.

Welche Arbeit! — einzig und allein der zu vergleichen, die Arcana am Krankenbette aufzufinden. Erst das Zehnte und Hundertste durchstöbern, ob es eine Relation zur Alchemie habe, und war das Richtige sästirt, dann seinen Sinn herauscalculiren! Die Vorarbeiten Anderer auf diesem Felde sind so zu sagen gleich Null. Ich bin der erste, der die Geheimnisse der Alchemisten offen darlegt, vor mir hat es nie Jemand gethan, denn Niemand kannte sie vor mir, als die Alchemisten selbst, die aber schrieben sehr dunkel, thaten alles mögliche, um die Leute in Bezug auf ihr Wissen auf die falsche Spur zu leiten. In der That, einladende Verhältnisse bei solchem Verhalten der Dinge in Bezug auf die Quellen! Was ich Dir, geehrter Leser, im vorliegenden Buche darlege, liesest Du so glatt hin, Du kannst nicht ermessen, wie oft meine Hand ermüdet hinsank. Nun, ich bin auch hier zum Ziele gekommen, ich habe mein Aufgabe gelöst, und das vorliegende Buch giebt den Beweis dafür. Du wirst Dinge in demselben finden, von denen Du von vorn herein nicht ahnest, dass sie mit der Alchemie im Zusammenhange stehen, durch die Alchemie ihre Aufklärung bekommen.

Das Hauptinteresse wird dieses Buch wohl für den Arzt haben. Er lernt aus ihm die Arcana, und bekommt von den verschiedensten Gesichtspuncten aus, an der Hand der verschiedensten Autoritäten, den Beleg für deren Existenz.

Nicht aber bloß für den Arzt dürfte das Buch fesselndes haben, sondern auch für den gebildeten Denker überhaupt. Wenn ihn auch vielleicht die Arcana und das, was sich unmittelbar an sie knüpft, minder interessiren, so dürfte er doch nicht theilnahmslos an dem vorübergehen, was eine Relation hat: zur Bibel und Dogmengeschichte (Schöpfungsgeschichte, erstes Capitel des Evangelium Joannis, der *λόγος*, die Symbola etc.), zum ersten Buche der Oracula Sibyllina; zu den Platonischen Schriften, namentlich dem Timaeus und dem Kritias, deren Inhalt sich die Neuzeit so circa reinweg herausträumte; zur Griechischen Philosophie; zu den Neuplatonischen Schriften; zur Indischen Alterthumskunde; zur Griechischen Mythologie; zur Geschichte der Chemie; zur Magie, Astrologie, Goldmacherkunst, Edelsteinmacherkunst, zur Kabbala (Buch Jezirah); zum Pythagoräischen Lehrsätze, zur Quadratur des Cirkels; zum Stein der Weisen, zum Perpetuum mobile u. s. w; kurz, er dürfte nicht theilnahmslos vorübergehen an dem wunderbaren Mancherlei, welches die Alchemie ausser den Arcanis als solchen bietet, für welches die Alchemie und nur die Alchemie Aufklärung bietet.

Und so widme ich denn dieses Buch nicht nur den Aerzten, sondern allen gebildeten Denkern.

Bonn, 1. Januar 1869.

L. Sätz

(Jedes rechtmässige Exemplar ist mit dieser meiner eigenhändigen Namensunterschrift versehen.)

Inhalts-Anzeiger.

<p>Alchemie 1</p> <p>Die Arcana und ihre Darstellung 2</p> <p>Zahl der Arcana. Zahlenphilosophie 7</p> <p>Von den Farben der Arcana 10</p> <p>Alchemie bei den Indern 12</p> <p>Ind. Alchemie vom Gesichtspuncte der Kosmologie 12</p> <p>Ind. Alchemie vom Gesichtspuncte der Arcanologie 17</p> <p>Indische Zahlenphilosophie 36</p> <p>Indische Kosmogonese 43</p> <p>Alchemie bei den Aegyptern. Das Wasserverwandlungs-Experiment 45</p> <p>Alchemie bei den Juden 49</p> <p>Die Schöpfungsgeschichte im 1. Cap. des 1. B. Mosis 49</p> <p>Die Schöpfungsgeschichte im 2. Cap. des 1. B. Mosis 51</p> <p>Gegenüberstehen der Schöpfungsgeschichten u. s. w. 56</p> <p>Gott als Welterschaffer. — Sechs-Tage-Schaffung 61</p> <p>Jüdische Kosmogonese im Allgemeinen 62</p> <p>Kosmogonese des 1. Buches Mosis im Allgemeinen 67</p> <p>Besondere Kosmogonese des 1. Theiles des 1. Capitels im 1. Buche Mosis 72</p> <p>Die Jüdische Zahlenphilosophie 83</p> <p>Alchemie bei den Griechen 85</p> <p>Thales von Milet 85</p> <p>Anaximenes von Milet 90</p> <p>Pythagoras 94</p> <p>Heraklit von Ephesus 97</p> <p>Atomismus 103</p> <p>Empedokles von Agrigent 105</p> <p>Plato von Athen 114</p> <p>Platos Schrift: Timaeus 114</p> <p style="padding-left: 20px;">Einleitung zum Timaeus 114</p> <p style="padding-left: 20px;">Interpretation des Timaeus 118</p> <p>Platos Schrift: Kritias 147</p> <p style="padding-left: 20px;">Inhalt 147</p> <p style="padding-left: 20px;">Interpretation 151</p> <p>Aristoteles von Stagira 157</p> <p>Griechische Alchemie in Alexandrien 162</p> <p>Jüdische Alchemie in Alexandrien 166</p> <p>Das dreitheilige Wasserverwandlungs-Experiment 166</p> <p>Neue Interpretation der bibl. Schöpfungsgeschichte 167</p> <p>Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung 183</p> <p>Alchem. Part. in Alexandr. — Anstreben zur Einigung 186</p> <p>Allgemeine Vorbemerkungen über die Tab. smar. 188</p> <p>Der Lateinische Text der Tabula smaragdina mit Deutscher Verbal-Üebersetzung 190</p> <p>Der Text der 1. Redaction der Tabula smaragdina 191</p> <p>Jüdische Interpret. der 1. Redaction der Tab. smar. 192</p> <p>Griechische Interpret. d. 1. Redaction d. Tab. smar. 202</p> <p>Das numerische Arrangement der 1. Red. d. Tab. smar. nach Jüd. und Griech. Interpretation 208</p> <p>Aegyptisch-kosmol. Interpret. d. 1. Red. d. Tab. smar. 209</p> <p>Aegypt.-spirituelle Interpret. d. 1. Red. d. Tab. smar. 211</p> <p>Die 2. Redaction der Tabula smaragdina 212</p> <p>Wie d. 7 Rubriken d. 2. Red. d. Tab. smar. entstehen 215</p> <p>Das Aegypt. Gepräge der 2. Red. der Tab. smar. 217</p> <p>Jüdische Interpret. der 2. Redact. der Tab. smar. 218</p> <p>Griechische Interpret. der 2. Redact. der Tab. smar. 237</p> <p>Aegyptische spirit. Interpret. d. 2. Red. d. Tab. smar. 249</p> <p>Der Titel der Tabula smaragdina 255</p> <p>Wirkliche Einigung Alexandrinischer Alchemisten an der Hand der Tabula smaragdina 256</p> <p>Allgemeines über d. metaphys. Interpret. d. Tab. smar. 258</p> <p>Metaphys. oder 1. Mercur-Interpret. der Tab. smar. 259</p> <p>Alter der 1., 2. und 3. Redaction der Tab. smar. 270</p> <p>Neuplatonismus 273</p> <p>Philos Interpretation der Tab. smar. 277</p> <p>Die Pömandrische Interpretation der Tab. smar. 284</p> <p>D. Christliche 1. Drei-Einigkeits-Interpret. d. Tab. sm. 287</p> <p>Λόγος-Interpretation der Tab. smar. 290</p> <p>Φῶς-Interpretation der Tab. smar. 293</p> <p>Der 1. Theil des 1. Cap. des Evangelium Joannis 294</p> <p>Die 2. Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. sm. 301</p> <p>Das Symbolum Apostolicum 304</p> <p>Das Symbol. Nicaenum, das Symbol. Constantino-politanum, das Symbol. Quicunque 312</p> <p>Pythagoräische Interpretation der Tab. smar. 325</p> <p>Magische Interpretation der Tab. smar. 331</p> <p>Apollonius von Tyana 335</p>	<p>Platonische Interpretation der Tab. smar. 336</p> <p>Die Einleitungs-Rubrik der Tab. sm. in Neuplatonischer Auffassung 342</p> <p>Die Tabula Memphitica 343</p> <p>Die Tabula Democritica 347</p> <p>Synesius 353</p> <p>Erweiterung d. metaphys. Interpret. d. Tab. smar. 355</p> <p>Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. 357</p> <p>Das 1. Buch der Oracula Sibyllina 366</p> <p style="padding-left: 20px;">Hauptinhalt bis Vors 326. 366</p> <p style="padding-left: 20px;">Das 1. Räthsel des 1. Buches der Orac. Sibyll. 369</p> <p style="padding-left: 20px;">Das 2. Räthsel des 1. Buches der Orac. Sibyll. 376</p> <p style="padding-left: 20px;">Interpretation des 1. Buches der Orac. Sibyll. 379</p> <p>Interpretation der Tab. smar., wie sie dem 1. Buche der Oracula Sibyllina zu Grunde liegt 383</p> <p>Das Alter des 1. Buches der Oracula Sibyllina u. d. Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. 386</p> <p>Die Schwindel-Goldmacherkunst 387</p> <p>Alchemistische Schriftsteller u. s. w. zwischen Demokrit und Geber 392</p> <p>Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. 394</p> <p>Elixiria und Lapides 400</p> <p>Die Arcana als Edelsteine 403</p> <p>Die Edelsteinsmacherkunst 406</p> <p>Allgemeines über Gebers Metall-Interpret. d. Tab. sm. 408</p> <p>Gebers Metall-Interpretation der Tab. smar. 410</p> <p>Das Anhängen der Schlussrubrik an die Metall-Interpretation der Tab. smar. 415</p> <p>Darstellung d. Hydr. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein 419</p> <p>Calcinations-Interpretation der Tab. smar. 425</p> <p>2. Mercur- od. Arab. L. phil.-Interpr. d. Tab. sm. 429</p> <p>Nähere Notizen über die Arabische Alchemie 436</p> <p>Astrologische Interpretation der Tab. smar. 438</p> <p>Einleitung in d. Zeichen-Interpret. der Tab. smar. 444</p> <p>Zeichen-Interpretation der Tab. smar. 447</p> <p>Das Buch Jezirah 450</p> <p>Abendländische Alchemie 453</p> <p>1. Abendländische Periode. — Lapis philos.-Interpretation der Abendländer 454</p> <p>Die Elementen-Zeichen-Interpretation der Tab. smar. 459</p> <p>Mensch-Interpret. der Tab. smar. der Abendländer 462</p> <p>Die Drachen-Interpretation der Tab. smar. 466</p> <p>Die Pflanzen-Interpretation der Tab. smar. 468</p> <p>Die Fermentations-Interpretation der Tab. smar. 469</p> <p>Abendländische Metall-Interpretation der Tab. smar. 470</p> <p>Die Stercus-Interpretation der Tab. smar. 472</p> <p style="padding-left: 20px;">Epistola Haimonis etc. 474</p> <p>Der Lapis aminal, veget., mineral. — Hortulanus 475</p> <p>Das Ovum-Räthsel 477</p> <p>Alch. Schriftsteller u. Schriften d. 1. Abendl. Per. 479</p> <p>2. Abendl. Periode. — Das G als Ens universale 481</p> <p>Das Hervortreten der Zahl Zwölf 493</p> <p>Die Bilder-Alchemie 497</p> <p>D. alchemistischen Schriftsteller d. 2. Abendl. Periode 500</p> <p>Noch einmal Arabische Alchemie. Die 3 Principien: Sal, Sulphur, Mercur 501</p> <p>3. Abendländische Periode. — Die 3 Principien bei den Abendländern 506</p> <p>L. phil.-Interpr. d. Tab. sm. a. d. Hand d. 3 Princip. 508</p> <p>Pflanzen-Interp. d. Tab. sm. a. d. H. d. 3 Princip. 509</p> <p>Arcanal. u. Mensch-Interpr. d. T. sm a. d. H. d. 3 P. 511</p> <p>Metall-Interpr. der Tab. smar. a. d. H. d. 3 Princ. 515</p> <p>Basilius Valentinus 516</p> <p>Currus triumphalis Antimonii 521</p> <p style="padding-left: 20px;">Einleitende Worte 521</p> <p style="padding-left: 20px;">Summarischer Inhalt 523</p> <p>Alchemisten zw. B. Valent. u. Paracelsus u. s. w. 538</p> <p>Paracelsus 538</p> <p>Wie die Schulärzte gegen d. Arcana z. Felde zogen 546</p> <p>Alchemisten zw. Paracelsus u. Libavius, u. s. w. 550</p> <p>4. Abendländische Periode. — Libavius 552</p> <p>Untergang der Alchemie 555</p> <p>Ueber den Alcahest 557</p> <p>Schroederi Thesaurus pharmacologicus 558</p> <p>Die Rolfschen Non entia chemica 564</p> <p>Alchemistische Schriftsteller der 4. Abendl. Periode 567</p> <p>Rademacher 563</p>
--	--

Alchemie.

Die Alchemie ist die Lehre von den Arcanis und den Speculationen, welche man an sie knüpfte. Diese Speculationen bilden ein buntes Mancherlei, welches wir im Verlaufe dieses Buches successiv kennen lernen werden. Der Leser wird dabei mannigfach Gelegenheit haben, die wunderbare Geistestiefe derer, von denen diese Speculationen herrühren, das ist der Alchemisten, kennen zu lernen. Er wird Gelegenheit haben, in geistige Relation zu Männern zu treten, welche als tiefe Denker in der Geschichte der ebildeten Menschheit die ersten Plätze einnehmen.

Die Kenntniss der Arcana ist alt, uralte, verliert sich in's raueste Alterthum. Bereits die vedischen Gottheiten lehnen an die Arcana. In der vedischen Kosmologie, welche sich an diese Götter lehnt, haben wir schon ein alchemistisches System, abgerundete Speculationen, welche sich an die Arcana knüpfen. Von der Kenntniss der Arcana bis zur abgerundeten Speculation, welche sich an sie reiht, ist abermerhin ein grosser Schritt. Wie lange Zeit mögen also die Arcana den Veden vorangehen!

Wie so eben angedeutet, treten bei den Indern die Arcana zur Gottheit in Relation. Die Relation der Gottheit zu den Arcanis zieht sich durch die ganze Alchemie. Und mit Recht. Mag sich auch das göttliche Wirken allenthalben in der Natur offenbaren, bei den Arcanen tritt es doppelt reiflich, hundertfach in den Vordergrund. Es ist gar zu wunderbar, wie diese einfachen Dinge die Gesundheit geben, das Leben erhalten.

Die Alchemisten hielten ihre Arcana geheim: — eine eigenhümliche Sache! Eine Reihe alchemistischer Vorspiegelungen haben keinen andern Zweck, als dem Publicum, dem man die Arcana auf die Spur zu kommen. Mit dem Geheimhalten der Arcana Hand in Hand geht die dunkle, mysteriöse, versteckte Schreibweise der Alchemisten. Einige haben es darin zu einer wahren Virtuosität gebracht. In ihrem Geheimhalten der Alchemie überhaupt und der Arcana in Besonderen gingen die Alchemisten so weit, dass sie, wie wir im Verlaufe dieses Buches sehen werden, den zum Sünder stempelten, mit Höllestrafen bedrohten u. s. w., der sich belommen lassen möchte, das Geheimniss zu enthüllen. Im Sinne dieser Leute handeln wir also nicht, wenn wir das Geheimniss der Alchemie im Allgemeinen offen darlegen, und im Besonderen die Arcana aus dem Dunkel herausführen, mit denen sie stets umgeben waren. Hierbei sollen wir nun nicht weiter den Allgemeinstandpunct zeichnen, den wir bei unserem Thun der Menschheit gegenüber innehaben, und die Alchemisten einnahmen. Einen Besonderstandpunct indess in's Auge fassend, wollen wir die Frage aufwerfen: Handeln wir für unsere Person nicht den Alchemisten gegenüber unpriestlich, indem wir das, was die Jahrtausende verborgen, offen darlegen? Wir glauben diese Frage mit „Nein“ beantworten zu müssen. Ganz abgesehen davon, dass das Interesse der Menschheit im grossen Ganzen den Sonderinteressen der Alchemisten vorgeht, ganz abgesehen davon nehmen wir den Alchemisten gegenüber an, unsere Individualität betreffenden, eigenen Standpunct in. Die Alchemisten lehrten einer den andern die Arcana, zeigten einer den andern in das Verständniss ihrer Schriften ein. Und indem so ein Alchemist der Lehrer des andern wurde, verpflichtete der Lehrer den Schüler, im Allgemeinen die Sache geheim zu halten, und nur im Besonderen dem mitzutheilen, den er für würdig hielte, das Geheimniss theilhaftig zu werden, und diesem alsdann wieder dieselbe Verpflichtung des Geheimhaltens aufzulegen. Mit ertartigen Situationen haben wir aber nichts zu thun. Uns hat Keiner die Arcana gelehrt, und also noch viel weniger die Verpflichtung des Geheimhaltens gelehrt. Wir haben es selbst entdeckt. Uns hat Keiner in die Geheimnisse der alchemistischen Speculationen eingeweiht. Wir haben es durch eigenes Studium, ohne die Lehre, die Beihilfe eines Anderen, und also noch viel weniger auf Grund einer, oder Geheimhaltungs-Verpflichtungen erfolgter Lehre, Beihilfe eines Anderen, herausbekommen, herausbekommen durch

das Studium jener Schriften und Schriftstücke, die zwar der Feder von Alchemisten entfloßen, die aber, nachdem sie einmal dem Publicum geboten worden, Allgemein-Gut geworden sind. Die Alchemisten hielten das Ihrige geheim, ich veröffentliche das Meinige. Wo kann denn bei so bewandten Verhältnissen meinerseits auch nur ein Schatten von Impietät gegen die Alchemisten obwalten?

Die Arcana und ihre Darstellung.

Die Arcana sind:

1. Acid. sulphuricum.
2. Ferrum.
3. Natron carbonicum.
4. Natron nitricum.
5. L liquor Ammoniaci hydrosulphurati s. hydrothionici. Wir nennen denselben kurzweg L liquor hepatis, da es sich um Ammoniak-Schwefelleber (hepar) handelt.
6. Die Verbindung von Hydrargyrum oxydatum rubrum mit Sulphur auratum. Wir nennen dies Arcanum: Pulvis solaris ruber.
7. Die Verbindung von Hydrargyrum oxydatum rubrum mit Stibium sulphuratum nigrum laevigatum. Wir nennen dies Arcanum: Pulvis solaris niger.

Was die beiden letzten Arcana betrifft, so nennen wir sie Pulvis, Pulver, von der Pulverform, in welcher sie gegeben werden. Das Adjectiv solaris fügen wir dem Pulvis bei auf Grund des, an der Hand der metaphysischen Interpretation der Tabula smaragdina (s. später) als Sol gefassten Hydrargyrum oxyd. rubrum. Dem einen Pulvis solaris geben wir den Beinamen ruber, roth, auf Grund seiner rothen Farbe, Pomeranzen-Farbe überhaupt, und auf Grund der rothen Farbe, der Pomeranzenfarbe des Sulphur auratum im Besonderen. Dem andern Pulvis solaris geben wir den Beinamen niger, schwarz, auf Grund seiner schwarzen Farbe überhaupt, und auf Grund der schwarzen Farbe des Stibium sulphuratum nigrum im Besonderen.

Acidum sulphuricum.

Heut zu Tage wird das Acidum sulphuricum, die Schwefelsäure, fabrikmässig dargestellt, und kommt unter 2 Formen im Handel vor, als Nordhäuser Vitriol-Oel und als Englische Schwefelsäure.

Die Alchemisten stellten sich durchschnittlich die Schwefelsäure aus dem grünen Vitriol, Eisenvitriol, dar. Dieser kommt natürlich vor, indem er sich durch Verwittern des Schwefelkieses bildet. Um Schwefelsäure aus dem grünen Vitriol zu gewinnen, erhitzt man denselben an der Luft. Dadurch wird er, der gleich schwefelsaurem Eisen-Oxydul, theilweis in schwefelsaures Eisenoxyd verwandelt und verliert einen Theil seines Krystallwassers. Dieser also umgewandelte Vitriol wird alsdann destillirt. Auf Grund der Destillation geht die Schwefelsäure über; Eisenoxyd bleibt in der Retorte zurück.

Die auf diese Weise gewonnene Schwefelsäure ist braun und raucht an der Luft. Sie stellt das Acidum sulphuricum fumans dar. Um aus ihr das, zum medicinischen Gebrauche zu verwendende Präparat zu gewinnen, wird sie abermals destillirt, rectificirt, und ergiebt dann das Acid. sulphuricum depuratum, s. rectificatum, s. medicinale.

Das Acidum sulphur. fumans der Alten läuft dem heutigen Nordhäuser Vitriol-Oel parallel.

Eine ganz besondere Weise, die Schwefelsäure zu bereiten, kommt erst bei den abendländischen Alchemisten vor. Ihr zufolge schmilzt man Schwefelblumen, zündet sie an, und setzt eine gläserne Glocke darüber. Dann sammelt sich ein Dunst an den Wänden der Glocke, derselbe wird flüssig, und die so erzielte Flüssigkeit ist eben Schwefelsäure. Beguin in seinem Tyrocinium chymicum schildert die Sache mit folgenden Worten: Ponatur sub campana vitrea vas terreum cum sulphure, quod accendatur. Ita vero vas subjectum ad campanam adaptetur, ne fumi egredientes flammam suffocent, sed libera in illam subvecti in liquorem densentur, qui in scutellam

appositam destillet. „Man setze unter eine Glasglocke ein irdenes Gefäß mit Schwefel, und zündet diesen an. Man muss indess dem untergesetzten Gefäß der Glocke gegenüber eine solche Stellung geben, dass der sich entwickelnde Dampf die Flamme nicht erstickt, sondern frei in die Glocke aufsteigen kann, wo er sich dann zu einer Flüssigkeit condensirt, die in eine herangesetzte Schale herabtröpfelt.“ — Der Process beruht darauf, dass beim Verbrennen des Schwefels in der Luft sich schwefelige Säure bildet. Diese geht bei Luftzutritt, durch den Sauerstoff der Luft, in Schwefelsäure über. Es geht nur langsam vor sich, dass sich auf Grund des Luftzutrittes die schwefelige Säure höher oxydirt, das ist, aus schwefeliger Säure Schwefelsäure wird. Daher wird im Grossen die Sache so angegriffen, dass man mit der, beim Verbrennen des Schwefels sich bildenden schwefeligen Säure salpetrige Säure in Berührung bringt. Hier giebt dann die salpetrige Säure einen Theil ihres Sauerstoffes der schwefeligen Säure. Auf die Weise stellt man heute die Englische Schwefelsäure dar, welche dem zuletzt aufgeführten alchemistischen Präparate (Spiritus Sulphuris Beguint, Spiritus Sulphuris per campanam etc.) zur Seite steht, wie das zuerst aufgeführte Präparat dem Nordhäuser Vitriol-Oel zur Seite steht. Zum medicinischen Gebrauche ist auch das durch Verbrennen des Schwefels gewonnene Präparat zu rectificiren.

Ferrum.

Vom Ferrum, Eisen, gebrauchten die Alchemisten verschiedene Präparate. Man mag das Eisen pharmakologisch zubereiten, wie man will, seine Heilkräft behält es immer, das ist eben ein Grundcharakter des Eisens. Man gebe es dem Patienten da, wo es passt, dann wird die Natur sich schon fügen, in Bezug auf das Präparat ist sie nicht weiter sehr wählerisch. Alchemistisch, das ist weniger therapeutisch-alchemistisch als chemisch-alchemistisch, speculativ-alchemistisch drängt sich unter den Eisenpräparaten das Ferrum sulphuricum in den Vordergrund, und zwar deshalb, weil wir in ihm den Vitriol haben, und an diesen sich, auf Grund der Bereitung, die Schwefelsäure knüpft.

Natron carbonicum.

Das Natron carbonicum, das kohlen-saure Natron, wittert an Felsen und aus der Erde aus.

Auch kann das kohlen-saure Natron durch Verbrennen verschiedener Pflanzen, welche am Meeresstrande wachsen, gewonnen werden.

Dann kommt es in natronhaltigen Quellen und Seen vor (Natronseen Aegyptens, Columbiens).

Endlich gewinnt man das Natron carbonicum aus dem Kochsalz. Dieses wird mittelst Schwefelsäure in schwefelsaures Natron verwandelt. Das schwefelsaure Natron wird mit kohlen-saurem Kalk und Kohlenpulver gemengt und geglüht und so in kohlen-saures Natron übergeführt, welches aus der Masse durch Auslaugen und Krystallisiren erhalten wird.

Die Alchemisten bedienten sich hauptsächlich des zuerst erwähnten, natürlich vorkommenden kohlen-sauren Natrons, welches sie dann zum medicinischen Gebrauche zu reinigen hatten, und des, aus dem Kochsalz gewonnenen kohlen-sauren Natrons.

Natron nitricum.

Schwerlich fällt es Jemandem heut zu Tage ein, sich das Natron nitricum, das salpetersaure Natron, den kubischen Salpeter, künstlich darzustellen, wird es doch in grosser Menge aus Südamerika eingeführt. Dieser aus Südamerika eingeführte sogenannte Chili-Salpeter braucht, um medicinisch gebraucht zu werden, blos gereinigt zu werden.

Die Alchemisten stellten sich das salpetersaure Natron künstlich dar, und zwar entweder aus dem Kochsalz oder aus dem Natron carbonicum.

Um es aus dem Kochsalz darzustellen, wird Kochsalz mit Salpetersäure übergossen, und die Salzsäure abdestillirt. Das in der Retorte zurückbleibende unreine salpetersaure Natron laugt man aus, und lässt es krystallisiren.

Um das salpetersaure Natron aus dem kohlen-sauren Natron zu erhalten, bringt man direct kohlen-saures Natron mit Salpetersäure zusammen. Dann entsteht unter Entweichen von Kohlen-säure salpetersaures Natron.

Als in der späteren Zeit der abendländischen Aelche die Chemikalien unter den Schulärzten eine weitere Verbreitung erhielten, warfen sich die Alchemisten dem noeuve in die Arme, dass sie den Schulärzten statt Arcana solche Chemicalia boten, welche eine nähere oder fernere Aehnlichkeit mit den Arcanis, eine nähere oder fernere, directe oder indirecte Relation zu den Arcanis hatten. Derartigen Chemikalien suchten sie die Aufmerksamkeit der Schulärzte zuzuwenden, um sie von den Arcanis abzuwenden. So geschah es denn nicht selten, dass ein Schularzt meinte, er habe ein Arcanum in Händen, wo nichts anderes hatte, als ein mystificirtes Arcanum.

Auf die Weise nun wurden den Schulärzten statt Natron carbonicum und Natron nitricum eine Reihe Mittel- und Neutralsalzen an die Hand gegeben und empfohlen.

Liquor hepatis.

Das einfachste, um sich dies Arcanum darzustellen, dass man Schwefelwasserstoff in Spiritus salis Ammoniac leitet. Diese Methode der Darstellung ist den spätern Abendländern bekannt. Die älteren Alchemisten dagegen schlugen einen viel complicirteren Weg ein; sie gewannen den Liquor hepatis durch Destillation von Schwefel, Eisen und Kalk.

Die abendländischen Alchemisten nannten den Liquor hepatis, nicht sowohl per euphemium, als vielmehr schweizerisch: Balsamum; statt des „Uebelriechenden“ nannten ihn den „Wohlriechenden.“ Balsamum ist nämlich, das Griechische βάλσαμον, ein wohlriechender Stoff. Die Name gab die Basis ab, den Schulärzten statt des Liquor hepatis mystificationsweis andere Mittel zu präsentieren. Auch ist er die Basis für die pharmakologische Bezeichnung „Balsam.“

Der pharmakologische Begriff Balsamum wird in neueren pharmakologischen Handbüchern nicht genau stimmt. Ein Balsam in pharmakologischer Beziehung hält ein ätherisches Oel. Das ätherische Oel für macht noch nicht den Balsam aus, es muss vielmehr etwas hinzukommen, und das ist das Corpus pro balsamo. Also: ätherisches Oel + Corpus pro balsamo = Balsam. Corpora pro balsamo sind: Fett, fette Oele, Harze, Wachs und derartige Stoffe, wie selbst Honig u. s. w.; nicht aber wie das einige Pharmakologen wollen, Spiritus vini. Ist also beispielsweise das Balsamum vitae Hoffmanni ein Balsam, es ist vielmehr eine einfache Lösung ätherischer Oele, zu denen Balsamum Peruvianum hinzukommt, Weingeist. Ist die Verbindung des ätherischen Oeles dem Corpore pro balsamo eine natürliche, so ist der Balsam ein natürlicher, ist sie eine künstliche, so ist Balsam ein künstlicher. So ist Balsamum Peruvianum ein natürlicher Balsam, weil die Verbindung des ätherischen Oeles mit dem Harze hier eine natürliche ist. Verbindung von Oeum Bergamottae mit Oeum Amygdalarum dulcium ist dagegen ein künstlicher Balsam, hier Oeum Bergamottae mit dem Corpore pro balsamo. Amygdal. künstlich zusammengebracht ist. Das 17. und 18. Jahrhundert hatte eine Menge künstlicher Balsam zum inneren Gebrauch, und die damaligen Schulärzte hatten eine besondere Vorliebe für derartige Composita. Das hängt damit zusammen, dass sie meinten, indem sie in derartigen Mitteln „Balsam“ hätten, hätten sie nun Balsam der Alchemisten, den Liquor hepatis. Schwere gebraucht heute noch ein Arzt derartige künstliche Balsam pro usu interno. Pro usu externo dagegen sind die künstlichen Balsame noch heut zu Tage in Gebrauch, z. B. Unguentum Rosmarini compositum, die Lösung verschiedener ätherischer Oele in Oeum Amygdalarum dulcium, Oeum provinciale (namentlich als Haaröl) u. s. w.

Zu diesem Begriffe eines pharmakologischen Balsams benutzten nun die Alchemisten den Impuls. Die abendländische Darstellung des Liquor hepatis vor Augen habend, sahen sie nämlich, es handelt sich beim Liquor hepatis um die Lösung von Schwefel in einem flüssigen Alkali. Nun hatten sie aber ein flüssiges Alkali: Oeum, Oel, und kommt heraus: Liquor hepatis ist die Lösung von Schwefel in Oel. Damit war die Sache aber nicht abgemacht. Jegliches flüssige Alkali ist ein Oel. Wenn man sagt, Liquor hepatis ist die Lösung von Schwefel in Oel, so kann es sich auch um die Lösung von Schwefel

Kalk, in Natron handeln. Um sich hier präciser auszu-
drücken, sagte man daher, nicht nur um Oel handelt es
sich, sondern es handelt sich um ein bestimmtes Oel, um
das Ammoniak-Oel. Und sich nun an das Ammoniak näher
haltend, sagten sie, es handelt sich in ihm um etwas fra-
grant Riechendes. Und so kommt statt: Liquor hepatis
ist die Lösung von Schwefel in Oel, das Erweiterte: Li-
quor hepatis ist die Lösung des Schwefels in Oel unter
Hinzutritt von etwas fragrant Riechendem.

Diese Bezeichnung, diese Definition von Liquor hepatis
bot nun die Handhabe dar, die Schulärzte zu mystificiren.
Aus dem Oel als Alkali-Lösung wurde ein fettes Oel, aus
dem fragrant Riechenden wurde ein ätherisches Oel. Und
so kam denn als mystificirter Liquor hepatis heraus: die
Lösung von Schwefel in fettem Oel mit Zusatz von Oleum
Juniperi, Terebinthinae u. s. w. Derartige Compositionen
werden von einzelnen Aerzten noch heute beliebt, und es
gibt Gegenden, wo die Leute noch heute mit Gier über
die göttliche Panacee, „Harlemer Oel“ herfallen, welche
aus Schwefel, Leinöl und Terpentinöl besteht.

Hierbei blieben die Alchemisten nicht stehen. Indem sie
befürchteten, dass die Schulärzte dem wahren Sachverhalt
mit dem Oel auf die Spur kommen möchten, dachten sie
daran, den Schwefel fortzuschaffen. Haben die Schulärzte
den Schwefel nicht mehr in derartigen Mischungen, dachten
sie, so können sie auch weiter nicht mehr auf die Idee
kommen, ihn in mineralischem Oel statt in fettem Oel zu
lösen. Nun sagte man, Balsam müsst ihr haben, aber was
ist denn Balsam? Doch wohl ein wohlriechender Stoff. Ist
aber an einer Mischung von Schwefel, fettem Oel und ätheri-
schem Oel ein Schatten von Wohlgeruch? Wir denken doch,
gerade das Gegentheil hat statt. Was ist aber der Grund
des schlechten Geruches? Der Schwefel. Also dieser muss
fort, bloss das fettere Oel mit dem ätherischen Oele müssen
bleiben. Und da haben wir denn den pharmakologischen,
wohlriechenden Balsam, dessen Begriff sich auf Grund dessen
extendirte, dass das einfache, fettere Oel sich zu dem erwei-
terte, was wir als Corpus pro balsamo haben kennen lernen.

Aber nicht nur nach dieser Richtung mystificirten die
Alchemisten die Schulärzte in Bezug auf den Liquor hepatis,
sie führten sie auch nach andern Richtungen auf den
verkehrten Weg, indem sie ihnen namentlich einerseits an-
dere Schwefellebern, als gerade die Ammoniakschwefelleber,
und auf der andern Seite, da wo es sich um das Schwefel-
arcanum handelte, den einfachen Schwefel boten. Mit
der ersten Mystification hängt es zusammen, dass Christ
Lodw. Hoffmann in der Calcaria sulphurato-stibiata ein
Arcanum gefunden zu haben glaubte, und sie als solches
verkaufte.

Pulvis solaris ruber et niger.

Wir haben in Bezug auf diese beiden Arcana in's Auge
zu fassen:

1. Hydrargyrum oxydatum rubrum, 2. Sulphur auratum, 3. Stibium sulphuratum nigrum.

1. Hydrargyrum oxydatum rubrum. Dasselbe
wird auf 2 Weisen dargestellt.

Erste Darstellungsweise. Darstellung mittelst Sal-
petersäure. Man digerirt laufendes Quecksilber mit Salpeter-
säure, und erhält so eine Lösung von salpetersaurem Queck-
silberoxyd. Diese dampft man ab, und erhält so trocknes
salpetersaures Quecksilberoxyd. Dies lässt bei weiterem
Erhitzen die Salpetersäure fahren und präsentirt sich als
Quecksilberoxyd, das ist Hydrargyr. oxydat. rubrum. Da-
mit wäre dann die Sache erledigt. Es ist aber ein pra-
ctischer Kunstgriff, den bereits die Alexandriner kannten,
lass man das, aus der Lösung gewonnene trockne salpeter-
saure Quecksilberoxyd nicht für sich weiter erhitzt, son-
dern zuvor mit laufendem Quecksilber zusammenreibt, und
diese Mischung dann erhitzt. Dann ist das Product, indem
sich das Quecksilber auf Kosten des Sauerstoffes der Sal-
petersäure oxydirt, auch Hydrargyr. oxyd. rubrum.

Das auf die eine oder die andere Weise gewonnene Hy-
drarg. oxyd. rubr. wird zum medicinischen Gebrauche mit
bestillirtem Wasser sehr fein gerieben und gewaschen, und
wird als solches auch wohl Hydrarg. oxyd. rubrum laevi-
gatum genannt.

Nun reflectire man auf die folgenden, für die Alchemie
nicht wichtigsten Data.

Die Salpetersäure besteht aus Stickstoff und Sauerstoff.
Indem nun bei der Gewinnung des Quecksilberoxyds die
Salpetersäure in diese ihre Theile zerlegt wird, oxydirt der
Stickstoff zu Stickoxydgas, und entweicht. Dies Stickoxyd
verbindet sich, sobald es frei wird, mit dem Sauerstoff der
Luft zu Untersalpetersäure, und diese präsentirt sich unter
der Gestalt rother Dämpfe.

Und ferner: Da man das Quecksilberoxyd, das Hydrarg.
oxyd. rubr., aus einer Lösung des Quecksilbers in Sal-
petersäure gewinnt, so nahmen die Alten an, das Queck-
silberoxyd sei ein Präcipitat. Daher stammt auch der
Name: Mercurius praecipitatus ruber, rothes Präcipitat des
Quecksilbers, präcipitirtes rothes Quecksilber. Sie nahmen
also an, wenn man die Lösung von salpetersaurem Queck-
silberoxyd hat, und dampft dann ab, so dass man trocknes
salpetersaures Quecksilberoxyd, und in weiterer Folge Queck-
silberoxyd erhält, so heisse das nichts anderes, als man
erhalte das Präcipitat Quecksilberoxyd aus der salpeter-
sauren Quecksilberlösung.

Zweite Darstellungsweise. Sie ist zwar einfa-
cher, nimmt aber längere Zeit in Anspruch, und besteht
einfach darin, dass man Quecksilber in einen langhalsigen
Kolben gießt, und nun erhitzt. Dann erfolgt auch die
Oxydation des Quecksilbers, und man erhält auch so Hy-
drarg. oxyd. rubrum. Dies Präparat nannte man auch
wohl im Anschluss daran, dass das vorige Präparat Mer-
curius praecipitatus genannt wurde: Mercur. praecipitatus
per se. Bei den Arabern tritt diese Darstellungsweise des
Hydrargyr. oxyd. rubr. in den Vordergrund.

2. Sulphur auratum. Zu seiner Darstellung nimmt
man Stibium nigrum, Schwefelblumen, Natron carbonicum
in Wasser gelöst, Kalkmilch, und kocht das Ganze. Auf
die Weise erhält man die Lösung des heut zu Tage so
genannten Schlippschen Salzes (Schwefelantimon.-Schwe-
felnatrum). Zu dieser wird verdünnte Schwefelsäure gege-
ben, dann fällt unter Entwickelung von Hydrothion-
gas Sulphur auratum nieder.

Man kann die Lösung des Schlippschen Salzes auch
auf trockenem Wege darstellen. Dann nimmt man Stibium
nigrum, Schwefel, Natron carbon., Kohle, und schmilzt sie
in einem Schmelzriegel.

Es ist wohl correcter, wenn man sich zur Darstellung des
Sulphur aurat. zuvor ein ganz reines Schlippsches Salz
darstellt, dieses dann in Wasser löst, und aus dieser Lö-
sung das Sulphur aurat. mittelst verdünnter Schwefelsäure
fällt.

Wir machen nun vorweg — der Punkt wird später man-
nigfach zur Sprache kommen — auf folgendes aufmerksam.
Im Sinne einer patriarchalischen Chemie laufen in gewisser
Beziehung die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubrum und
des Sulphur aurat. parallel. Auf beiden Seiten nämlich
haben wir das Aufsteigen eines Dampfes. Dieser
Dampf ist beim Hydrarg. oxyd. rubr. der rothe Dampf, die
Untersalpetersäure, beim Sulphur aurat. ist dieser Dampf
das Hydrothiongas. Und ebenso haben wir auf beiden
Seiten die Bildung eines Präcipitates, denn wie wir
oben gesehen, wird ja das Hydrarg. oxyd. rubr. als Präci-
pitat aufgefasst, und das Sulphur aurat. ist eo ipso ein
Präcipitat.

3. Stibium sulphuratum nigrum. Antimonium
crudum kommt als Graupiesglaserz in der Natur vor.
Dies wird geschmolzen und ergiebt das officinelle Stibium
sulphuratum nigrum. Dies wird fein präparirt, und stellt so
das Stibium sulphuratum nigrum laevigatum dar.

Auch wird das Stibium sulphuratum nigrum derartig
dargestellt, dass man Antimonmetall (Regulus Antimonii)
mit Schwefelblumen zusammenschmilzt. Hierbei bedeckt
man auch wohl die Masse mit einer Lage von verknister-
tem Kochsalz.

Die abendländischen Alchemisten nannten den Pulvis
solaris: Bezoardicum, Bezoardicum minerale, Bezoardicum
solare, und was für Epitheta das Bezoardicum sonst bekam.
Dem Bezoardicum minerale steht das Bezoardicum animale
gegenüber, welches aus Schlangen gemacht werden soll.
Diese Schlangen sind nichts anderes, als ein mystificirtes
Hydrarg. oxyd. rubr. Das erwähnte Bezoardicum animale
wird auch das Bezoardicum animale simplex genannt, ent-
gegen dem Bezoardicum animale compositum, welches be-
steht aus: Pulv. serpentum, Rad. Valerianae, Rad. Ange-
licae, Rad. Pimpinellae, Herb. Rutae. Hier übernahmen

dann mystificationsweis Rad. Valerianae u. s. w. die Rolle des Antimontheiles des P. solaris. Der Name Bezoardicum leht an den, sonst bei den Schulärzten so beliebten Bezoar. Das Bezoardicum animale hat uns bereits in die Mystifications-Mittel eingeführt, mit welchen die abendländischen Alchemisten den Schulärzten aufwarteten. Die Mystificationen in Bezug auf den Pulv. solaris sind sehr reichhaltig. Man bot den Schulärzten, statt der Verbindung von Hydrargyr. oxyd. rubr. einerseits und Sulphur aurat. und Stibium sulphurat. nigr., andererseits, die Verbindung anderer Quecksilber- und anderer Antimonpräparate. Um die mehr Schwergläubigen bei dieser Taktik sicherer zu machen, die sich die rothe Farbe des Pulvis solaris ruber nicht nehmen lassen wollten, schob man bei der Darbietung eines anderen Quecksilberpräparates an die Stelle des Sulphur aurat. den Kermes, oder hielt auch wohl das Sulphur aurat. bei. Auf letzterer Basis beruht der Pulvis alterans Plummeri, welcher aus Calomel und Sulphur aurat. besteht, und nichts anderes ist, als ein mystificirter Pulv. solar. ruber. Man rieth den Schulärzten an, Quecksilber mit Antimon zu destilliren. Man bot ihnen irgend ein Quecksilberpräparat ohne Antimon, irgend ein Antimonpräparat ohne Quecksilber als Pulv. solaris. Man liess das Quecksilber unter der Form irgend eines Quecksilberpräparates, und setzte an die Stelle des Antimon irgend eine andere mineralische Substanz, z. B. Salmiak, Kalk u. s. w. Man liess das Antimon unter der Form irgend eines Antimonpräparates, und setzte an die Stelle des Quecksilbers irgend eine andere mineralische Substanz, namentlich ein Metall, z. B. Eisen, Zinn, Blei. In letzterer Beziehung erwähnen wir das Anthecticum Poterfi, bestehend aus Stannum und Antimonium, das Sudoriferum magnum Faberi, eine Verbindung von Stannum, Plumbum und Antimonium. Die Ersetzung des Hydrargyr. oxyd. ruber. durch Schlangen und des Antimon durch Pflanzen haben wir bereits vorher kennen gelernt. Wie gesagt, die Mystificationen in Bezug auf den Pulv. solaris sind sehr reichhaltig.

Zahl der Arcana. Zahlenphilosophie.

Wie wir gesehen, giebt es 7 Arcana: Acidum sulphuricum, Ferrum, Natron carbonicum, Natron nitricum, Liquor hepatis, Pulvis solaris ruber und Pulvis solaris niger.

Dieser Zahl der Arcana bemächtigte sich schon sehr früh die Speculation, indem man sagte, man braucht die Arcana ja gerade nicht aus dem Gesichtspuncte der Sieben aufzufassen, auch andere Zahlen können hier an die Reihe kommen. So fasste man denn die Arcana auch auf aus dem Gesichtspuncte der Zahlen 1 bis 6.

Gesichtspunct der Eins. Einarcanum.

Die Arcana haben einen Zweck, das ist, kranke Menschen gesund zu machen. Dieser eine Zweck giebt den Eing Gesichtspunct, um den sich alle Arcana gruppiren; daher das Einarcanum. Mit dem Einarcanum hängt die ziemlich verbreitete Laien-Ansicht zusammen, die Alchemisten hätten ein Mittel gehabt, mit dem sie alles curiren zu können vorgegeben hätten. Dieses mysteriöse Mittel wird dann die Lebenetinctur, die, das Leben verjüngende Tinctur u. s. w. genannt.

Gesichtspunct der Zwei. Zweiarcanum.

Das Zweiarcanum kommt ursprünglich daher, dass man die Arcana derartig in 2 Gruppen theilte, dass man auf die eine Seite die festen Arcana stellte, und auf die andere Seite die flüssigen. Es wurde also die zwiefache Eigenschaft der Arcana, einerseits fest, und andererseits flüssig zu sein, für die Arcananenzwei ausgebeutet. Das giebt wenigstens ursprünglich den Halt für den Gesichtspunct der Zwei. Im weiteren Verlauf der Alchemie ging man weiter. Man sagte, nicht nur das Fest- und Flüssigsein auf der einen und der anderen Seite giebt einen Anhalt für die Zwei, sondern auch diese und jene sich entgegenstehende Eigenschaft auf der einen und der anderen Seite der Arcana.

Gesichtspunct der Vier. Vierarcanum.

Zur Vier kommt man auf ff. Weise. Natron carbonicum und Natron nitricum sind beide Natron, oder, was am Ende bei den Alten ebenso schwer in die Wagschale fällt, beide werden aus dem Kochsalz dargestellt (s. d. vorigen Abschnitt). Es ist also bei ihnen der Gesichtspunct gegeben, sie als ein Arcanum aufzufassen. Ferner bestehen die beiden Pulv.

solares aus Hydrarg. oxyd. rubr. einerseits und aus einem Antimonpräparate andererseits. Das ergibt auch für sie den Anhaltspunct sie als ein Arcanum aufzufassen. Endlich wird (s. d. vorigen Abschnitt) Acidum sulphuricum aus dem Eisenvitriol gewonnen. Das fassten die Alten derartig auf, als wäre Acid. sulphur. im Grunde nichts anderes, als ein transmutirtes Eisen. Und damit ist denn der Gesichtspunct gegeben, auch Acidum sulphuricum und Ferrum als ein Arcanum aufzufassen. Wir haben also auf diese Weise statt der 2 Arcana: Natron carbonicum und Natron nitricum, 1 Arcanum: Natron; statt der 2 Arcana: Pulv. solaris ruber und Pulvis solaris niger, 1 Arcanum: Pulv. solaris; statt der 2 Arcana: Acid sulphuricum und Ferrum, 1 Arcanum Vitriol, und hierzu kommt der restirende Liquor hepatis, wodurch sich als Vierarcanum herzustellen: 1) Natron, 2) Pulvis solaris, 3) Vitriol, 4) Liquor hepatis.

Indem nun 4 Arcana aufgestellt werden, und sich an diese weitere Speculationen knüpfen, werden Natron, Pulv. solaris und Vitriol derartig aufgefasst, wie die betreffende Speculation sie eben am besten verwerthen kann. Natron wird als Natron carbonicum gefasst, wo die Speculation darauf ausgeht, Natron carbonicum zu verwerthen; als Natron nitricum, wo die Speculation darauf ausgeht, Natron nitricum zu verwerthen. Pulv. solaris wird als Pulvis solaris ruber aufgefasst, wo die Speculation darauf ausgeht, den Pulv. solaris ruber zu verwerthen; als Pulv. solaris niger, wo die Speculation darauf ausgeht, den Pulv. solaris niger zu verwerthen. Vitriol wird als Acid. sulphur. aufgefasst, wo die Speculation darauf ausgeht, das Acid. sulphur. zu verwerthen; es wird als Eisen aufgefasst, wo die Speculation darauf ausgeht, das Eisen zu verwerthen. Doch ist in Bezug hierauf zu bemerken, dass es viel häufiger statt hat, dass der Pulv. solaris als Pulv. solaris ruber aufgefasst wird, denn als Pulvis solaris niger. Das kommt deswegen, weil der erstere auf Grund seiner complicirten Darstellungsweise der Speculation weit zugänglicher ist, als der letztere. Und namentlich ist in Bezug auf den Eing Gesichtspunct von Acid. sulphur-Ferrum zu bemerken, dass es absolut häufiger statt hat, dass man das Acid. sulphur. ins Auge fasst, als das Ferrum. Das kommt daher, dass Eisen zwar in flüssiger Form gedacht worden kann, aber nicht gedacht zu werden braucht. Acid. sulphur. dagegen ist unter allen Umständen flüssig. Und da das letztere statt hat, so bekommt man, indem man die Vier-Aufstellung macht 1) Natron, 2) Pulvis solaris, 3) Liquor hepatis, 4) Acidum sulphur — zwei feste und zwei flüssige Arcana heraus. Damit ist auf beiden Seiten ein gleiches Verhältniss gegeben, welches für die Speculation besser zu verwerthen ist, als ein ungleiches Verhältniss auf beiden Seiten, welches herauskommt, wenn man aufstellt: 1) Natron, 2) Pulv. solaris, 3) Ferrum (fest), 4) Liquor hepatis. Denn im letzteren Falle haben wir auf der einen Seite drei feste Arcana, und auf der anderen Seite blos ein flüssiges Arcanum.

Gesichtspunct der Drei. Dreiarcanum.

Wenn man so weit ist, dass man die Arcanen vier hat, so kann man sagen, von der Concentrirung auf die Vier können wir einen Schritt weiter gehen. Von den vier Arcanis haben zwei eine ganz besondere Relation zu einander. Diese wollen wir des Ferneren zu einem Arcanum concentriren; und so ist denn das Dreiarcanum da. Als Drei-Arcanum figurirt namentlich die Aufstellung: 1.) Acid. sulphur-Natron, 2.) Pulv. solaris, 3.) Liquor hepatis. Diese Aufstellung finden wir bereits bei den Indern. Es hat aber auch die Aufstellung statt: 1.) Pulvis solaris-Liquor hepatis, 2.) Acidum sulphur, 3.) Natron.

Gesichtspunct der Fünf. Fünfarcanum.

Das Fünfarcanum entwickelt sich aus dem Vierarcanum derartig, dass man ein Arcanum, welches beim Vierarcanum vom Eing Gesichtspunct aufgefasst wird, in seine ursprünglichen Theile zersplittert, und die anderen Arcana lässt, wie sie beim Viergesichtspunct eben sind. Dies bedingt denn die Aufstellungen für das Fünfarcanum: A) Man zersplittert das Natron. Dann erhält man: 1) Natron carbon. 2) Natron nitricum, 3.) Pulvis solaris, 4.) Vitriol, 5.) Liquor hepatis. B) Man zersplittert den Pulvis solaris. Dann erhält man: 1.) Natron, 2.) Pulv. solaris ruber, 3.) Pulv. solaris niger, 4.) Vitriol, 5.) Liquor hepatis. C)

Man zersplittert den Vitriol. Dann erhält man: 1) Natron, 2) Pulvis solaris, 3) Acid. sulphur., 4) Eisen, 5) Liquor hepatis.

Gesichtspunct der Sechs. *Sechsarcannum*.

Das *Sechsarcannum* entwickelt sich aus dem *Siebenarcannum* derartig, dass unter den 7 Arcanis 5 bleiben, wie sie sind, dass aber unter denen, welche sich dazu qualificiren, vom Eing Gesichtspunct aufgefasst zu werden, zwei vom Eing Gesichtspunct aufgefasst werden. Hierzu qualificiren sich aber entweder Natron carbon. — Natron nitricum, oder Acid. sulphur. — Ferrum, oder Pulvis solaris ruber — Pulvis solaris niger. Der in der Geschichte der Alchemie zumeist hervorstechende Gesichtspunct ist der, dass Natron carbon. — Natron nitricum vom Eing Gesichtspunct aufgefasst werden, so dass wir also als Sechs-Arcannum erhielten: 1) Natron, 2) Acidum sulphuricum, 3) Ferrum, 4) Pulvis solaris ruber, 5) Pulvis solaris niger, 6) Liquor hepatis. Es steht aber nichts im Wege, dass, indem Acid. sulphur.-Ferrum vom Eing Gesichtspunct aufgefasst werden, dass man so erhält: 1) Natron carbon., 2) Natron nitricum, 3) Vitriol, 4) Pulv. solar. ruber, 5) Pulv. solar. niger, 6) Liquor hepatis; oder dass man, indem Pulv. solar. ruber-Pulv. solar. niger vom Eing Gesichtspunct aufgefasst werden, erhält: 1) Natron carbon. 2) Natron nitricum, 3) Acid. sulphur., 4) Ferrum, 5) Pulv. solaris, 6) Liquor hepatis.

Dass man nun die Arcana aus dem Gesichtspuncte verschiedener Zahlen auffasst, das ist Zahlenphilosophie, und die Zahlen selbst, welche man bei dieser Gelegenheit in's Auge fasst, sind philosophische Zahlen.

Man muss nun aber directe und indirecte Zahlenphilosophie, directe und indirecte philosophische Zahlen unterscheiden. Die Zahlenphilosophie, die philosophischen Zahlen, die wir so eben in's Auge gefasst, sind directe Zahlenphilosophie, directe philosophische Zahlen. Ihr Characteristicum liegt darin, dass sie direct an die Arcana lehnen, wohingegen das Characteristicum der indirecten Zahlenphilosophie, der indirecten philosophischen Zahlen darin liegt, dass sie nur indirect an die Arcana lehnen. Bei der indirecten Zahlenphilosophie, den indirecten philosophischen Zahlen handelt es sich um eine in den Bereich der Alchemie gezogene Speculation, die mit der Zahl bemessen wird, und die Zahlen, die man dann auf diese Weise erhält, werden zu den Arcanen-Zahlen in Relation gesetzt. Z. B. man zieht die Welt in den Bereich der Alchemie, und sagt dann, sich an die Zahl machend, es giebt eine Welt. Da hat man die indirecte philosophische Zahl 1. Man sagt ferner, die Welt zerfällt in 4 Theile: Firmament, leuchtende Himmelskörper, Land, Meer. Auf diese Weise erhält man die indirecte philosophische Zahl 4, u. s. w. Die so erhaltenen Zahlen werden alsdann mit den Arcanis in Verbindung gesetzt, indem man sagt, wie es eine Welt giebt, so giebt es auch ein Ein-Arcannum, wie es eine vierfach getheilte Welt giebt, so giebt es auch eine Arcannum-Vier u. s. w. Hierbei ist nun aber zu bemerken, dass es zwar statt hat, dass die directen philosophischen Zahlen zugleich arcanologische Zahlen sind — nun das versteht sich von selbst, das ist ja gerade das Characteristicum der directen philosophischen Zahl, dass sie eine arcanologische ist. Dagegen hat es aber nicht statt, dass die indirecte philosophische Zahl immer eine arcanologische ist. Sie kann es zwar sein und ist es auch durchschnittlich, denn was sollen wir im Allgemeinen mit philosophischen Zahlen, welche keine Relation zu den Arcanis haben. Dagegen braucht sie es nicht zu sein und ist es auch nicht unter allen Umständen. Das kommt einfach daher, dass, wenn man sich einmal auf das Terrain der indirecten philosophischen Zahl begeben hat, dass sich dann die Speculation nicht immer so genau abwickeln lässt, dass man nur solche Zahlen erhält, welche von den Arcanis gedeckt werden. So werden wir z. B. in der Indischen Zahlenphilosophie der indirecten philosophischen Zahl 12 begegnen. Sie ist natürlich keine arcanologische Zahl, denn es giebt keine 12 Arcana.

Eine eigenthümlich situirte Zahlenphilosophie ist die kabbalistische. In ihr wird die Zahl in mystischer Weise ausgebeutet. Gott, die Engel, die Propheten, die Patriarchen, ihre Frauen, die Apostel, der Mensch, das Thier, die Pflanze u. s. w. werden der Zahl, den Zahlen

gegentübersetzt. Die kabbalistische Zahlenphilosophie erhält namentlich durch das Buch *Jezirah* (s. den Besonderabschnitt über dieses) eine Folie. Doch liegt der Anfang derselben weit vor dem Buch *Jezirah*. Bereits bei Philo finden wir die Zahl in einer Weise ausgebeutet, welche zwar im späteren Sinne keine eigentliche kabbalistische Zahlenphilosophie genannt werden kann, die aber zum wenigsten ihren Stempel trägt. Bei den Abendländern bringen wir zwei Tafeln, welche an der Hand einer kabbalistischen Zahlenphilosophie entworfen sind (s. den Abschnitt: Das Hervortreten der Zahl Zwölf).

Endlich müssen wir noch einer Art der Zahlenphilosophie Erwähnung thun, die zwar zu abgerissen dasteht, um auf den eigentlichen Namen einer Zahlenphilosophie Ansprüche machen zu können, die aber immerhin eine entferntere Beziehung zur eigentlichen Zahlenphilosophie hat. Wir haben es nämlich darauf abgesehen, dass man gewisse Dinge nach einer hervorstechend dastehenden philosophischen Zahl bemisst. So spricht man z. B. von sieben Wunderwerken der Welt. Wir würden dieser Wunderwerke nicht gerade sieben haben, wenn die Sieben keine hervorstechende arcanologische Zahl wäre. So sagt man: Aller guten Dinge sind drei. Wir würden dieser guten Dinge nicht gerade drei haben, wenn die Drei keine hervorstechende arcanologische Zahl wäre, u. s. w.

Von den Farben der Arcana.

Es liegt nicht in unserem Plane, die verschiedenen Gesichtspuncte, von denen die Alchemisten die Arcana aufzufassen, in Allgemein-Capiteln dem Leser vorzuführen. Vielmehr werden wir sie in den besondern Abschnitten, in denen wir successiv die Alchemie abwickeln, an den betreffenden Orten mit zur Sprache bringen. Mit diesem unseren Plane scheint es nun auf den ersten Blick zu collidiren, dass wir hier den Gesichtspunct der Farben, aus dem die Arcana aufgefasst werden, in einem Allgemein-Capitel besprechen. Die Sache liegt aber ff. Wir können selbstredend nicht umhin, in den vordersten Reihen dieses Buches die Arcana zu bringen. Sobald dies aber geschieht, drängt sich die Zahl der Arcana an uns heran, denn es wirft sich die Frage auf: Sind denn das nun alle Arcana, keines zu viel und keines zu wenig? In Bezug auf eine solche Frage war es denn nöthig, zu zeigen, wie zwar auch bei den Alchemisten von anderen Arcanen-Zahlen als gerade der Arcanen-Sieben die Rede ist, dass diese anderen Arcanen-Zahlen aber speculativer Natur sind, und auf die Arcanen-Sieben hinauslaufen. Damit konnten wir aber einem Allgemein-Capitel über die Zahlenphilosophie nicht ausweichen, es wäre zum wenigsten gezwungen gewesen, wenn wir solches gethan. Sobald wir nun aber bei der Zahlenphilosophie sind, reiht sich ihr sehr nahe liegend der Farben-Gesichtspunct an, denn der Farben-Gesichtspunct der Arcana variirt, je nachdem man sich auf den Standpunct der einen oder anderen arcanologischen Zahl stellt.

1) Stellt man sich auf den Standpunct des Ein-Arcannum, so ist die arcanologische Farbe: Weiss.

Acid. sulphuricum ist weiss als Acid. sulphur. rectificatum.

Die beiden Natron sind eo ipso weiss.

Eisen ist weiss als polirter Stahl.

Was den Liquor hepatis betrifft, so passirt es bei seiner Darstellung wohl, dass er entweder zu viel oder zu wenig Schwefel aufnimmt. Nimmt er zu viel Schwefel auf, so scheidet sich der Schwefel bei der Verdünnung des Präparates mit Wasser leicht aus, und man findet dann in der betreffenden Flasche eine weisse Masse, gleichsam wie weissen Schimmel, auf dem Wasser schwimmen. Nimmt er zu wenig Schwefel auf, so wird das schwach gelbe Präparat mit der Zeit ganz weiss. So der Standpunct des Weissen für den Liquor hepatis.

Pulvis solaris ruber und Pulvis solaris niger werden aus dem Eing Gesichtspunct betrachtet, und bei diesem der P. solaris niger in's Auge gefasst. Nun ist im Pulv. solaris niger das Stibium sulphur. nigrum hervorstechend vertreten, in quantitativer Beziehung geht das Hydrarg. oxyd. rubrum in demselben auf. Nun ist zwar das Stibium sulphur. nigrum schwarz, aber aus ihm glitzern glänzende silberweisse Splitterchen hervor. Und gerade diese sind es, die dazu verwerthet werden, dem Stibium sulphur. nigrum eine weisse Farbe ~~anzubringen~~

Und so kommt denn die weisse Farbe des Pulvis solaris heraus

2) Stellt man sich auf den Standpunct des Zwei-Arcanum, so sind die arcanologischen Farben: Weiss und Schwarz.

Acid. sulphuric. ist entweder weiss als Acid. sulphur. rectif., oder schwarz als Acid. sulphur. crudum. Das letztere stellt nämlich eine dunkle Flüssigkeit dar, und dunkel und schwarz sind leicht zu parallelisiren.

Die beiden Natron sind weiss.

Liquor hepatis ist weiss, wie beim Gesichtspunct des Ein-Arcanum.

Die beiden Pulveres solares werden vom Eingesichtspunct aufgefasst, bei diesem der Pulvis solaris niger in's Auge gefasst, und dieser als schwarz genommen.

Eisen ist entweder weiss als polirter Stahl, oder schwarz als ein schwarzes Eisenpräparat, z. B. Ferrum limatum.

Zwischen Weiss und Schwarz wird am besten das Arrangement getroffen, dass eine Zahlgleichheit zwischen Farben und Arcanis statt hat. Und das ergibt die Aufstellung:

Natron carbonicum	} Weiss	Acidum sulphur.	} Schwarz
Natron nitricum		Pulvis solaris	
Liquor hepatis		Eisen	

3) Stellt man sich auf den Standpunct des Drei-Arcanum, so sind die arcanologischen Farben: Weiss, Schwarz, Gelb.

Für die gelbe Farbe tritt zuvörderst der Liquor hepatis ein, denn derselbe ist gelb. Nimmt man den Pulvis solaris vom Eingesichtspunct, und fasst bei diesem den Pulv. solaris ruber in's Auge, so kann auch der Pulvis solaris als gelb genommen werden, indem man nicht sowohl sagt, Pulv. solaris ruber ist roth, als vielmehr, er ist pomeranzengelb.

Steuert man nun darauf los, eine Zahlgleichheit zwischen Farben und Arcanis zu erhalten, so ergibt sich die folgende Aufstellung:

Weiss	Schwarz	Gelb
Natron carbonic.	Acid. sulphur.	Liquor hepatis
Natron nitricum	Ferrum	Pulvis solaris

wobei sich Natron carbon. und nitricum als weiss von selbst verstehen, Acid. sulphur. und Ferrum wie ad 2) als schwarz genommen werden, und Pulvis solaris vom Gesichtspunct des Pulvis solaris ruber als gelb gefasst wird.

Hält man sich dagegen an die Arcanen-Drei, wie sie sich besonders in den Vordergrund drängt, und welche, wie wir wissen, ist, entweder: Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, Pulvis solar., oder: Liquor hepatis-Pulvis solaris, Acidum sulphur., Natron — so hat man zu nehmen, im ersten Falle:

Acid. sulphur.-Natron: Weiss, Liquor hepatis: Gelb, Pulvis solaris: Schwarz, wobei also der Pulvis solaris aus dem Gesichtspunct des Pulvis solaris niger als schwarzes Präparat genommen wird; — im zweiten Falle:

Liquor hepatis-Pulvis solaris: Gelb, Acidum sulphur.: Schwarz (s. ad 2), Natron: Weiss.

4) Stellt man sich auf den Standpunct der Arcanen-Vier, so sind die arcanologischen Farben: Weiss, Schwarz, Gelb, Roth.

Die rothe Farbe tritt für den P. solaris ein, welcher aus dem Gesichtspunct des Pulv. solaris ruber gefasst wird. Da nun die Arcanen-Vier, wie wir wissen, ist: Acid. sulphur., Natron, Liquor hepatis, Pulvis solaris, so ergibt sich:

Weiss	Schwarz	Gelb	Roth
Natron	Acid. sulphur.	Liquor hepatis	P. solaris

5) Stellt man sich auf den Standpunct der Arcanen-Fünf, so sind die arcanologischen Farben: Weiss, Schwarz, Gelb, Roth, Blau.

Das Blau wird als Hellblau genommen. Das Hellblau aber fliesst mit dem Weissen zusammen, so dass nichts im Wege steht, ein Präparat, welches früher vom Standpunct der weissen Farbe aufgefasst wurde, vom Standpunct der blauen Farbe aufzufassen. Es tritt nun des Näheren das Natron für das Blaue ein. Wie wir wissen, haben wir für das Fünf-Arcanum drei Aufstellungen. Bei den verschiedenen Aufstellungen distribuiren sich die Farben ff.

Bei der Aufstellung im vorigen Abschnitt sub A) ist Natron carbonicum weiss oder blau, Natron nitricum ist blau oder weiss, P. solaris ist roth, Vitriol ist schwarz

(Acid. sulphur. und Eisen beide als schwarz genommen), Liquor hepatis ist gelb.

Bei der Aufstellung im vorigen Abschnitt sub B) ist Natron blau, P. solar. ruber ist roth, P. solar. niger ist schwarz, Vitriol ist weiss (Acid. sulphur. und Eisen beide als weiss genommen), Liquor hepatis ist gelb.

Bei der Aufstellung im vorigen Abschnitt sub C) ist Natron blau, P. solaris ist roth, Acid. sulphur. ist weiss oder schwarz, Ferrum ist schwarz oder weiss, Liquor hepatis ist gelb.

6) Stellt man sich auf den Standpunct der Arcanen Sechs, so sind die arcanologischen Farben: Weiss, Schwarz, Gelb, Roth, Blau, Grün.

Für die grüne Farbe tritt der Liquor hepatis ein. Das ächte Liquor hepatis-Präparat ist zwar gelb, hat aber einen Stich in's Grüne.

In die Vacanz, die auf die Weise für das Gelb entsteht, tritt das Acid. sulphur. ein. Dieses ist nämlich braun, das ist tingirt gelb.

Bei derjenigen Sechs-Aufstellung der Arcana, welche in der Alchemie die zumeist hervorstechende ist, ist alsdann das Farbenverhältniss ff. Natron erhält das Blaue, Acid. sulphur. das Gelbe, Ferrum das Weisse. P. solar. ruber das Rothe, P. solar. niger das Schwarze, Liquor hepatis das Grüne. (Vergl. den Abschnitt: Die Arcana als Edelsteine.)

7) Stellt man sich auf den Standpunct der Arcanen-Sieben, so sind die arcanologischen Farben: Weiss, Schwarz, Gelb, Roth, Blau, Grün, Pomeranzenfarben.

Für die Pomeranzen-Farbe tritt natürlich der als Pulv. solaris ruber gefasste Pulv. solaris ein.

In die Vacanz, welche auf diese Weise für das Roth entsteht, tritt das Eisen. Eisen ist nämlich roth als Rost. Auch sind manche natürlich vorkommende Eisenarten roth, z. B. Rotheisenstein oder Blutstein, Thoneisenstein oder Röthel. Das ergäbe dann die folgende Aufstellung:

Acid. sulphur.	Gelb,
Natron I	Weiss,
Natron II	Blau,
Liquor hepatis	Grün,
Ferrum	Roth,
Pulv. solaris ruber	Pomeranzenfarben,
Pulv. solaris niger	Schwarz.

Alchemie bei den Indern.

Quellen: Vedas, Rāmāyana und Mahābhārata; Purānas; Gesetzbuch des Manu.

Die Religionsgeschichte der Inder, inclusive die mit ihr Hand gehende Chronologie, bietet uns die Indische Alchemie von 3 Gesichtspuncten, vom Gesichtspunct der Kosmologie, der Arcanologie, der Philosophie der Zahl.

Indische Alchemie vom Gesichtspunct der Kosmologie.

Bei den Indern begegnen wir zuerst dem Datum, dass die Arcana speculativ zu der „Welt“ in Relation gesetzt werden. Wir haben es hierbei mit der Gegenüberstellung von Makrokosmos und Mikrokosmos zu thun. Als Mikrokosmos figurirt aber nicht, wie das in der späteren Alchemie statt hat, der Mensch, sondern die Arcana. Das Gegenüberstellen von Arcanen und Welt bringt es mit sich, dass die Alchemie als Kosmologie aufgefasst und abgehandelt wird.

Die Indische Kosmologie lehnt sich an die Gottheit. Indem wir uns nun zur Gottheit wenden, wenden wir unseren Blick nach oben. Damit hängt es zusammen, dass die Indische Kosmologie hauptsächlich dem Himmel Rechnung trägt. Sie fasst denselben von 3 Standpuncten auf: 1) als Firmament, das ist die Himmelskuppel; 2) als Sonne, Mond und Sterne. Sie sind die Lichter des Himmels und vom Himmel untrennbar, um so mehr, als die Alten nicht annahmen, sie befänden sich im Weltraume, sondern sie seien an den Himmel geheftet; 3) als Wolken. Diese befinden sich ebenfalls am Himmel, und der Standpunct, sie als etwas besonderes für sich aufzufassen, ist dadurch gegeben, dass sie etwas anderes sind, als das Firmament einerseits und Sonne, Mond und Sterne andererseits. — Firmament einerseits, Sonne, Mond und Sterne

andererseits, und Wolken dritterseits sind nun in den drei Indischen Hauptgöttern: Varuna, Agni, Indra, repräsentirt. Wir wollen diese Götter näher charakterisiren. Man vergleiche hierbei Christian Lassen, Indische Alterthumskunde, Erster Band. Man findet dort auch die Stellen angegeben, wo das für die Charakterisirung Bezeichnende im Rigveda steht.

1) Indra. Er ist der Gott der Wolken, und nicht wie Lassen will, der Gott des leuchtenden Himmels, der blauen Luft. Dagegen ist er wohl, wie das auch Lassen hat, der Gott der Gewitter. Er ist dies deshalb, weil das Gewitter sich aus den Wolken entleert. Auf Grund seiner Eigenschaft als Gewittergott führt er auch Blitz und Donnerkeil. Ebenfalls als Gewittergott hat er die schwankende Erde fest gemacht, und die erschütterten Berge eingerammt. Denn bei einem Gewitter scheint die Erde in ihren Angeln zu erbeben. Die Berge scheinen erschüttert zu werden. Der herabfahrende Blitz, der herabfahrende Donnerkeil sind dann die Nietnägel, welche die Erde fest machen, die Pfähle, welche die erschütterten Berge einrammen, feststrücken. Dass Indra den Himmel stützt, dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass die Wolken, die sich unter dem Firmament bewegen, das Firmament stützen, und dass er dem Luftkreise Maasse giebt, hängt damit zusammen, dass das Himmelsblau durch die Wolken in Theile abgetheilt wird. Mit dem Blitze erschlägt er die bösen Geister, welche die Gewässer des Himmels gefangen halten. Damit ist er denn der Gott des Regens, welches sehr nahe liegt, da der Regen aus den Wolken quillt. Wenn es nicht regnet, so bieten die bösen Geister dem Regengotte Schach, er bezwingt sie mit Blitz und Donner, weil durch das Gewitter der Regenlosigkeit ein Ziel gesetzt wird. Von einem analogen Standpunct bezwingt er die Dämonen, welche den Göttern ihre Kühe stehlen, und in Bergesschluchten gefangen halten. Diese Kühe sind die Wolken, (in ähnlicher Beziehung sprechen wir von Schäfchen), welche in regenloser Zeit vom Himmel wie weggestohlen sind. Da sie aber doch irgendwo sein müssen, weil sie sonst beim entstehenden Gewitter nicht heranziehen könnten, so waren sie in Bergesschluchten versteckt. Dass Indra zugleich auch der Schlachtengott ist, hängt damit zusammen, dass er der Gott des Gewitters ist. Das Rasseln des Donners wird mit dem Rasseln eines Kriegswagens parallelisirt. Er schleudert den Blitz, wie der Krieger seinen Speer. Falb sind die Rosse, welche seinen Kriegswagen ziehen in der Parallele mit dem falben Blitze. Bevor er auszieht, berauscht er sich in Soma: — es geht beim Gewitter drüber und drunter, als wenn die Natur sich berauscht hätte. So wenigstens liegt die Berauschung auf der einen Seite, auf der anderen Seite liegt die Relation nahe, dass die Indischen Krieger, bevor sie in den Kampf zogen, sich berauschten.

2) Varuna, Gott des Firmamentes. Indem man alchemistisch-kosmologisch den Himmel hat, hat man damit noch nicht eo ipso den Drei-Standpunct als Firmament, Sonne, Mond und Sterne, Wolken. Man könnte auch den Himmel überhaupt haben: — Einstandpunct; man könnte den Himmel als Firmament einerseits und Sonne, Mond und Sterne andererseits haben: — Zweistandpunct; die Indische Alchemie will aber nicht den Einstandpunct, (abgesehen von dem Standpuncte der Zahlenphilosophie), nicht den Zweistandpunct, sie will den Dreistandpunct. Diesen Dreistandpunct bietet sie nun im Allgemeinen, indem sie die 3 Hauptgötter: Varuna, Indra, Agni bietet. Mit diesem Allgemeinen-Standpunct ist uns aber nicht geholfen, wir müssen im Besonderen wissen, aus welchen 3 Gesichtspuncten denn nun der Himmel aufgefasst werden soll. Und da liegt es denn so ziemlich von selbst auf der Hand, dass einerseits dem Firmament, andererseits den Himmelslichtern Rechnung getragen wird. Es liegt aber nicht auf der Hand, dass als Drittem den Wolken Rechnung getragen wird. Darum werden in Indra die Wolken specifisch charakterisirt, so specifisch, so handgreiflich, dass es nur auf Grund einer vollkommenen Unkenntnis der Alchemie möglich ist, dass die Indologen es nicht durchschaut haben, dass man in Indra nichts anderes, als den Wolken Gott hat, und sich aus diesem seinen Primärstandpuncte alle seine Eigenschaften entwickelt. Sobald nun aber einmal die Wolken specifisch charakterisirt sind, und man auf Grund dessen unumstößlich als einen Gesichtspunct

des Himmels die Wolken hat, dann kann sich die nähere Detailirung der beiden fibrigen Gesichtspuncte in weiteren Schranken bewegen. Wenn man die 3 Gesichtspuncte einmal generaliter hat, und weiss, ein Gesichtspunct ist in den Wolken gegeben, dann liegt es, wie bereits gesagt, so ziemlich von selbst auf der Hand, dass man die beiden anderen Gesichtspuncte im Firmament und den Himmelslichtern hat. Das ist der Grund, weshalb uns in Varuna nicht so specifisch das Firmament, in Agni nicht so specifisch die Himmelslichter geboten werden, wie uns in Indra specifisch die Wolken geboten werden. Ja, es ist ächt alchemistisch, dass in Varuna und Agni nicht specifisch das Firmament und die Himmelslichter geboten werden; dem Nicht-Alchemisten wird dadurch die Sachlage versteckter, der Alchemist aber weiss doch, woran er sich zu halten hat.

Ein solches Sachverhältniss ist nun der Grund, weshalb uns in Varuna nicht exclusiv das Firmament geboten wird, sondern auch das Firmament mit den Himmelslichtern. Das ist ein alchemistischer Sprung, welcher darin seine Motivirung findet, dass die Alten sich dachten, Sonne, Mond und Sterne seien an den Himmel geheftet und bildeten mit ihm von einem Gesichtspunct aus Eins. Auf Grund solcher Anschauung sind Sonne, Mond und Sterne ohne Firmament unmögliche Dinge; sie würden, wenn sie nicht an das Firmament geheftet wären, herunterfallen, und ihre Mission nicht erfüllen können. Auf der anderen Seite aber wieder haben wir die Calculation, was nützt uns das Firmament, wenn es nicht leuchtet? Es würde eine beständige Nacht walten, und diese das Leben auf der Welt zu nichte machen. Da die Sachlage eine solche ist, so findet man weiter keine Anomalie darin, die Himmelslichter, trotzdem, dass sie eigentlich mit Varuna nichts zu thun haben und auf Agni kommen, dem Varuna zuzuschleichen. Wo dies aber geschieht, da ist keine planlose Willkür da, — durch eine solche würde der Standpunct Agni's alterirt werden — sondern immer blickt das durch, dass man das Himmelslicht vom Standpunct seines Angeheftenseins an das Firmament auffasst, wodurch dann, trotz des Hinübergreifens zu Agni, Varuna im Vordergrund steht.

Specifisch als Firmament haben wir den Varuna als den, der das Gebiet der Vögel kennt, die durch die Luft fliegen. Hier ist Luft in populärer Auffassung als Himmel genommen, und Himmel wieder als Firmament. Ganz so liegt die Sache beim Varuna, der die, das Meer befahrenden Schiffe kennt. Bei den Schiffen ist es auf die Masten-abgesehen, die mit ihren Wimpeln in die Luft hineinragen. Und indem ferner Luft als Wind gefasst wird, kennt Varuna den Weg des Windes. Ebenso specifisch haben wir Varuna als Firmament, indem er sich unter den Menschen niederlässt, unter den Menschen waltet. Es handelt sich hier um das Firmament, welches als Himmelsglocke auf der Erde steht, und welches daher zu den Menschen, welche die Erde bewohnen, eine Relation hat. An Varuna als Gott des Raumes, wie das Lassen will, ist bei diesen Standpuncte gar nicht zu denken. Ach nein, wenn man den Raum in die Sache bringen wollte, dann hätte man bei Indra und Agni gerade sowohl den Raum, als bei Varuna.

Den Uebergangspunct zwischen dem specifischen Varuna und dem in Agni hinübergreifenden Varuna haben wir in Varuna als Gott der Nacht. Reflectiren wir hierbei auf die dunkle Nacht, auf die Mond- und Sternleere Nacht, dann haben wir den specifischen Varuna. Weil man nun auf die Weise den specifischen Varuna als Nacht hat, so wird generaliter gesagt, Varuna-Nacht. Ist man aber so weit, dann sagt man, Varuna ist die Nacht, die Nacht aber braucht nicht dunkel zu sein, sie kann auch durch Mond und Sterne erhellt werden, und damit sind denn Mond und Sterne zu Varuna hinübergezogen. Auf die Weise kommt heraus, dass Varuna das Siebengestirn an den Himmel gesetzt hat, und der Mond nach seinen Gesetzen wandelt.

Nicht nur aber zu Mond und Sternen hat Varuna eine Relation, sondern auch zur Sonne. Ihr hat er die Pfade gebahnt. Damit haben wir denn den reinen Uebergriff in Agni, ohne den Vermittlungspunct der dunkeln Nacht. Immerhin steht aber, worauf wir bereits oben hingewiesen, beim Hinübergreifen in Agni, Varuna als Varuna im Vordergrund, oder mit anderen Worten, es ist bei

den Himmelslichtern, die zu Varuna hinübergezogen werden, weniger auf die Himmelslichter als solche abgesehen, sondern vielmehr auf ihre Anheftung an das Firmament. Varuna hat das Siebgestirn nicht gemacht, er hat es an den Himmel gesetzt; er hat den Mond nicht gemacht, derselbe wandelt nach seinen Gesetzen. Und er hat die Sonne nicht gemacht, sondern er hat ihr eine breite Bahn gemacht, in der sie wandeln soll. Diese Bahn machte er dazu, auf dass „die Sonne ihre Füße in das Bodenlose setze“, das heisst, wenn das Firmament nicht da wäre, so hätte die Sonne keinen Boden, keine Unterlage, keinen Halt.

Varuna kennt die 12 Monate und den einen, der hinzu entsteht. Bei diesem Hinübergreifen von Varuna zu Agni ist es nicht sowohl auf den Zodiacus, als vielmehr auf den Mond abgesehen. Es handelt sich sowohl um die Monate, die dadurch entstehen, dass die Sonne, die 12 Himmelszeichen passirt, als vielmehr um die Monate, welche sich an den Mondwechsel knüpfen, mit einem Worte nicht um die Monate des Sonnen-Jahres, sondern um die des Mond-Jahres. Wäre dem nicht so, so brauchte Varuna nicht den einen Monat zu kennen, der hinzu entsteht, das ist den Schaltmonat. Den Schaltmonat haben wir wohl beim Mondjahr nöthig, nicht aber beim Sonnenjahr.

3) Agni, der Gott von Sonne, Mond und Sternen. Als solcher wird er aber nicht hervorragend geschildert, weil durch Varuna die Lichter des Himmels bereits präoccupirt sind. Geht man dieser Präoccupation seitens Varuna auf den Grund, so handelt es sich bei Varuna, als dem Gotte der Nacht, mehr um das Hinüberziehen von Mond und Sternen zu ihm, als um das Hinüberziehen der Sonne. Diese kann also noch am ehesten dem Agni verbleiben. Das wird denn auch nun in's Auge gefasst, indem Agni als Gott der Sonne in den Vordergrund gedrängt wird. Als solcher ist er der Jüngling. Dies erinnert an Psalm 19, Vers 6: Und dieselbige (die Sonne) geht heraus, wie ein Bräutigam aus seiner Kammer. Als solcher bringt er den Menschen die Schätze und namentlich die Nahrung von den Göttern: — fruchtbringende Kraft der Sonne; als solcher beschützt er die Menschen gegen die Feinde und die Raxas, die er verbrennt: — versengende Kraft der Sonne. Als solcher ist er der Vermittler zwischen Menschen und Göttern. Indem nämlich die Sonne aufgeht, geht sie von der Stelle, wo die Himmelskuppel auf der Erde steht, zu den himmlischen Regionen; indem sie untergeht, geht sie von den himmlischen Regionen zur Erde: — damit ist denn die Vermittlung zwischen Himmel und Erde, zwischen Göttern und Menschen gegeben.

Mehr als Sonne, Mond und Sterne generaliter genommen steht Agni als solcher da, der stets bei allen Menschen wohnt. Denn entweder ist es Tag, dann ist Agni als Sonne bei den Menschen, oder es ist Nacht, dann ist er als Mond und Sterne bei den Menschen. Und ebenfalls als Sonne, Mond und Sterne generaliter steht er da als solcher, dessen Glanz die Menschen reinigt.

Indessen das sind alles mehr oder weniger vage Beziehungen, hervorragend wird in ihnen Agni als der Gott von Sonne, Mond und Sternen nicht geschildert. Aber gerade auf eine solche nicht hervorragende Schilderung Agni's wird losgesteuert. Man vergleiche das im Eingange bei Varuna Gesagte.

Noch mehr tritt die Schilderung des specifischen Agni in den Hintergrund, indem er als Opferpriester aufgefasst wird. Diese Auffassung lehnt sich an Agni als den Gott der Sonne. Die Sonne wird nämlich als das Weltfeuer, als eine Hauptrepräsentantin des Feuers aufgefasst, und vom Feuer wird dann zum Opferfeuer gesprungen. Bei einer theistischen Auffassung der Kosmologie liegt der Sprung vom Feuer zum Opferfeuer sehr nahe. Als Opferpriester weckt Agni die Götter, und führt sie zum Opfer auf seinem, mit rothen Stuten bespannten Wagen. Deshalb wird er der Bote und Rufer genannt. Hier wird wieder vom Opferfeuer zur Sonne zurückgesprungen, zur aufgehenden Sonne. Es wird nämlich angenommen, dass die Götter ihr hauptsächlichstes Opfer verrichten, wenn die Sonne aufgeht.

Was nun dem Agni mit der einen Hand genommen wird, wird ihm mit der anderen Hand gegeben, das ist, es

werden ihm Gottheiten zur Seite gestellt, welche, zu sagen, für ihn in den Riss treten. Es werden ihm Seite gestellt:

Der Sonnengott, Súra. Súra, und wie die 1 alle heissen, mit denen es auf den Sonnengott abg ist. Durch den Sonnengott, resp. die Sonnengötter Agni als der Gott der Sonne in den Vordergrund geben werden, ein Sachverhalt, welcher dadurch ist, dass man dem Varuna, als Gott der Nacht, den und die Sterne belässt. Der Sonnengott hat 71 rothe Pferde, ganz analog wie Agni rothe Stute; Ihre Zahl ist sieben, welcher Siebenzahl natürlich sieben Arcana zu Grunde liegen.

Die Göttin der Morgenröthe, Ushas. Indem Tochter des Himmels aufgefasst wird, wird ihr im meinen eine Stelle in der Indischen Himmels-Kosm angewiesen. Indem sie als Tochter der Sonne auf; wird, wird ihr in specie ihre Stelle neben Agni als nengott angewiesen. Indem sie von der Nacht ge wird, wird ihr in specie ihre Stelle neben Agni als von Mond und Sternen gegeben. Was nämlich d; tere betrifft, so ist die Morgenröthe ein Mittelding schen Nacht und Tag, zwischen Mond und Sternen seits und Sonne andererseits. Die dem Agni zugewi Morgenröthe nimmt gewissermassen dem Varuna den und die Sterne und schiebt sie dem Agni zu. Dass dem Agni zur Seite steht, wird dadurch markirt, das rothe Kühe oder auch Pferde als Attribut gegeben we

Die Asvin. Mit ihnen ist es auf das Glänzen des Strahlen der Himmelslichter abgesehen, auf den zenden, strahlenden Agni. Es hat nicht statt, wi Lassen will, dass sie die, der Morgenröthe vorausseil Lichtstrahlen bedeuten. Nein, sie bedeuten die Licht len von Sonne, Mond und Sternen überhaupt: des kommen sie des Morgens, des Mittags, des Abends Opfer, worauf ja Lassen selbst hinweist. Hier habe die Strahlen der aufgehenden, der hoch am Himm; henden, der untergehenden Sonne. Sie kommen dreimal in der Nacht, worauf Lassen noch besond einer Anmerkung hinweist. Nun, damit haben wir den Glanz, als die Strahlen von Mond und Stern; Die Asvin werden in mannigfache Relation zu der Drei gebracht.

Wir haben also das folgende Sachverhältnis: V präoccupirt den Agni, dadurch wird Agni in den H grund geschoben. Aus diesem Hintergrunde holen aber der Sonnengott, die Morgenröthe, die Asvin prä hervor. Auf die Weise kann denn nun der beei; tigte Agni dem, ihm Concurrenz bietenden Varuna l; lich Schach bieten. Aber so weit soll denn nun die; doch nicht getrieben werden, dass Varuna gänzlic den Hintergrund gedrängt wird. Varuna soll dem nicht unterliegen, und das ist der Grund, dass auch Nebengötter zu Seite gestellt werden. Auf Grund e Nebengötter kann er sich denn mit Agni, der mit se Nebengöttern dahin geht, messen. Wir haben als N; götter des Varuna:

Den Wind oder die Winde. Wir haben die tion des Varuna zum Winde bereits oben kennen le Das Firmament wird als Luft aufgefasst, und Luft w als Wind. Hervorstechend als Gott des Windes steh dra da. Er heisst auch der Menschenvertilger, und ficht ihn an, dass sein, Kühe und Menschen tödt Pfeil fern bleibe, dass er Greise und Jünglinge, t und Enkel, Vater und Mutter nicht tödte. Damit denn auf die bösen, Krankheiten nach sich zieh; Winde abgesehen. Er wird aber auch angefleht, schen und Heerden Glück zu bringen; er trägt die züglichsten Heilmittel in der Hand. Damit haben den, die Luft reinigenden Wind.

Den vedischen Vischnu. Lassen lässt sich von Vedologen auf's Glatteis führen, wenn er sagt, Vi; bedeute das glänzende Firmament, seine höchste; den mittäglichen Theil desselben, die beiden anderen Aufgang und den Untergang. Ach nein; wenn der Hi nicht ganz mit Wolken bedeckt ist, wenn die Wolke daher ziehen, dass man zwischen ihnen das Firma erblickt, so sind diese Firmament-Flecke: Vischnu. sagen, die Wolken ziehen, der Inder sagt, die W; schreiten. Indem nun Wolken und Firmament

1 gesetzt werden, geschieht das derartig, dass in den Vordergrund geschoben werden, das oben, was den Vischnu ermöglicht. Indem nun Firmamentflecke in den Vordergrund geschoben werden, lehnen nicht die Wolken, sondern die Firmamenten, und damit haben wir den weiterschreitenden Vischnu, in Bezug auf den es heisst: „Zu deinen Füßen möchten wir gehen, wo die vielförmigen, die Kith sind, von dort scheint herab gewaltig schreitender Gottes höchste Stelle“. Hier sind wir nicht, wie Lassen will, gerade die bunten Wolken zu verstehen, sondern die Wolken über. Wenn nun aber an den weiterschreitenden Vischnu die Schritte gereiht werden, so haben wir damit etwas anderes, als die in den Vordergrund gedreht, die wir auch bei den Asvin haben.

Rivalisations-Verhältnisse zwischen Varuna und Liebe haben nun beide Nebengötter zur Seite erhalten. Es ist daher auch sachentsprechend, dass wenn er nicht zurückbleibe, seine Nebengötter streng genommen ist so etwas freilich nicht denn es lässt sich nicht verkennen, dass die Indier-Kosmologie den Indra als den ältesten Gott setzen stellt, womit denn die übrigen Gottheiten weniger alle seine Nebengötter sind. Indessen deren Form zu Liebe erhält, um mit Varuna und den speciellen Neben-Gottheiten rivalisiren zu auch Indra seine Nebengötter. Und solche sind auch — das mit der Kosmologie nicht direct in Zusammenhang stehende Götterverhältnisse der Vedas geht uns aus dem alchemistischen Standpunct weder hier, noch etwas an — die Aptja, die Götter des Waswassers sie zu Indra in einer besonderen Relation hängt damit zusammen, dass durch den Regen die Gewässer schwellen.

In der vorliegenden Phase zukommenden philosophischen sind die Drei und die Eins. Die 3 haben die 3 Hauptgöttern, Indra, Varuna, Agni, und in Nebenbeziehungen, wie bei den Asvin, dem vertreten.

Wir haben wir darin, dass wir, wenn wir auch den Himmels Firmament, die Himmelslichter, die Wolken haben, dennoch, im Ganzen gefasst, nur einen Himmel.

Die Alchemie vom Gesichtspunct der Arcanologie.

1. wieder Lassen's Indische Alterthumskunde. Die Alchemie vom Gesichtspunct der Arcanologie späteren Datums, als die Alchemie vom Standpunct der Kosmologie. Sie lehnt sich an die Götterdrei: Siva, Vischnu (welcher letztere nicht zu verwechseln ist mit dem Vischnu, den wir im vorigen Abschnitt kennen lernen). Hier haben wir den theosophischen Standpunct der Alchemie derartig, dass die Arcana: Acid. sulphur-Natron, Liquor hepatis, Pulver, direct an die betreffenden Götter gelehnt wird.

Man sagt ff.: „Das Mittel, alle drei neben einander zu lassen und sie (Brahma, Siva, Vischnu) unter ihrer Einheit zusammenzufassen, bot die, in dem gesprochenen Ansicht dar, dass das höchste Wesen die Erde habe, Schöpfung, Fortbestehen und Zerstörung der Welt ewig in ihm sei, aus ihm hervorgehe und er in ihm auflöse. Brahma wurde der Schöpfer, der Erhalter, Siva der Zerstörer. Die epische kennt diese drei Götter als die höchsten neben einander, ihre Einheit tritt aber nicht entschieden herab, die Lehre von der Trimurti, der Einheit der drei Götter, muss erst der nachfolgenden Zeit zu werden. Auch ist Siva keineswegs ausschliessend zerstörende Gott, wie er dem Systeme gemäss ist. Das Mahabharata beweist sogar, dass werden ist, die zwei Volksgötter (Siva und Vischnu) einzigen zu machen, indem die Namen beider verbunden werden. Da dieses in einer Ansicht Siva vorkommt, erscheint dieser hier als der unter beiden, besonders da ihm auch ein Name beigelegt, und er als höchster Gott dargestellt.“

Nun, Lassen, wie unsere Indologen überhaupt, hat keine Ahnung von dem arcanologischen Standpunct der Sache. Deswegen wirft er sich solchen Traumbildern in die Arme.

Man muss vorab folgendes in's Auge fassen. Nach der Indisch-arcanologischen Speculation hat man da, wo man von der Arcanendrei Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis hat, den Pulv. solaris eo ipso; Acid sulphur-Natron und Liquor hepatis gehen im P. solaris auf. Lässt man nämlich den P. solaris ruber, unter dessen Gesichtspunct der generelle P. solaris aufgefasst wird, in seine beiden Theile Sulphur aurat. und Hydrarg. oxyd. rubr. zerfallen, so haben wir ff. Verhältnisse:

1) Sulphur auratum.

a) Um dasselbe darzustellen, giesst man zur Solution des Schlippechen Salzes Schwefelsäure. Damit ist im Sulphur aurat. Schwefelsäure vertreten. Da es sich nun beim Arcanum Acid. sulphur-Natron eo ipso um Schwefelsäure handelt, so wird angenommen, dass, da man nun auf beiden Seiten Acid. sulphur. hat, dass man auf Grund dessen da, wo man das Arcanum Acid. sulphur-Natron hat, auch das Sulphur aurat. hat.

b) Um dasselbe darzustellen, macht man sich die Lösung des Schlippechen Salzes. Dazu ist aber Natron carbonicum nöthig. Da es sich nun beim Arcanum Acid. sulphur-Natron um Natron handelt, so hat man in ihm, so wie im Sulphur aurat. das Natron vertreten. Und das wird so aufgefasst, dass man da, wo man das Acid. sulphur-Natron hat, auch das Sulphur aurat. hat.

c) Um dasselbe darzustellen, macht man sich die Lösung des Schlippechen Salzes. In diese gehen aber Schwefel und Kalk ein. Schwefel und Kalk werden aber auch zur Darstellung des Liquor hepatis verwandt. Da man nun Schwefel und Kalk auf beiden Seiten hat, so wird das aufgefasst, als wenn man da, wo man das Arcanum Liquor hepatis hat, auch das Sulphur aurat. hat.

2) Hydrargyrum oxydatum rubrum.

a) Bei seiner Darstellung entwickeln sich die charakteristischen rothen Dämpfe. Man hat also den Rauch. Aber auch Acid. sulphur. crudum raucht. Da man nun den Rauch auf beiden Seiten hat, so wird das so aufgefasst, dass man da, wo man das Arcanum Acidum sulphur-Natron hat, auch das Hydrargyr. oxyd. rubr. hat.

b) Der Rauch, die Luft, ist aber auch im Liquor hepatis vertreten. (Man vergleiche bei Empedokles). Somit hat man auch, wenn man Liquor hepatis und Hydrargyr. oxyd. rubr. gegenüberstellt, auf beiden Seiten den Rauch. Und das wird so aufgefasst, dass man da, wo man das Arcanum Liquor hepatis hat, auch das Hydrarg. oxyd. rubr. hat.

Da man nun, zufolge der berührten Auffassung, da, wo man Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis hat, einerseits Sulphur aurat. und andererseits Hydrarg. oxyd. rubr. hat, so hat man im Ganzen da, wo man Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis hat, auch den P. solaris, und damit gehen denn Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis in P. solaris auf.

Es repräsentirt nun:

Acid. sulphur-Natron	den Siva,
Liquor hepatis	den Vischnu,
P. solaris	den Brahma.

Damit haben wir denn das Sachverhältniss, dass so wie die 3 Arcana, Acid. sulphur-Natron, Liquor hepatis, P. solaris neben einander stehen, dass so auch die 3 Götter Siva, Vischnu, Brahma neben einander stehen, und dass dabei, so wie Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis in P. solaris aufgehen, dass so Siva und Vischnu in Brahma aufgehen. Wie im P. solaris, der vorangehenden Auffassung gemäss, ideell das Acid. sulphur-Natron und der Liquor hep. vertreten sind, so sind im Brahma ideell Siva und Vischnu vertreten. Brahma wird auf diese Weise zur Idealität. Er wird zum Priestergotte, und hat als solcher keinen öffentlichen Tempel. Dem Volke wurde mit freigebiger Hand ein materieller Polytheismus geboten, die Priester aber hielten sich an die Idealität der Gottheit, welche sie zu profaniren glaubten, wenn sie dieselbe dem grossen Haufen preis gäben.

Wir wollen nun die einzelnen der 3 Götter näher charakterisiren.

1) Siva, der Repräsentant des Acid. sulphur-Natron. Vorab ist zu bemerken, dass, wenn man sagt, Acid. sul-

phuricum und Natron stellen ein Arcanum dar, dass man sich dann auch das Recht nehmen kann, sie realiter zusammen in ein Gefäss zu werfen. Thut man das aber, so hat man nicht mehr einerseits Acid. sulphur. und andererseits Natron carbon. (welches den Eingesichtspunct für Natron carbon. und Natron nitricum abgibt), sondern man hat im Ganzen ein Neues, nämlich Natron sulphuricum. Hieran wird mannigfach in der Charakterisirung Sivas angelehnt. Wenn es wahr ist, dass Siva der Wachsende heisst, so haben wir hierin bereits das Anlehen an das berührte Verhältniss: Siva ist nicht nur einerseits Acid. sulphur., andererseits Natron, sondern er wächst auch zum Dritten, zum Natron sulphuricum heran. Im Anlehen an dasselbe Verhältniss führt er auch wohl das Netz als Symbol. Es wird alsdann angenommen, dass er, von einer Seite betrachtet, hauptsächlich Acid. sulphur. ist, und dass er dann das Natron vollkommen in sein Netz fängt. Es liegt nämlich nahe, den Siva von einer Seite hauptsächlich als Acid. sulphur. aufzufassen, weil ihm eine Frau beigegeben wird, und in dieser dann das Natron repräsentirt ist. Auch das Allopfer, welches dem Siva zugeschrieben wird, bei dem er alle Wesen, und hauptsächlich sich selbst opfert, lehnt an das Natron sulphuricum-Verhältniss. Indem er nämlich als Acid. sulphur. aufgefasst wird, opfert er sich, sich dem Natron hingebend, selbst. Siva hört auf, Acid. sulphur. zu sein, und wird Natron sulphuricum. Ganz vom selbigen Gesichtspunct ist er auch der Büsser, denn der Büssende kasteit sich, opfert sich selbst. Indem sich aber das Acid. sulphur. selbst opfert, den Büsser abgibt, indem es sich dem Natron carbonicum opfert, giebt auch das Natron carbon. den Büsser ab, indem es sich dem Acid. sulphur. opfert. Daraus ergibt es sich leicht, dass nicht nur Siva, als Acid. sulphur. gefasst, als Büsser dargestellt wird, sondern auch seine Frau, die als Natron gefasst wird. Siva ist auch der Gott der gewaltigen Zeugungskraft der Natur. Das hat nun in mannigfacher Beziehung statt. Die erste Beziehung ist die, dass er, als Acid. sulphur. gefasst, welches eine hitzige Flüssigkeit ist, mit dem Sperma virile parallelisirt wird, welches ebenfalls eine hitzige Feuchtigkeit ist. Die zweite Beziehung ist die, dass er, als Acidum sulphur. gefasst, arcanologisch nicht nur Acid. sulphur. als solches ist, sondern zugleich auch Eisen. Denn wenn man ja bei der Arcanendrei das Acid. sulphur. vertreten hat, so ist das Acid. sulphur. nicht nur Acid. sulphur. als solches, sondern es bietet den generellen Gesichtspunct für Acid. sulphur. und Eisen dar. Nun wird aber das Acid. sulphur. aus dem Eisen (Eisenvitriol) dargestellt, und es zeugt von der grossen Zeugungskraft der Natur, dass aus dem Eisen, ohne Zusatz einer Ingredienz, blos durch Vermittlung des Feuers, Acid. sulphur. hervorgeht. Die dritte Beziehung ist aber wieder das Natron sulphuricum-Verhältniss. Hier wird vom Siva als Acid. sulphur. ausgegangen, und es zeugt von seiner grossen Zeugungskraft, dass er das Natron als Theilarcanum nicht nur zu sich hinüberzieht, sondern aus ihm auch das Natr. sulphur. zeugt. Die erste Beziehung, die Parallelisirung des Acid. sulphur. mit dem Sperma virile, legt es nahe, den Siva unter dem Embleme des Phallus zu verehren, und wenn auch hierfür in den epischen Gedichten kein Anhaltspunct geboten ist, einerlei, es liegt gar zu nahe, dass sich aus dem Sperma-virile-Siva der Phallus-Siva entwickelt. Siva ist auch der Gott des Todes, und trägt als solcher eine Halskette von Schädeln. Das zielt auf das Acid. sulphur. als Causticum, welches tödtet, indem es seine caustischen Eigenschaften entwickelt. Analog haben wir auch die Relation zum Acid. sulphur. als Causticum, wenn Siva der Vertilger böser Geister ist. An den Siva als Tödtenden schliesst sich nun aber wieder das an, dass er die göttlichen Waffen verleiht und angerufen wird, den Sieg zu verleihen. Indem nämlich der, der in den Kampf geht, der Kämpfende, Gott um Sieg anfleht, fleht er den tödtenden Gott an, er fleht ihn in objectiver Beziehung an, das ist, er fleht ihn nicht an, sich, den Flehenden, zu tödten, sondern den Feind. — Man kann sich den P. solaris vom Standpunct der Zwei denken, indem P. solaris ruber und P. solaris niger jeder für sich in's Auge gefasst werden. Man kann sich selbst den Liquor hepatis vom Standpunct der Zwei denken, indem das Präparat als eine Lösung von Schwefel in Ammoniak-

wasser gelacht wird, wobei denn Ammoniakwas- der eine, und Schwefel als der andere Theil gedacht Aber die Zweitheiligkeit tritt doch bei keinem der eana so sehr in den Vordergrund, als beim Acidum plur.-Natron. Denn beim Liquor hepatis ist die theiligkeit etwas künstliches. Beim P. solaris ist sie nichts künstliches, indem P. solaris ruber und P. niger jeder ein Arcanum für sich sind. Beim Acid. sulphur.-Natron dagegen haben wir nicht nur im Acid. sulphur. ein Arcanum für sich, und im Natron ein Arcanum für sich, sondern das Acid. sulphur. distendirt sich neue zum Acid. sulphur. und Ferrum, und Natron distendirt sich zum Natron carbonicum und Natron nitricum. Hier ist also die Zweitheiligkeit ganz besonders ver- und es ist wohl sachtensprechend, dass diese Zwei Siva ganz besonders markirt wird. Auf Grund nun erhält Siva zwei Hörner. So wenigstens ist die Idee bei der Sache. In der näheren Realisirung der Idee umgeht man es aber, den Siva durch 2 zu verthieren, und so giebt man ihm ein Horn als Symbol. Bei dem Hornthier tritt nun besonders die Idee in den Vordergrund, weil dieser sich durch sein Auszeichnen, durch die Thätigkeit seiner Hörner ansetzt. So kommt der Stier als Symbol des Siva. Um nun aber dem Siva selbst die Hörner nicht zu benehmen, erhält er einen Mond auf den Kopf. Diesem Monde ist es auf die beiden Spitzen des mondes abgesehen, welche die Inder, wie wir, als die Monde bezeichnen. — Siva führt einen Dreizack mit drei Augen. Hierin haben wir analog, wie bei dem Asvin, beim vedischen Vishnu das Loos der Drei.

Das Natron wird, wie wir bereits erwähnt, als die Siva gefasst. Diese Frau des Siva heisst Pā die Berggeborene, Durgā, die Schwernehbare, wieder eine Berg-Relation, indem man sich den schwer nahen kann. Nun, diese Bezeichnung lie nahe, da Natron carbonicum aus den Felsen aus seiner Frau zu Liebe heisst denn auch wieder Siva der Herr der Berge.

2) Vishnu, der Repräsentant des Liquor hepatis. Am hauptsächlichsten treten bei ihm die Avat in den Vordergrund, über welche viel gefabelt ist. Mit ihnen liegt es folgendermassen. We don Siva und den Vishnu haben, so haben wir wir wissen, den Brahma eo ipso, oder anders wenn wir Acid. sulphur.-Natron und Liquor hepatis haben, so haben wir P. solaris eo ipso. In der Beziehung treten also Acid. sulphur.-Natron und hepatis in den Vordergrund, und P. solaris tritt in den Hintergrund. Die in den Vordergrund tretende Avate werden nun an der Hand ihrer Darstellung in's Auge gefasst. Und da sagt man denn, am Natron wird es als Natron carbon. aufgefasst, ist weiter nicht zustellen, denn das kommt natürlich vor. Analog es mit dem Acid. sulphuricum. Das kommt natürlich wenn wir es nicht sowohl als Acid. sulphur., als als Eisen auffassen. Wollen wir uns aber auch, den Siva das Acid. sulphur. und nicht das Eisen in den Vordergrund gedrängt wird, wollen wir uns auch an das Acid. sulphur. halten und nicht an das Eisen verrückt das den Standpunct doch nicht. Denn das Acid. sulphur. wird aus dem Eisenvitriol ohne irgend einen Zusatz, blos durch Anwendung des Feuers dargestellt. Hierbei aber, sagten die Inder, handelt es sich nicht um einen chemischen Process, es handelt sich blos um eine einfache Transmutation des Eisens in Schwefelsäure, aber nicht der eigentliche chemische Process eintritt, stehen wir noch auf dem Boden des natürlichen Vorkommens, und von dem Gesichtspuncte aufgefasst, wir das natürliche Vorkommen des Acid. sulphur. sowohl als das des Eisens, resp. des Natron. Demgegenüber haben wir nun aber bei der Darstellung des Liquor hepatis, entgegen dem natürlichen Vorkommen den eigentlichen chemischen Process, der darin besteht, dass man Schwefel nimmt, die chemischen Ingredienzien Salmiak und Kalk zusetzt, und nun destillirt, kann von einem natürlichen Vorkommen nicht die Rede sein, hier muss der eigentliche Darstellungsprocess eintreten. Demgemäss haben wir denn im Sinne der

Charakteristisches Gegenüberstehen von Acid. sulphur.-Natron einerseits und Liquor hepatis andererseits. Liquor hepatis fällt dem chemischen Process anheim muss dargestellt werden, Acid. sulphur.-Natron nicht. Dass nun Liquor hepatis dem chemischen Process anheim gestellt werden muss, das wird bei den Avataren Vischnu — wenigstens denn ursprünglich — in's Auge gefasst. Avatara heisst Herabsteigung, und ist die Erscheinung des Vischnu in irgend einer Verkörperung der Welt. Man nimmt zehn Avataren an.

Ursprünglich existirte wahrscheinlich nur ein Avatar, nämlich der zweite. Und dieser wurde dann durch neun andere cumulirt. Diese neun entstanden aber auf einen Mal, nicht successiv. An der Zehn darf daher nicht gerüttelt werden, wenn man, die Einzahl des Avatars verlassend, auf die Mehrzahl übergeht. Auf sie weist auch in der 7. Avatara der König von Ceylon mit zehn Nacken. Sie kommt höchstwahrscheinlich derartig in die Sache, dass die Inhaber bei der Darstellung des Liquor hepatis zehn Acte constatirten. Einer derartigen Constatirung einer Anzahl von Acten bei der Darstellung eines Präparates werden wir im Verlauf dieses Buches auch in Bezug auf das Hydrargyrum oxyd. rubr. begegnen. Es werden ausser den 10 Avataren auch noch einzelne apokryphe einzuschwärzen versucht, das zielt wahrscheinlich darauf, die Zahl 12, welche wir im folgenden Abschnitt als eine wichtige indische philosophische Zahl kennen lernen werden, an die Stelle der Zahl 10 zu bringen. Die 10 Avataren stehen in einer fortlaufenden Reihe, jede von ihnen steht vorbedachter Weise da, wo sie steht, und nicht früher oder später. Ursprünglich wird, wie wir vorhin gesehen, bei Avatara nichts anderes in's Auge gefasst, als die Darstellung des Liquor hepatis, entgegen der Nicht-Darstellung des Acid. sulphur.-Natron. Davon wird nun aber in dem Complex der Avataren des Vischnu, wie sie uns vorgeführt werden, abgegangen. Wir wollen das besprechen, nachdem wir die einzelnen Avataren haben kennen lernen. Also zuerst wollen wir die 10 Avataren durchnehmen. Man vergleiche hierbei P. v. Böhlen: Das alte Indien: ein Buch, welches, worauf wir den Leser aufmerksam machen, im Allgemeinen dem Lassenschen Buche an Zuverlässigkeit nachsteht.

Erster Avatar. Es handelt sich um eine indische Sündfluth. Das Menschengeschlecht war durch wilde Riesen verderbt worden. Einer von ihnen, Hyagriva, hatte sogar die Vedas geraubt. Die Erde muss also in der Sündfluth untergehen. Der indische Noah heisst Manu. Vischnu (Brahma) erscheint ihm unter der Gestalt eines Fisches und giebt ihm den Befehl, ein Schiff (Arche) zu bauen, und dasselbe mit sieben heiligen Männern (sieben Arcana) und Samen aller Art (vijani sarvāni), worin die Thierwelt mit begriffen, zu besteigen. Die Sündfluth geht alsdann vor sich, und wie Noah auf dem Gebirge Ararat landet, so landet Manu auf einem Gipfel des Himavan. — Die Sündfluth wird in diesem Avatar als Wasser dem flüssigen Liquor hepatis gegenüber gestellt. Dabei kann man sich nun auf den Standpunkt stellen, dass die Darstellung des flüssigen Präparates in's Auge gefasst wird. Man kann aber auch einen anderen Standpunkt einnehmen und, vom chemischen Process absiehend, kurzweg das in's Auge fassen, dass Liquor hepatis flüssig ist, entgegen dem Pulvis solaris, welcher fest ist, und entgegen dem Acid. sulphur.-Natron, in welchem wir den festen und flüssigen Standpunkt zugleich haben. Vischnu verkörpert sich in diesem Avatar als Fisch.

(Wir weisen hier nebenbei darauf hin, dass, wie hier die indische Sündfluth dem Liquor hepatis gegenüber gestellt wird, dass so in dem ersten Buche der Oracula Sibyllina der Mosaischen Sündfluth das Quecksilber gegenüber gestellt wird. Wir werden das später kennen lernen.)

Zweiter Avatar. Die Himmlischen fangen an, ihre Sterblichkeit inne zu werden, und berathschlagen, wie sie sich einen Trank, Amrita, darstellen, der ihnen beständige Jugend und Unsterblichkeit verleiht.

Also die Götter wollen den Liquor hepatis machen.

Demzufolge beschliessen sie, das Milchmeer umzubuttern. (Diese Auffassung, wie sie Rāmâyana hat, liegt spe-

cieller, als die allgemeine Auffassung Meer für Milchmeer). Ein isolirter Berg, Mandara, wird dem Meere zugeführt, die grosse Schlange, Vasuki, um den Berg geschlungen. Die Götter ergreifen den Schwanz der Schlange, die Dämonen den Kopf, und so wird unter furchtbaren Anstrengungen 1000 Jahre geschüttelt.

Das Milchmeer, welches umgebuttert wird, ist die Lösung von Schwefel in Kalkwasser. Der Berg, der dem Meere zugeführt wird, ist Salmiak. Die Schlange das Destillirgefäss. Mit dem Schütteln soll das Destilliren bezeichnet werden.

Nun erscheint das feurige Gift, und droht die ganze Welt zu vernichten. Die Götter wenden sich an Siva, dass er dasselbe zum Erbtheile in Empfang nehme. Je, doch das Gift hatte sich mit Blitzesschnelle verbreitet Siva konnte nur einen Theil desselben verschlucken, und erhielt dadurch einen blauen Hals.

Das feurige Gift ist das Hyprothiongas, resp. Ammoniakgas, welches sich einen Ausweg verschafft. Wer es einathmet, kommt in Erstickungsgefahr. Das Ersticken legt das Verschlucken, das Einathmen seitens Siva nahe. Dass Siva gerade herangeholt wird, um das Hydrothion-Ammoniakgas einzuathmen, liegt darin, dass in ihm, Siva, das Acid. sulphur. repräsentirt ist. Der Rauch des Acid. sulphur. fumans involvirt gerade sowohl die Erstickungsgefahr, als der Schwefelrauch, der Ammoniakrauch. Siva aber, dem der Rauch des Acid. sulphur. zukommt, versteht sich auf das Einathmen eines giftigen Dunstes, würde es ihm schaden, so wäre er nicht qualificirt, das Acid. sulphur. zu repräsentiren. Dass Siva vom Einathmen einen blauen Hals bekommt, zielt darauf, dass das feurige Gift eine Luft ist. Die Luft aber, der Aether, ist blau. (Vergl. übrigens weiter unten.)

Die Götter waren bereits ermüdet. Da kommt der Helfer in der Noth, Vischnu, unter der Gestalt einer Schildkröte, stellt sich unter den Berg, und hilft 1000 Jahre mit quirlen. Und das hilft.

Dass die Götter nicht fertig werden können, liegt darin, dass sie Stümper in der Kunst sind, Amrita zu machen. Sie verstehen sich nicht darauf, Retortenhals und Vorlage passend an einander zu kitten, sie verstehen das „verlutiren“ nicht. Darum entweichen ihnen die Gase in die Luft. Vischnu als Schildkröte weiss Rath, weil die Schildkröte einen hölzernen Panzer hat. Der hat einen Kitt, welcher sich wie Schildpatt verhärtet. Vielleicht ist gar eine Hauptingredienz seines Kittes, seines Lutum; Schildkrott. Wo Vischnu seinen Kitt anwendet und mit schütteln hilft, da hat die alte Noth ein Ende.

Indem nun die Schüttler zum Ziele kommen, tauchen nach und nach grosse Schätze hervor: die Apsarasen oder seegeborenen Nymphen von unvergleichlicher Schönheit; Varuni, auch Sura genannt; ein weisses Ross; ein köstliches Juwel, welches Vischnu zu seinem Schmuck erkiesete; die Kuh des Ueberflusses, die Urmutter aller nachmaligen Kühle; der Mond, und andere Gegenstände mehr.

Das alles nun sind verschiedene Bezeichnungen für den Liquor hepatis. Die Apsarasen zeigen den Flüssigkeitspunkt des Präparates, das weisse Ross werden wir in der 10. Avatara kennen lernen, das Juwel des Vischnu liegt sehr nahe, weil Liquor hepatis ja das Arcanum des Vischnu ist, die Kuh zielt auf die Milch, und die Milch wieder auf das Milchmeer. Der Liquor hepatis entsteht, wie wir oben gesehen, aus dem Milchmeere, es steht also gar nichts im Wege, ihn generaliter als Milchmeer aufzufassen. Der Mond ist vom Siva erborgt. Siva ist ja den Schüttlern eine Zuflucht beim Entweichen der Gase, und mag dafür schon die Ehre erhalten, dass man seinen Mond im Liquor hepatis repräsentirt sein lässt.

Zuletzt erscheint der Götterarzt, Dhanvantara, mit dem erwünschten Amrita in der Hand. Aber sofort entsteht Hader und Zwietracht, weil sich die Asuras desselben zu bemächtigen suchten. Einer derselben hatte bereits heimlich davon getrunken, als ihm der Mondgott dafür den Kopf abschlug. Allein die Wirkung des Trankes war nicht mehr zu paralyziren. Mit furchtbarem Krachen fuhren Körper und Haupt von einander, unsterblich zum Himmel hinauf, wo sie seitdem mit dem Monde in Feindschaft leben und die Eklipsen bewirken. Vischnu täuschte die Asuras völlig, indem er nur den Suras zutrank, wodurch jene der Unsterblichkeit beraubt wurden. Es ver-

foetum per seculum; tum vero septem filios pul-
s enixa est. Man ersieht aus der Sache, dass
r, welche auf der einen Seite die Liebe so wun-
yrisch zu behandeln wissen, auf der anderen Seite
en der Liebe auch recht grell aufzupinseln ver-
Die sieben Söhne von vorhin haben übrigens
reidenswerthes Loos. Viraja spazirt einmal mit
im Walde und hat Liebesideen. Da stürzt ihr
Sohn auf sie zu, der von seinen Brüdern in
gesetzt worden war. Haris, das erschrockene
end, verlässt die Viraja, und diese tröstet den

Hinterdrein merkt sie aber, dass Krischna fort
ith darüber in Zorn und verwandelt ihre Söhne
ere, das Salzmeer, das Zuckermeer, das Spirituo-
das Buttermeer, das Buttermilchmeer, das Milch-
s Wassermeer. (7 Arcana). — Krischna verrich-
ere Heldonthaten, zu denen besonders die gehört,
den Drachen Kaliya tödtete, und einst mit seinem
len Parnass (govardhana) aufhob. Ueberhaupt
hna ein gar mächtiger Herr, ein mächtiger Gott.
ir darüber den Daman, den Diener des Krischna
ben angeführten Purana sprechen. Er, Daman,
: Rádha: Wie kannst Du, o Mutter, meinen
nit so bitterer Rede angehen, unüberlegt, o Göt-
mähst du vergebens. Den Herrn des Brahma,
Siva, Yama, den Erschaffer der Welt, den Herrn
svati, Lakshmi, Maya, Prakriti, ihn, der ohne
ist, sich mit sich selbst begnügt, voll Liebe ist,
udelst du schändlich. Den, der die besten Göt-
1 Schranken hält, dessen höchste Herrin von allen
durch Anbetung und Fuss-Verehrung, den kennst
, o Glückliche. Was soll ich dem Herrn sagen?
kann durch das Runzeln seiner Brauen allein
o Göttinnen erschaffen, die dir gleich sind, und
ohne Qualität ist, kennst du nicht. Im Vaikun-
adies) streichelt Lakshmi immer mit ihren Haaren
is der Füße des Haris, und verehrt ihn unter-

Den Herrn, welchen Sarasvati immer mit Lie-
leche süß das Ohr ergötzen, unterthänigst preist,
ast du nicht. Den, welchen die gute Natur mit
n des Lebens Aller begabt, stets ehrend unter-
preist, den kennst du Stolze nicht! Den sechs-
Theil seiner Grösse verherrlichen immer die Ve-
e seine Theile kennen sie nicht: — ihn aber
lu nicht, Zürnende. Ja ihn, den Brahma, mit
eichtern, der Vater der Veden, der Herr, preist,
otus der Füße er verehrt, o Herrin; ihn, den
t den fünf Gesichtern (Acid. sulphur., Ferrum,
arbonic., Natron nitricum, Natron sulphuricum,
t), der Lehrer der Büssenden, unter Thränen und
r Erschütterung preist, und den Lotus der Füße
Sesha mit den tausend Gesichtern (die Schlange
hnu) preist den höchsten Herrn für und für, und
ig verehrt sie den Lotus der Füße. Seinen Lo-
Füße verehrt auch freudig stets Yama, der Leu-
r Dinge und ihr Zeuge, der Herr der Welten.
rscher Vischnu, welcher auf einem weissen Ele-
reitet, selbst Herr und ein Theil von diesem
a), meditiert trotzdem stets diesen, den Höchsten.
s und Asuras, die vornehmsten der Anachoreten,
us, Menschen, Weise, obgleich sie ihn nicht sehen,
selbst im Schlaf den Lotus der Füße. Lassen
len Zorn fahren, und verehere den Lotus der Füße
is, der durch blosses Runzeln der Brauen die
ig zerstören kann. Wenn er nur die Augenlieder
so wird Brahma zu Falle gebracht. An einem
er ihm zukommt, stürzen 28 Indras; er, der
der Welten, hat ein Leben von 108 Zeitaltern.
dha und die Mädchen (die Hirtinnen, welche
bei sich hat) seid völlig in der Gewalt meines

lich sind das Uebertreibungen, welche mit den
ichen Anschauungen der Indischen Mythologie col-
Sie sollen bloß dazu dienen, um den Krischna
mit Emphase in den Vordergrund zu schieben.
ter Avatar. Vischnu unter der Verkörperung
rmators Buddha, des Stüfters des Buddhismus.
uddhiemus ist, das sei nebenbei erwähnt, die ver-
Religionspartei in Asien. V. Bohlen stellt fol-
ngefähre Verhältnisse betreffs der hauptsächlich-

sten Religionsparteien in Asien auf, wobei er übrigens auf
die Unsicherheit solcher Angaben selbst hinweist:

Von Christen aller Parteien leben in Asien	17 Millionen.
„ Mohamedanern „ „ „ „	70 „
„ Brahmaten „ „ „ „	80 „
„ Buddhisten „ „ „ „	295 „

Zehnter Avatar. Vischnu als Kalki. Diese Ver-
körperung liegt noch in der Zukunft. Vischnu wird auf
weissem Rosse kommen, um die Menschen von ihrer
Sünde zu befreien und das Laster zu vertilgen.

Hier haben wir das Weisswerden (weisses Ross) des
Liquor hepatis (siehe bei den Farben der Arcana), und
das sich an dasselbe knüpfende Verderbniss des Präparates.

In diesem Avatar tritt wieder der Liquor hepatis in
den Vordergrund. Vischnu incorporirt sich als Kalki. —

In Bezug auf die nähere Sachlage haben wir nun ff.
bei den 10 Avataren.

Bei dem damaligen Standpunkte der chemischen Wis-
senschaften ist natürlich nicht daran zu denken, dass man
einsah, welche chemische Prozesse vorgehen, wenn bei der
Destillation von Schwefel, Salmiak, Kalk, Liquor hepatis ent-
steht. Darum konnte man nur ganz allgemein sagen, wir
nehmen Schwefel, Salmiak, Kalk, lassen sie chemisch aufein-
ander wirken, und der Erfolg der Sache ist, dass sie sich
zu etwas Neuem verkörpern, welches ist: Liquor hepatis.
Da nun Vischnu den Liquor hepatis repräsentirt, so
verkörpert sich Vischnu, und wir haben die Avataren.

Es fragt sich nun, als was soll sich Vischnu verkör-
pern? Da wird nun zunächst auf Grund des 2. Avatars
die Schildkröte herangezogen. Die Schildkröte repräsen-
tirt das Lutum, mit dem Retortenhalss und Vorlage an
einandergelötet werden. Dass das Lutum auf die Weise
in den Vordergrund gedrängt wird, zeigt uns entweder im
Allgemeinen, dass die Inder auf ein gutes Lutum hohen
Werth legten, und in diesem Fall ist dann Schildkröte,
Schildkrott, Schildpatt ein Allgemein-Name, der ganz das-
selbe bedeutet, wie Lutum, Kitt. Oder aber die Sache
ist speciell zu fassen, und führt dann darauf, dass die Inder
zu ihrem Kitten den Panzer der Schildkröte benutzten,
und sich etwas darauf zu gute thaten, einen so guten
Kitt entdeckt zu haben. Jedenfalls hielten die Inder das
Verlütiren von Retortenhalss und Vorlage bei der Dar-
stellung des Liquor hepatis für ein Ding, welches prä-
gnant die Aufmerksamkeit des Alchemisten auf sich zieht,
denn sonst würden sie den Vischnu nicht für dasselbe
ausgebeutet haben. Indem dieser aber für dasselbe aus-
gebeutet wird, haben wir die Schildkröte als seine Ver-
körperung.

Im Anhalt an den 2. Avatar sind wir also der Antwort
auf die Frage: „Als was soll sich Vischnu verkörpern?“
schon näher gerückt. Eine Antwort haben wir bereits,
die Antwort: „Als Schildkröte“. Nun aber handelt es
sich um 10 Avataren, und das zeigt, dass man die Sache
vielseitig anfassen will. An der Hand dieser Vielseitig-
keit kann doch nun nicht immer und immer wieder
gerade die Schildkröte herangezogen werden. Es drängt
sich also die Nothwendigkeit in den Vordergrund, die
Schildkröte zu erweitern, und da liegt es nahe, da sie
ein Thier ist, sie im Allgemeinen zum Thier zu erwei-
tern. Wir erhalten also auf die Frage: „Als was soll
sich Vischnu verkörpern?“ schon eine Antwort, welche
sich in weiteren Grenzen bewegt, nämlich die Antwort:
„Als Thier“.

Die Inder theilten nun das Thierreich in 4 Klassen:
Landthiere, fliegende Thiere, Wasserthiere, Gewürm.
Die Schildkröte wird zum Gewürm gezählt. Da wir
nun eine Verkörperung des Vischnu als Gewürm haben,
und die Verkörperungen im Bereich des Thieres erlan-
dert werden sollen, so liegt es nahe, die 3 übrigen Thier-
klassen heranzuziehen, und damit ist denn Stoff zur Ver-
körperung für 3 neue Avataren gegeben. Nun aber wird
in den Avataren auf die Thiere der Luft nicht reflectirt.
Das kommt daher, dass Vischnu an und für sich bereits
einen Vogel hat, auf dem er reitet, Garutmat oder Garuda.
Den hat er bereits vorweg, und es braucht daher
die Klasse der Vögel in den Avataren nicht mehr
vertreten zu sein. Hierzu kommt noch das, dass Garuda
ein Schlangenfeind ist, die Schlange aber zu der Klasse
des Gewürms zählt, zu der auch die Schildkröte, diese
Basis der Thierverkörperung Vischnus, zählt. Schild-

kröte und Vogel würden sich also zusammen in den Avataren schlecht vertragen, der Vogel würde die Schildkröte vertilgen, da muss denn einer von beiden Platz machen. Um indem dies statt haben muss, muss nahelegend der Vogel Platz machen, denn würde die Schildkröte Platz machen, so fiel die Basis der Thierverkörperung. Nimmt man nun noch dazu an, wie das so fern nicht liegt, dass der 2. Avatar ursprünglich der einzige war, so ist ein reines Unmöglichkeitsverhältniss gegeben, dass die Schildkröte dem Vogel Platz macht. — Indem nun die fliegenden Thiere zurücktreten, bleiben uns nur noch die Landthiere und die Wasserthiere, und wir haben blos den Stoff für zwei neue Avataren. Mit diesen sind wir denn aber auch im Reinen. Wir fragen: Als was soll sich Vishnu verkörpern? — Die Antwort ist: Als Thier. — Wir fragen weiter: Als welches Thier? — Die Antwort ist: Als Fisch und Landthier. — Fragt man nun weiter: „Wo sollen denn nun die neuen Verkörperungen untergebracht werden?“ so ist in Bezug auf den Fisch der erste Avatar von selbst gegeben, denn in dem ist von der Sündfluth die Rede, es ist *κατ' ἐξοχὴν* der Wasser-Avatar. Nun wenn da der Fisch nicht rangiren soll, wo soll er dann rangiren?

Es ist bei uns populäre Sitte, uns viel eher geneigt finden zu lassen, den Fisch zu generalisiren, als das Landthier oder das Säugethier. So war es gerade bei den Indern. Daher kommt es, dass man, um Fisch oder Wasserthier und Landthier den Avataren einzuverleiben, in Bezug auf den Fisch nicht weiter specialisirt, in Bezug auf das Landthier aber wohl weiter specialisirt. Es handelt sich also nicht um die Frage, wenn dem Manu ein Fisch erscheinen soll, was soll das denn für ein Fisch sein, ein Hecht, ein Karpfen u. s. w., sondern der Fisch bleibt schlechtweg Fisch. Es handelt sich aber wohl um die Frage: Wenn das Landthier in die Sache gezogen werden soll, welches Landthier soll das denn nun sein? In Beantwortung dieser Frage wird nun nahelegend der Blick auf den Löwen gerichtet, auf ihn, der der König der Thiere ist, und wie der Liquor hepatis eine gelbe Farbe hat. Nun aber dürfte es schwer halten, den Löwen in eine nähere Relation zur Darstellung des Liquor hepatis zu bringen, und das ist der Grund, weshalb man sich vom Löwen abwendet und dem Eber zuwendet. Dieser ist, wie wir oben gesehen, in Bezug auf sein Wälzen im Morast in Bezug auf seine Haut, welche aufrecht stehen, zur Darstellung des Liquor hepatis in Relation zu bringen, und so tritt er denn an die Stelle des Löwen. In den 3. Avatar tritt er ein nach dem einfachen Gesetze der Reihenfolge. Der erste Avatar ist absolvirt, er hat den Fisch erhalten. Der zweite Avatar ist absolvirt, er hat die Schildkröte erhalten. Nun kommt der dritte Avatar an die Reihe, und erhält den Eber.

Nun sind drei Avataren fertig. Vishnu ist dreimal als Thier untergebracht, und damit ist denn aber auch die Thierwelt erschöpft. Soll sich Vishnu weiter verkörpern, so muss man sich weiter nach Verkörperungs-Substrat umsehen. Und hier eröffnet sich denn folgende Bahn. Vishnu ist ein Gott, als Gott hat man ihn also *eo ipso*. Als Thier hat man ihn auf Grund der drei ersten Avataren. Und da liegt es denn nahe das Mittelglied „Mensch“ zwischen Thier und Gott zu schieben. So hat man also als neues Verkörperungs-Substrat: Mensch und Gott. Wir haben aber nach Absolvirung der drei ersten Avataren noch sieben vor uns, und Mensch und Gott würden nur Substrat für zwei Verkörperungen bieten. Hier ist also nachzuhelfen, und es geschieht dies am besten, wenn man Mittelglieder in die Sache bringt. Vom Thier zum Menschen ist ein Mittelglied jene Classe von Wesen, welche man Halb-Thiere oder Halb-Menschen nannte, wie Thiere mit Menschenköpfen, Menschen mit Thierköpfen u. s. w. Derartige Wesen waren ja den Alten geläufig. Vom Menschen zum Gott ist ein Mittelglied der Heros. Auf die Weise ist uns denn der Stoff geboten, die Zwei: Mensch, Gott, zur Vier zu dilatiren: Halbmensch (Halbthier), Mensch, Heros, Gott. Damit sind wir aber immer noch nicht am Ziele. Denn es handelt sich ja um 7 Verkörperungen, und wir erhielten auf die genannte Weise deren erst 4. Wir bleiben also mit dreien noch im Rückstand. Es ist also noch weiter nachzuhelfen. Und hier bietet sich denn folgendes dar. Das Thier ist dreifach vertreten, denn entsprechend liegt es nahe, auch

den Menschen dreifach vertreten sein zu lassen. Das passt schon deshalb, damit der Mensch dem Thiere nicht nachstehe, es passt um so mehr, als mit dem Drei-Menschen prägnant hervorgehoben wird, dass man sich der Drei bei den Thieren wohl bewusst ist, dass man mit Vorbedacht 3 Thierclassen constatirt statt 4 (die Classe der Vögel fällt ja). Auf die Weise hätte man dann als Verkörperungs-Substrat in den einzelnen Avataren: 1) Thier, 2) Thier, 3) Thier, 4) Halbmensch (Halbthier), 5) Mensch, 6) Mensch, 7) Mensch, 8) Heros, 9) Gott. Damit wären wir denn mit 9 Avataren fertig und es fehlte blos noch das Verkörperungs-Material für den zehnten Avatar. In Bezug auf dieses stellt sich nun der Autor der Avataren auf seinen speciellen Standpunkt als Buddhist — er ist ein Buddhist — und stellt den Buddha über Gott. In seinem Vorschreiten vom Thier zum Halbmenschen (Halbthier), vom Halbmenschen zum Menschen, vom Menschen zum Heros, vom Heros zu Gott, bleibt er bei Gott nicht als Finalglied stehen, sondern er schreitet noch ein Glied weiter und kommt von Gott zu Buddha. Und auf die Weise erhalten wir denn als Verkörperungs-Substrate in den einzelnen Avataren: 1) Thier, 2) Thier, 3) Thier, 4) Halbmensch (Halbthier), 5) Mensch, 6) Mensch, 7) Mensch, 8) Heros, 9) Gott, 10) Buddha: — und damit wäre denn die Antwort auf die Frage: Als was soll sich Vishnu verkörpern? erschöpfend absolvirt, und die Sache wäre erledigt.

Der Autor der Avataren erledigt aber nicht ganz so die Sache. Zuerst giebt er die Drei des Thieres nicht dem Menschen, sondern dem Heros. Nun das ist eine unerhebliche Variante gegen das Vorige. Er denkt, es ist prägnanter, wenn der Heros, der immer doch noch ein Mensch ist, die Drei bekommt, als der Mensch selbst. Auf die Weise erhielten wir denn als Verkörperungs-Substrate in den einzelnen Avataren: 1) Thier, 2) Thier, 3) Thier, 4) Halbmensch (Halbthier) 5) Mensch, 6) Heros, 7) Heros, 8) Heros, 9) Gott, 10) Buddha.

Hierbei bleibt er aber nicht stehen. Er calculirt ff.: Die Basis der Avatare ist zwar die Darstellung des Liquor hepatis, es wird aber in prägnanter Weise auch denjenigen Dingen Rechnung getragen, unter deren Gestalt sich Vishnu verkörpert, es soll ihnen in prägnanter Weise Rechnung getragen werden. Demgemäss müssen sie sich frei entwickeln können. Sie würden sich aber nicht frei entwickeln können, namentlich würde Buddha nicht in seiner vollen Glorie dastehen, wenn die Fessel der Darstellung des Liquor hepatis ihnen perpetuell anklebte. Das ist der Grund, weshalb der Autor, vom Heros an, den Liquor hepatis ausser Augen lässt und ruhig zum Buddha vorschreitet, als gäbe es keinen Liquor hepatis in der Welt. Wohlbedacht sprunghaft, so auf einen Schlag geschieht dies nicht, denn beim Heros haben wir noch prägnant den Kampf, und dieser ist noch so halbschlag Darstellung des Liquor hepatis, weil selbst im 2. Avatar, dem Hauptdarstellungs-Avatar, der Kampf herangezogen wird. Aber im Allgemeinen geschieht es doch, und weil es geschieht, deswegen liegt es nahe, dass wir, wenn wir beim Buddha angekommen sind, einen Rückblick machen und fragen: Aber wo ist denn nun der Liquor hepatis geblieben? Das ist der Grund, weshalb der Autor mit dem Buddha-Avatar nicht abschliesst, und nach ihm noch den Kalki-Avatar bringt. Dieser Avatar soll den Liquor hepatis wieder aufs Tapet bringen. Aber an und für sich ist die Situation misslich. Sobald wir beim Buddha angekommen sind, sobald er absolvirt ist, haben wir in Bezug auf die Avataren ein *fait accompli*. Hinterdrein noch einen Avatar bringen, heisst die Sache wieder von vorn anfangen. Wird ein solches Thun consequent durchgeführt, so kommen wir nie zu Ende. Und da hilft sich denn der Autor derartig, dass er sagt, gut, die Sache ist absolvirt, ich darf nicht wieder, von vorn anfangen, den Liquor hepatis bringen, ich darf überhaupt keinen Avatar bringen. Aber wenn ich den Avatar nicht bringen darf, so darf ich ihn doch wenigstens nicht bringen. Ich bringe ihn aber nicht, denn es handelt sich nur um einen Avatar, welcher gar nicht da ist, welcher in der Zukunft liegt. Die vage Zukunft könnt ihr mir aber doch nicht abschneiden. Und was den Liquor hepatis betrifft, so bringe ich den auch nicht. Ich bringe ihn zwar, aber ich bringe ihn nicht als Liquor hepatis, ich bringe ihn als Nicht-Liquor-hepatis, ich bringe ihn als den verdorbenen Liquor hepatis, als den Liquor hepatis, der aufgehört

Liquor hepatis zu sein. Dann sobald der Liquor hepatis weiss wird, ist er kein Liquor hepatis mehr, sobald eschnu auf seinem weissen Rosse kommt, annullirt er sich selbst. Trotzdem, dass ich also auf der einen Seite den Liquor hepatis bringe, bringe ich ihn auf der anderen Seite doch nicht, und ich habe sowohl beim Bringen des Avatars als solchen, als beim Bringen dessen, um was sich bei ihm handelt, den Nicht-Standpunct, und einen solchen einzunehmen, kann nicht unlogisch sein.

Auf die Weise würden wir denn, entgegen der vorantendenden Aufstellung erhalten: 1) Thier, 2) Thier, 3) Thier, 4) Halbmensch (Halbthier), 5) Mensch, 6) Heros, 7) Heros, 8) Heros, 9) Gott, 10) Buddha, 11) Kalki. Damit haben wir nun aber eine Verkörperung zu viel, und es ist der Grund, weshalb im 6. Avatar zwei Heroen zusammengedrängt werden, so dass wir die Aufstellung erhalten: 1) Thier, 2) Thier, 3) Thier, 4) Halbmensch (Halbthier), 5) Mensch, 6) Doppelheros, 7) Heros, 8) Gott, 9) Buddha, 10) Kalki, — und dieser Aufstellung folgt denn der Autor bei den Verkörperungen. Dieselbe vor Augen habend, brauchen wir in Bezug auf die Verkörperungen Vischnus nur wenig specialisirend nachzutragen.

Fisch, Schildkröte, Eber haben wir in den 3 ersten Avataren. Es kommt also der 4. Avatar an die Reihe. Auf diesen muss der vorigen Aufstellung gemäss der Halbmensch oder das Halbthier kommen. In dem 3. Avatar mag, wie wir gesehen, der Löwe nahe, er war aber nicht gut zu employiren, und wurde daher zurückgedrängt. Der zurückgedrängte wird jetzt wieder hervorgehoben. Hier im 4. Avatar knüpfen sich nicht mehr die Scrupel an ihn, wie in dem 3. Avatar. Im 3. Avatar konnte man fragen, über was soll uns denn der Löwe, an den sich doch gar keine Relation zur Darstellung des Liquor hepatis knüpfen lässt? Dasselbe lässt sich nun zwar auch im 4. Avatar fragen, über hier kann man abiegend antworten, freilich in Bezug auf die Darstellung des Liquor hepatis liegt der Löwe fern, aber das verschlägt hier nicht. Wir haben ein zweifaches in's Auge zu fassen, die Darstellung des Liquor hepatis und das Substrat der Verkörperung Vischnus. Als letzteres aber passt der Löwe ganz vorzüglich, weil es sich im 4. Avatar um den Halbmenschen oder das Halbthier handelt — den Indern war nämlich ein Mensch mit einem Löwenhaupte oder ein Löwe mit einem Menschenhaupte eine geläufige Figur. Weil es sich also um den Halbmenschen oder das Halbthier handelt und weil zu diesem Zweck der Löwe so gut auszubenten ist, deswegen, sagt der Autor, kann man dem Löwen schon nachsehen, dass er den Standpunct der Darstellung des Liquor hepatis nicht vertritt. Was ihm aber hieran abgeht, das ersetzt er als Repräsentant des Halbmenschen oder des Halbthieres auf der anderen Seite, und darum mag er, ohne Scrupel zu erregen, eintreten. Nebenbei wollen wir noch erwähnen, dass, abgesehen von dem, den Indern geläufigen Figur des Halb-Löwen-Menschen oder Halb-Menschen-Löwen, der Löwe sich auch deshalb für die Verkörperung als Halbmensch oder Halbthier nahelegend ausbenten lässt, weil er zwar Thier, als solches über der König der (Land) Thiere ist. Der König der Thiere steht aber bereits mit einem Fusse in der Classe Mensch.

Nun käme der 5. Avatar an die Reihe, der also der obigen Aufstellung gemäss den Menschen zu bringen hat. Wie hierbei der Mensch zum Zwerg wird, haben wir oben in dem 5. Avatar kennen lernen.

Es folgen der 6. und 7. Avatar, welche uns den Heros in der Drei-Zahl zu bringen haben. Als solch dreifacher Heros figurirt denn der Drei-Räma.

Es folgt der 8. Avatar, welcher uns der vorigen Aufstellung gemäss den Gott zu bringen hat. Als solcher figurirt Krischna, der einerseits an den Griechischen Apoll erinnert, welcher dem Admetus die Heerden hütet, und in dieser Beziehung etwas harmlos dasteht, der aber andererseits, nach der Schilderung die wir oben mitgetheilt, als ein ausserordentlich mächtiger Gott figurirt.

Dann kommt der 9. Avatar, welcher uns Buddha bringt, der also über Krischna steht.

Im 10. Avatar macht denn endlich die Verkörperung Vischnus als Kalki den Schluss.

Fassen wir nun, den Verkörperungen Vischnus in den einzelnen Avataren gegenüber, den Liquor hepatis speciell in's Auge, so haben wir, wie wir wissen, im ersten

Avatar die Doppelauffassung des Liquor hepatis als Gegebenes und vom Standpuncte der Darstellung. Dieser Doppelstandpunct ist mit Vorbedacht in denselben hineingebracht. Auf der einen Seite nämlich will der Autor, wie im 2., 3. u. s. w. Avatar, der Darstellung des Liquor hepatis Rechnung tragen, auf der anderen Seite will er aber auch den Gegensatz zum 10. Avatar haben, damit der Anfang der Avataren ein Gegenstück zu ihrem Ende darbietet. Will er aber einen solchen Gegensatz haben, so muss der Liquor hepatis im 1. Avatar auftreten, wie er im 10. Avatar abtritt. Das thut er nun aber eben, wenn der 1. Avatar uns den Liquor hepatis einfach bringt.

Der zweite Avatar ist der hauptsächlichste Darstellungs-Avatar.

Der dritte Avatar ist abermals ein Darstellungs-Avatar.

Der vierte Avatar ist dagegen kein Darstellungs-Avatar. Anlehnend an den Löwen haben wir wohl die gelbe Farbe des Liquor hepatis, weiter aber auch nichts. Der Löwe bietet eben keinen Anhaltspunct für die Darstellung des Liquor hepatis. Weshalb er trotzdem herangezogen wird, wissen wir aus dem Vorigen. Die Darstellung des Liquor hepatis weicht der Verkörperung Vischnus als Halbmensch oder Halbthier. Wir haben im Vorigen darauf hingewiesen, dass die ausnehmende Qualification, welche der Löwe dazu hat, den Vischnu als Halbmenschen oder Halbthier zu repräsentiren, den Scrupel schon paralisiren mag, dass die Darstellung des Liquor hepatis in den Hintergrund tritt. Wenn nun aber auch der Scrupel paralysirt werden mag, hält man sich strict an den Liquor hepatis, so bleibt es immer, an und für sich betrachtet, eine Lücke, dass wir denselben vom Standpuncte seiner Farbe, das ist generell genommen, vom Standpunct des Seins erhalten, und nicht vom Standpunct der Darstellung. Hier deckt sich nun aber der Autor derartig, dass er sagt, es ist absolut nöthig, dass wir den Liquor hepatis neben dem Standpunct der Darstellungsweise, auch vom Standpuncte des Gegebenseins haben. Diese Doppelauffassung muss da sein, dem ersten Avatar zu Liebe, seiner Situation dem 10. Avatar gegenüber zu Liebe. Weil wir nun aber beim zweiten, beim dritten Avatar den Standpunct der Darstellung haben, so könnte sich leicht Jemand durch die Analogie fortreissen lassen, und beim 1. Avatar sich versucht fühlen, blos den Standpunct der Darstellung des Liquor hepatis zu constatiren. Dem wird entgegen gearbeitet, wenn ein Avatar den Liquor hepatis blos vom Standpunct des Gegebenseins bringt. Dann rückt ein solcher Avatar uns handgreiflich vor Augen, dass wir neben der Darstellung auch das Gegebensein berücksichtigen sollen, und damit ist denn darauf hingewiesen, dass der erste Avatar in Bezug auf den Liquor hepatis einen Doppelstandpunct einnimmt. Der Avatar nun, der eine solche Mission übernimmt, ist eben der vorliegende.

Der fünfte Avatar ist nun in weiterer Folge wieder ein Darstellungs-Avatar.

Dann aber tritt im sechsten, siebenten, achten und neunten Avatar der Liquor hepatis in den Hintergrund, und endlich tritt er

im zehnten Avatar wieder in den Vordergrund, um abzutreten. Das weisse Ross im zehnten Avatar ist übrigens bereits im zweiten Avatar vorbereitet, denn bereits dort taucht aus dem Amrita ein weisses Ross hervor. An diesen zehnten Avatar knüpfen wir noch die Notiz, dass wir später bei Plato kennen lernen werden, wie dieser uns sein Weltenthier bringt, es ausbeutet, und nachdem er es ausgebeutet hat, wieder reconstructirt, rückgängig macht. Das ist eine ganz ähnliche Situation, wie hier bei den Avataren, wo der Liquor hepatis erst gebracht, dann ausgebeutet wird, und nachdem er ausgebeutet worden, wieder rückgängig gemacht wird.

Und nachdem wir nun die Verkörperungen Vischnus und des Liquor hepatis speciell in's Auge gefasst, wollen wir auch speciell die, sich an den Liquor hepatis knüpfenden Kämpfe in's Auge fassen. Die Riesen, Dämonen u. s. w. sind nichts anderes als die Schulärzte, mit denen die alchemistischen Aerzte Kämpfe zu bestehen haben. Diesen Kämpfen werden wir namentlich bei den Abendländern Gelegenheit haben, in's Gesicht zu schauen. Wie uns aber die Avataren zeigen, sind sie bereits sehr alt. Kaum erscheint der Götterarzt mit dem Amrita, so entsteht

Siva, dem Siva-gestalteten Vischnu". Das liegt nun ganz anders als Lassen meint. Es handelt sich nicht um die Ein-Verschmelzung von Siva und Vischnu, sondern es handelt sich darum, Siva und Vischnu als die Repräsentation der Zwei in den Vordergrund zu drängen, Brahma dagegen in den Hintergrund zu drängen, den man, wenn man sich auf den Standpunkt der philosophischen Zwei stellt, bei Seite schiebt. Vischnu ist wie Siva und Siva wie Vischnu gestaltet, weil Liquor hepatis dem Acid. sulph.-Natron, und Acid. sulph.-Natron dem Liquor hepatis zur Seite steht, um vom Standpunkt des Zweiarcanum dem P. solaris Schach zu bieten. — Wie man nun aber, indem man Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis hat, den Pulv. solaris eo ipso hat, so hat man auch umgekehrt da, wo man den P. solaris hat, das Acid. sulphur-Natron und den Liquor hepatis. Denn wie man sich Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis in P. solaris concentriren kann, so kann man sich auch, vom Pulv. solaris ausgehend, diesen zu Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis distrahiren, dann hat man im Pulv. solaris bereits Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis, das ist mit anderen Worten, man hat ein Arcanum, statt dreier, und damit ist denn das Einarcanum, die Eins gegeben. Vom Standpunkt der philosophischen Eins treten also die beiden Arcanen Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis gegen den P. solaris zurück, wie bei analogem Götter-Verhältniss Siva und Vischnu gegen Brahma zurücktreten. — Das Einverhältniss mit Brahma kann man nun aber auch anders auffassen. Man kann sagen, Brahma ist eine Idealität, — und als solche der Priestergott. Da er nun aber der Priestergott ist, so haben wir das Recht, diese Idealität ganz besonders auszubehuten. Wenn wir nun aber sagen, wo wir Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis haben, da haben wir den P. solar. ideell, so ist das eine beschränkte Idealität, eine Idealität, welche der Pulv. solaris mit dem Acid. sulphur-Natron und Liquor hepatis theilt, weil man ja auch diese ideell hat, wenn man vom P. solaris ausgeht, und sagt, wo man den P. solar. hat, da hat man ideell auch das Acid. sulphur-Natron und den Liquor hepatis. Dem Brahma kommt aber keine beschränkte, sondern eine absolute Idealität zu, und diese hat man, wenn man sagt, der Ein-Brahma ist nicht ein Theil der übrigen Götter, sondern zuerst hat man diese, und dann kommt Brahma hinzu, und stellt über ihnen allen zumal. Damit kommen aber 4 Götter heraus, und hierin hat man denn die philosophische Zahl Vier. So ganz nackt für sich betrachtet, scheint eine solche Speculation sehr gezwungen zu liegen, denn wenn man Siva, Vischnu und Brahma hat, so hat man eben den Brahma, wie kann er also noch als ein Viertes hinzukommen? Und arcanologisch: Wenn man Acid. sulphur-Natron, Liquor hepatis und P. solaris hat, so hat man eben den P. solaris, wie kann er also noch als ein Viertes hinzukommen? Indessen die Sache wird klar, wenn man auf das kosmologische Verhältniss des vorigen Abschnittes zurückgeht, und sich die Berechtigung nimmt, an dieses anzulehnen. Dort haben wir das Firmament, die Himmelslichter, die Wolken als 3, und daneben haben wir oben rein den Himmel als Eins, collectiv als Eins, ohne im Einzelnen zu sagen, dieser Himmel muss, wenn er Eins sein soll, doch nun entweder Firmament, oder Wolken, oder Himmelslichter sein. An eine solche Auffassung wird dort Keiner Anstoss nehmen, und ebensowenig nimmt man denn auch hier Anstoss, den einen Brahma ausserhalb der übrigen Götter zu setzen, trotzdem, dass er eigentlich als Ein-Gott doch nun entweder der erste, oder der zweite, oder der dritte dieser Götter sein müsste. Noch viel einfacher macht sich aber der Vierstandpunkt, wenn man die Sache reinweg arcanologisch auffasst, und den P. solaris in den P. solaris ruber und P. solaris niger spaltet. Dann sagt man, Brahma, als der, der das 3. Arcanum repräsentirt, und Brahma, als der, der das Einarcanum repräsentirt, ist der P. solaris ruber. Brahma aber als Idealität par excellence ist der P. solaris niger, denn dieser ist vom Indischen Standpunkte rein weg ideell, weil sich an ihn keine der alchemistischen Speculationen knüpft, die wir oben haben kennen lernen, und welche die Basis der Indischen arcanologischen Alchemie bilden. Der philosophischen 4 zu Liebe wird Brahma dargestellt mit 4 Köpfen und 4 Armen. Vielleicht ist auch dabei in's Auge gefasst, dass Brahma — Pulv. solaris

ist 1.) Hydr. oxyd. rubr. 2) Sulphur aurat. 3) Hydrarg. oxyd. rubr. 4) Stibium sulphur. nigr.

Schliesslich wollen wir nun noch in Betreff Brahma, Vischnu und Sivas einige Notizen anfügen, und dabei an die Schilderung v. Bohlens anlehnen.

Brahma. Seine Farbe ist roth. (Hier haben wir die Farbe des P. solaris ruber.)

Vischnu. v. Bohlens sagt: Er wird als Luft oder Wasser gedacht. (Nun ja, Liquor hepatis ist Wasser, und dass auch nach der Auffassung der Inder die Luft in ihm vertreten ist, haben wir zu Anfange dieses Abschnittes kennen lernen). Dann sagt er: Zu Anfange der Regenzeit beginnt der Schlaf Vischnus, welcher 4 Monate lang dauert. In diesem Zustande wird er vorgestellt auf einem Blatte des Indischen Feigenbaumes auf dem Wasser fluthend, den Fuss im Munde haltend. Im dritten Monate wendet sich Vischnu um, und der Inder feiert ein Fest, besonders mit Wasserschöpfen in heiligen Gefässen, welche mit den mythischen Zeichen des Vischnu versehen sind. Am Ende des vierten Monats, wenn die Ueberschwemmung des Ganges ihr Ende erreicht, erwacht Vischnu völlig, und seine Gattin, Sri oder Lakshmi, wird thätig, ihre Gaben zu verbreiten. (Hier haben wir Vischnu-Liquor hepatis als Wasser. v. Bohlens fährt fort: Eine andere Darstellung, welche die Allegorie noch mehr verständlichen will, ist ebenfalls sehr häufig. Vischnu ruht auf der Schlange Sescha, Unterscheidung (?), die auch den Namen Unendlichkeitsschlange, Anantamāga, führt, und die Göttin des Segens streichelt gelinde seine Füsse, um die wirkende Kraft des Gottes in's Leben zu rufen; aus dem Nabel Vischnus entspringt dann erst die Lotusblume, welche, sich öffnend, den schaffenden Weltgeist Brahma an's Licht fördert; die Schlange selbst deutet auf den Ganges und hat sieben Häupter, weil der Fluss mit sieben Mündungen gedacht wird. (Die Schlange ist die des zweiten Avatars und nicht der Ganges. Ihre sieben Häupter deuten auf die 7 Arcana. Wo sollen denn die 7 Mündungen des Ganges herkommen? Vom Lotus sogleich.) Trotz der mannigfachen Darstellungen Vischnus, fährt v. B. fort, womit ihm seine Secte verherrlicht, bleibt er doch immer kenntlich, sei es an dem Lotus, der ihm und seinen Verkörperungen recht eigen, oder an der dunkelblauen und grünen Farbe, obgleich diese nicht immer bei ihm angetroffen wird. (Die Lotusblume, wohl Nelumbium speciosum, wächst im heiligen Ganges; es ist wohl die gelbe Varietät in's Auge gefasst, auf Grund der gelben Farbe des Liquor hepatis. Die grüne Farbe Vischnus rührt daher, dass, wie wir bei den Farben der Arcana gesehen, Liquor hepatis auch als grün genommen wird. Wollen wir blau als blau gelten lassen, so ist das ein Anhalt an den blauen Aether, die Luft, die Luft aber führt auf den als Luft aufgefassten Liquor hepatis. Man kann die Sache aber auch anders fassen. Wenn Vischnu, der Liquor hepatis, auf der einen Seite als gelb, auf der anderen aber als grün gefasst wird, so kann man an die Stelle des Grünens auch das Blaue schieben. Denn Grün entsteht aus der Mischung des Gelben mit dem Blauen. Man sagt abdam, um auf das Blau zu kommen, wir haben das Gelb auf der einen Seite, das Grün auf der anderen Seite, das ist, wir kommen vom Gelb auf das Grün. Um aber vom Gelben auf das Grüne zu kommen, fügen wir dem Gelben das Blaue hinzu, dann haben wir eben das Grüne. Auf die Weise wären denn in Indischer Fassung Blau im Grunde nichts anderes, als Grün, und der blaue Vischnu wäre identisch mit dem grünen Vischnu. Wir brauchten also in Bezug auf den blauen Vischnu gar nicht an die Luft, den Aether, zu recurriren. Liegt die Sache so, so kann auch im 2. Avatar der blaue Hals des Siva als grüner Hals aufgefasst werden, dass sich entwickelnde Gas wird abdam dem grünen Liquor hepatis zu Liebe als Grün gefasst. Auch Krischna im 8. Avatar, der Blaue, wäre dann der grüne Liquor hepatis.) Einer der gewöhnlichsten Namen des Vischnu in alten Schriften ist Haris, gleichbedeutend mit harit, grün. (Nun das ist speciell der grüne Liquor hepatis.) Sein Symbol ist ein Dreieck mit der Spitze nach unten: ▽. (v. Bohlens nimmt dies Zeichen als Symbol des, als Wasser gedachten Vischnu, und lehnt dabei an das chemische Zeichen ▽, welches Wasser bedeutet.)

Siva. Seine Farbe auf Bildwerken ist schneeweiß.

(„Weiss“ Farbe des Natron nitricum, Natron carbonicum, Acid. sulphur. depuratum). Er hat 3 Augen (phil. Zahl 3). Er hat zuweilen 4 Arme wie Brahma und Vischnu (phil. Zahl 4.). v. Bohlen sagt ferner, Siva bezeichne im allgemeinsten Sinne das Feuer. (Das hat nun nicht statt, indessen in Bezug auf die kautischen Eigenschaften des Acid. sulphur. liegt ihm das Feuer doch nicht absolut fern.) Als Symbol hat er ein Dreieck mit der Spitze nach oben, Δ . (v. B. sagt, dies Zeichen bezeichne die Flamme. Hiernit lehnt er nun wieder an das heutige chemische Zeichen Δ , welches Feuer bedeutet.) Und dann sagt er: die Anhänger des Siva pflegen den heiligen Stieren einen Phallus auf die Hüfte einzubrennen, oder selbst einen solchen auf der Brust zu tragen, und zwar, welches sehr merkwürdig ist, in der Gestalt eines Henkelkreuzes, mit dem wir noch gegenwärtig den Planeten Venus, die Erzeugerin, bezeichnen: ∇ . (Dies Planetenzeichen ∇ , als Phallus, ist die Ursache, dass v. B. sich unter dem chemischen Zeichen umsieht, und so herausbekommt, dass ∇ auf den Wassergott Vischnu, und Δ auf den Feuergott Siva zu beziehen ist. Es ist aber bei dem hier eingeführten Zeichen ∇ gar nicht an Wasser zu denken, es handelt sich um eine Dreifigur des Vischnu, der philosophischen Zahl 3 zu Liebe. Und ganz so ist bei dem Zeichen Δ hier nicht an Feuer zu denken. Es handelt sich wieder um eine Dreifigur, die dem Siva zukommt, wie ihm auch der Dreizack zukommt. Dass in einem Falle die Spitze des Dreiecks nach unten steht, ∇ , und im anderen nach oben, Δ , das hat, ohne weiteren Nebenzweck, das im Auge, das Zeichen des Vischnu nicht, wie das des Siva, und das Zeichen des Siva nicht, wie das des Vischnu zu bringen. Beim Henkelkreuz ∇ soll der Penis in vulva bezeichnet werden, O = vulva, + = penis. Es handelt sich also nicht allein um den Phallus (Penis, Linga), sondern auch um die Vulva (Yoni). Dass das Zeichen des Phallus (Linga, Yoni) mit dem Planetenzeichen ∇ übereinkommt, hängt nicht damit zusammen, dass beide eine ursprüngliche Relation zu einander haben, sondern damit, dass die schönen Geister sich in allen Zonen begegnen. Die Araber, von denen, wie wir später sehen werden, das Planetenzeichen ∇ her stammt, emblematisirten Venus unter der Gestalt einer Vulva, O, und indem sie nun nach einem Zeichen für die Venus suchten, verfielen sie eben auf das Zeichen ∇ . Auch die chemischen Zeichen ∇ und Δ sind ganz unabhängig von den Vischnu- und Siva-Zeichen. Zu der Zeit, wo die Zeichen für die 4 Elemente ∇ , Wasser, Δ , Feuer, Δ , Luft, ∇ , Erde, aufkamen, (siehe die Alchemie bei den Abendländern), zu der Zeit dachte man nicht an Indische Mythologie. Die ganze Indologie, an die sich die Neuzeit so eifrig gemacht hat, schlummerte damals. Wo soll man damals zu Zeichen kommen, die Vischnu und Siva eigenthümlich sind? Und dann hat man ja gar nicht à la v. Bohlen und seinen Gewährsleuten den Sachverhalt, dass das Symbol des Vischnu als Wasser ∇ , des Siva als Feuer Δ ist. Nein, man hat nichts anderes, wenn man an diese Zeichen anlehnt, als: ein Symbol des Vischnu ist ∇ , ein Symbol des Siva ist Δ . Daran anlehnend könnte man denn ferner sagen ∇ = Vischnu und Δ = Siva. Und daran anlehnend könnte man ferner sagen ∇ = Liquor hepatis und Δ = Acid. sulphur.-Natron. Damit wären wir dann aber auch fertig. Zwischen den heutigen Zeichen ∇ , Wasser, und Δ , Feuer, und den bereits in übertragener Weise herauskommenden Indischen Zeichen ∇ , Liquor hepatis, und Δ , Acid. sulphur.-Natron, ist gar keine Relation). Endlich macht v. Bohlen darauf aufmerksam, dass des Siva Frau auch Káli heisst. (Das steht wohl zur neueren Chemie in näherer Beziehung als jene Zeichen, indem diese Káli wahrscheinlich die Basis ist für unser heutiges Kali. Es würde sich in diesem Falle dann nicht sowohl um ein directes Anlehnen an die Indische Alchemie, sondern darum handeln, dass es sich nun einmal zufällig so gemacht hat, dass der Indische Name für Natron sich erhalten hat. Auf die Weise haben wir denn auch die einfachste Erklärung dafür, dass die alten Chemiker Kali und Natron durcheinanderwerfen. Natron ist's, und Kali heisst's im Anlehn an die Indische Göttin, da liegt eben das Durcheinanderwürfeln von Natron und Kali gar zu nahe.)

Indische Zahlenphilosophie.

Bereits die erste Phase der Indischen Alchemie huldigt einer Zahlenphilosophie. Wir haben gesehen, dass sich an die Kosmologie die philosophischen Zahlen 1 und 3 knüpfen. Die philosophischen Zahlen der ersten Phase werden in der zweiten Phase erweitert. An die arcanologische Auffassung der Alchemie reihen sich die philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4. Diese Zahlen 1, 3, resp. 1, 2, 3, 4 sind nun die Indischen philosophischen Zahlen im engeren Sinn, die Indischen philosophischen Zahlen im weiteren Sinne sind: 1, 2, 3, 4, 6, 12. Das ist also, bei den Indischen Zahlen im weiteren Sinne tritt zu den philosophischen Zahlen der arcanologischen Phase noch die 6 und die 12 hinzu. Mit ihnen liegt es ff:

Das Indische Sonnenjahr hat 365 Tage, 6 Stunden, 12 Minuten, 30 Sekunden. Nimmt man sich nun das Recht, die 365 Tage in 360 Tage zu verwandeln, so erhält man im Anlehn an die Zahl der Tage, Stunden, Minuten, Sekunden des Jahres die Zahlen:

$$360, 6, 12, 30,$$

oder bei Streichung der Nullen, von denen angenommen wird, sie charakterisirten die Zahl nicht, sondern cumulirten sie bloß:

$$36, 6, 12, 3.$$

Diese letzteren Zahlen kommen nun heraus, wenn man die Zahlen 1, 2, 3, 4 divisionsweis resp. multiplicationsweis mit der Zahl 12 in Verbindung bringt, nämlich:

$$\begin{aligned} 12/1 &= 12 \\ 12/2 &= 6 \\ 12 \cdot 3 &= 36 \\ 12/4 &= 3 \end{aligned}$$

Also, wenn man sich die philosophischen Zahlen der arcanologischen Phase nimmt und sie divisions- resp. multiplicationsweis mit der Zahl 12 in Verbindung bringt, so erhält man bei Anhängung der cumulirenden Null an betreffender Stelle die Tage, Stunden, Minuten, Sekunden des Indischen Sonnenjahres, vorbehaltlich dessen, dass man an die Stelle der 365 Tage 360 Tage treten lässt. Weil nun die Zwölf es ist, die diese Sachlage vermittelt, dass das Jahr heraus kommt an der Hand der philosophischen Zahlen der arcanologischen Phase, deswegen säst man die Zwölf, und sagt, wir haben die Zahlen 1, 2, 3, 4 und mit ihnen das Recht, sie mit der Zahl 12 in Verbindung zu bringen. Indem man nun ferner die obige Aufstellung in's Auge fasst:

$$\begin{aligned} 12/1 &= 12 \\ 12/2 &= 6 \\ 12 \cdot 3 &= 36 \\ 12/4 &= 3, \end{aligned}$$

sagt man, diese Aufstellung giebt uns die Zahlen 12 und 6. Denn $12/1$ ist eben 12, und $12/2$ ist 6, und damit haben wir auch die philosophischen Zahlen 6 und 12.

Wo bleibt denn nun aber die 36? Sie wird uns ja auch durch diese Aufstellung geboten und ist keine Indische philosophische Zahl. Die Antwort ist die, dass auf die 36 nicht weiter reflectirt zu werden braucht, weil sie auf doppelte Weise nicht direct in die Sache kommt, zuerst deshalb, weil sie multiplicationsweis herauskommt, entgegen den anderen Verhältnissen, bei denen dividirt wird, (wir haben ja 12:1, 12:2, 12:4 und dem gegenüber ausnahmsweise nicht 12:3 sondern 12.3), und dann deshalb, weil das Product 36, das ist mit der cumulirenden Null 360, im Grunde mit dem Indischen Jahre nichts zu schaffen hat, besteht dies doch aus 365 Tagen, und nicht aus 360 Tagen.

Und was soll denn die 3, welche diese Aufstellung bringt? Wir haben ja bereits die Drei, wozu sie hier noch einmal? Erregt das keinen Anstoss? Die Antwort ist, nein, es erregt keinen Anstoss. Bei den philosophischen Zahlen, welche sich an die Kosmologie knüpfen, sowie bei den philosophischen Zahlen, welche sich an die Arcanologie knüpfen, ist die 3 die Hauptzahl, sie knüpft sich auf der einen Seite an Varuna, Agni, Indra, auf der anderen Seite an Brahma, Siva, Vischnu, steht somit im Vordergrund. Dieses im Vordergrund Stehen qualificirt die Drei wohl, mit besonderer Emphase, doppelt hervorgehoben zu werden, und das wird sie, wenn uns die 3, trotzdem wir sie bereits haben in den philosophischen Zahlen, die sich an die arcanologische Alchemie knüpfen, und welche bei der erweiterten Zahlenphilosophie den Ausgangspunct bilden, wenn uns diese 3 durch die Division $12/4 = 3$ noch einmal geboten wird.

So erhalten wir denn die erweiterten Indischen philosophischen Zahlen als: 1, 2, 3, 4, 6, 12.

Unter diesen Zahlen ist nicht vertreten die 5, nicht die 7.

Der Sachverhalt mit der nicht vertretenen 5 liegt indess anders, als der Sachverhalt mit der nicht vertretenen 7. Die 5 ist absolut zurückzuweisen, es giebt absolut keine Indische philosophische Zahl 5. Die 7 indess ist nur relativ zurückzuweisen. Die Inder erkennen die 7 wohl an, haben ihr aber keine Stellung unter den philosophischen Zahlen. Dies hat auf Grund dessen statt, dass die Inder sagen, die Philosophie, die Speculation bemächtigt sich derjenigen Zahlen, welche an und für sich nicht gegeben sind, um sie herauszubekommen. Wo aber eine Zahl von vorn herein gegeben ist, so evident gegeben ist, so von selbst gegeben ist, wie die Zahl 7, welches die reelle Zahl der Arcana ist, da bedarf es der Speculation nicht ferner, um ihr Rechnung zu tragen.

Also wir haben die Indischen (erweiterten) philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 6, 12. Diese werden nun an die Indischen Weltalter angelehnt.

Die Indischen 4 Weltalter sind:

Erstes Weltalter: Kritayuga oder Satyayuga, Weltalter der Wahrheit.

Zweites Weltalter: Tretayuga, Weltalter der Frömmigkeit oder der 3 Opferfeuer.

Drittes Weltalter: Dvāparayuga, Weltalter des Zweifels.

Viertes Weltalter: Kaliyuga, Weltalter der Sünde.

Von den Indern her wird die Lehre von den Weltaltern oder Zeitaltern derartig aufgefasst, als wenn in ihr der Progress des Menschengeschlechts vom Guten zum Bösen im Allgemeinen gezeichnet würde. Zuerst, so ist die entsprechende Auffassung, seien die Menschen gut und brav gewesen, dann seien sie allmählig schlechter geworden, bis sie endlich so schlecht wurden, wie sie jetzt sind. Diese Auffassung der Lehre von den Weltaltern ist eine verkehrte, sie kam auf Grund dessen in das Publicum, dass die Alchemisten den Leuten etwas vormystificirten. Die Weltalter-Lehre ist reinweg eine alchemistische. Was sie aber unter ihr verstanden, das hielten die Alchemisten geheim, und indem sie es geheim hielten, trieben sie das Publicum in die Mystification hinein, es handele sich bei der Weltalter-Lehre im Allgemeinen um die Schilderung des Progresses des Menschengeschlechtes vom Guten zum Bösen.

Schauen wir doch einmal dieser Lehre, zuerst seien die Menschen gut und brav gewesen, dann seien sie allmählig schlechter geworden, bis sie endlich so schlecht wurden, wie sie jetzt sind, schauen wir dieser Lehre in's Antlitz.

Ihren Grund hat sie jedenfalls darin, dass man vom Allgemeinen auf den Einzelnen geht, und sich dann wieder vom Einzelnen einen Schluss auf das Allgemeine erlaubt. Beim Einzelnen haben wir das, dass der Greis häufig sagt: Ach, wie ich noch jung war, da waren die Menschen doch viel besser; die Welt ist ganz anders geworden, das Verderbniss ist über sie gekommen. Das wird nun generalisirt und damit kommt denn heraus, die Menschen im grossen Ganzen seien früher, in vergangenen Weltaltern, gut gewesen, allmählig sei aber das Verderbniss über sie gekommen.

Aber hat denn der Greis Recht? Ach nein, das redet der alte Mann sich ein, dass in seiner Jugend die Menschen besser waren. Der schaut in seine Jugend durch die Brille der Phantasie.

Und ebenso schaut der durch die Brille der Phantasie, der den vergangenen Zeitaltern einen höheren Standpunct der Moralität andemonstrirt. Durch die fortschreitende Cultur gewinnt das menschliche Leben im grossen Ganzen freilich eine andere Gestalt, und mit dieser Gestalten - Aenderung ändern auch die Sünden. Aber die Sünde, an und für sich genommen, war stets da, die brauchte nicht erst successiv in's Menschengeschlecht hineinzukommen, successiv anzuwachsen. Das zeichnet auch die Bibel ganz sachtensprechend. Schon der erste Mensch, Adam, sündigt im Paradiese, schon unter seinen Söhnen, Kain und Abel, hat der Brudermord statt. Was fehlt diesen Sünden, bedürfen sie noch des Progresses? Ist diese Zeichnung nicht viel richtiger, als die Progress - Lehre vom Guten zum Bösen auf der Basis der phantastischen Anschauung eines kindischen Greises?

Blicken wir auf die, uns allen geläufige Weltalter-Lehre der Griechen, wie sie uns in den Metamorphosen des Ovid

geboten wird — eine Nachahmung der mystificirten Interpretation der Indischen vier Weltalter. Welches durchlöcherter Machwerk! Zuerst herrschte das goldene Zeitalter, dann kam das silberne, dann das eiserne, endlich das eiserne. In goldenen waren die Menschen gut, im silbernen wurden sie schlechter, im eiserne noch schlechter, und endlich im eisernen so schlecht, wie sie jetzt sind. Das goldene Zeitalter herrschte aber zur Zeit Saturn's, und damit präsentirt sich die Durchlöcherung des Problems. Saturn war ein Titane, ein Sohn des Uranus und der Gaea. Er stiess seinen Vater vom Thron, und besorgte, dass ihm dasselbe Schicksal seitens seiner Söhne bereitet würde, verschlang er seine Kinder. Durch Rheas List wurde aber Jupiter nicht verschlungen, und dieser stürzte dann in Verbindung mit seinen Brüdern, die, Dank einem dem Saturn gegebenen Emeticum wieder ausgebrochen wurden, den Vater vom Thron und in den Tartarus. Eine hübsche Chronique scandaleuse das! Hübsche Vorgänge für eine Zeit, die das goldene Zeitalter repräsentiren soll. So waren damals, im goldenen Zeitalter, die Götter, wie müssen nun erst die Menschen gewesen sein! Wie verträgt sich eine solche heillose Zucht, ein solches Convolut von Sünden mit dem goldenen Zeitalter! Kommt hier nicht die Progress-Lehre vom Guten zum Bösen mit sich selbst in Conflict? — Wir dürfen nun nicht übergehen, dass in Betreff Saturns noch ein anderer Mythos herrscht, der sich etwas erbaulicher anhört. Ihm zufolge herrscht Saturn nach seiner Vertreibung auf den Inseln der Seligen oder in Italien, und gerade hier wäre es denn gewesen, wo unter seiner Herrschaft das goldene Zeitalter blühte. Dieser Variante ist es leicht anzusehen, dass man mit der Progress - Lehre vom Guten zum Bösen in Conflict gerathend, sich bewusst wurde, dass man auf einem durchlöchernten Boden stände. Man stiess sich an den Mythos, wie er war, gemäss dessen Saturn, um so zu sagen der Präses des goldenen Zeitalters war, und kam nun auf den Ausweg, den Saturn dem alten Sündenpfehl zu entreissen, und ihn in ein glückliches Land zu versetzen. In diesem glücklichen Lande steht dann dem goldenen Zeitalter nichts im Wege. Schade nur, dass dem Conflict dadurch nicht abgeholfen wird. Es ist nämlich zu bemerken, dass Saturn erst nach seiner Vertreibung nach Italien oder auf die glückseligen Inseln kommt. Damit ist dem goldenen Zeitalter aber wenig geholfen. Saturns Antecedentien reichen hin, um einen Strich durch die goldene Zeit zu machen. Von ähnlichen durchlöchernten Standpuncten im silbernen und eiserne Zeitalter in sich und für sich wollen wir nicht weiter sprechen. Die Chronique scandaleuse Saturns drückt dem goldenen Zeitalter bereits den eisernen Stempel der „Eisernheit“ auf, und damit sind das silberne und eiserne Zeitalter von vornherein präcoupirt.

So lösen diejenigen das Problem des Progresses vom Guten zum Bösen im Menschengeschlechte, welche auf dasselbe eingehen!

Nun aber zu der Basis der Weltalter-Lehre, zu den Indischen Weltaltern. Wie macht sich denn bei ihnen das Problem des Progresses vom Guten zum Bösen im Menschengeschlechte? Antwort: Noch viel schlechter, als bei den Griechen. Bei den Griechen haben wir die Zeichnung des Progresses ganz deutlich im Metallstandpunct. Gold ist besser, edler als Silber, Silber besser, edler als Erz (Kupfer), Kupfer besser, edler als Eisen. Da haben wir also, vom Gold zum Eisen gehend, das Absteigen vom Guten (Gold) zum minder Guten (Silber), von diesem zum noch minder Guten (Erz) und von diesem endlich zum allermindest Guten, zum Schlechten (Eisen). Daraus lässt sich doch noch wenigstens ein Text machen. Saturn durchlöchert zwar das ganze Machwerk, aber dieses ist doch wenigstens da, um durchlöchert werden zu können. Dem entgegen haben wir bei den Indern noch nicht einmal das Machwerk. Es ist gar kein Text herauszubekommen, wenn man die Augen aufmacht, wie denn nun in den Indischen 4 Weltaltern der Progress vom Guten zum Bösen im gewöhnlichen Sinne des Problems gegeben sein soll.

Wir haben:

Weltalter der Wahrheit,
Weltalter der 3 Opferfeuer oder der Frömmigkeit,
Weltalter des Zweifels,
Weltalter der Sünde.

Mit den 3 letzteren lässt sich schon fertig werden. Das

Zeitalter der Frömmigkeit oder der 3 Opferfeuer ist der Unschuld-Zustand. In ihm verharrt das Menschengeschlecht nicht, und sinkt zur Sünde herab. So steigt das Zeitalter der Frömmigkeit zum Zeitalter der Sünde herab. Nun aber liegt zwischen beiden das Zeitalter des Zweifels. Auch mit dem lässt sich durchkommen. Im Allgemeinen sagt man, da die Menschen nicht plötzlich schlecht werden sollen, sondern erst successiv, so ist es ganz sachtensprechend, dass sich zwischen das Zeitalter der Frömmigkeit und das der Sünde ein neues Zeitalter drängt. Durch dieses ist dann der successive Uebergang von der Frömmigkeit zur Sünde repräsentirt. Warum muss aber dieses Zeitalter gerade das des Zweifels sein? Nun darauf lässt sich auch ein Text finden. Viele Menschen, welche eine Sünde begangen, fangen damit an, dass sie zweifeln, das, was sie zu thun im Begriffe stehen, sei eine Sünde. — z. B. wer stiehlt, hängt häufig damit an, dass er sich vorredet, es sei nicht sündhaft, sich den Besitz seines Nebenmenschen anzueignen. Er redet sich ein, er habe dieses oder jenes Anrecht auf denselben, und daher wolle er selbst für das Recht eintreten, welches andere zu vertreten kein Interesse hätten. Der innere Richter ruft ihm zwar zu, du bist nicht auf dem rechten Wege, aber die Versuchung zum Bösen hält das Gegenpart. Wäre der innere Richter, das Gewissen, nicht da, so würde die Idee, ich habe ein Recht auf das, was ich mir zueignen will, absolut in den Vordergrund treten. Jetzt aber, wo der innere Richter sein Recht geltend macht, und die Versuchung trotz dessen siegt, jetzt modificirt sich das abolut: „Ich habe ein Recht, so zu thun, wie ich thue“, zu einem: „So ganz recht habe ich zwar nicht, aber doch so halb“, und das ist eben der Zweifel an der Moralität seines Thuns, das ist der Zweifel, welcher der Sünde vorangeht. Nun kann man zwar sagen, aber der Zweifel, so gefasst, ist bereits Sünde. Um beim vorigen Beispiel zu bleiben, kann man sagen, wer einen Zweifel hegt, seinem Mitmenschen zu bestehlen, sei Sünde, der sitzt bereits tief in der Sünde, bevor er noch gestohlen hat. Auf die Weise kommt denn der, zwischen Frömmigkeit und Sünde liegende Zweifel auf sehr schwachen Füßen zu stehen. Das ist allerdings richtig. Indessen so weit wollen wir gar nicht gehen, wir wollen die Standpunkte der 3 letzten Weltalter durchfechten, und sagen, sündhaft handeln wollen und sündhaft handeln sind zwei verschiedene Dinge, und deswegen ist es von einem Gesichtspuncte aus gerechtfertigt, der Zweifel, der das Wollen repräsentirt und die Sünde, welche das Handeln, das Fait accompli, repräsentirt, zu trennen, womit wir denn 3 Weltalter, das Weltalter der Frömmigkeit, das Weltalter des Zweifels, das Weltalter der Sünde herausbekommen.

Nun aber das erste Weltalter, das der Wahrheit, wo bleibt das? Ja, das wissen wir nicht. Wir wissen nicht, wie wir es employiren sollen. Und so wissen wir denn nicht, wie die Indischen Weltalter angethan sind, im Sinne des Problems vom Progress des Guten zum Bösen im Menschengeschlecht ausgebeutet zu werden; wir constatiren das Factum, dass das, was der Urtypus der Weltalter-Lehre ist, sich gegen das Manoeuvre sträubt, im Sinne jenes Progress-Problems ausgebeutet zu werden. Und indem wir so den Thatbestand haben, auf den wir oben hingewiesen, dass die Alchemisten dem Publicum vormystificirten, jene Lehre von den Weltaltern solle uns vorführen, wie die Menschen im Allgemeinen erst gut und brav gewesen seien, dann allmählig schlechter geworden wären, bis sie so schlecht wurden, wie sie jetzt sind, indem wir diesen Thatbestand haben, handelt es sich noch nicht einmal um eine fein angelegte Mystification. Die 3 letzten Weltalter scheinen zwar dazu angethan zu sein, der eingeschwärtzten Lehre Vorschub zu leisten, wer aber nur ein wenig die Augen aufmacht, der wird bald sehen, dass er mit dem ersten Weltalter in der Luft schwebt, und dass auf Grund dessen allen Weltaltern im Sinne jener Lehre der Boden unter den Füßen fortgezogen wird.

Vom alchemistischen Standpunct, und er allein ist der richtige, liegt die Weltalter-Lehre ff.

Wenn es heisst, das ist das Zeitalter der Wahrheit, der Frömmigkeit, des Zweifels, der Sünde, so heisst das, der in dem betreffenden Weltalter lebende Mensch huldigte der Wahrheit, der Frömmigkeit, dem Zweifel, der Sünde. Der Mensch nun ist der generalisirte alchemistische Arzt, und die Weltalter, in denen er lebt, die Phasen, welche

die alchemistische Heilmethode an seiner Hand durchmacht, die Phasen, die er der alchemistischen Heilmethode gegenüber durchmacht. Dass diese Phasen zu Weltaltern werden, darin haben wir einfach das Gegenüberstellen der Alchemie gegenüber der Welt, dem wir, wenn auch in einem anderen Sinne, bereits in der Indischen Kosmologie begegneten. In solcher Beziehung machen sich denn die Weltalter also:

1.) Weltalter der Wahrheit, Kritayuga oder Satyayuga. In dieser Phase findet der alchemistische Arzt die Wahrheit der alchemistischen Heilmethode: — er entdeckt die Arcana.

2.) Weltalter der 3 Opferfeuer oder der Frömmigkeit, Tretayuga. In dieser Phase erfreut sich der Arzt des, in der ersten Phase Gefundenen: — er beutet die Arcana am Krankenbette aus.

3.) Weltalter des Zweifels, Dvāparayuga. In dieser Phase überkommt dem alchemistischen Arzt der Zweifel, ob er denn, indem er ein alchemistischer Arzt, und nicht ein solcher Arzt ist, der mit nichtssagenden Kräutlein, Zaubermitteln etc. curirt, ob er hier das beste Part erwählt. Von vorn herein sagt man, wenn hier zwei Aerzte sind, der eine ein wirklicher Arzt, der andere ein Pseudo-Arzt, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass der erstere dem letzteren überlegen ist. Beschaut man sich aber die Sache bei Lichte, so sieht man, dass das wohl ein richtiges subjectives Urtheil ist, aber kein richtiges objectives Urtheil. Die Welt kann den Arzt schwer beurtheilen. Im Urtheile des Publicums ist nicht der der Ueberlegene, der ein guter Arzt ist, sondern der, der ein guter Arzt zu sein scheint. Derjenige nun, der ein Pseudo-Arzt ist, und das bei sich selbst am besten fühlt, thut alles und alles, um den Schein zu wahren, wogegen derjenige, der sich als Arzt fühlt, sich nur zu leicht über den Schein hinwegsetzt, es vernachlässigt, die Künste zu betreiben, es unter seiner Würde hält, die Künste zu betreiben, welche das Publicum mehr fesseln, als wahre Curen, die es häufig nicht zu fassen vermag. So kommt es, dass der Charlatan häufig über den gediegenen Arzt triumphirt. Derartige Triumphs des Pseudoarztes sind aber traurige Erfahrungen für den gediegenen Arzt, so traurig, dass er sich sagt: Was hilft mir all mein Wissen und Können, die Welt erkennt's nicht an. Und indem er sich das sagt, überkommt ihm eben der Zweifel, ob er, indem er auf Seiten der Aerzte des Handelns getreten, und nicht auf Seiten der Sand in die Augen Streuer, ob er so das rechte Part erwählt. Das ist die Zweifels-Phase der alchemistischen Heilmethode.

4.) Weltalter der Sünde, Kaliyuga. In dieser Phase ist der Arzt, der in der vorigen Periode noch zweifelte, ob er das rechte Part erwählt, mit sich eins geworden, dass er, indem er sich auf Seiten der alchemistischen Methode gestellt, nicht das beste Part gewählt. Und indem er hierüber mit sich einig geworden, sagt er: Fort mit diesen Arcanis! Was willst du diesen Pseudoärzten gegenüber einen isolirten Standpunct einnehmen, bei dem du gar zu häufig den Kürzeren ziehst. Thu, was die thun, die Welt ist damit zufrieden: — was willst du mehr? Und so hat denn der Arzt seine herrlichen Mittel in der Hand, und wendet sie nicht an. Statt zu heilen, schwatzt er, und treibt andere edle Künste, welche dem Publicum Sand in die Augen streuen. Ganz analog nun, wie er in der 2. Phase, wo er die Arcana am Krankenbette ausbeutete, ein Sohn der Frömmigkeit war, so ist er jetzt, wo er ihnen den Rücken kehrt, ein Sohn der Sünde.

So liegt die Interpretation der 4 Weltalter!

Indem man nun die Weltalter in dieser Auffassung hat, steht man auf dem Allgemeinstandpunct. Diesem reiht sich nabeliegend ein Besonderstandpunct an, der in der Beantwortung der Frage liegt: Wie lange hat denn nun jedes Weltalter gedauert? In Beantwortung dieser Frage werden wir sogleich sehen, wie sich, um so zu sagen der qualitative Standpunct bezugs der 4 Weltalter dem quantitativen organisch anreicht.

1.) Dauer des ersten Weltalters. Diesem Weltalter kann keine so kurze Dauer gegeben werden. Seine Dauer muss unter allen Weltaltern eine hervorragende sein, denn wahrlich, so schnell waren die Arcana nicht aufgefunden, damit ging eine geraume Zeit hin. Indem nun aber dem ersten Weltalter eine hervorragende Dauer gegeben wird, ist damit der Hinweis darauf gegeben, dass es ein schwieriges Ding war, die Arcana zu entdecken. Die Amrita-Schüttler

zweiten Avatar schütteln Tausende von Jahren, ehe sie zum Ziele kommen. Das deutet eben darauf, dass es ein schwieriges Ding, ein Ding langer Zeit war, die Arcana zu entdecken.

2) Dauer des zweiten Weltalters. Auch diesem Zeitalter kann keine zu kurze Dauer gegeben werden, denn es liegt auf der Hand, dass der Arzt das, was er in der ersten Phase mit Mühe und Noth gefunden, in der zweiten Phase nicht so leichtlin aufgeben wird. Es fragt sich nur, was dauerte länger, die Periode des Findens der Arcana, oder die Periode ihrer Anwendung am Krankenbette, bevor die dritte Phase, die des Zweifels ankommt? Nun, wir denken, so etwas lässt sich, abstract genommen, gar nicht bestimmen. Dagegen liegt folgende Calculation nahe. In der Periode des Auffindens der Arcana war die Lage der Aerzte viel mühevoller, als in der zweiten Periode. Denn es ist ein viel bequemer Ding, die Arcana, nachdem sie entdeckt, am Krankenbette anzuwenden, als sie zu entdecken. Das erstere Zeitalter umfasst also die mühevollere Zeit, man kann sagen die Zeit der Drangsale. Denn diejenigen, welche vor der Zeit lebten, wo das Ziel erreicht war, lebten in der höchst peinlichen Lage, das Richtige zu ahnen, ohne es, trotz aller ihrer Mühe und Anstrengung zu erreichen. Ihre Mühe, ihre Anstrengungen waren nichts anderes, als Vorarbeiten für ihre Nachkommen, von denen sie noch nicht einmal wussten, ob sie zum Ziele kommen würden. Das war gewiss eine Zeit der Drangsale. Bedenkt man nun, dass die Zeit der Drangsale Blei an den Füßen hat, wogegen die Zeit des leichtesten Dahinlebens mit Flügelschuhen dahineilt, so kann man gar keinen Anstand nehmen, wenn auch nicht direct, um so zu sagen quantitativ, so doch indirect, um so zu sagen qualitativ, dem ersten Zeitalter die längere Dauer zuzutheilen. In dem nun aber dem zweiten Zeitalter eine kürzere Dauer gegeben wird, als dem ersten, wird damit darauf hingewiesen, dass der Arzt im zweiten Zeitalter einen viel leichteren Standpunkt hat, als im ersten, und durch diesen soll er sich bewegen lassen, im zweiten Zeitalter zu bleiben, und nicht in's dritte, das des Zweifels überzutreten. Was ficht Dich denn an, Du Englerziger, aus der Phase der Frömmigkeit in die des Zweifels zu treten? Du gravirst die Welt, die dein Thun, dein Wirken nicht anerkennt. Gravire dich selbst, defne Selbstsucht. Machst du da ein Geschrei, wenn dir nicht gleich die Anerkennung gezollt wird, von der du meinst, dass sie dir gezollt werden müsse. Wie kommst du dazu, dich so auf's hohe Pferd zu setzen? Thust du doch, als wenn die Arcana dein wären. Nein, sie sind nicht dein, sie gehören denjenigen, die sie im ersten Zeitalter aufgefunden, du genieusst die Früchte ihres Fleisses. Wenn die sie auf's hohe Pferd setzen, denen kommt es zu. Aber du, der du ein einfacher Nachbeter bist, was ficht dich an, nicht im zweiten Zeitalter zu verbleiben, nicht der Frömmigkeit tren zu bleiben, und die Arcana ruhig am Krankenbette anzuwenden? Mache dir die Situation in Bezug auf das erste und zweite Zeitalter klar, und du wirst das dritte Zeitalter präcoupiren.

3) Dauer des dritten Weltalters. Seine Dauer ist kürzer zu zeichnen, als die des zweiten Weltalters. Sobald der Arzt aus dem zweiten Zeitalter in das dritte geräth, geräth er auf eine abschüssige Bahn, und auf der rollt die Kugel schneller dahin. Darin also, dass das dritte Zeitalter kürzer gezeichnet wird, als das zweite, ist der Fingerzeig gegeben, dass der Arzt, der das zweite Zeitalter verlässt, um in das dritte zu treten, auf eine abschüssige Bahn geräth, den Weg des Rechten verlässt.

4) Dauer des vierten Weltalters. Es wird als das kürzeste gezeichnet, und indem es als das kürzeste gezeichnet wird, ist damit der Triumph der Frömmigkeit über die Sünde gegeben. Der perverse Zustand, die Arcana zu haben, um sie nicht anzuwenden, kann, soll nicht lange dauern, soll die kürzeste Dauer aller Weltalter haben, um die Tugend in den Vordergrund und das Laster in den Hintergrund zu drängen, um die Arcana den Nicht-Arcana gegenüber zu glorificiren. Das letzte Zeitalter wird nicht lange dauern, der Arzt wird seinen perversen Standpunkt bald wieder verlassen, um zu seinen Arcana zurückzukehren.

Indem man also von dem Allgemein-Standpunct der Weltalter-Lehre zu dem Besonderstandpuncte derselben

übergeht, und hierbei die Dauer der Weltalter in's Auge fasst, speziell derartig in's Auge fasst, dass

- dem ersten Zeitalter die längste Dauer.
- „ zweiten „ eine kürzere Dauer.
- „ dritten „ eine noch kürzere Dauer.
- „ vierten „ die aller kürzeste Dauer

gegeben wird, construirt man sich ein organisch Ganzes, und die Sache liegt etwa nicht so, dass man, indem man von der Weltalter-Lehre im Allgemeinen zur Dauer der Weltalter übergeht, einen Sprung vom Einen in das Andere macht, der an und für sich fern liegt.

Sobald man nun aber von den Weltaltern auf ihre Dauer geleitet ist, liegt es auch nahe, sich nicht mit dem Allgemein-Datum zu begnügen, dieses Zeitalter hat länger, jenes kürzer gedauert, sondern an die Spezial-Frage heranzutreten: Wie lange hat denn nun jedes einzelne Zeitalter gedauert? Und in Beantwortung dieser Frage haben wir denn an die specielle Zeitdauer jedes einzelnen Weltalters heranzutreten. Diese Zeitdauer nun nach Monaten, Wochen, Tagen u. s. w. zu bestimmen, wäre zu minutös, es bietet sich hier eo ipso das Jahr. Indem wir aber auf diese Weise das Jahr haben, ist der Schlüssel dafür gegeben, wie denn die Inder dazu kommen, die ursprünglich gegebenen philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4 an das Jahr anzulehnen, und damit auf die erweiterten philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 6, 12 zu kommen.

Um nun heraus zu bekommen, wie viel Jahre jedes einzelne Zeitalter gedauert hat, schlagen die Inder ff. Weg ein.

Die philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 6 sind zugleich arcanologische Zahlen, die philosophische Zahl 12 ist keine arcanologische Zahl. Es werden nun zwei Zahl-Gruppen aufgestellt. In die eine Gruppe kommen die arcanologischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 6; in die andere Gruppe die nicht-arcanologische Zahl 12. Beide Gruppen werden alsdann multiplicationsweis gegenübergestellt, das ist, es werden successiv 1, 2, 3, 4, 6 mit 12 multiplicirt. Es wird also die Aufstellung gemacht

- 1 . 12
- 2 . 12
- 3 . 12
- 4 . 12
- 6 . 12

- Da nun ist:
- 1 . 12 = 12
 - 2 . 12 = 24
 - 3 . 12 = 36
 - 4 . 12 = 48
 - 6 . 12 = 72

so erhält man die Producte: 12, 24, 36, 48, 72, und diese Zahlen ergeben dann die Jahre, welche jedes einzelne Zeitalter dauert. Selbstredend wäre es nun zu minutös, wenn die Zeitalter 12, 24, 36, 48, 72 Jahre dauern sollten, und so multiplicirt man noch obendrein jede einzelne Zahl mit 100, das ist man hängt jeder 2 cumulirende Nullen an. So erhält man die Zahlen: 1200, 2400, 3600, 4800, 7200.

Es ist nun zu bemerken, dass es sich nur um 4 Zeitalter handelt, handeln soll. Daher muss von den 5 Zahlen, die wir so eben erhalten, eine fallen. Es fällt die 7200, und zwar deshalb gerade diese, weil das organische Fortschreiten der Zahlenaufstellung von 12 zu 12 in ihr gestört ist und noch mehr gestört würde, wenn man, sie beibehaltend, eine andere Zahl fallen liesse. Wir haben es also blos zu thun mit 1200, 2400, 3600, 4800.

Indem nun die einzelnen Zeitalter die hier herausgerechnete Anzahl von Jahren erhalten, erhält das längste die grösste Zahl, das minder lange die minder grosse Zahl, u. s. w. Und so kommt denn heraus:

- Das erste Zeitalter dauert 4800 Jahre,
- „ zweite „ „ 3600 „
- „ dritte „ „ 2400 „
- „ vierte „ „ 1200 „

Und das ist eben die Aufstellung, welche die Inder von der Dauer ihrer Zeitalter machen.

In Bezug darauf, dass es nur vier Zeitalter giebt, womit denn die Aufstellung 6 . 12 fällt, erhalten wir das Datum, dass bei der Jahrrechnung der Dauer der Zeitalter die philosophische Zahl 6 in den Hintergrund tritt. Um sie nun indirect wieder in den Vordergrund zu ziehen, ist das 2. Zeitalter das der drei Opferfeuer. Dieser 3

zu Liebe sagt man denn in der zweiten Position nicht nur $2 \cdot 12 = 24$, womit die Jahreszahl 2400 gegeben ist, sondern man sagt auch $2 \cdot 3 = 6$ und hat damit eben die philosophische Zahl 6.

Die Griechen nehmen im Allgemeinen die 4 Weltalter an, die wir oben haben kennen lernen. Dem entgegen nimmt aber Hesiod nicht 4, sondern 5 Weltalter an, nämlich das goldene, das silberne, das eiserne, das heroische, das eisernerne. Das ist nun gar nichts anderes, als ein Hinblick auf fünf Indische Weltalter, welche herauskommen, wenn man $6 \cdot 12 = 72$ nicht fallen lässt.

Um die Sache nun noch etwas mysteriöser zu machen, wird zwischen Götterjahr und Menschenjahr ein Unterschied gemacht, und angenommen, bei den Jahreszahlen 4800, 3600, 2400, 1200 handle es sich nicht um Menschenjahre, sondern um Götterjahre. Götterjahr und Menschenjahr stehen derartig gegenüber, dass ein Jahr der Menschen = einem Tage der Götter. Will man nun die obigen Götterjahre zu Menschenjahren machen, so hat man mit 360 (360 statt 365, diesen alchemistischen Sprung kennen wir von oben her) zu multipliciren. Alsdann kommen für die Dauer der einzelnen Weltalter ff. Zahlen heraus:

Erstes Weltalter	4800	· 360	= 1728000 Jahren,
Zweites	3600	· 360	= 1296000 Jahren,
Drittes	2400	· 360	= 864000 Jahren,
Viertes	1200	· 360	= 432000 Jahren.

Damit begnügt man sich aber noch nicht. Man addirt auch noch diese Jahreszahlen und erhält dann die Summa 4320000 Jahre. Eine solche Summe heisst Mahâyuga, eine grosse Periode. Wir machen hierbei die Bemerkung, dass die Indische Zahlenphilosophie sich an die 4 Rechen-species machend, dividirt und multiplicirt, dafür haben wir ja auch im Obigen Belege genug. Wenn hier also auf einmal die Zahlen addirt werden sollen, so scheint das ein Abgehen vom Princip in Bezug auf die Rechen-species zu sein, da die Indische Zahlenphilosophie mit dem Addiren sowohl als dem Subtrahiren nichts zu thun hat. Indessen das Abgehen vom Princip ist nur scheinbar. Auf das Addiren hier wird kein principielles Werth gelegt. Es wird, um so zu sagen nebenbei so mit in den Kauf genommen, und kann es auch. Denn wenn man doch sagt, die einzelnen Weltalter haben so und so lange gedauert, so macht es sich von selbst, ganz von aller alchemistischen Speculation abgesehen, dass man sagt, sagen kann, also haben sie im Ganzen so lange gedauert. Nach der Addition geht es aber nun noch weiter. Man multiplicirt das Mahâyuga mit 72. Diese 72 ist die Position $6 \cdot 12 = 72$ von oben her, welche fallen gelassen wurde, weil es nur 4 Weltalter giebt. Hier wird sie herangezogen, und nun multiplicirend gesagt $72 \times$ Mahâyuga = $72 \times 4320000 = 311040000$ Jahre. Das ist nun ein Manuyuga. Und nun endlich wird das Manuyuga wieder mit 14 multiplicirt. Diese 14 wird der Zahl 7 zu Liebe gebracht. Wir haben nämlich oben in der 2. Position $2 \times 12 = 24$. Dies wurde, anlehnend an die 3 Opferfeuer, extendirt zu einem: $2 \times 3 = 6$, womit denn auch die philosophische Zahl 6 in die Sache gebracht wurde. Hier denkt man nun, wenn man einmal dabei ist, stat $2 \times 12 = 24$ zu sagen: $2 \times 3 = 6$, so kann man auch weiter gehen, und, die verlassene 7 in's Auge fassend sagen $2 \times 7 = 14$. So hat man eben die 14, und wie ist es, welche dem Manuyuga derartig gegenübergestellt wird, dass man sagt $14 \times$ Manuyuga = $14 \times 311040000 = 4354560000$ Jahren. Das ist dann ein Kalpa. Kolossale Zahlen! natürlich dazu erdacht, um die Philosophie der Zahl desto versteckter zu bringen.

Indische Kosmogonese.

Dass die Alchemie sich der Kosmologie bemächtigt, haben wir in dem Abschnitte der Indischen Alchemie vom Standpuncte der Kosmologie gesehen. Die Alchemie bleibt aber nicht bei der Kosmologie stehen, sondern macht auch die Kosmogonese zu ihrem Eigenthum. Das hat nun aber bei den Indern noch nicht statt. Wir finden zwar bei ihnen kosmogonistische Philosopheme, das sind aber kosmogonistische Gedankenspähne, die der eine sich so, der andere anders schnitzelt, und die mit der Alchemie noch nichts zu thun haben. Wir führen in dieser Beziehung an aus dem Rigveda: „Damals war weder Nichtsein

noch Sein; keine Welt, keine Luft, noch etwas darüber; nichts, irgendwo in dem Glücke von irgend einem, einhüllend oder eingehüllt. Tod war nicht, noch damals Unsterblichkeit, noch Unterscheidung des Tages und der Nacht. Aber tad (das) athmete ohne zu hauchen, allein mit Svadhâ (Selbstsetzung), welche in ihm enthalten ist. Ausser ihm war nichts späteres. Finsterniss war da; dieses All war in Finsterniss gehüllt und ununterscheidbares Wasser; aber die von der Hülle bedeckte Masse wurde durch die Kraft der Betrachtung hervorgebracht. Verlangen (kâma, Liebe) wurde zuerst in seinem Geiste gebildet, und dieses wurde der ursprüngliche, schöpferische Same, welchen die Weisen, durch die Einsicht in ihrem Herzen es erkennend, unterschieden im Nichtsein als Fessel des Seins.“ (Lassen). In einer Stelle des schwarzen Yadschurveda heisst's: „Die Gewässer waren da, diese Welt war ursprünglich Gewässer. In ihm bewegte sich der Herr der Geschöpfe, Luft geworden; er sah sie (die Erde), und hob sie empor in der Gestalt des Ebers, und dann bildete er sie, indem er Visvarkama, der Werkmeister des Alls wurde.“ (Lassen). Im Râmâyana heisst's: „Alles war Wasser, dann ward die Erde geschaffen, darauf entstand der selbstständige Brahma mit den Devatas.“ (v. Bohlen.) Im Gesetzbuche Manu's heisst's: „Als der Ewige und Unsichtbare, den uns die Vernunft gegründet, aus seiner eigenen göttlichen Substanz mannigfache Wesen hervorbringen wollte, schuf er zuerst durch einen Gedanken das Wasser, und that hinein den Zeugungsstoff. Dieser ward zu einem Ei, wie die Sonne glänzend, und in ihm entwickelte sich der grosse Urvater aller Geister, Brahma, die schaffende Kraft des Ewigen, nach einem ganzen Schöpfungsjahre durch den Gedanken allein das Ei zertheilend, dessen beide Hälften sodann zu Himmel und Erde sich gestalteten.“ (v. Bohlen). U. s. w.

Durch all das darf man sich nicht irre führen lassen, wir wiederholen es: die Indische Kosmogonese oder Indische Kosmogonese haben mit der Alchemie nichts zu thun. Eine eigentliche Kosmogonese kommt erst durch die Aegypter in die Alchemie, indem diese Aegypten aus dem Nil entstehen lassen. Diese Aegyptische Auffassung spinnen alsdann die Juden weiter, und lassen nach einem ganz bestimmten alchemistischen Problem die Welt aus dem Wasser entstehen, wobei sie denn wieder nach einem ganz bestimmten alchemistischen Princip dem Weltenei als Weltengefäss Rechnung tragen. Bevor die Alchemie nicht die Phase durchgemacht hat, dass sie zu den Aegyptern kommand, den Nil mit dem aus ihm entstehenden Aegypten in ihren Bereich zieht, bevor dann weiter nicht die Juden Nil und Aegypten zu Weltwasser und Welt generalisiren, ist an eine principielle Kosmogonese, die ein Kind der Alchemie ist, gar nicht zu denken, und am allerwenigsten an das alchemistisch-durchdachte Problem der Entstehung der Welt aus dem Wasser und das sich an dieselbe knüpfende Weltenei. Wenn die Inder von der Entstehung der Welt aus dem Wasser reden, so ist das ein so vage dastehender Gedankenspahn, der wohl an die Sündfluth anlehnt. Sobald man nämlich eine Sündfluth annimmt, constatirt man damit das Factum, dass die Welt, so wie sie jetzt ist, wie wir sie bewohnen, aus dem Wasser, dem Sündfluth-Wasser, durch das Verlaufen, das Eintrocknen, dieses Wassers hervorgegangen ist. Nun war aber doch vor der Sündfluth bereits eine Welt da, denn sonst hätte sie nicht in Wasser untergehen können. Damit haben wir denn 2 Welten, die wir bewohnen, eine vor- und eine nach-sündfluthliche. Um nun in Bezug auf diese 2 Welten die Karten gleich zu haben, lässt man die erste aus dem Wasser hervorgehen, wie die zweite. Solcher Auffassung gemäss war denn am Anfange die Sündfluth, — eine ideelle Vorstellung, mit der es zusammenhängen mag, dass der erste Avatar die Sündfluth bringt. Und wenn die Inder das Weltenei selbstständig auf's Tapet bringen, so liegt einfach darin der Gedankenspahn, wie ein Huhn aus dem Ei entsteht, so wollen wir bildlich sagen, die Welt ist auch aus einem Ei entstanden, ein Gedanke, der um so näher liegt, als die Inder wahrscheinlich, wie die Juden, sagten, der Himmel über uns hat die Gestalt einer halben Eierschale, und nicht wie wir, er steht, wie eine Kuppel, eine Glocke über der Erde.

Will man nun aber uns opponirend sagen, das, was die kosmogonistische Gedankenspähne der Inder nennet, das

konstituiert eben die Indische Kosmogonie, du hast kein
 Recht, ihnen den kosmogonischen Standpunkt unter den
 Völkern fortzuziehen, — nun gut, so sind wir damit auch
 zufrieden. Es kommt uns bei unserem obigen Standpunkte
 nur darauf an, es mit Prägnanz in den Vordergrund
 zu schieben, dass die eigentliche alchemistische Kosmogonie
 und in specie das alchemistisch durchdachte Hervor-
 gehen der Welt aus dem Wasser, an welches auch die
 Griechen anlehnen, von den Juden, und nicht von den
 Indern stammt. Ebenso notorisch, wie dieser Sachverhalt
 ist, ist denn aber auch der Sachverhalt notorisch, dass
 das, was sich innig und organisch an die Jüdische Auf-
 fassungsweise knüpft, der Jüdischen Alchemie angehört
 und nicht der Indischen Alchemie, Kosmogonie, angehört
 kann. Und daraus geht denn hervor, dass wenn sich bei
 den Indern in kosmogonischer Beziehung Dinge vorfin-
 den, die den Jüdischen Auffassungen entsprechen, dass das
 entweder Zufälligkeiten sind, auf die kein principiell
 Gewicht zu legen, oder es sich um Data handelt, die nicht
 von den Indern zu den Juden, sondern von den Juden zu
 den Indern gekommen sind. Wenn nun im einzelnen
 Falle die Uebereinstimmung zu gross ist, als dass „die
 Zufälligkeit“ ausgebeutet werden könnte, so mögen es die
 Indologen unter sich ausmachen, ob sie die Schrift, in der
 die betreffende Stelle vorkommt, überhaupt der Zeit nach
 hinter die Zeit verlegen wollen, zu der bereits eine Jüdische
 Alchemie existierte, oder ob sie die betreffende Stelle als
 eingeschoben, als ein späteres Anfügsel betrachten wollen.
 Wie gesagt, ob sie das Eine oder das Andere thun wollen,
 mögen sie unter sich ausmachen, ausmachen müssen sie
 es aber, wenn sie den Daten, welche uns die Alchemie
 liefert, nicht blindlings entgegen treten und in das Per-
 versum verfallen wollen, Indisch zu machen, was Jüdisch
 ist, nur Jüdisch sein kann. Und auch um diesen Sach-
 verhalt mit Prägnanz in den Vordergrund zu schieben,
 deswegen haben wir oben den negativen Standpunkt in
 Bezug auf die Indische Kosmogonie angenommen.

Alchemie bei den Aegyptern. Das Wasserverwandlungs-Experiment.

Die Aegypter erhielten die Alchemie von den Indern
 zu der Zeit, wo die Indische Alchemie noch exclusiv den
 kosmogonischen Standpunkt einnimmt. Bei dieser Indischen
 Kosmologie ist nun das Sachverhältnis ein eigentümliches,
 dass sie hervorstechend den Himmel in's Auge
 fasst, und die Erde, die wir bewohnen, in den Hintergrund
 schiebt. Die Indische Kosmologie lehnt an die Gottheit,
 und da wir nun unseren Blick zum Himmel wenden, indem
 wir ihn zur Gottheit wenden, so ist damit die Kosmologie
 gegeben, in welcher dem Himmel hauptsächlich Rechnung
 getragen wird. Das Anlehnen an die Gottheit, von dem
 das Ganze ausgeht, ist aber darin gegeben, dass die Ar-
 cana: remedia divina, göttliche Mittel sind. Es ist nun
 recht schön und gut, die Arcana zu göttlichen Mitteln zu
 stempeln, aber über einen solchen himmlischen Standpunkt
 den irdischen zu vernachlässigen, heisst zu weit gehen.
 Nicht die Götter wenden diese Mittel an, sondern wir
 Menschen, nicht dem Himmel entnehmen wir die Ingredi-
 entien, aus denen wir sie darstellen, sondern der Erde,
 die wir bewohnen. Diesen Standpunkt machten sich nun
 die Aegypter klar. Sie machten es sich klar, dass es
 wohl passend sei, auch die Welt, welche wir bewohnen,
 in den Bereich der alchemistischen Welt zu ziehen.
 Machten sie sich nun aber daran, die Welt, welche wir
 bewohnen, hervorstechend in den Bereich der alchemisti-
 schen Welt zu ziehen, so mussten sie ihre Anschauungs-
 weise mit der ihrer Lehrmeister, der Inder, auseinander
 gehen lassen, sie mussten mit ihren Lehrmeistern brechen.
 Das zu thun, nahmen sie aber Anstand, und gerieten
 so in eine Zwitter-Situation. Sich umsehend, kamen
 sie nun auf einen Ausweg. Und dieser Ausweg bestand
 darin, dass sie sich an Aegypten hielten. Sie sagten,
 wenn wir der Welt, die wir bewohnen, auch Rechnung
 tragen, so braucht das ja überhaupt nicht die profane
 Welt „da draussen“ zu sein, nein, wir halten uns in specie
 an Aegypten. Aegypten ist unsere Welt, unsere Welt ist
 das von den Göttern bevorzugte Aegypten. Diese Welt
 heranzuziehen, können uns die Inder nicht verargen.
 Wollen sie rechten, so mögen sie mit den Göttern rechten,

die unser Aegypten bevorzugten, nicht aber mit uns, die
 wir das ägypten, was zu unseren Füssen liegt. So kommt
 denn Aegypten an der Hand einer extendirten Indischen
 Kosmologie, und an der Hand einer selbstgefälligen Na-
 tionalvorstellung in die Aegyptische Alchemie. Sobald
 nun aber die Aegyptischen Alchemisten auf die Weise die
 Indische kosmogonische Auffassung erweiterten, bedurfte
 es nur eines Schrittes, um von der Kosmologie zur Kos-
 mogonie zu gelangen. Aegypten verdankt dem Nil
 seinen Ursprung, ist wie die Alten sagten, ein Geschenk
 des Nils. Waren die Aegypter also bei Aegypten, so
 waren sie auch beim Nil, und setzten sie beide derartig
 gegenüber, dass sie sagten, wenn wir den Nil haben,
 so haben wir auch Aegypten, Aegypten entsteht aus dem
 Nil, so war damit die streng begründete alchemistische Kos-
 mogonie da. Von unserem Standpunkte ist das zwar
 eine Kosmogonie, die sich in engen Grenzen bewegt,
 denn sie hat es ja mit dem Partial-Kosmos Aegypten,
 und nicht mit dem Universal-Kosmos zu thun. Vom
 Aegyptischen Standpunkte dagegen fällt das Enge der An-
 schauung, denn wenn die Aegypter den Kosmos Aegypten
 hatten, so hatten sie damit egoistisch-Aegyptisch den Kos-
 mos überhaupt, denn Aegypten war ihnen der Kosmos.

Die ägyptische Kosmogonie besteht also darin, dass man
 sagt, wir haben den Nil und aus dem ist Aegypten ent-
 standen. Weiter aber geht die Aegyptische Kosmogonie
 nicht. Erst die Juden gaben dieser beschränkten Kos-
 mogonie eine Allgemein-Ausdehnung. Erst die Juden be-
 zogen das auf die Welt überhaupt, was die Aegypter
 partiell auf Aegypten bezogen hatten. Indem sie also
 verfahren, gaben sie einerseits dem Nil und andererseits
 Aegypten eine generelle Ausdehnung. Den Nil machten
 sie zum Wasser, welches am Anfang da war, Aegypten
 machten sie zu der Erde, welche wir bewohnen. Damit
 kommt denn zwischen Nil-Aegypten und Wasser-Welt die
 Parallele heraus: wie zuerst der Nil da war, und aus
 diesem Aegypten entstand, so war zuerst das Welten-
 wasser da, und aus diesem entstand die Welt, welche wir
 bewohnen. Eine solche Parallele trägt nun aber durch-
 aus die Fessel des Aegyptertums. Die Aegypter sagen,
 Aegypten ist die Welt, die Parallele thut nichts anderes,
 als dass sie die Sache umkehrt und sagt, die Welt ist
 Aegypten. Wir haben also den Sachverhalt, dass die
 kosmogonische Erweiterung, deren Zweck es doch sein
 soll, sich von dem engen Gesichtspunct der Aegypter zu
 emancipiren, sich vor wie nach in dem engen Kreise
 Aegypten herumbewegt. Das sahen nun die Juden ein,
 sie sahen ein, dass wenn sie erweiternd sagten, was mit
 Aegypten und Nil im Kleinen vorgegangen ist, das ist mit
 Welt und Weltenwasser im Grossen vor sich gegangen, dass
 sie damit erst auf halbem Wege waren. Sie sahen ein,
 dass, wenn die Verallgemeinerung zum Ziele geführt
 werden sollte, dass sie dann einen Schritt weiter zu gehen
 hätten. Und indem sie sich nun zu dem Ende umsahen,
 verfielen sie auf das Wasserverwandlungs-Experiment.
 Das Wasserverwandlungs-Experiment besteht darin,
 dass man Wasser stehen lässt, und nun aus demselben
 Erde erhält. An der Hand dieses Experimentes, an der
 Hand der Wasserverwandlung, sagten nun die Juden, wir
 haben Aegypten und Nil gar nicht nöthig. Was der Nil
 ist, das ist Wasser überhaupt, was Aegypten ist, ist Erde
 überhaupt. Wir haben nicht den Nil nöthig, damit er
 uns Aegypten ergebe, wir haben blos ganz im Allgemeinen
 Wasser nöthig, damit es uns Erde ergebe. In der kosmo-
 genetischen Allgemein-Auffassung brauchen wir also nicht
 zu sagen, wir haben den Nil, dieser ergibt Aegypten,
 ebenso haben wir das Weltenwasser, und dies ergibt uns
 die Welt, die Erde, die wir bewohnen. Nein, wir können
 ganz im Allgemeinen sagen, von Nil und Aegypten ab-
 strahirend, wir haben Wasser, und dieses ergibt uns
 Erde. Wir sagen also nicht, wie Aegypten aus dem Nil
 entstanden ist, so ist die Welt aus dem Wasser entstanden,
 sondern wir sagen, wie auf Grund des Wasserverwand-
 lungs-Experimentes Wasser gegeben ist, und Erde entsteht,
 so ist im Bereich der Kosmogonie Wasser gegeben, und
 die von uns bewohnte Erde entsteht. Die Entstehung der
 Welt ist also nichts anderes, als eine Wasserwandlung
 im Grossen. Wenn wir somit die eng gefasste ägyptische Kos-
 mogonie der weit gefassten jüdischen Kosmogonie gegen-
 überstellen, so haben wir damit nicht die Gegenüber-

stellung von Aegypten und Nil, sondern wir haben die Gegenüberstellung von: Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen, und Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen.

Wenn wir also der uralten Anschauung begegnen, die Welt sei aus dem Wasser entstanden, so muss man dabei nicht an Forschungen im Sinne A. G. Werner's und seiner Anhänger, der Neptunisten, denken. Ach nein, bei den Indern handelt es sich bloss um eine vage Idee, die wohl an die Sündfluth anlehnen mag (vergl. bei den Indern), bei den Juden aber, und denen, die an sie anlehnten, handelt es sich um nichts anderes, als um das Problem vom Wasserverwandlungs-Experiment, welches seine Wurzel in dem Hervorgehen Aegyptens aus dem Nil hat.

Was nun aber das Wasserverwandlungs Experiment betrifft, so handelt es sich bei ihm nicht um ein exactes chemisch-physikalisches Dogma im heutigen Sinne, sondern es handelt sich bei ihm um nichts anderes, als um einen kleinen Massstab, den man an Nil und Aegypten gelegt. Das wurde vielfach verkannt. Noch im vorigen Jahrhundert glaubte man, das betreffende Experiment, die Wasserverwandlung, habe eine exacte Basis im heutigen Sinne. Man glaubte, Erde sei ein Grundprincip des Wassers. Man glaubte, wenn man Wasser nehme, und behandle es auf irgend eine Weise (Reiben, Kochen), so müsse es Erde ergeben, es müsse sich, wenigstens zum Theil, in Wasser umwandeln lassen. Das ist selbstredend ohne Halt. Das Wasser besteht aus Wasserstoff und Sauerstoff, nicht aber aus Wasser und Erde. Wenn Jemand meinte, auf Grund eines Experimentes Erde aus dem Wasser gewonnen zu haben, Wasser in Erde verwandelt zu haben, so war die Erde, um denn diesen vagen Ausdruck beizubehalten, in das Wasser irgendwie hineingerathen, sie verdankte aber nicht dem Wasser als solchem ihrem Ursprung. Nun, solche Dinge durchschaut heute ein Anfänger. Selbst ein Anfänger der Chemie weisse, dass es gar keinen einfachen Stoff „Erde“ giebt, um wie viel weniger kann dieser Stoff ein Grundstoff des Wassers sein.

Die Aegypter huldigten der Anschauung der Entstehung der Welt aus dem Wasser nicht. Die bekümmerten sich überhaupt nicht um die Welt „da draussen“, die hatten mit ihrer Welt, mit Aegypten, genug zu thun. Es ist gerade das Characteristicum der Aegyptischen Alchemie, der Welt „da draussen“ keine Rechnung zu tragen. Sobald wir von Aegypten in die Welt überhaupt treten, haben wir den Aegyptischen alchemistischen Standpunct verlassen. Und gerade das, dass die Aegypter einen solchen restringirten Standpunct einnahmen, das ist der Grund, weshalb sie auf die kosmogonische Relation zwischen Wasser und Erde kamen. Hätten sie sich an die von uns bewohnte Welt, statt an Aegypten gehalten, so wären sie nimmer auf jene Relation gekommen. Aber nachdem die Aegypter die betreffende Relation nun einmal hatten, konnten sie da nicht, den Blick weiter werfend, zur Kosmogonese im weiteren Sinne übergehen? Antwort: Nein, in ihrem engherzigen Standpunct schien es denen ein Conflict mit sich selbst, mit der ihnen zukommenden Alchemie zu sein, aus dem Kreise von Aegypten und Nil herauszutreten.

Auch das Wasserverwandlungs-Experiment kannten die Aegypter noch nicht. Die Juden waren darauf hingewiesen, sich demselben in die Arme zu werfen, damit sie in ihrer extendirten Aegyptischen Kosmogonese aus dem Cirkel herauskamen: Aegypten ist die Welt. Warum? Weil die Welt Aegypten ist. Sie hatten ein bestimmtes Motiv dazu, auf der Aegyptischen Leiter zur extendirten Kosmogonese hinaufzusteigen, nachdem sie aber oben waren, die Leiter hinter sich fallen zu lassen, und sich nun nach einem Problem umzuschauen, welches sie oben erhielt. Dies Problem war eben das Wasserverwandlungs-Experiment. Die Aegypter dagegen hatten Nil und Aegypten und Aegypten und Nil als ein Abgeschlossenes, Abgerundetes, was bedurfte es da der weiteren Speculation? Ja noch mehr, hätte denen Jemand das Wasserverwandlungs-Experiment geboten, sie hätten ihm als einem Ketzer den Rücken gekehrt. Die hielten Aegypten und Nil für heilig. Es wäre aber eine Profanation gewesen, wenn man gesagt hätte, du brauchst gerade nicht den Nil und Aegypten, nimm jedes beliebige Wasser, das macht einen Bodensatz, und indem es diesen macht, hast du die Erscheinung, die dir das, aus dem Nil entstehende Aegypten darbietet, im Kleinen

Das Wasserverwandlungs-Experiment ist höchst wichtig für die Alchemie. Nachdem es einmal aufgekommen, zieht es sich wie ein rother Faden durch die ganze Geschichte der Alchemie hindurch. Ihm in dem Sinne, wie wir oben auseinandergesetzt, eine exacte Basis geben zu wollen, ist höchst verkehrt. Das fiel den Juden, die das Experiment in die Alchemie einführten, auch nicht im Traume ein. Sie fassten das Wasserverwandlungs-Experiment derartig auf, dass sie sagten, wir haben Wasser, lassen es stehen, und erhalten nun Erde, das ist Bodensatz. Mit reinem (destillirtem) Wasser sagten sie, ist dieser Bodensatz nicht zu erzielen. Die Erde, die zu Boden geht, muss im Wasser enthalten sein, sonst kann sie nicht zu Boden gehen. Aber das ist für diese Erde characteristic, dass sie innig mit dem Wasser vermischt sein muss. Es hat nichts Auffallendes, dass, wenn wir ein Gefäss mit Wasser nehmen, und werfen nun eine Hand voll Erde hinein, dass dann diese Erde zu Boden sinkt. Es hat aber wohl etwas Auffallendes, dass die Erde, wenn sie innig mit dem Wasser vermischt ist, zu Boden geht. Denn warum geht sie zu Boden, warum hält sie sich nicht in ihrem Mischungs-Zustande, warum geht sie nicht gar vom Mischungs-Zustande in den Mischungs-Zustand über? Das sagten sie, ist eine auffallende Erscheinung, und weil sie es ist, deswegen hat die Wasserverwandlung als solche eine Berechtigung. Bei der Wasserverwandlung im Jüdischen Sinne ist nicht die Verwandlung von Wasser in Erde ins Auge gefasst, sondern das Sich-Ergeben von Erde aus solchem Wasser, welches innig mit Erde vermischt ist, wobei das Wasser nach oben geht, und die Erde nach unten geht. Oder um die Sache vom Standpuncte des Experiments anzufassen, die Juden experimentirten nicht mit reinem (destillirtem) Wasser, sondern mit solchem Wasser, das innig mit Erde vermischt ist. Aus solchem erzielten sie ihren Bodensatz.

Wenn man nun solches Wasser hat, welches zwar innig mit Erde gemengt ist, aber bei dem das Wasser über die, mit ihm gemengte Erde das Uebergewicht hat, so kann es leicht geschehen, dass man die Erde übersieht und glaubt, man habe es mit reinem Wasser zu thun. Und noch mehr, wenn man die Lösung eines Salzes hat, bei dem gar kein Motiv zum Absatz eines Bodensatzes gegeben, und das Salz erleidet durch den Zutritt der Luft eine Zersetzung, oder ein Theil des Wassers verdunstet, wodurch denn Salztheile, die vorher gelöst waren, zu Boden müssen, so sieht das aus, als wenn Wasser, welches an und für sich gar nicht auf dem Standpuncte des, mit Erde vermischtens Wassers steht, freiwillig einen Bodensatz ergäbe. Das nun verführte die späteren Alchemisten zu dem falschen Dogma, reines Wasser, das ist auch solches Wasser, welches im Jüdischen Sinne nicht zum Bodensatz disponirt, ergäbe einen Bodensatz. Daher kommt die Fabel von der eigentlichen Wasserverwandlung. Im alchemistischen Sinne kann man geher eine solche Wasserverwandlung nichts haben, denn die Alchemie bewegt sich auf der Basis der Speculation, nicht auf der Basis der exacten Forschung. In unserem heutigen Sinne ist es aber eine Albernheit mit destillirtem Wasser das Wasserverwandlungs-Experiment vornehmen zu wollen, das ist, aus destillirtem, reinem Wasser Erde fabriciren zu wollen. An eine solche Wasserverwandlung, Wasserwandlung im eigentlichen Sinne, glaubte aber, wie mehrfach erwähnt, die Jüdischen Alchemisten nicht. Im Grunde, strict genommen, kann bei ihnen gar nicht von einer Wasserwandlung die Rede sein. Sie verstehen unter Wasserwandlung gar nichts anderes, als die Uebertührung von Wasser, welches mit Erde gemengt ist, in den Zustand der Trennung von Wasser und Erde, wobei das Wasser nach oben und die Erde nach unten geht. Ihnen weist das Wasserverwandlungs-Experiment nicht das Gesetz der Wasserverwandlung nach, sondern das Gesetz der Gravitation unter erschweren Umständen. Wie gesagt, kann bei den Jüdischen Alchemisten eigentlich beim Wasserwandlungs-Experiment gar nicht von Wasserverwandlung die Rede sein, und wenn wir uns trotz dessen in Bezug auf die Jüdische Alchemie, des Ausdruckes „Wasserverwandlungs-Experiment“ bedienen, so geschieht es bloss deshalb, um in das, was die Alchemisten vom Allgemeinstandpunct Wasser-Verwandlung, Wasserverwandlungs-Experiment nannten, keine künstliche Trennung zu bringen. Eine solche künstliche Trennung wäre nicht am Platze. Und eben darum, weil

nicht am Platze wäre, deswegen ist es auch gerechtfertigt, wenn wir sagen, nachdem die Aegypter indirect den ersten Impuls zum Wasserverwandlungs-Experiment gegeben, führen es die Juden direct in die Alchemie ein, und nachdem sie es einmal eingeführt, verbleibt es Eigenthum der Alchemie, wobei es denn eine Sache für sich bleibt, im Sinne der Alchemie an und für sich eine irrelevante Sache, ob in der Folge die einzelnen Alchemisten diese oder jene Anschauung in Bezug auf reines oder zum Bodensatz disponirendes Wasser damit verbanden.

Wir werden bei den Alexandrinern noch einmal auf die Aegyptische Alchemie zurückkommen, und des Näheren kennen lernen, dass der Nil nicht nur als solcher aufgesasst wird, dem Aegypten seinen Ursprung verdankt, sondern auch als solcher, der den Himmel zu sich herüberzieht. Der Nil tritt aus, bedeckt nun alles Land, so weit man sehen kann, das ist in der Volksauffassung, er steht bis am Himmel (Horizont), verschmilzt mit dem Himmel. Wenn er nun wieder zurücktritt, so lässt er, so wird angenommen, den Himmel nicht wieder fahren, sondern nimmt ihn mit sich in sein Bett zurück. Auf die Weise hat man, indem man den Nil hat, nicht nur Aegypten, sondern auch den Himmel. Das führt nun die Jüdischen Alchemisten darauf, an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel zu erhalten. Sie sagen, wir haben das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen, das führt uns auf das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen. Im Grunde führt uns nun das letztere zu nichts anderem als zu der Welt, die wir bewohnen, wir haben aber die Aufgabe, an dasselbe auch den Himmel zu knüpfen. Und das thun sie denn, indem sie das Problem vom Himmelsei aufstellen, welches wir bei der Jüdischen Alchemie kennen lernen werden. Dies Himmelsei ist, analog der Aegyptischen Anschauung vom Absorbiren des Himmels seitens des Nils, mehr eine indirecte Relation, in welche das Wasserverwandlungs-Experiment zum Himmel gebracht wird. Ganz direct wird diese Relation bei den Alexandrinern. Diese sagen in Bezug auf das Wasserverwandlungs-Experiment, wir haben Wasser und lassen es stehen, dann erhalten wir Erde. Damit sind wir aber noch nicht fertig. Wir legen Feuer unter, das Wasser fängt zu kochen an, und entwickelt nun Luft (Schwaden). Somit erhalten wir beim Wasserverwandlungs-Experiment nicht nur Erde, sondern auch Luft aus dem Wasser. Dies Wasserverwandlungs-Experiment ist das dreitheilige, indem es Wasser, Erde, Luft ergibt, wogegen das ursprüngliche Wasserverwandlungs-Experiment, welches blos Wasser und Erde ergibt, das zweitheilige ist. An der Hand des 3theiligen Experimentes macht sich die Kosmogonie (das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen) derartig, dass sich an die Luft der Himmel knüpft, und an das Uebrige die Welt, die wir bewohnen.

Da die Inder einer Zahlenphilosophie huldigen, so ist es wahrscheinlich, dass die Aegypter, ihre Schüler in der Alchemie, ebenfalls einer solchen huldigen. Es wird dies um so wahrscheinlicher, als wir bei den Juden, die ihrerseits ihre Alchemie von den Aegyptern haben, wieder einer Zahlenphilosophie begegnen. In den Quellen, die uns zu Gebote standen, finden wir aber keinen Anhaltspunct für eine abgerundete Aegyptische Zahlenphilosophie, und so wollen wir denn diese Sache auf sich beruhen lassen.

Alchemie bei den Juden.

Die Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis.

Es handelt sich um eine Erschaffung der Welt in 6 Tagen.

Die Verse 1—19 werden wir später genauer durchnehmen, und verweisen hierauf. Hier nur übersichtlich das, was sie bringen. Vers 1 und 2 bringen die vorbereitende Periode. Alsdann handeln Vers 3, 4, 5 den ersten Schöpfungstag ab, welcher das Licht bringt. Vers 6, 7, 8 handeln den zweiten Schöpfungstag ab, welcher den Himmel bringt. Vers 9, 10, 11, 12, 13 handeln den dritten Schöpfungstag ab, welcher den Orbis terrarum fluidus et fixus bringt, zugleich aber auch die Pflanzenwelt. Vers 14, 15, 16, 17, 18, 19 handeln den vierten Schöpfungstag ab, welcher Sonne, Mond und Sterne bringt,

Und nun heisset's weiter:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרָאוֹל נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יָעוֹפֵף עַל הָאָרֶץ עַל פְּנֵי רִקְעֵי הַשָּׁמַיִם: Vers. 20.

Und Gott sprach: Es erzeuge sich das Wasser mit webenden und lebendigen Thieren, und mit Gefögeln, das auf Erden unter der Veste des Himmels fliege. (Luther).

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים חַיָּה חַיָּה הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרְמִשָּׁה אֲשֶׁר שָׂרָצוּ הַיָּם לְמִינֵיהֶם וְאֵת כָּל עוֹף כְּנָף לְמִינֵהוּ וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: Vers. 21.

Und Gott schuf grosse Walfische, und allerlei Thier, das da lebet und webet und vom Wasser erregt ward, ein jegliches nach seiner Art, und allerlei gefiedertes Gefögeln, ein jegliches nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war. (Luther).

וַיִּבְרַךְ אֹחַם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶרֶץ הַיָּם בַּיָּם וְהָעוֹף יִרְבַּךְ בָּאָרֶץ: Vers. 22.

Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch, und erfüllet das Wasser im Meer; und das Gefögeln mehre sich auf Erden. (Luther).

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם חַמִּישִׁי: Vers. 23.

Da ward aus Abend und Morgen der fünfte Tag.

(Luther).

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הֲצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וְרֶמֶשׂ וְחַיָּה אֶרֶץ לְמִינָהּ וְיִהְיֶה כֵן: Vers. 24.

Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendige Thiere, ein jegliches nach seiner Art; Vieh, Gewürm und Thiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art. Und es geschah also. (Luther).

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֵת חַיַּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֵת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֵת כָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: Vers. 25.

Und Gott machte die Thiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art, und das Vieh nach seiner Art, und allerlei Gewürm auf Erden nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war. (Luther).

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֵׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוֹתֵנוּ וַיְרֹדוּ בְּרֵגֵל הַיָּם וְכַעֲפוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַרְמֵשׁ הָאֲרֶץ: Vers. 26.

Und Gott sprach: Lasset uns machen (wir wollen machen) den Menschen in unserem Bilde, in unserer Wesenheit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, und über die Vögel des Himmels, und über das Vieh, und über die ganze Erde, und über alles Gewürm, welches auf der Erde kriecht.

Luther übersetzt: Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer, und über die Vögel unter dem Himmel, und über das Vieh, und über die ganze Erde, und über alles Gewürm, das auf Erden kriechet.

Manche Interpreten lassen צַלְמֵנוּ auf die äussere, und דְּמוֹתֵנוּ auf die innere, geistige, Aehnlichkeit zielen. Wir für unseren Theil geben der Sache aus dem Wege, und sagen auf der einen Seite: Bild, und auf der anderen Wesenheit, Essentia. Nun mag sich der Leser die Ausdrücke auf Innerlichkeiten oder Aeusserlichkeiten beziehen, wie er will. Ganz das Gleiche thut Luther, indem er übersetzt: ein Bild, das uns gleich sei. Luther übersetzt nur etwas frei, denn es steht im Text in unserem Bilde, und der Ausdruck dem Luther sein „das uns gleich sei“ anlehnt, ist wieder mit einem „unser“ gebracht. Deswegen übersetzen wir eben, wie wir es oben gebracht, und nicht, wie Luther. Indessen die Differenz würde uns nicht bewogen haben, in Vers 26 nicht die Uebersetzung Luthers brevi manu zu bringen, wie in den vorangehenden Versen. Wir bringen die eigene Uebersetzung aus einem anderen Grunde, und da wir sie nun einmal bringen, so halten wir uns auch in Bezug auf das צַלְמֵנוּ und דְּמוֹתֵנוּ mehr an den Wortlaut des Textes. Der Grund der eigenen Uebersetzung ist der Ausdruck אָדָם, Adam. Dieses Adam ist generell „Mensch“. Es ist das Genus homo. Also steht nicht im Text, wie Luther übersetzt, lasset uns Menschen machen, sondern: lasset uns den Menschen machen, lasset uns das Genus homo machen. Nun kommt hinterdrein pluraliter וַיְרֹדוּ,

und sie sollen herrschen, die Menschen sollen herrschen. Das hängt damit zusammen, dass im folgenden Vers das Genus homo sofort in das Masculinum und Femininum zersplittert wird. Wir haben also folgenden Sachverhalt: Gott schafft am 6. Tage das Genus homo. Nicht erschafft er den Mann für sich, und ist damit dann vorläufig fertig, nicht erschafft er das Weib für sich, und ist damit dann vorläufig fertig, sondern er schafft Mann und Weib, beide zusammen, er schafft das Geschlecht Adam. **וַיִּבְרָא**, das Genus homo, er schafft den Menschen, welcher sich einerseits zum Manne, andererseits zum Weibe gestaltet collectiv.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא Vers. 27.
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא

Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und er schuf sie ein Männlein und Fräulein. (Luther.)

Also Gott schuf den Menschen, das Genus homo, nach seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn, diesen Menschen, dieses Genus homo: Mann und Weib schuf er sie, das ist das Genus homo zersplittert sich sofort, auf einem Guss, zum Masculinum und Femininum.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא Vers. 28.
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא

Und Gott segnete sie, und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch, und füllet die Erde, und machet sie euch unterthan, und herrschet über Fische im Meer, und über Vögel unter dem Himmel, und über alles Thier, das auf Erden kriechet. (Luther.)

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא Vers. 29.
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא

Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben allerlei Kraut, das sich besamet, auf der ganzen Erde, und allerlei fruchtbare Bäume, und Bäume, die sich besamen, zu eurer Speise. (Luther.)

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא Vers. 30.
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא

Und allen Thier auf Erden, und allen Vögeln unter dem Himmel, und allem Gewürme, das da lebet auf Erden, dass sie allerlei grün Kraut essen. Und es geschah also. (Luther.)

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא Vers. 31.
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא

Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut. Da ward aus Abend und Morgen der sechste Tag. (Luther.)

Die Schöpfungsgeschichte im zweiten Capitel des ersten Buches Mosis.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא Vers. 1.
Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. (Luther.)

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא Vers. 2.
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא

Und also vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhete am siebenten Tage, von allen seinen Werken, die er machte. (Luther.)

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא Vers. 3.
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא

Und segnete den siebenten Tag, und heiligte ihn, darum, dass er an demselben geruht hatte von allen seinen Werken, die Gott schuf und machte. (Luther.)

Diese 3 Verse schliessen sich offenbar dem ersten Capitel an, bilden den Schluss dessen, was jenes gebracht. Jetzt kommt etwas Neues.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא Vers. 4.
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא

Das ist die Erschaffung des Himmels und der Erde, wie sie erschaffen worden am Tage, wo Gott der Herr Erde und Himmel machte.

Luther übersetzt: Also ist Himmel und Erde geworden,

da sie geschaffen sind, zu der Zeit, da Gott der Herr Erde und Himmel machte.

Die Uebersetzung Luthers kann darauf führen, als wenn sich das Gegenwärtige dem Vorigen anschliesse. Davon steht aber nichts im Text. Es steht **וַיִּבְרָא**: das ist, hier hast du, hier präsentire ich dir die Erschaffung. **וַיִּבְרָא** bezieht sich nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Folgende. Der Autor geht darauf aus, uns zu erzählen, was Vers 5 und ff. kommt, und dazu tritt er hier die Vorbereitung, macht die Einleitung dazu: Dem ist es nicht darum zu thun, zu dociren, dass Gott Himmel und Erde erschaffen, das setzt er als ein Factum voraus, welches sich von selbst versteht. Er hat nur in Sinn, uns das vorzuführen, was denn nun des Weiteren geschehen, wie die Welt da war. „Das ist die Erschaffung u. s. w.“ soll nichts anderes sagen, als: Ich führe dich in den Bereich der Erschaffung der Welt, um dir zu erzählen, was denn nun geschehen sei, nachdem Gott u du das weisst, und wie sich das von selbst versteht, die Welt erschaffen. Die Wendung mit einem **וַיִּבְרָא**, und in specie mit einem **וַיִּבְרָא**, um uns in den Bereich einer Sache zu versetzen, ist ein Hebraismus, welcher in der Bibel mannigfach vorkommt, und wir machen besonders darauf aufmerksam, dass dieser Hebraismus es durchaus nicht bedingt, dass etwas vorhergegangen sein müsse, was den Autor berechtigt, uns **in brevi manu** in den Bereich einer Sache zu führen, um so zu sagen in *medias res* zu versetzen. So etwas ist durchaus nicht nöthig. Also ist es hier durchaus nicht nöthig, dass, da uns der Autor in den Bereich der Welterschaffung führt, dass nun etwas vorhergegangen sein müsse, was uns darüber Aufklärung giebt, wo wir denn nun einmal vorab zu dieser Welt kommen.

Luther übersetzt: Zu der Zeit, da Gott der Herr. Im Text steht: **וַיִּבְרָא** am Tage, wo oder an dem Gott der Herr. Dieses **וַיִּבְרָא** involvirt, dass der Autor nichts von der Schöpfungsgeschichte in 6 Tagen weiss. Denn halten wir uns strict an den Wortlaut der Schrift, so hat nach der vorliegenden Auffassung Gott in einem Tage die Welt erschaffen. Dass aber Gott die Welt an einem Tage erschaffen haben soll, so kann nur Jemand dociren, den die Schöpfung in sechs Tagen nicht bekannt ist. Nun ist es aber auch thunlich, dass man mit Luther übersetzt: „zur Zeit wo“, und nicht: „am Tage“. Das geht allerdings. Das ist, wie in unserer Sprache. Wir halten uns ja auch zuweilen an den Zeittheil, statt an die Zeit überhaupt. So sagen wir z. B. in einem und demselben Sinn: Die Zeit wird auch noch kommen, wo du von dieser Meinung zurück kommst, und: Der Tag wird auch noch kommen, wo du von dieser Meinung zurück kommst. Ganz so kann man im Hebräischen „Tag“ für „Zeit“ nehmen. Damit ist aber darin keine Alteration gebracht, dass der Autor die Welterschaffung in sechs Tagen nicht kennt. Nämlich der Autor kann hier nur unter den Umständen Tag für Zeit gesetzt haben, wenn er die vorangehende Sechs-Tage-Schaffung nicht kennt. Denn sobald er die Sechs-Tage-Schaffung kennt, so muss ihm sofort einfallen, halt, wenn du Tag schreibst, statt Zeit, so ist das anstössig, denn es handelt sich ja nicht um „Tag“, sondern um „Tage“. Dass ihm aber solches nicht in den Sinn kommt, dass er flott weg Tag für Zeit schreib, das zeigt eben, dass er die Sechs-Tage-Schaffung gar nicht kennt. Wie wir es also auch mit dem **וַיִּבְרָא** halten, stets haben wir das Resultat, welches darauf hinaus kommt, dass der Autor des vorliegenden Schriftstückes die Sechs-Tage-Schaffung nicht kennt.

Und endlich weisen wir darauf hin, dass durch das ganze erste Capitel, und durch die 3 Verse des vorliegenden Capitels, welche das erste Capitel completiren, Gott **וַיִּבְרָא** heisst. Hier bekommt Gott eine ganz neue Bezeichnung: **וַיִּבְרָא** das ist Gott Jehovah.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא Vers. 5.
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיוֹם שֶׁבְעִיתָא

Und alles Gewächs des Feldes war noch nicht da auf der Erde, und alles Kraut des Feldes war noch nicht hervorgewachsen, denn Gott der Herr hatte es noch nicht

regnen lassen auf der (die) Erde, und ein Mensch war noch nicht da, um die Erde bearbeiten zu können.

Luther übersetzt: Und allerlei Bäume auf dem Felde, die zuvor nie gewesen waren auf Erden, und allerlei Kraut auf dem Felde, das zuvor nie gewachsen war. Denn Gott der Herr hatte noch nicht regnen lassen auf Erden, und war kein Mensch, der das Land bauete.

Wohl verstanden, Luther schliesst den Vers 6 unmittelbar an den Vers 4, so dass er also den Sinn herausbekommt: Also ist der Himmel und die Erde geschaffen, da sie geschaffen sind zu der Zeit, da der Herr Himmel und Erde machte, und auch allerlei Bäume auf dem Felde machte, die zuvor nie gewesen waren auf Erden, und allerlei Kraut auf dem Felde machte, das zuvor nie gewachsen war. — An so etwas ist nun gar nicht zu denken. Der Textausdruck טרם heisst einfach „nicht da“. היה טרם heisst: „war noch nicht da“, strict: „war noch nicht geworden da“. טרם יצאח heisst: „war noch nicht hervorgewachsen“, strict: „war noch nicht da hervorgewachsen“.

Die Sachlage ist also einfach die, dass, trotzdem Himmel und Erde geschaffen, da sind, dass trotzdem die Pflanzenwelt noch nicht da ist, dass der Mensch noch nicht da ist. Nicht nur wird ausdrücklich gesagt, dass die Pflanzenwelt noch nicht da ist, sondern es werden auch Gründe angegeben, warum sie nicht da sein konnte. Der erste Grund ist der, dass Gott es noch nicht hatte regnen lassen. Der zweite Grund ist der, dass der Mensch noch nicht geschaffen war, der mit seiner Arbeit dem Wachsen der Pflanzen nachhelfen konnte. Dem wird nun abgeholfen, indem das statt hat, was Vers 6 und 7 erzählen, nämlich: Und ein Nebel stieg auf von der Erde, und tränkte die ganze Erd-Oberfläche.

Luther: Aber ein Nebel ging auf von der Erde und feuchtete alles Land.

Das heisst: Gott liess es jetzt regnen, damit das Pflanzenleben sich entwickeln könne. Demzufolge steigt ein feuchter Nebel auf, der dann als Regen niederfällt und die Erdoberfläche tränkt.

Und ein Nebel stieg auf von der Erde, und tränkte die ganze Erd-Oberfläche. Und ein Nebel ging auf von der Erde und feuchtete alles Land.

Das heisst: Gott liess es jetzt regnen, damit das Pflanzenleben sich entwickeln könne. Demzufolge steigt ein feuchter Nebel auf, der dann als Regen niederfällt und die Erdoberfläche tränkt.

Und Gott der Herr schuf (bildete) den Menschen, Staub der Erde, und blies ihm in seine Nase lebendigen Odem, und so wurde der Mensch zu einem lebendigen beseelten Wesen.

Luther: Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloss, und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele. Odem, Athem, und beseeltes Wesen, Seele, sind Ausdrücke, die sich parallel laufen. Der Mensch besteht aus Körper und Seele. Wenn er stirbt, verlässt die Seele den Körper. Wenn er stirbt, verlässt aber auch der Athem den Körper, und so decken sich Athem und Seele. Seele und Athem werden derartig gegenüber gestellt, dass das, was wir im Leben Athem nennen, im Tode Seele genannt wird. Also haben wir im Bereiche des Geistes:

Leben—Athem
Tod—Seele.

Und was haben wir denn in analoger Beziehung im Bereiche des Körpers? Nun, einfach in Bezug darauf, dass beim Tode der Leib in Staub zerfällt:

Leben — X
Tod — Staub der Erde.

Nun wird die Gleichung aufgestellt:

Athem: Seele = X: Staub der Erde.

Da in dieser Gleichung auf der einen Seite Athem = Seele, so muss auch auf der anderen Seite sein X = Staub der Erde. Und so kommt denn heraus, dass im Leben der Körper des Menschen Staub der Erde ist. Deswegen steht hier, Gott bildete den Menschen: Staub der Erde, das ist Staub der Erde seiend, dessen Materie Staub der Erde ist. Im Text steht eigentlich nicht Staub der Erde, sondern Staub von der Erde. Das bleibt sich aber gleich. Die Erde kommt in die Sache, weil die Juden ihre Todten begruben, (nicht verbrannten), sie also mit der Erde in Relation brächten. Die in Staub zerfallende Leiche vermischt sich

also mit der Erde, dem Erdboden, und wird so Staub der Erde, Staub von der Erde.

Der Mensch, den Gott hier erschafft, wird zwar mit derselben Vocabel Adam benannt, wie der Mensch im ersten Capitel, ist aber trotzdem etwas anderes. Dort ist Adam das Genus homo, hier ist er der Mann, und nicht das Weib. Das Weib ist nicht da, um die Erde zu bebauen (Vers 5), dazu ist der Mann da. Darum wird ein Mann geschaffen, und nicht ein Weib.

Also Recapitulation des Sachverhaltes: Die Welt ist da. Nicht aber ist die Pflanzenwelt da. Sie konnte nicht da sein, denn erstens war der Regen, und zweitens der Mann (Mensch) noch nicht erschaffen. Nun wird zuerst der Regen erschaffen (Vers 6), und dann der Mann (Mensch) (Vers 7.)

8- ויטע יהוה אלהים גן בעדן מקדם וישם שם ארץ האדם אשר יצר:

Und Gott der Herr pflanzte einen Garten in Eden, gegen Morgen, und setzte den Menschen darcin, den er gemacht hatte. (Luther.)

Durch den geschaffenen Regen, und die geschaffene Arbeitskraft kann mit Erfolg das statt haben, was hier erzählt wird. Wäre der Regen nicht vorab erschaffen worden, so wäre die Anlage (das Pflanzen) eines Gartens eine höchst müssige Sache gewesen, denn es hätte ja doch nichts wachsen können. Jetzt ist aber der Regen da, und der Anlage des Gartens steht weiter nichts im Wege. Indessen durch den geschaffenen Regen allein ist dem, dass der Garten gedeihen kann, noch nicht vollkommen Vorschub geleistet. Es bedarf auch noch obendrein der menschlichen Arbeitskraft, die dem Wachsen der Pflanzen nachhelfe. Nun, die Arbeitskraft ist da, sie ist in Adam erschaffen, es ist blos nützig, dass diese Arbeitskraft auch zum Garten in Relation gesetzt werde. Darum versetzt Gott den geschaffenen Menschen in den Garten.

9- ויטע יהוה אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למאכל וטוב למאכל ועץ החיים בחוץ הגן ועץ הדעת טוב ורע:

Und Gott der Herr liess aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, lustig anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten, und den Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses. (Luther.)

Des Erkenntnisses Gutes und Böses ist selbstredend: Der Erkenntnis des Guten und Bösen, der Unterscheidung des Guten vom Bösen, des Bösen vom Guten.

Vorhin wird der Garten ganz im Allgemeinen gebracht. Hier wird das im Besonderen gebracht, was denn nun in dem Garten gepflanzt wird, was in ihm wächst.

10- ונהר יצא מעדן להשקות את רגן ומשם יפד והיה לארבעה ראשים:

Und es ging aus von Eden ein Strom zu wässern den Garten, und theilte sich daselbst in vier Hauptwasser. (Luther.)

11- שם האחד פישון הוא הסבב את כל ארץ החוילה ואשר שם הוורב:

Das erste heisst Pison, das fliesset um das ganze Land Hevila, und daselbst findet man Gold. (Luther.)

12- וזה הארץ ההוא טוב שם הברלח ואכן השום: Und das Gold des Landes ist köstlich, und da findet man Bdelion (?) und den Edelstein Onyx. (?) (Luther.)

13- ושם הנהר השני גיחון הוא הסובב את כל ארץ כוש: Das andere Wasser heisst Gihon, das fliesset um das ganze Mohrenland (Kusch). (Luther.)

14- ושם הנהר השלישי חדקל הוא דהולך קדמה אשור והנהר הרביעי הוא פרס:

Das dritte Wasser heisst Hidekel, das fliesset vor Assyrien. Das vierte Wasser ist der Phrath. (Luther.)

Der Mensch ist im Garten, und soll dem Gedeihen des Gartens nachhelfen. In Bezug darauf wird in's Auge gefasst, dass er die Pflanzen begiessen soll. Dazu aber muss er Wasser haben, und das erhält er aus dem Strom, der den Garten bewässert. Auf die Weise kommt der Strom Edens in die Sache. Und nachdem er einmal in die Sache gebracht ist, wird weiter beschrieben, wo er von Eden aus hinfliesst.

15- ויקח יהוה אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לכבדה ולשמרה:

Und Gott der Herr nahm den Menschen, und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebauete und bewahrte. (Luther.)

Eigentlich ist nach Vers 8 der Mensch bereits im Garten, und Gott braucht ihn nicht mehr dahin zu versetzen. Indessen die Sachlage ist die, dass nicht auf dem Vordertheile des Satzes der Nachdruck ruht, sondern auf dem Schlussheile. Nicht darauf ist es abgesehen, dass Gott den Menschen in den Garten versetzt, sondern darauf, dass dieser den Garten baut und behütet. Nach Vers 8 ist der Mensch bloß in den Garten gesetzt, zu welchem Zwecke, geht am Ende schon aus dem Zusammenhange hervor, ist aber nicht ausdrücklich gesagt. Hier wird es ausdrücklich gesagt. Nicht deswegen ist, wird der Mensch in den Garten gesetzt, dass er in ihm arbeitslos umherwandeln, sondern deswegen, dass er nun auch den Garten bearbeiten, sein Hüter sein soll.

Und Gott der Herr gebot dem Menschen, und sprach: Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten. (Luther.)

Aber von dem Baume des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen. Denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben. (Luther.)

Gott machte vorhin den Menschen zum Gärtner und Hüter des Gartens. Nun geht er weiter und macht einen Pact mit ihm, der dahin geht, der Mensch solle wachen und wahren in dem Garten, als wenn er sein, des Menschen Eigentum wäre. Dem entsprechend könne er von allen Bäumen, wie sie da ständen, essen. Aber der Pact hat eine Clausel, der Baum der Erkenntnis ist ausgenommen, der reservirt sich Gott, der Mensch darf nicht von ihm essen.

Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehilfin, Gefährtin machen, die um ihn sei. (Luther.)

Gott fasst also hier den Plan, spricht es aus, dem Manne eine Gefährtin zu geben. Der Plan wird gefasst, aber noch nicht zur Ausführung gebracht. Die Realisirung des Planes folgt erst weiter unten. Uebrigens spricht Gott nicht aus, dass dieses Wesen, welches dem Manne zur Seite gesetzt werden soll, gerade eine Frau, eine menschliche Frau, das Femininum Mensch, das weiblich sein soll, was Adam männlich ist.

Da sprach der Mensch: Das ist doch Bein von Beinen, und Fleisch von meinem Fleisch. Man w Männin heissen, darum, dass sie vom Manne geist. (Luther.)

Die Textworte für Luther „doch“ sind „dieses Mal“. Das „vorige Mal“, welches diesem Mal gegenübergestellt wird, bezieht sich auf die Rang der Thiere, die dem Menschen vorgeführt. Bei dieser hat er sich vergebens nach der versprochenen Gefährtin umgesehen, jetzt aber sieht er sie vor sich, in dieses Wesen erkenne ich sofort als die versprochene Gefährtin.

Darum wird ein Mann seinen Vater und seine verlassen, und an seinem Weibe hängen, und sie sein ein Fleisch. (Luther.)

Und sie waren beide nackt, der Mensch und Weib; und schämten sich nicht. (Luther.)

Es ist hier zu bemerken, dass Mensch und Thier so ziemlich auf gleicher Linie stehen. Gott macht die Thiere, von denen hier die Rede ist, aus Erde. Sie sind in Folge dessen Staub der Erde, gerade so wie der Mensch resp. Vers 7. Und ebenso wie in demselben Vers der Mensch ist: „aus Erde“ so ist hier das Thier „aus Erde“.

Man kann nun sagen, ja das liegt so wie der Leib des gestorbenen Menschen zu Staub wird, so wird auch

der Leib des gestorbenen Thieres zu Staub, und wie Mensch athmet, so athmet auch das Thier. Indem Sache gefällt uns nicht, die Deckung von Mensch Thier ist zu scharf gezeichnet. Und daher bitten den Leser, den Vers 19 genau in's Auge zu fassen, haben den letzten Passus übersetzt; und wie der Mal alle belebten Wesen nennen würde, so sollten sie bei Am Ende lässt sich auch nicht anders übersetzen.

Sache hat aber ihren Haken. Wenn die Worte 19 ganz ausfallen würden, so wäre der Sinn, das Thiere so heissen sollten, wie der Mensch sie durchwegs nicht alterirt. Das ist aber verfür den Ausdruck: „aus Erde“ Und nicht nur das Construction ist auch so eigenthümlich. Der bette Ausdruck steht so eigenthümlich eingeklemmt zwischen anderen Worten da. Es liegt daher die Frage ans nicht fern, ob denn nicht etwa der betreffende Ausdruck einer späteren Einschaltung in den Text sein verdankt. Ist das aber der Fall, dann hört die De von Mensch und Thier auf.

Und der Mensch gab einem jeglichen Vieh, und unter dem Himmel, und Thier auf dem Felde Namen; aber für den Menschen ward keine Gehilfin gefährtin gefunden, die um ihn wäre. (Luther.)

Der Mensch erledigt hier die, ihm im vorigen gewordene Mission. Uebrigens wird dieser Vers gefasst als der vorige. Dort handelte es sich bloß um Thiere des Feldes und die Vögel. Hier kommt noch das „Vieh“ hinzu. Da nun Gott in 18 von einer Gefährtin des Menschen gesprochen, so dieser in dem Wahn, unter den vielen lebenden W die Gott ihm vorgeführt, würde sich auch jene Gefährtin befinden. Aber darin irrte er, für ihn, für den Man findet sich keine Gefährtin unter allen den lebenden W die ihm vorgeführt werden.

Da liess Gott der Herr einen tiefen Schlaf fall den Menschen, und erstachleuf. Und nahm seiner, eine, und schloss die Stütze zu mit Fleisch. (Luther.)

Und Gott der Herr baute ein Weib aus der Rip er von dem Menschen nahm, und brachte sie zu ihm.

Da sprach der Mensch: Das ist doch Bein von Beinen, und Fleisch von meinem Fleisch. Man w Männin heissen, darum, dass sie vom Manne geist. (Luther.)

Die Textworte für Luther „doch“ sind „dieses Mal“. Das „vorige Mal“, welches diesem Mal gegenübergestellt wird, bezieht sich auf die Rang der Thiere, die dem Menschen vorgeführt. Bei dieser hat er sich vergebens nach der versprochenen Gefährtin umgesehen, jetzt aber sieht er sie vor sich, in dieses Wesen erkenne ich sofort als die versprochene Gefährtin.

Darum wird ein Mann seinen Vater und seine verlassen, und an seinem Weibe hängen, und sie sein ein Fleisch. (Luther.)

Und sie waren beide nackt, der Mensch und Weib; und schämten sich nicht. (Luther.)

Es ist hier zu bemerken, dass Mensch und Thier so ziemlich auf gleicher Linie stehen. Gott macht die Thiere, von denen hier die Rede ist, aus Erde. Sie sind in Folge dessen Staub der Erde, gerade so wie der Mensch resp. Vers 7. Und ebenso wie in demselben Vers der Mensch ist: „aus Erde“ so ist hier das Thier „aus Erde“.

Man kann nun sagen, ja das liegt so wie der Leib des gestorbenen Menschen zu Staub wird, so wird auch

Gegenüberstehen der Schöpfungs schichten im ersten und zweiten Co des ersten Buches Moses.

Es ist gar nicht daran zu denken, dass die Schöpfungsgeschichte, mit der die Bibel anfängt, in einem fortläuft, wie das so im Allgemeinen angenommen

die Schöpfungsgeschichte, mit der die Bibel an-
fängt mit dem 3. Vers des 2. Capitels auf, und dann
eine neue, eine andere Schöpfungsgeschichte an
So liegt ja auf der Hand. Es werden ja Mensch, Thier,
doppelt geboten. Wozu braucht aber das geboten
zu werden, was wir bereits haben? Das wäre ja ein
Widerspruch. Nun, es erklärt sich eben daraus, dass es
in 2 Schöpfungsgeschichten handelt, deren jede das
eigene bringt, auf eigene Hand bringt, ohne sich um die
Kümmern. Beide Schöpfungsgeschichten haben
anz anderen Charakter.

In der ersten Schöpfungsgeschichte wird die Welt in 6
Tagen geschaffen. Der erste Tag bringt das Licht, der
zweite den Himmel, der dritte: Orbis terrarum fixus et
firmatus, der vierte: Sonne, Mond und Sterne, der fünfte:
Landthiere und Gewässer, der sechste: Menschen.
Am 7. Tage ruht Gott.

In der zweiten Schöpfungsgeschichte sind Himmel und
Erde fertig, und von ihnen wird die Erde in's Auge gefasst.
Es ist angenommen, dass die Erde da sei, um die Pflan-
zen vorzubringen. Die Pflanzenwelt kann aber ohne
Wasser nicht vorwärts kommen. Wenn also Gott die Erde,
die er bewohnt, auch erschaffen hat, so ist das ein Un-
vollkommenes. Soll die Unvollkommenheit neutralisirt
werden, so muss Gott im Schaffen weiter gehen, und der
Regen beigesellen, er muss den Regen erschaffen.
Regen wird nun erschaffen. Dann wird der Mensch
erschaffen, und bei ihm hervorstechend in's Auge gefasst,
er dem Wachsthum der Pflanzen nachhelfen soll,
er wird der Garten Eden angelegt, und dem Menschen
die Früchte, vom Baume der Erkenntniss zu essen. Dann
die Thiere erschaffen. Dann wird das Weib er-
schaffen.

Die beiden Schöpfungsgeschichten sind ganz verschieden
im Charakter beider Schöpfungsgeschichten im Allgemeinen. Aber auch im Besonderen
sind beide Schöpfungsgeschichten ein ganz anderes Ge-
schichte und das zeigt sich Schritt vor Schritt. In der ersten
Schöpfungsgeschichte handelt es sich um Gott als Elohim,
zweiten um Gott als Jehovah Elohim. Die zweite
Schöpfungsgeschichte legt ein hervorragendes Gewicht auf
den Menschen, die erste erwähnt ihn gar nicht. Die erste
Schöpfungsgeschichte theilt die Thiere ganz anders ein,
zweite. In der ersten Schöpfungsgeschichte werden
Mann und Weib nach Gottes Ebenbild geschaffen, in der
zweiten bildet Gott den Mann, dessen Materie Staub der
Erde ist, und bläst ihm lebenden Odem ein, das Weib
wird aus der Rippe des Mannes geschaffen u. s. w.
Handelt sich aber nicht nur um ein besonderes Ge-
schlecht, welches die beiden Schöpfungsgeschichten im All-
gemeinen und Besonderen tragen, sondern die eine colli-
quirt mit der anderen, das ist, bei einer Reihe von
Schilderungen die eine Schöpfungsgeschichte den Sach-
verhalt, so, dass, wenn er nun so ist, wie sie ihn schildert,
denn gar nicht so sein kann, wie ihn die andere
Schöpfungsgeschichte schildert. Wir heben in dieser Be-
ziehung hervor:

1. In dem 1. Cap. 2, Vers 4 an den Wortlaut des
1. Verses, so steht da, am Tage, wo oder an dem Gott
die Erde und Himmel machte. Der ersten Schöpfungsgeschichte
gemäss werden aber Himmel und Erde nicht
am Tage gemacht, sondern an mehreren Tagen.
Wir wissen nun, dass statt „Tag“ auch „Zeit“ übersetzt
werden kann. Indessen auch wenn so übersetzt wird,
haben wir, wie wir gesehen, immer noch die Collision,
dass der Autor der zweiten Schöpfungsgeschichte die erste
Schöpfungsgeschichte gar nicht kennt.

2. In der ersten Schöpfungsgeschichte werden zuerst die
Pflanzen geschaffen, und dann der Mensch, in der zweiten
Schöpfungsgeschichte hat gerade das umgekehrte Verhält-
niss: erst wird der Mensch erschaffen, und dann erst
die Pflanzen.

3. In der ersten Schöpfungsgeschichte bringt der dritte
Tag die Pflanzenwelt und der vierte Tag: Sonne, Mond
und Sterne. Damit haben wir denn den Thatbestand,
dass die Pflanzenwelt geschaffen wird, bevor noch ein
organische Welt fertig ist. In der zweiten Schöp-
fungsgeschichte ist zuerst einmal die anorganische Welt,
Himmel und Erde des Vers 4 fertig, und wenn
fertig, dann kommt erst die Pflanzenwelt an die Reihe.
In der ersten Schöpfungsgeschichte wachsen die Pflan-

zen ohne Regen, in der zweiten durch den Einfluss des
Regens. Sagt man dagegen, der Regen wird in der ersten
Schöpfungsgeschichte nicht excludirt, er wird bloß nicht
erwähnt, nun dann haben wir die Collision, dass die erste
Schöpfungsgeschichte etwas nicht erwähnenswerth hält,
auf was die zweite Schöpfungsgeschichte einen hohen
Werth legt.

In der ersten Schöpfungsgeschichte darf der Mensch
von allen Bäumen der Welt essen, in der zweiten nicht.

In der ersten Schöpfungsgeschichte schafft Gott das
Genus homo, bestehend aus Mann und Weib, auf einen Guss.
In der zweiten Schöpfungsgeschichte schafft Gott zuerst den
Mann, und erst eine lange Weile hernach das Weib. Zwi-
schen Mann und Weib in der zweiten Schöpfungsgeschichte
liegen: Anlage des Gartens Eden im Allgemeinen. Hinein-
versetzen des Mannes, Wachsen von Bäumen in demselben,
Einsetzen des Mannes zum Pfleger und Hüter des Gartens,
der Befehl, nicht vom Baume der Erkenntniss zu essen,
der Plan Gottes, dem Mann eine Gefährtin zu geben, Er-
schaffung der Thiere, Vorführen der Thiere vor den Mann,
um ihnen Namen zu geben, die Benennung der Thiere,
Schlaf des Mannes.

Also die erste Schöpfungsgeschichte und die zweite Schöp-
fungsgeschichte stehen einander excludirend gegenüber.
Das heisst, wenn der Sachverhalt so ist, wie er in der er-
sten Schöpfungsgeschichte geschildert wird, so kann er
nicht sein, wie er in der zweiten geschildert wird, und so
umgekehrt. Daher ist die Sachlage die: Wir haben es
mit zwei Schöpfungsgeschichten zu thun, für deren eine
wir uns zu entscheiden haben. Entscheiden wir uns für
die erste, so fällt die zweite, und entscheiden wir uns
für die zweite, so fällt die erste. Beide neben einander
aufrecht halten zu wollen, heisst nackt und trocken das
Dogma aufstellen: Die Bibel negirt sich selbst. Auf
ein solches Dogma gehen wir nicht ein. Wir wissen es
recht wohl, dass es im Allgemeinen nicht angeht, dass der
Eine herankommt und sagt, das ist in der Bibel zu strei-
chen, und der Andere herankommt und sagt, jenes ist zu
streichen. Da kommen individuelle Ansichten in's Spiel.
Der Streichungs-Anfang ist bald gemacht, und das Ende
nicht abzusehen. Das wissen wir recht wohl. Aber wo
die Sache so prägnant liegt, wie hier, da macht sich die
Situation denn doch ausnahmsweis ein bisschen anders.

Die erste Schöpfungsgeschichte, wie sie uns vorliegt, ge-
hört gar nicht in die Bibel. Sie ist ein alchemistisches
Machwerk, und dazu noch ein lückenhaftes, welches in die
Bibel hineingerathen ist. Wir werden sie im Verlauf die-
ser Zeilen als ein lückenhaftes alchemistisches Machwerk
kennen lernen. Uns aber, der wir sie als solches charak-
terisiren, wolle man keine Impietät gegen die Bibel vor-
werfen, wir stellen uns eben auf den Standpunct, dass die
erste Schöpfungsgeschichte gar nicht in die Bibel hinein-
gehört.

Das hat man nun schon vor langen, langen Jahren ge-
merkt, dass es sich nicht um eine fortlaufende, sondern um 2
Schöpfungsgeschichten handelt, dass die beiden Schöpfungsgeschichten
sich excludirend gegenüberstehen, und dass
eine, das ist die erste, weichen muss. Statt aber dem
Thatbestande, wie er einmal ist, offen in's Gesicht zu se-
hen, stellte man sich auf den Standpunct, was da ist,
muss da bleiben, und wenn daraus, dass das, was einmal
da ist, da bleibt, Verwickelungen entstehen, so muss man
diesen Verwickelungen, so gut und schlecht es geht, ab-
helfen. Und da schlug man denn den Weg ein, dass man
sophistisch übersetzte und interpretirte. Proben eines sol-
chen Thuns haben wir in der Uebersetzung Luthers, wo
der Vers 5, Cap. 2 an den Vers 4 angeschlossen wird,
damit die Pflanzen, die nicht da sind, zu bereits da seienden
gemacht werden; wo Vers 19, Cap. 8 die Thiere, die erst
geschaffen werden, zu solchen gestempelt werden, die längst
da sind. Bei solchem Thun muss man nun aber bei Leibe
den Sophismus nicht von der schlimmen Seite nehmen.
Das wäre sehr verkehrt. Nein, es handelt sich bloß um
eine verkehrte Pietät. Man übersah, dass man aus lauter
Pietät unpietätisch wurde, dass es nichts anderes, als ein
Zufeldziehen gegen die Bibel ist, wenn man, um den Ein-
klang hervorzubringen, Sprach- und Sinnverdrehungen vor-
nehmen muss. Ein besonderes kühnes Unternehmen, wel-
ches die Einklang-Eiferer vornahmen, ist das, dass sie in
die Bibel neue Stellen flichtten. In diesen Stellen wird

dann auf die 6 Tage-Schöpfung Rücksicht genommen, verwiesen, damit das, was nicht in die Bibel gehört, durch die Bibel selbst legalisirt wird. Mit dieser Flickerei verschonte man selbst die Zehn Gebote nicht. Gerade aber, dass man sich selbst bis zu den Zehn Geboten verstieg, dadurch wird das Manoeuvre klar.

Es heisst in den Zehn Geboten in Betreff des Sabbath-Gebotes:

זכור את יום השבת לקדשו:

Gedenke des Sabbathtages, dass du ihn heiligest. (Luth.)

ששח ימים העבר ועשית כל מלאכתך:

Sechs Tage sollst du arbeiten, und alle deine Dinge beschicken. (Luther.)

ויום השביעי שבת ליהוה אלהיך לא תעשה כל מלאכה

אחה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך:

Aber am siebenten Tage ist der Sabbath des Herrn, deines Gottes, Da sollst du kein Werk thun, noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Knecht, noch deine Magd, noch dein Vieh, noch dein Fremdling, der in deinen Thoren ist. (Luther.)

כי ששח ימים עשה יהוה את השמים ואת הארץ אר

הים וארץ כל אשר בם וינת ביום השביעי על כן ברך

יהוה את יום השבת ויקדשוהו:

Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht, und das Meer, und alles, was darinnen ist; und ruhet am siebenten Tage. Darum segnete der Herr den Sabbathtag, und heiligte ihn. (Luther.)

Dieser letzte Vers ist nun eingeflickt.

Im Allgemeinen bringen die Zehn Gebote das, was sie gebieten, und damit ist die Sache fertig. Im Besonderen werden einige Diversionen gemacht. Nämlich es heisst 2. Buch Mosis, Cap. 20, Vers 5: Bete sie nicht an und diene ihnen nicht. Denn ich, der Herr dein Gott, bin ein eifriger Gott u. s. w. Diese letzte Anfügung will besagen, thu', was ich dir hier befehle, thust du es nicht, dann weis ich dich zu strafen. Ganz analog Vers 7: Du sollst den Namen des Herrn deines Gottes nicht missbrauchen, denn der Herr wird nicht ungestraft lassen u. s. w. Das ist wieder: Thue, was ich dir heisse, sonst kommt die Strafe nach. Und analog Vers 12: Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf dass du lange lebest u. s. w. Das ist: Thue, was ich dir sage, dann wird die Belohnung nicht ausbleiben. Das sind also Diversionen, die sich streng in der Grenze der Belohnung und der Strafe bewegen. Kein Gebot der Zehn Gebote aber wird motivirt. Es heisst nicht, du sollst deswegen keine anderen Götter haben, Gottes Namen nicht missbrauchen, die Eltern ehren, nicht tödten, ehebrechen u. s. w., weil das nun darin und darin begründet ist, motivirt ist. Bloss beim Sabbath-Gebot haben wir in dem: Denn in sechs Tagen u. s. w. die Motivirung, es wird dargelegt, worin denn nun dies Sabbath-Gebot begründet ist, und das ist eben anstosserregend, und charakterisirt die Stelle וַיִּשְׁכַּח etc. als Einflicksel. Der einflickende Autor hätte vollkommen seine Mission erledigt, wenn er mit „und ruhte am siebenten Tage“ aufhörte. Er kann in seinem Eifer aber noch nicht aufhören, und hängt auch noch an: Darum segnete der Herr den Sabbath und heiligte ihn. Er will den Schöpfungsgeschichten-Riss recht gründlich ausgleichen, macht dabei aber den Zehn-Gebot-Riss, betreffs des Charakters der Zehn-Gebote, kein Gebot zu motiviren, durch Cumulirung der Motivirung noch grösser.

Uebrigens charakterisirt sich die Einflickungs-Natur unserer Stelle auch noch ff.

Es heisst in derselben: Denn in sechs Tagen machte Jehovah Himmel und Erde u. s. w. Das ist aber im Grunde nicht wahr, die Sechstage-Schöpfung bewirkt nicht Jehovah, sondern Elohim. Aber das wird wohl nicht so genau darauf ankommen, kann man sagen. Bei den Zehn Geboten laufen ja Elohim, El Jehovah, El, Jehovah durcheinander. Ach nein, die laufen nicht durcheinander, blos unser flickender Autor macht ein Durcheinander, und zeigt damit, dass er nicht nur mit kühner, sondern auch mit plumper Hand flickt.

2. Buch Mosis, Cap. 20, Vers 1 redet Elohim. Hier soll Gott ganz allgemein gegeben werden. Gott ist noch nicht Jehovah, als solchen stellt er sich erst ausdrücklich im Vers 2 dar, und bevor er sich selbst nicht zum Jeho-

vah auf Grund des Vers 2 gestempelt hat, ist er es nicht. Darum der Allgemein-Name Elohim.

Vers 2. Nun folgt: Ich bin Jehovah Elohecha, das ist Jehovah, dein Gott (El).

Vers 3. Du sollst keine anderen Götter haben. Hier steht Elohim, das ist der Plural von El. Jeder einzelne Gott, von denen, „die du nicht haben sollst“, ist ein El, aber kein Jehovah, ihr Plural ist Elohim, das ist die Summe von einzelnen El.

Vers 5. Denn ich der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott. Hier steht: ich, Jehovah Elohecha bin — ganz wie Vers 2. Ich bin ein eifriger Gott. Hier steht El und nicht Jehovah. Der El nämlich wird in Bezug auf das, was er thut, näher definnirt, weil der Jehovah zu hoch steht, um näher definnirt zu werden. Er ist im Allgemeinen definnirt durch El, Elohecha, durch den Gott, den du hast, und damit ist er genug definnirt. Jede fernere Definition wird dem El zugeschoben.

Vers 7. Du sollst den Namen Gottes nicht missbrauchen. Hier steht Jehovah Elohecha — ganz wie Vers 2. — Der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht. Hier steht Jehovah, und zwar deswegen, weil Jehovah nicht missbraucht werden soll. El kann missbraucht werden, denn Gott selbst missbraucht ja um so zu sagen den El, irdem er falsche Götter El nennt. Weil nun aber der Missbrauch in den Bereich des Jehovah fällt, so ahndet auch Jehovah den Missbrauch.

Vers 10. Am 7. Tage ist der Sabbath des Herrn. Hier steht wieder Jehovah Elohecha — ganz wie Vers 2.

Vers 11. Denn in 6 Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht. Hier steht Jehovah. Der Grund ist einfach der, weil der einflickende Autor die wahre Sachlage mit dem El und Jehovah nicht durchschaut. Eigentlich müsste er sagen: Elohim hat Himmel und Erde gemacht denn der Sechs-Tage-Schaffer ist Elohim. Will er das aber nicht, so muss er sagen, Jehovah Elohecha, wie im 2. Verse. Zu einem einfachen Jehovah liegt hier gar kein Motiv vor.

Darum segnete der Herr den Sabbathtag. Hier steht wieder Jehovah statt Elohim oder doch wenigstens Jehovah Elohecha. Es ist wieder ein Machwerk des flickenden Autors.

Vers 12. Ehre Vater und Mutter u. s. w. Hier steht wieder Jehovah Elohecha — ganz wie Vers 2.

Also überall, allüberall scharfe Consequenz beim Namen Gottes, nur im Vers 11 nicht. Nun, dadurch ist dieser Vers eben als ein eingeflickter charakterisirt. —

Und endlich weisen wir noch darauf hin, dass es die Sechs-Tage-Schaffung kühn charakterisiren heisst, wenn es heisst: In 6 Tagen hat Gott Himmel und Erde gemacht, und das Meer, und alles, was darinnen ist. („Darinnen“ ist übrigens Plural, ם; also nicht darinnen = im Meer, sondern = in Himmel, Erde, Meer). Das ist eine kühne Zeichnung, dass das, was die 6 Tage bringen, nun zusammengefasst werden soll in: Himmel, Erde, Meer, und was darinnen ist. Die Absicht bei dieser Zeichnung ist natürlich die, dass, nachdem die 6 Tage einmal gebracht sind, dass nun auch Himmel und Erde der zweiten Schöpfungsgeschichte mit vorgeführt werden sollen. Das ist aber eben wieder ein Manoeuvre, welches sich als das Manoeuvre eines einflickenden Autors präsentirt.

Beim Sabbath-Gebote haben wir einfach folgendes. Es besagt dies Gebot, du sollst 6 Tage arbeiten, und am 7. den Sabbath feiern. Du sollst nicht alle 7 Tage der Woche feiern, sondern nur den einen Sabbath. Damit kommen denn 6 Tage auf die Arbeit. So kommen die 6 Tage in das Gebot, gegenüber dem einen Sabbath. Von einem Hinweis darauf, dass Gott in 6 Tagen die Welt erschaffen, und dass diese 6 Tage nun eine Parallele zu den 6 Tagen der Woche bilden, die der Mensch arbeiten soll, von einem solchen Hinweis befindet sich ursprünglich nichts in den Zehn Geboten. Ein solcher Hinweis ist erst später eingeflickt worden, um die erste Schöpfungsgeschichte zu legalisiren.

Ein ganz besonderes Manoeuvre, die erste Schöpfungsgeschichte zu legalisiren und die beiden Schöpfungsgeschichten neben einander aufrecht zu erhalten, werden wir bei den Alexandrinern kennen lernen.

Dass nun durch all derartige Künste der eigentliche

Sachverhalt nicht verändert wird, dass trotz dem die erste Schöpfungsgeschichte die erste Schöpfungsgeschichte bleibt, und die zweite die zweite, dass sie exclusiv einander gegenüberstehen: — das liegt auf der Hand.

Wie gesagt, die erste Schöpfungsgeschichte, wie sie uns vorliegt, gehört gar nicht in die Bibel. Sie ist, wie wir obenfalls bereits gesagt, und wie wir das später näher kennen lernen werden, ein lückenhaftes alchemistisches Machwerk. Aber trotz ihres nicht-biblischen Standpunctes, trotz ihres lückenhaften Standpunctes in alchemistischer Beziehung, ist sie eines der wichtigsten alchemistischen Schriftstücke, die wir besitzen. An ihrer Hand wird uns die Jüdische Alchemie klar, wird es uns klar, dass die Griechische Alchemie an die Jüdische anlehnt, wird uns die Griechische Alchemie klar. Sie bietet uns einen wichtigen Ausgangspunct, um die Alchemie weiter zu verfolgen. Und das nicht nur, sie giebt uns das Material, Rückschlüsse auf die Aegyptische und Indische Alchemie zu machen.

Gott als Welterschaffer. — Sechs-Tage-Schaffung.

Nachdem die Inder die Alchemie in eine sehr directe Relation zur Gottheit gebracht hatten, nachdem die Aegypter in ihre Fussstapfen getreten waren, indem sie den Nil, um den sich am Ende die ganze Aegyptische Alchemie dreht, zum Gotte stempelten, lag auch für die Juden ein Motiv vor, die Gottheit zur Alchemie in Relation zu bringen. Hierbei gingen sie nun vom Wasserwandlungs-Experiment aus, (Vergl. Alchemie bei den Aegyptern). Sie sagten, beim Wasserwandlungs-Experiment im Kleinen ist der Alchemist derjenige, der das Experiment instituiert, wer ist nun derjenige, der jenes Experiment im Grossen instituiert? Und darauf antworteten sie sich denn: — Gott! Da nun derjenige, der das Wasserwandlungs-Experiment im Grossen instituiert, die Welt macht, so wird Gott zu demjenigen, der die Welt erschafft. Dieser Gott, der auf Grund des Wasserwandlungs-Experimentes im Grossen die Welt entstehen lässt, schafft, ist ein alchemistischer Gott, er ist das als Alchemist im Grossen, was der Mensch als Alchemist im Kleinen ist. An diesen alchemistischen Gott lehnt es an, wenn es 1. Buch Moais, Cap. 1, Vers 26 u. 27 heisst: Und Gott sprach, wir wollen den Menschen nach unserem Ebenbilde schaffen. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde. Hier wird gelehrt, der Mensch sähe wie Gott aus. Dem entgegen fragt man: Wer hat denn je Gott gesehen und weiss daher, wie Gott aussieht? Der sich offenbarende Gott kann hier nicht in die Wagschale fallen, denn der nimmt verschiedene Gestalten an, von dem ist kein Abzug zu machen. Wer kann also sagen, der Mensch sei ein Ebenbild Gottes, sähe wie Gott aus, da doch Niemand weiss, wie Gott aussieht. Fassen wir aber hierbei die Alchemie in's Auge, so wird die Sache klar. Gott, der die Welt erschafft, der das Wasserwandlungs-Experiment im Grossen macht, ist das im Grossen, was der Mensch, der das Wasserwandlungs-Experiment im Kleinen macht, im Kleinen ist. Also ist umgekehrt der Mensch-Alchemist das im Kleinen, was der Gott-Alchemist im Grossen ist, und damit ein Ebenbild, ein Abbild Gottes. Der biblische Mensch, der ein Abbild Gottes ist, ist der Alchemist, der Alchemie treibende Mensch. Das liegt analog wie bei den Indern, bei denen der, in den 4 Weltaltern lebende Mensch der alchemistische Mensch ist.

Wir haben also vorab einmal ganz im Allgemeinen Gott als den Welterschaffer. Diese Auffassung des alchemistischen Gottes steht vorab einmal für sich da, im Allgemeinen für sich. Sie wird erst in der Folge extendirt, und diese Extension hat statt an der Hand des Sabbathes.

Der Sabbath ist der eigentliche Nationalfeiertag der Juden, nur von ihm ist in den Zehn Geboten die Rede. Sabbath heisst Ruhetag. Also ist der Sabbath-Festtag, seinem ersten Characteristicum nach, ein Ruhetag, als welcher er auch in den Zehn Geboten geschildert wird. (Vergl. den vorigen Abschnitt). Nun sagten die Alchemisten, der Sabbath ist ein Gottes-Tag, der Mensch ruht an ihm, und indem er ruht, ahmt er Gott nach. Durch das Heiligen des Sabbathes tritt eine Relation zwischen

Gott und Mensch ein, der Vermittlungspunct ist eben die beiderseitige Ruhe. Nun liegt aber die Relation zwischen Gott und Ruhe an und für sich verwickelt. Gott ist das Princip der Thätigkeit, Gott sorgt unaufhörlich für den Menschen, wirkt und schafft unaufhörlich für den Menschen. Wie passt also Gott zur Ruhe? Hier giebt nun Gott in seiner Eigenschaft als Welterschaffer einen Anhaltspunct. Als Gott die Welt erschuf, sagte man, da hatte er einen besonders hervorstechenden Act der Thätigkeit übernommen. Und nachdem der Act vollendet, da trat ein Ruhepunct ein, wie denn überhaupt da, wo eine Arbeit vollendet ist, ein Ruhepunct eintritt. So ist denn die Relation zwischen Gott und Ruhe da. Also der Sabbath führte darauf, dass der Gott, der die Welt erschaffen, nachdem er die Welt erschaffen, ruhte.

Nun ging man einen Schritt weiter und sagte: Was der Mensch am Sabbath thut, nämlich ruhen, das hat Gott gethan, nachdem er die Welt erschaffen. Die Ruhe des Sabbathes ist für Gott und Menschen gleich, also wird auch wohl die Nicht-Ruhe der Wochentage für Gott und Menschen gleich sein. Bevor der Mensch zur Sabbath-Ruhe kommt, arbeitet er 6 Tage, also wird auch wohl Gott vor seiner Sabbath-Ruhe 6 Tage gearbeitet haben. Die Sabbath-Ruhe Gottes bezieht sich aber auf die Ruhe nach der Welterschaffung, also müssen die 6 Arbeitstage Gottes auf die Welterschaffung selbst, auf den Act des Welterschaffens, kommen. Und damit ist denn das Problem da: Gott habe in 6 Tagen die Welt erschaffen.

Jüdische Kosmogonie im Allgemeinen.

Anlehnd an die Aegyptische Alchemie ist die Jüdische Alchemie kosmologisch-kosmogonisch. Was Aegypten alchemistisch ist, wird einerseits extendirt zu der Welt, die wir bewohnen, wird andererseits restringirt zu der Erde, die das Wasserwandlungs-Experiment ergibt. Dann wird Aegypten ganz fallen gelassen, und das Wasserwandlungs-Experiment im Kleinen der Kosmogonie im Grossen gegenüber gestellt. Das haben wir bereits bei der Aegyptischen Alchemie kennen lernen. Der Ursprung der Jüdischen Kosmogonie ist daher sehr einfach. Man nimmt das Weltenwasser, oder vielmehr Gott nimmt es, und lässt es stehen, dann entsteht die Erde, die wir bewohnen, als Bodensatz, sie entsteht nach demselben Principe, nach welchem der Bodensatz beim Wasserwandlungs-Experiment entsteht. Im Allgemeinen giebt das nun einen Anhalt an Aegypten und Nil, im Besonderen aber nicht. Denn Aegypten als Cosmologicum ist ein einfaches Cosmologicum, wogegen die Welt, die wir bewohnen, ein doppeltes Cosmologicum abgiebt, nämlich den Orbis terrarum fixus und den Orbis terrarum fluidus. Aegypten entspricht bloß dem Orbis terrarum fixus. Etwas, was dem Orbis terrarum fluidus an und für sich entspricht, ist in der Aegyptischen Alchemie nicht da, es kommt erst auf dem Umwege in sie hinein, dass man den Nil eine Doppelrolle spielen lässt, als Orbis terrarum fluidus und als Weltenwasser, welchem letzteren er zunächst parallel läuft. Somit ist schon in den ersten Grundzügen eine Differenz zwischen Aegyptischer und Jüdischer Alchemie. In der ersteren haben wir Nil (Weltenwasser) und Aegypten (Orbis terrarum fixus), das ist also ein Zweifaches. In der letzteren dagegen haben wir ein Dreifaches: Weltenwasser, Orbis terrarum fixus, Orbis terrarum fluidus. Beim Wasserwandlungs-Experiment im Kleinen stellt sich dieses Dreifache ff. heraus. Man nimmt das, zum Wasserwandlungs-Experiment geeignete Wasser, das ist das Erste. Nun geht die Erde zu Boden, das ist das Zweite. Das Wasser tritt über den Bodensatz, und dieses Wasser ist das Dritte. Bei der Kosmogonie im Grossen nimmt Gott das zum Wasserwandlungs-Experiment geeignete Wasser, das ist das Erste. Nun geht der Orbis terrarum fixus zu Boden, das ist das Zweite. Der Orbis terrarum fluidus tritt über den Orb. terrarum fixus, und dieser Orb. terrarum fluidus ist das Dritte. Nun steht aber der Orbis terrarum fluidus nicht über dem Orbis terrarum fixus, und hier ist also nachzuhelfen. Und das geschieht ff. Man sagt, der Niederschlag des Orb. terrarum fixus erfolgt successiv. Denkt man sich nun, dass der erste Niederschlag in horizontaler Fläche erfolgt, dass dagegen der letzte Niederschlag nicht in horizontaler Fläche, sondern

in Höhen und Tiefen, in Berg- und Thalform entsteht, so ist damit gegeben, dass der Orb. terrarum fluidus sich als Meer in den Tiefen ansammelt, wogegen der Orb. terrar. fixus diesen Orb. terrar. fluidus überragt. Damit hat man denn Orb. terrar. fixus als Land und Orb. terrar. fluidus als das, vom Land umschlossene Meer.

Anlehnd an den Umstand, dass der Nil den Himmel absorbiert, dass man also im Nil: Nil, Aegypten und Himmel hat, machte sich auch die Jüdische Alchemie daran, den Himmel in das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen hineinzuziehen. Und das thut sie ff.

Die Jüdischen Alchemisten sagten, der Himmel, wie er sich über uns befindet, hat die Gestalt einer halben Eierschale. Indem das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen instituiert wird, bedarf es dazu, wie beim Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen eines Gefässes. Nehmen wir nun an, dieses Gefäss beim Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen habe die Gestalt einer ganzen Eierschale. Jetzt lässt man das Experiment vor sich gehen, und es entsteht der Orb. terrar. fixus und der Orb. terrarum fluidus. Hat man diese, so wird die untere Eierschalen-Hälfte abgeschlagen, die obere Hälfte bleibt, und damit hat man denn den Himmel, wie er über uns ist. Das ist das Jüdische Problem vom Weltenei, welches Weltenei also in seiner Totalität das Gefäss repräsentirt, in dem das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen instituiert wird, und in seiner oberen Hälfte den Himmel repräsentirt, der in Gestalt einer Glocke oder wie die Jüdischen Alchemisten statt dessen sagten, in Gestalt einer halben Eierschale, mit der Spitze nach oben, über uns steht.

So liegt die Jüdische Alchemie ursprünglich, bevor die 6 Tage der Welterschaffung da sind. Sie stellt 3 Cosmologica auf: Orbis terrarum fixus, Orbis terrarum fluidus, Coelum. Das letztere wird als Firmament genommen und dabei gedacht, wo man das Firmament hat, hat man Sonne, Mond und Sterne implicite. Orbis terrar. fixus et fluidus entstehen auf Grund des eigentlichen Wasserverwandlungs-Experimentes, der Himmel entsteht an der Hand des Gefässes, in dem das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich geht. Gott ist es, der das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vornimmt.

Sobald aber die 6 Schöpfungstage kommen, wird die Sache anders. Die Specialität der 6 Tage bedingt, dass man den Schöpfungsprocess näher in's Auge fasst. Man sagt, Gott erschafft die Welt, indem er das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vornimmt. Wenn Gott nun aber einmal am Erschaffen ist, so muss er zuvor erst einmal das schaffen, womit er das Wasserverwandlungs-Experiment vornehmen kann. Er muss zunächst das Weltenei erschaffen, und dann das zum Wasserverwandlungs-Experiment geeignete Wasser. Erst wenn er das erschaffen hat, kann er sich an die Instituirung des Experiments machen, dann kann er erst die eigentliche Welt erschaffen. Damit sind denn 2 Perioden gegeben, die Periode der Vorbereitung zum Wasserwandlungs-Experimente und die Periode der eigentlichen Instituirung dieses Experiments. Es fällt also die eigentliche Welterschaffung in die zweite Periode. Diese zweite Periode soll 6 Tage dauern. Da liegt es also nahe, dass man das Wasserverwandlungs-Experiment in 6 Theile zerfallen lässt, von denen je ein Theil auf einen Tag kommt. Nun ist es aber schwer oder gar unmöglich, das Wasserverwandlungs-Experiment in 6 Theile zerfallen zu lassen, und darum ist hier nachzuhelfen. Und da sagt man denn, wo es sich um eine Kosmogonose handelt, da braucht man sich ja nicht gerade an die anorganische Welt zu halten, man kann auch die organische Welt mit hineinziehen. Damit wird nun zwar der eigentliche Boden des Wasserverwandlungs-Experiments verlassen, welches doch die eigentliche Angel ist, um die sich die Kosmogonose dreht. Indessen der Griff ist doch nicht gar zu kühn, denn wenn wir uns auf das Wasserverwandlungs-Experiment als solches steifen wollen, so haben wir den reinen Boden desselben bereits verlassen, wenn wir den Himmel in die Sache ziehen. Wir nahmen keinen Anstand, den Himmel in die Sache zu ziehen, und auf Grund dessen brauchen wir auch keinen Anstand zu nehmen, die organische Welt heranzuziehen. Sobald aber einmal die organische Welt in den Bereich der Kosmogonose gezogen, liegt es nahe,

zu gleichen Theilen zu theilen, das ist von den 6 Schöpfungstagen 3 auf die anorganische Welt und 3 auf die organische Welt zu distribuiren, wobei aber die 3 Schöpfungstage, auf welche die anorganische Welt kommt, vorangehen, denn bevor nicht einmal die anorganische Welt da ist, ist kein Substrat für die organische Welt gegeben. Damit fällt auf den vierten, fünften und sechsten Tag die organische Welt, und indem man nun jedem einzelnen Tag das, ihm Zukommende giebt, macht es sich am natürlichsten, wenn auf den vierten Tag die Pflanzenwelt, auf den fünften Tag die Thierwelt, und auf den sechsten Tag die Krone der Schöpfung, der Mensch kommt. Die Pflanzenwelt wird zunächst erschaffen, auf dass die, sich von Pflanzen nährnde Menschen- und Thierwelt Nahrung hat. Der Mensch wird zuletzt erschaffen, damit er sich von Pflanzen und Thieren nähren kann, und weil er der Herr über das Thier ist. Würde der Mensch vor dem Thiere geschaffen, so fehlte ihm einerseits die Thierernahrung, andererseits wäre dann der Herr ohne den Diener da, was soll aber der Herr der Schöpfung ohne den Diener?

Auf den ersten, zweiten und dritten Tag käme also die anorganische Welt und es fragt sich, in welcher Weise man jedem einzelnen Tage von ihnen das, ihm Zukommende giebt. Wir haben ursprünglich in der Jüdischen Alchemie 3 Cosmologica: Coelum vom Standpunct des Firmaments, Orbis terrar. fixus et fluidus. Somit liegt es also am nächsten, jedem der 3 Tage eins von diesen Cosmologicis zu geben. Indessen das geht nicht. Wenn die Schöpfung nach Tagen vor sich gehen soll, dann muss vorab einmal der Tag da sein. Der Tag knüpft sich aber an Sonne, Mond und Sterne, von denen die Sonne den Tag im engeren Sinne regiert, Mond und Sterne die Nacht. Es erhalten also bei der Erschaffung, die nach Tagen vor sich geht, Sonne, Mond und Sterne eine hervorragende Wichtigkeit, und bei dieser hervorragenden Wichtigkeit kann man nicht mehr sagen, wir haben das Firmament, und dem schmiegen sich Sonne, Mond und Sterne eo ipso an. Ei, wird man sagen, dem ist leicht abzuhelfen. Vorhin hatte man das Coelum vom Standpunct des Firmaments, jetzt drehe man die Sache um und nehme das Coelum vom Standpuncte der Sonne, Mond und Sterne. Vorhin implicirte das Firmament: Sonne, Mond und Sterne, jetzt mögen Sonne, Mond und Sterne das Firmament impliciren, und damit ist die Sache erledigt. Wir haben also: Coelum vom Standpunct von Sonne, Mond und Sternen, Orbis terrarum fixus, Orbis terrarum fluidus. Damit wäre also der alte Standpunct mit dem neuen Standpuncte mutatis mutandis in Einklang gebracht. So scheint es auf den ersten Blick ganz passend zu sein. Näher betrachtet, geht so etwas aber doch nicht. Denn man kann wohl sagen, wir haben die 3 Cosmologica: Coelum, Orbis terrarum fixus et fluidus, wir können sie aber nicht auf 3 Tage distribuiren. Denn wir haben, indem das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vor sich geht, das Orbis terrarum fixus et fluidus nicht eher, als bis das Experiment seine Endschaft erreicht hat. Hat es aber einmal seine Endschaft erreicht, so sind beide a tempo da, und dieses zeitige Hand in Hand von Orbis terrarum fixus et fluidus macht es unmöglich, dass wir jedem von ihnen einen besonderen Tag geben können, es zwingt uns vielmehr, beide auf einen Tag zu bringen. Sobald also die Schöpfung nach Tagen vor sich gehen soll, kommt man mit der Distribuiren der ursprünglichen 3 Cosmologica, resp. der Umwandlung des Coelum als Firmament in Coelum als Sonne, Mond und Sterne nicht aus. Man muss sich demnach nach anderem Rath umsehen. Und da werden denn die 4 Cosmologica: Sonne, Mond und Sterne, Firmament, Orbis terrarum fixus et fluidus angenommen. Sonne, Mond und Sterne kommen auf einen Tag, das Firmament kommt wieder auf einen Tag, und endlich Orbis terrarum fixus et fluidus kommen vereint auf einen Tag. Nun wird man aber sagen, das hinkt wieder, denn wenn man für Orbis terrarum fixus et fluidus das a tempo-Sein beansprucht, so muss man es auch für Sonne, Mond und Sterne und Firmament beanspruchen. Die Alten dachten sich Sonne, Mond und Sterne an den Himmel gehängt. Isochronisch mit Sonne, Mond und Sternen muss man auch das Firmament haben, denn ginge dies nicht isochronisch mit ihnen Hand in Hand, so würden Sonne, Mond und Sterne herunterfallen. Also wird man sagen, muss die

welcher Sonne, Mond und Sterne bringt, auch das ment bringen. Sonne, Mond und Sterne können nicht Tagesfrist oder gar noch länger auf das Firmament n. Somit hat man für Sonne, Mond und Sterne mit ment einen Tag, wie man für Orbis terrarum fixus idus einen Tag hat. Und damit hat man denn Stoff für zwei Tage, wo doch drei zu employiren sind, ist nun schon richtig. Indessen man hilft sich hier er ersten Schöpfungsperiode, und dies zeigt, dass es thwendiges Requisite der Annahme von 6 Schöpfungs- ist, dass ihnen eine Periode, die Vorbereitung des rverwandlungs-Experimentes, vorangeht. In der ersten ie haben wir nämlich das Weltenei. Dies ist zwac- der Himmel, es soll in seiner oberen Hälfte erst zum el werden. Indessen, wenn dem auch so ist, mit Weltenei im Ganzen ist auch seine obere Hälfte ge-, und da diese obere Hälfte einmal da ist, so ist mit ihr, an ihr auch der Platz da, an den Sonne, Mond 3terne geheftet werden. Werden nun am ersten Tage 3, Mond und Sterne geschaffen, so sind sie zwar ohne el da, denn der entsteht erst, wenn das Weltenei chlagen wird, wenn seine untere Hälfte schwindet, in aufhört. Indessen der Platz ist doch da, an dem stehen kommen, und indem dieser Platz verwerthet ist einmal vorab dem ein Damm entgegengesetzt, Sonne, Mond und Sterne nicht herunter fallen, was nde die Hauptsache ist. So lassen sich denn absolut nicht Sonne, Mond und Sterne ohne Himmel denken, iv, und zwar in Bezug auf das Weltenei, lassen sie sich doch ohne Himmel denken. Damit involvirt denn der Tag, indem er Sonne, Mond und Sterne ohne Himmel ; keine Perversität. Nun aber hat man, indem man 3, Mond und Sterne hat, eben indirecter Weise den el, aber nicht directer Weise, und dazu, dass man den el direct erhält, dazu tritt einer der folgenden Tage ind damit liegt denn weiter keine Perversität mehr darin, man einem Tage Sonne, Mond und Sterne, einem en Tage den Himmel, und wieder einem anderen den Orbis terrarum fixus et fluidus giebt. Nun es sich weiter, wie denn des Näheren die betreffenden ologica auf die einzelnen Tage distribuiert werden . Und da wird denn distribuiert: Erster Tag: Sonne, und Sterne, zweiter Tag: Firmament, dritter Tag: terrarum fixus et fluidus. Dass der erste Tag 3, Mond und Sterne bringen muss, liegt auf der Hand. lie Schöpfung nach Tagen vor sich gehen, so muss nmal der Tag da sein. Dieser entsteht mit der affung von Sonne, Mond und Sternen. Der erste Tag ; vorab einmal sich selbst, und nachdem er sich selbst cht hat, schmiegen sich ihm, da Sonne, Mond und 3 bleiben, die übrigen Tage von selbst an. Die ein- in Bewegung gesetzte Kugel der Zeit rollt weiter. sind Sonne, Mond und Sterne in Bezug auf die erste fungsperiode zwar gerade keine Perversität, wie wir 3 gesehen, indessen Sonne, Mond und Sterne ohne lichen Himmel repräsentiren doch immer einen Zustand, m sich häkeln lässt. Darum ist es gut, dass man aus n Zustand sobald als möglich herauskommt. Und da denn sachentsprechend, dass, je eher man aus die- zustande herauskommt, desto besser. Darum macht h am beasten, dass gleich der zweite Tag den el bringt. Nun wird man aber sagen, der Himmel, firmament, kann nicht anders entstehen, soll doch ch entstehen, dass das Himmelsei eingeschlagen Sobald dies aber eingeschlagen wird, läuft sein t ab, und dass Wasserverwandlungs-Experiment kam weiter vor sich gehen. Denn hat man das Was- rwandlungs-Experiment im Kleinen, und schlägt das s entzwei, bevor sich der Bodensatz gebildet, dann s mit dem Experiment ein Ende. Hier dachten sich ie Jüdischen Alchemisten die Sache ff. Die Erde, ir bewohnen, ist fest. Daraus geht denn hervor, sei auch der Bodensatz beim Wasserverwandlungs- iment im Kleinen wie er will, dass er beim Wasser- lungen-Experiment im Grossen fest ist. Sobald nun Wasserverwandlungs-Experiment, einerlei ob im Gros- der im Kleinen, vor sich zu gehen anfängt, sofort r wir auch Bodensatz. Hätten wir den nicht sofort, te das Experiment noch nicht angefangen. Da nun Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen der

Bodensatz fest ist, so haben wir, sobald das Experiment vor sich zu gehen anfängt, festen Bodensatz. Nehmen wir nun an, dass in demselben Moment, in dem das Einschlagen des Himmelsei's statt hat, auch das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich zu gehen beginnt, so haben wir auch in demselben Moment, wo eingeschlagen wird, festen Bodensatz. Dieser feste Bodensatz bildet sich concentrisch — so wird angenommen — mit der unteren Eierschalenhälfte, er bildet also ein Gefäss im Gefässe, und macht dadurch, dass er ein Gefäss im Gefässe bildet, das ursprüngliche Gefäss überflüssig. Somit ist das Ablaufen des Weltenwassers unmöglich gemacht. Es steht also der obigen Distribuirung der Cosmologica auf die 3 ersten Tage nichts im Wege, und ihr gemäß ist die Sache derartig, dass der 1. Tag Sonne, Mond und Sterne bringt. Nun wird am 2. Tage das Weltenei eingeschlagen und im selben Momente beginnt das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich zu gehen. Wir haben damit am zweiten Tage den Himmel und den Anfang des Vorsichgehens der Wasserverwandlung. Die letztere dauert dann den 2. Tag fort und ist am 3. Tag absolvirt, womit denn der 3. Tag den Orbis terrarum fixus et fluidus bringt.

Jetzt zur ersten Schöpfungs-Periode, von der wir gesehen, dass sie ein nothwendiges Requisite zur zweiten Schöpfungsperiode bildet. Das Wasserverwandlungs-Experiment knüpft sich, wie wir wissen, an den Nil. Lassen wir nun das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen mit der Bildung Aegyptens aus dem Nil parallel gehen, so läuft das Weltenwasser, mit dem das Wasserverwandlungs-Experiment vorgenommen wird, dem Nil parallel. Dabei ist aber wohl zu bemerken, dass der Nil überhaupt nicht Aegypten ergiebt, sondern der übergetretene Nil, das ist der mit Nilschlamm imprägnirte Nil. Dem Weltenwasser, mit dem das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vorgenommen wird, läuft also nicht der Nil überhaupt parallel, sondern der übergetretene, der mit Nil-Schlamm imprägnirte Nil. Will man sich diesen letzteren Nil darstellen, so nimmt man den gewöhnlichen Nil und imprägnirt ihn mit Nil-Schlamm, mit Nil-Erde. Das ergiebt denn das Analogum: Will man sich das, zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen zu verwendende Wasser darstellen, so nimmt man Wasser, welches dem nicht ausgetretenen Nil parallel läuft, und imprägnirt das mit Erde. Der gewöhnliche Nil ist aber immer da, wogegen der mit Nil-Schlamm imprägnirte Nil, der angetretene Nil nicht immer da ist. Indem man das aber auf das, zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen zu präparirende Wasser überträgt, nimmt man das Wasser, was immer da ist, und versetzt sich das mit Erde. Hieran anknüpfend sagt denn die Jüdische Alchemie, indem Gott das Wasser zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vorbereitet, nimmt er das Wasser, was immer da ist, immer da ist, von Ewigkeit da ist, und versetzt dieses mit Erde. Indem sich also Gott daran macht, das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vorzubereiten, schafft er nicht die Vereinigung von Wasser und Erde, das ist dasjenige Wasser, wie es zum Vorsichgehen des Wasserverwandlungs-Experimentes nöthig ist — die Juden experimentirten ja nicht, wie wir wissen, mit reinem Wasser, sondern mit solchem Wasser, welches durch das Enthalten von Erde von vorn herein zum Fallenlassen eines Bodensatzes disponirt — nein, eine solche Vereinigung von Wasser und Erde schafft er nicht. Er nimmt vielmehr das Wasser, was von Ewigkeit da ist, und imprägnirt dieses mit Erde. Vorab schafft er sich aber das Weltengefäss, das Himmelsei, denn ohne dieses würde er ja sein Wasser nicht fixiren können.

Und so liegt denn, um das Ganze übersichtlich zusammenzustellen, die Jüdische Alchemie, die sich an die 6 Schöpfungstage anschmiegt, ff.

Erste Periode. Gott trifft die Vorbereitung zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen. Er schafft sich das Himmelsgefäss, und umgiebt mit demselben das von Ewigkeit daselbstende Wasser. Dies Wasser imprägnirt er alsdann mit Erde. Diese Periode ist zeitlos, denn Sonne, Mond und Sterne, an die sich der Tag, und mit dem Tage die Zeit knüpft, sind noch nicht da.

Zweite Periode. Sie zählt nach Tagen. Gott schafft die anorganische und organische Welt. Es bringt:

Der erste Tag: Sonne, Mond und Sterne.
 Der zweite Tag: der Himmel.
 Der dritte Tag: Erde, Wasser, Luft und Feuer.
 Der vierte Tag: die Pflanzenwelt.
 Der fünfte Tag: die Thierwelt.
 Der sechste Tag: der Mensch.
 Am siebenten Tage: die Sabbathruhe.

Kosmogonose des ersten Buches Mosis im Allgemeinen.

Von dem, was wir im vorigen Abschnitte haben kennen lernen, willt Hr. K. nun wissen, wie sie sich zu Anfange des ersten Buches Mosis verhalten haben und die Grund-Ursach davor angeben. Der Umstand, dass sich der Autor dieser Schöpfungsgeschichte nicht mit der Erde verhält nach dem Kanne, dass Sonne, Mond und Sterne ohne Himmel dastehen sollten. Er sagt, am ersten Tage schuf er einen hellen Himmel, aber keinen Sonne, Mond und Sterne. Am zweiten Tage schuf er das Wasser. Das Ziel beider Tage ist die erste Schöpfungperiode. Er der Sache zwar durch die Erde gehen, aber nicht durch den Himmel. Wir haben gesagt, er hat die Erde selbst als Geschicht zu schauen, sind Sonne, Mond und Sterne ohne Himmel denkbar. Er nicht Sonne, Mond und Sterne, sondern Sonne, Mond und Sterne sind am Himmel nicht denkbar. Er hat die Erde, also kann der erste Tag, wo Sonne, Mond und Sterne nicht da sind, Sonne, Mond und Sterne nicht bringen, und damit ist die Sache beendet.

Die Erde, die sich in der ersten Schöpfungsgeschichte, eine Schöpfungsgeschichte nach Tagen, vor sich gehen sollte, muss durch den Tag bringen. Der erste Tag hat schon selbst zu bringen. Wie ist das nun denn, wenn der erste Tag Sonne, Mond und Sterne nicht bringen, wenn also am ersten Tage nichts da ist, was den Tag an sich knüpft?

Hier hilft sich der Autor darauf, dass er eben schon, M. 1. und 2. nach besonders das Licht annimmt. Er nimmt, dass es schon die sich nach Zweifachem, am Sonne, Mond und Sterne und Licht. Das Licht sieht er für den ersten Tag, und hat damit ein Etwas, dem er verleiht die Rolle von Sonne, Mond und Sternen überträgt. Der erste Tag bringt das Licht, und mit dem Licht schon sehen. Nun hat's keine Mühe mehr mit Sonne, Mond und Sterne, weil sie kommen erst am vierten Tage.

Das Licht des ersten Tages ohne Sonne, Mond und Sterne, dem entspricht's genug. Weiter kommt der Autor zu demselben — Die Sache ist zu erklären.

Der Autor der ersten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis hat diese Schöpfungsgeschichte nicht von vorn bis hinten selbst ausgeschrieben. Vielmehr hat er die Schöpfungsgeschichte nach sechs Tagen, wie sie die eigentliche Jüdische Aeltern in der Bibel geschrieben vor sich lag, und nicht von ihr, weil, was er gebrauchen konnte, das was er nicht gebrauchen konnte, modifizierte er. Das letzte Schriftstück, das gerade so an wie die Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis, verhält den folgenden Abschnitt:

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander, und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne.

So weit deckt Hr. Schall's die beiden Schriftstücke. Die Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis und das Schriftstück, welches der Autor derselben vor sich hatte.

Jetzt aber tritt die Differenz ein. Das Schriftstück, welches der Autor vor sich hatte, führt nach dem: Und Gott sprach: Es werde Licht — fort.

Und es wurden Sonne, Mond und Sterne. Demnach lautet denn das Schriftstück, welches der Autor vor sich hatte:

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander, und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne.

Dass auf die Weise das Schriftstück, welches der Autor

vor sich hatte, auf der einen Seite das Licht nennt, es auf der andern Seite Sonne, Mond und Sterne kommt daher, dass es durch die Collectiv-Bezeichnung Licht Sonne, Mond und Sterne als solche bezieht will, welche aus dem Einzelsichtspuncte des Lichtes leuchten, das ist als leuchtende Himmelskörper zu fassen sind.

Der Autor der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis sagt nun, aber wenn es einerseits: Es werde Licht, andererseits: Es werden Sonne, Mond und Sterne, so sind das zwei Gesichtspuncte. Es wird zwei Dingen Rechnung gemacht, einerseits dem Lichte, andererseits Sonne, Mond und Sternen. Daraus, so Autor, bekomme ich ein Recht, beide zu trennen. Ich trennt sie, und erhält so das mysteriöse Licht: Sonne, Mond und Sterne für den ersten Tag.

Es ist wahrscheinlich, dass, nachdem der Autor die Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis auf die Weise, sein mysteriöses Licht bezieht hat, dass er ihm dann auch, um so zu der practische Unterlage giebt. Das würde die Folge sein.

Er denkt sich, er habe, im Anlehen an das Hebraische, die Hand der Hand. Durch dieses Ei kann er hindurchschauen. Also, sagt er, ist es im Ei, im Hebraischen, Gesetz nun, es wird im Ei, im Hebraischen, nicht hindurchschauen. Er gewahrt zwar Schimmer, aber das, was den Schimmer hervorbringt, kann er nicht unterscheiden, das verhindert die Sol der Erde. Werden also, so sagt er, im Anlehen das Hebraische, an die obere Eierschalen-Hälfte Sonne, Mond und Sterne gesetzt, wie das doch nach kriegerischen Jüdischen Aeltern Anschauung statthaft soll, am ersten Tag, statt haben soll, so können sie nicht leuchten. Das heisst denn, sie können nicht leuchten, nach Schall's Ansicht, Anschauung, der nicht hindurchschauen kann, und der wohl durch's Ei hindurchschauen, aber nicht das Eieiche Licht, weil es der Sonne, namentlich zu ihr kommen, aber, er sein Ei an das Weltenei an Sonne, Mond und Sterne nicht sehen, und spricht daher das eigentliche Leuchten ab. Nun sagt er: Wird nach dem Jüdischen Aeltern, wie am zweiten Tage, das Hebraische, so fangen jetzt Sonne, Mond und Sterne an zu leuchten. Dabei denkt er, Ei, welches er in die Hand hat. Schlägt er das Ei, kann er hindurchschauen, und damit hat die Finsterniss aufgehört. So denkt er, hört auch mit dem Einschlag der Zerstörung der Finsterniss im Weltenei auf, will er sagen, die Welt nach dem Einschlagen Sonne, und Sterne schon kann.

Auf diese Weise calculirt sich denn der Autor, zu sagen practisch, zwei Arten von Licht-Dingen, Sonne, Mond und Sterne und das Licht, welches ein Aussehen von ihnen dringen muss, damit sie leuchten können. Ohne dieses Licht, so nimmt er an, können Sonne, und Sterne doch nicht leuchten, daher seine Höhe-tigkeit den letzteren gegenüber.

Es braucht wohl kaum darauf hingewiesen zu werden, dass die eigentliche Jüdische Aeltern an diese zwei von Licht auch nicht im Traume denkt. Die denkt nicht, wie der Autor der Schöpfungsgeschichte im Capitel des ersten Buches Mosis, ausserhalb der Erde, sondern im Ei, und das ist auch der richtige Stand der Erde, Niederschlag aus dem Weltwasser bild Gelehrte, welches mit der unteren Eihälften-Schale erfüllt ist, und nun folgt immer mehr Bodensatz, bunter Schale, wenigstens denn der Raum, den sie umschließen, approximativ gefüllt ist. Das ist dann die Erde, welche wir bewohnen. Stellen wir uns als Mensch in Relation zum Weltenei, so befinden wir uns ausserhalb derselben, sondern in ihr, natürlich präsdenn zu der Zeit, wo das Weltenei da ist, existirt Mensch noch nicht. Für die eigentliche Jüdische Aeltern liegt gar kein Motiv vor, dass die am ersten Tage geschaffene Sonne, Mond und Sterne nicht leuchten sollen, d. h. durch das von aussen hinzukommende Lichtes, auf dass das Leuchten vor sich gehe.

Die hier ventilirte practische Unterlage, welche der

der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis wahrscheinlich seinem mysteriösen Lichte giebt, ist tokenshaft genug. Indessen das Exponirte bietet ihm nicht sein Licht, es lehnt sich ihm blos an, nachdem er bereits hat, und das giebt ihm gewissermassen eine Deckung. Dass er aber das betreffende Licht notorisch hat, im Anlehnen an die eigentliche Jüdische Schöpfungsgeschichte, welche vor ihm liegt, hat, das unterliegt bei diesem Autor keinem Zweifel.

Wie wir im folgenden Abschnitte sehen werden, wandelt dieser Autor die Stelle: Und Gott sprach: „Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne“, um in: „Und Gott sprach: „Es werde Licht. Und es ward Licht.“ Es wird mir doch, so sagt er, kein Mensch auf der Welt absprechen können, dass, wenn Gott beispielsweise sagt: Es werde der Himmel — dass dann der Himmel wird, wenn Gott sagt: Es werde die Erde — dass dann die Erde wird, u. s. w. Also sagt er, wird es mir auch kein Mensch auf der Welt absprechen können, dass, wenn Gott sagt: Es werde Licht — dass dann das Licht wird. Und das ist allerdings richtig. Die Sache hapert blos darin, dass, wenn Gott in der eigentlichen Jüdischen Schöpfungsgeschichte spricht: Es werde Licht, dass dies Licht dann nichts anderes ist, als ein Collectiv-Ausdruck für Sonne, Mond und Sterne. Diesem Thatbestande kehrt aber unser Autor den Rücken. Dem Worte nach, und an dieses hält er sich, hat er Recht, dem Sinne nach nicht.

Also der Autor der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis hat am ersten Tage das Licht, und indem er es hat, ersetzt es ihm in Bezug auf den Tag, auf die Zeit, Sonne, Mond und Sterne, bis diese an die Reihe kommen, und das geschieht ihm am vierten Tage. Von der Arrangirung in Bezug auf den zweiten und dritten Tag findet er keinen Grund, wenigstens denn im Allgemeinen, abzugehen. Und so hat er denn: Erster Tag: Licht — zweiter Tag: Himmel — dritter Tag: Orbis terrarum fixus et fluidus — vierter Tag: Sonne, Mond und Sterne.

Damit hat denn dieser Autor vier Tage für die anorganische Welt. Rechnet er hierzu die drei Tage für die organische Welt, so kommen ihm sieben Schöpfungstage im Ganzen heraus.

Wir wollen nun vorab einmal den kosmogonischen Tagen überhaupt in's Gesicht schauen.

Wenn es sich um eine Kosmogonese handelt, welche nach Tagen vor sich geht, so liegt einer solchen das zu Grunde, dass man die Welt in eine gewisse Anzahl von Theilen zersplittert. So viel Theile hierbei denn herauskommen, so viele Tage sind anzunehmen. Rechnet man sich 6 Theile heraus, so sind 6 Tage anzunehmen, rechnet man sich 8 Theile heraus, so sind 8 Tage anzunehmen, rechnet man sich 10 Theile heraus, so sind 10 Tage anzunehmen u. s. w. Selbstredend muss hierbei jeder Tag seinen einzelnen, seinen ihm, vor den anderen eigens zukommenden Weltentheil erhalten. Darum dreht sich die ganze Sache. Fällt das, so geht die Kosmogonese nach Tagen über den Haufen. Rechnet man sich beispielsweise 8 Weltentheile heraus, und will alsdann 5 Tage annehmen, so ist das eine Perversität. Wenn man sich 8 Weltentheile herausrechnet, so muss man auch 8 Tage annehmen, und keine 5. Denn was soll weiter noch eine Eintheilung nach Tagen, wenn die Zahl der Tage und Weltentheile sich nicht entsprechen? Indem nun derjenige, der auf die Idee kam, an den Sabbath die 6 Wochentage anzulehnen, und diese zu einer Kosmogonese zu verwerthen, indem er diese Idee fasste, hatte er sich zu überlegen, ob sich denn die Welt in 6 Theile zersplittern lasse. Konnte er diese Zersplitterung ohne Zwang vornehmen, so konnte er sich an die Realisirung seiner Idee machen. Konnte er das aber nicht ohne Zwang, so löste sich die Idee auf, und es hatte mit dem Plane, an 6 Schöpfungstage eine Kosmogonese zu knüpfen, seine Endschaft. Er konnte nun seine Idee realisiren, er konnte sich ohne Zwang die Welt in 6 Theile zersplittern, und damit war dann die Kosmogonese im Anlehnen an 6 Tage gegeben. Nach der eigentlichen Jüdischen Kosmogonese hat es nämlich statt, dass gerade 6 Theile der Welt herauskommen, und dass damit jedem Tag sein Einzelcharacteristicum zugetheilt werden kann. Der erste Weltentheil ist: Sonne, Mond und Sterne. Diese sind nicht aufzufassen als 3 Dinge, sondern als ein Ding,

nämlich als der eine Inbegriff der leuchtenden Himmelskörper. Der zweite Weltentheil ist der Himmel. Der dritte Weltentheil ist die Summe von Orbis terrarum fixus et fluidus. Hier scheint es mit dem einen Theil zu hapern, denn man hat im Orbis terrarum fixus et fluidus zwei Theile, und nicht einen. Indessen man bedenke, dass wenn man die Welt in eine bestimmte Anzahl von Theilen zersplittert, dass man dabei nach Principien verfahren muss. Das erste Princip, nach welchem die eigentliche Jüdische Alchemie zersplittert, ist: Theilung der Welt in den anorganischen und organischen Theil. Das zweite Princip ist für die anorganische Welt das Wasserverwandlungs-Experiment als Anhaltspunct zu nehmen. Das dritte Princip ist für die organische Welt: möglichst weite Fassung der organischen Gruppen mit strenger Scheidung des einen vom anderen in gewöhnlich populärer Auffassung. Dem zweiten Princip ist nun gar nicht anders Rechnung zu tragen, als durch ein synchronisches Zusammengehen von Orbis terrarum fixus et fluidus. Soll das aber statt haben, so müssen Orbis terrarum fixus et fluidus auf einen Tag kommen. Indem sie aber auf einen Tag kommen, nach dem Princip auf einen Tag kommen, welches der Zersplitterung der anorganischen Welt zu Grunde gelegt wird, kann es nichts perverses mehr haben, dass Orbis terrarum fixus et fluidus vom Eingesichtspunct aufgefasst werden. Es handelt sich ja nicht um die in abstracto aufgeworfene Frage: Sind Orbis terrarum fixus et fluidus 2 Dinge oder 1 Ding? Es handelt sich vielmehr um die Frage: Verträgt es sich mit dem Princip, welches der Zersplitterung der anorganischen Welt zu Grunde gelegt wird, dass Orbis terrarum fixus et fluidus aus dem Eingesichtspunct aufgefasst werden? Und da müssen wir denn antworten: Ja, es verträgt sich mit diesem Princip. Nur wohl, weil es sich damit verträgt, deswegen steht denn, dass Orbis terrarum fixus et fluidus als Eins aufgefasst werden, nichts im Wege. — Der vierte Weltentheil ist die Pflanzenwelt. Der fünfte Weltentheil ist die Thierwelt. Der sechste Weltentheil ist der Mensch. Demgemäss kommen gerade sechs Weltentheile heraus, und der Anlehnung dieser sechs Theile an sechs Tage steht nichts im Wege.

Dem Autor der ersten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis kommen aber, wie wir gesehen, nicht 6 Theile heraus, sondern, da er vier Tage für die anorganische Welt constatirt, 7, nämlich: 1) Licht, 2) Himmel, 3) Orbis terrarum fixus et fluidus, 4) Sonne, Mond und Sterne, 5) die Pflanzenwelt, 6) die Thierwelt, 7) der Mensch. Diese müsste er nun auf 7 Tage distribuiren und bekäme also heraus, dass Gott die Welt nicht in 6, sondern in 7 Tagen geschaffen. Das will er nun aber nicht, er will wie die Jüdische Alchemie überhaupt, eine Sechstage-Schaffung annehmen. Er rechnet sich 7 Weltentheile heraus, und will diese an sechs Tage anlehnen! Natürlich geht das nicht, da es aber nicht gehen will, so muss es gehen. Der Autor sagt, wo steht denn geschrieben, dass man, wenn man eine Welterschaffung nach Tagen annimmt, dass da gerade auf jeden Tag ein Weltentheil kommen muss? Nein, so etwas braucht gar nicht statt zu haben, und dass es nicht statt zu haben braucht, dafür tritt selbst die eigentliche Jüdische Alchemie ein. Die nimmt ja für den dritten Tag nicht einen Weltentheil, sondern zwei Weltentheile, den Orbis terrarum fixus et fluidus in Anspruch, die nimmt ja für den ersten Tag nicht einen Theil in Anspruch, sondern drei: Sonne, Mond und Sterne. Ich brauche also nicht mehr und nicht minder zu thun, als die gewöhnliche Jüdische Alchemie, indem ich meine 7 Weltentheile auf sechs Tage unterbringe. Blos, was diese sich bei einem Tage zwiefach erlaubt, das erlaube ich mir bei diesem Tage dreifach. Sie sagt, wenn man am 3. Tage den Orbis terrarum fixus hat, so hat man den Orbis terrarum fluidus implote, ich sage, wenn man am 3. Tage den Orbis terrarum fixus hat, so hat man nicht nur den Orbis terrarum fluidus implote, sondern auch die Pflanzenwelt, denn hat man die Erde, so hat man auch die Pflanzstätte für die Pflanzenwelt, und so resultirt die Pflanzenwelt unmittelbar aus dem Orb. terrarum fixus. Diese letztere Calculation ist übrigens nicht richtig, denn wenn sich an den Orbis terrarum fixus eo ipso die Pflanzen anreihen sollten, so müssten sich an ihn auch eo ipso die Landthiere anreihen,

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Beobachtungsaufzeichnungen des ersten II des ersten Capitels im ersten Ba

Erste Beobachtung

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die ...

Die untere ist mit Wasser gefüllt, die obere nicht. Das ist nöthig. Denn im Moment, wo das Einschlagen statt findet, bi det sich an der Eierschalen-Hülle ein Niederschlag, welcher, wie wir wissen, dazu dient, ein Gefäss im Gefässe zu bilden, damit das Wasser nicht abläuft. Würde sich nun auch in der oberen Hälfte des Gefässes Wasser befinden, so würde sich auch dort ein Niederschlag bilden, und auf die Weise würde der Himmel, der über uns ist, eine Erdkruste haben, was eine Pervorsität wäre. Ausserdem aber hat die obere Hälfte des Eies deshalb kein Wasser, weil Gott auf dem Wasser schweben soll. (Siehe sogleich.) Wäre nun das Ei ganz gefüllt, so hätte Gott keinen Platz, auf dem Wasser zu schweben. — Dass es im Himmelsei dunkel ist, darauf weist das Original hin, um zu markiren, dass Sonne, Mond und Sterne in das Himmelsei gehören, so lange es noch Ei, und nicht eingeschlagen ist, dass sie aber vorläufig noch nicht dahin gehören, sondern erst am ersten Tage dahin kommen. Der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte beutet die Sache anders aus. Dem bringt der erste Tag das Licht. Dies Licht setzt ihm den Tag, das ist den Tag als einen Zeittheil, welcher Tag und Nacht umfasst. Für einen solchen Tag ist nun in seinem Lichte des ersten Tages blos der Tag gegeben, nicht aber die Nacht, denn der Nacht kommt die Finsterniss zu, und nicht das Licht. Er will nun an seinem ersten Tage positiv blos das Licht bringen, entgegen von Sonne, Mond und Sternen der eigentlichen Jüdischen Alchemie. Darum präformirt er sich hier die Finsterniss. Uebrigens wird die Finsterniss in seinem Sinne hier auch deshalb prägnant hervorgehoben, um einerseits seinem lieben Lichte eine hervorragende Folie zu geben, und andererseits den Jüdischen Alchemisten den Handschuh hinzuwerfen: Was nützen euere Sonne, Mond und Sterne des ersten Tages, wenn sie auch geschaffen würden, so könnten sie doch nicht leuchten. — Es heisst nun aber nicht, dass es im Himmelsei dunkel war; sondern blos, dass es auf der Oberfläche des Wassers dunkel war. Nun, ob das eine oder das andere gesagt wird, bleibt sich gleich. Durch klares Wasser könnte man am Ende hindurchsehen, das könnte also, ohne speciellen Hinweis, vielleicht nicht der Finsterniss anheim fallen. Das troublirte Wasser erlaubt aber das Hindurchsehen nicht, das fällt ohne jeglichen Hinweis eo ipso der Finsterniss anheim. Also wird das, was von der Finsterniss im Himmelsei zu sagen ist, vollkommen, wenn gesagt wird, es wäre Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes gewesen.

Der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers.

Fassen wir zuerst das Wasser in's Auge. Im ersten Verse gebt der Autor dem Wasser aus dem Wege. Er bringt nichts davon, dass vor allem einmal das Wasser da sei. Das ist wohlüberlegt, das geschieht auf Grund der den Alchemisten eigenthümlichen dunkeln Schreibeweise. Hier im zweiten Verse kann er nun aber dem Wasser nicht mehr aus dem Wege gehen. Denn es ist ihm ganz speciell darum zu thun, den Jüdischen Standpunkt zu zeichnen, dass das Wasser, mit dem das Experiment gemacht wird, innig mit der Erde vermenget sein soll. An und für sich kann die Erde nicht vermenget sein, sie muss mit einem Etwas innig vermenget sein, und dieses Etwas ist eben das Wasser. Das bedingt nun eben, dass der Autor in diesem Verse dem Wasser gar nicht aus dem Wege gehen kann. Indem das nun aber statt hat, präsentirt sich ihm ein Dreifaches: 1) Erde, 2) Wasser, 3) die troublirte Flüssigkeit, welche beide im Verein bilden. Die letztere nennt er Abgrund. Diese 3 Dinge will er nun auch vorführen; es fragt sich, in welcher Reihenfolge soll er's thun? — Zuerst bringt er die Erde, das liegt nahe, damit der 2. Vers da anfangt, wo der 1. aufhört. Nun sollte eigentlich das Wasser kommen, das ist das, womit die Erde vermenget wird, und zum dritten sollte dann der Abgrund kommen, das ist das Product der untereinandergemengten Dinge. Der Autor aber kehrt hier, eine alchemistische Diversion machend, die Sache um, und bringt erst Abgrund und dann Wasser. Somit hat er 1) ארץ 2) הַיָּם 3) מַיִם An diese 3 Dinge knüpft er nun das, was er im Vers 2 des Näheren bringen will. Er will bringen 1) dass Erde und Wasser ein Durcheinander sind, 2) dass es finster im Ei, 3) dass Gott sich

im Ei befinde. Das erste knüpft er an die Erde, und darum heisst's: die Erde war ein Durcheinander. Das zweite knüpft er an den Abgrund, und darum heisst's nicht, es sei dunkel im Ei, sondern dunkel auf dem Abgrunde. Das dritte knüpft er an das Wasser, und darum heisst's hier, der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers, über dem Wasser, und nicht, Gott habe über dem Abgrunde geschwebt.

Geist Gottes. Der Text ist רוּחַ אֱלֹהִים das heisst der Wind Gottes, der Hauch Gottes, das Spirituelle Gottes. Gott wird als etwas Spirituelles gedacht. Die Sache ist nicht so zu verstehen, als ob Gott aus diesem und jenem bestünde, und hierunter auch aus einem Ruach. Dieser Ruach nun gerade sei es, der über dem Wasser schwebte. So nicht. Der Ruach Gottes ist Gott, Gott kurzweg, Gott als ein spirituelles Wesen gedacht. Es ist, als wenn hier kurz stände: Und Gott schwebte auf der Oberfläche des Wassers, auf dem Wasser.

Damit nun im Ganzen, dass Gott auf dem Wasser schwebt, hat es folgende Bewandniss. Gesetzt es kommt Jemand zu uns und sagt: Wenn du Wasser nimmst, so kannst du das effectiv in Erde verwandeln. Wir sagen, nein, das geht nicht, wenn es trotzdem statt hat, so geht es wenigstens nicht mit natürlichen Dingen zu, es müsste ein Wunder sein. Ein Wunder — nun ja, gerade ein solches nahmen die Jüdischen Alchemisten an, es ist eine wunderbare Erscheinung, dass das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich geht. Man nimmt Wasser, und mengt es mit Erde durcheinander, lässt es stehen, und die Erde geht zu Boden. Warum verharrt das Wasser, fragten sie, nicht in diesem troublirten Zustande? Oder warum löst sich die Erde nicht in dem Wasser auf? Nehmen wir Nitrum, schütten es in Wasser und rühren um, dann haben wir auch eine Mengung. Diese Mengung geht aber in den Zustand der Lösung über. Warum hat das nicht auch mit der Erde beim Wasserverwandlungs-Experiment statt? Das ist eben eine wunderbare Erscheinung. Handelt es sich nun um das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen, da sagt man, es ist eine wunderbare Erscheinung und die Sache ist fertig. Handelt es sich aber um das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen, das ist um das Wasserverwandlungs-Experiment, welches Gott selbst instituirt, da liegt es nahe, dass man Gott selbst nun auch das Wunder leiten lässt, dass Gott selbst das Präcipitat niederdrückt. Darum befindet sich nun eben Gott über dem Wasser, damit er das Wunder der Wasserverwandlung selbst vornehmen kann. Es ist aber nicht nur sachtensprechend, dass Gott über dem Wasser schwebt, um das Wunder der Wasserverwandlung zu leiten, sondern auch absolut, um die Wasserverwandlung zu leiten. Beim Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen hat der Alchemist weiter nichts zu leiten. Er nimmt ein Gefäss, giebt das zum Experiment passende Wasser hinein, und nun lässt er stehen. Ohne seine weitere Leitung geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Anders beim Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen. Dort handelt es sich um ein dreifach geartetes Präcipitat: Das erste soll sich an der Fläche der Eierschale absetzen, das zweite soll in horizontaler Fläche erfolgen, das dritte soll sich in Höhen und Tiefen absetzen. Um nun zu bewirken, dass jedes von diesen verschiedenen Präcipitaten seiner Zeit erfolge, dazu ist es sachtensprechend, dass der Alchemist zur Hand sei. Und indem Gott über dem Wasser schwebt, ist hier der göttliche Alchemist zur Hand. Er kann es nun bewirken, dass jedes Präcipitat seiner Zeit in der sachtensprechenden Weise erfolgt.

Absolut genommen ist es gerade nicht nöthig, dass Gott im Ei sei, Gott könnte sich auch ausserhalb des Eies befinden, namentlich in der Auffassung des Autors der vorliegenden Schöpfungsgeschichte. Der nimmt ja, um zu seinem Lichte zu kommen, eine Stellung ausserhalb des Eies ein. Nun, wenn er es kann, kann Gott es gewiss. Aber in Bezug auf den vorhin gezeichneten Sachverhalt ist es besser, passender, dass Gott sich eben im Ei befindet.

Zweite Schöpfungs-Periode. Erster Tag.

: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר: Vers. 3.

Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht. (Luther.)

וַיִּרְא אֱלֹהִים אֵת הָאֹר וְכִן וַיִּבְרַל אֱלֹהִים בֵּן
הָאֹר וְכִן הַחֹשֶׁךְ:

Und Gott sah, dass das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsterniss. (Luther.)

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קִרָּא לַיְלָה וַיְהִי עֶרֶב
וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד:

Und nannte das Licht Tag, und die Finsterniss Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag. (Luther.)

Auch diese 3 Verse gehören dem Original an, mit dem Unterschiede, dass in dem Vers 3 steht: Und Gott sprach, es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne. Die Interpretation des Originals wäre dann:

Gott spricht „Es werde Licht“ in der Collectiv-Sprache. Und indem es Licht wird, entstehen in specie: Sonne, Mond und Sterne im Himmelsei. Der Himmel ist zwar noch nicht da, der entsteht erst am zweiten Tage. Aber einerlei, der Platz ist doch im Himmelsei da, wo Sonne, Mond und Sterne angeheftet werden können, und das reicht vorläufig hin. Ein Pseudo-Himmel thut dieselben Dienste, als ein eigentlicher Himmel, um so mehr, da Pseudo-Himmel und Himmel ja doch auf dieselbe Sache hinauskommt, das ist auf die obere Eierschalenhälfte, was auch im Vers 1 angedeutet wird, indem es heisst: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.

Nun sieht Gott das Licht, dass es gut ist, das ist, er sieht, dass Sonne, Mond und Sterne gut sind. Und nachdem er das gesehen hat: וַיִּבְרַל בֵּן הָאֹר וְכִן הַחֹשֶׁךְ unterscheidet er zwischen Licht und Finsterniss. (Luther: er scheidet das Licht von der Finsterniss). Das heisst, Gott nimmt Sonne, Mond und Sterne vor und unterscheidet zwischen ihnen. Er rangirt einerseits die Sonne, andererseits den Mond und die Sterne. Die Sonne bekommt den Namen: Licht, weil sie *אור* *אֱלֹהִים* Licht ist, denn sie leuchtet am Tage, und dem Tage kommt das Licht zu. Mond und Sterne bekommen den Namen Finsterniss, denn sie leuchten in der Nacht, in der Nacht, an welche sich der Begriff Finsterniss knüpft, wie sich an den Tag der Begriff Licht, Hellsein, knüpft. Also an „Licht“, *אור*, wird im Vers 3 und in der ersten Hälfte des Vers 4 eine andere Bedeutung geknüpft, als in der zweiten Hälfte des Vers 4. Dort heisst's Licht, hier Sonne. Und an „Finsterniss“ *חֹשֶׁךְ* wird im Vers 2 eine andere Bedeutung geknüpft als im Vers 4. Dort heisst's Finsterniss, hier Mond und Sterne. Es heisst also Gott unterscheidet zwischen Licht und Finsterniss: Gott unterscheidet zwischen Sonne einerseits und Mond und Sternen andererseits. — Nun nennt ferner Gott (Vers 5) das Licht, das ist nach Vers 4 die Sonne; Tag, und die Finsterniss, das ist nach Vers 4 den Mond und die Sterne: Nacht. Das ist, es wird an der Hand der Sonne der Tag, an der Hand von Mond und Sternen die Nacht constatirt, und damit ist der Tag im Allgemeinen constatirt, bestehend aus Tag im engeren Sinne und Nacht. Dieser Tag muss am ersten Schöpfungstage constatirt werden, der erste Tag muss sich selbst bringen, damit die Schöpfung überhaupt nach Tagen vor sich gehen kann. Wohlverstanden ist der Tag im Allgemeinen noch nicht selbst constatirt, es sind erst seine Requisite constatirt. Diese Requisite werden erst im Folgenden verwerthet, wenn es heisst:

Und es ward Abend, und es ward Morgen: ein Tag. (So wörtlich) Luther hat, was dem Sinne nach gleich bleibt, da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.

Es constituiren nun den Tag im Ganzen: Tag im engeren Sinne und Nacht; nicht aber: Morgen und Abend. Darum sollte man erwarten, dass da stünde: Und es ward Tag, und es ward Nacht: ein Tag. Dass das nun nicht statt hat, das geschieht wohl weniger deshalb, damit der Autor mit Tag im Ganzen und Tag im engeren Sinne nicht in Collision komme, sondern weil er mit dem Morgen und Abend an die Tage anlehnt, an welchen der Mensch arbeitet. Er lässt die Tage, an denen Gott schafft, den Arbeitstagen des Menschen parallel laufen. Der Mensch aber arbeitet durchschnittlich bei Tage, und nicht bei Nacht. Der rechnet sich an der Hand seiner Arbeit nicht Tag und Nacht heraus, sondern Morgen und Abend. Der Morgen, wo er zu arbeiten anfängt, markirt ihm den Tag, der Abend, wo er zu arbeiten aufhört, markirt ihm die

Nacht. In der Parallele mit dem arbeitenden Menschen wird es nun auch dem schaffenden Gotte Morgen und Abend. Morgens beginnt er zu schaffen, Abends hört er auf. Und wenn es Abend geworden ist, so ist der Tag herum, nicht der Tag im engeren Sinne, sondern der Tag im weiteren Sinne, Tag und Nacht. Denn beim Schaffen der Welt, im Anlehnen an den arbeitenden Menschen, zählt die Nacht nicht; die Nacht kommt auf den Schlaf, während dessen nicht gearbeitet wird.

Warum steht nun aber bei so bewandter Sachlage: Es ward Abend, es ward Morgen: ein Tag, und nicht vielmehr: Es ward Morgen, es ward Abend: ein Tag? Erst kommt doch der Morgen und dann der Abend, und dann ist der Tag absolvirt. Nicht aber kommt erst der Abend und dann der Morgen, und dann ist der Tag absolvirt. Nun, das hängt damit zusammen, dass in der Auffassung, wie wir sie hier haben, Abend = Nacht = Mond und Sternen. Statt „Mond und Sterne“ wird dann hervorstechend Mond genommen. Die Juden aber rechneten nach dem Mondjahr, bestimmten ihre Feste nach dem Monde. Dazu kommt, dass bei der Sechstage-Schöpfung der Sabbath der Ausgangspunct der ganzen Sache ist, aber selbst dieser zum Monde in Relation gebracht werden kann. Denn der Monat zu 28 Tagen hat 4 Sabbathe, er hat aber auch 4 Mondwechsel (Neumond, erstes Viertel, Vollmond, letztes Viertel). Sabbath und Mondwechsel decken sich also gewissermassen. Vielleicht gar hat das statt, dass in ältesten Zeiten der Sabbath zur Zeit gefeiert wurde, wo Neumond, erstes Viertel, Vollmond, letztes Viertel war, und dass es erst später eingeführt wurde, dass sich der Sabbath einfach an eine Periode von 7 Tagen knüpfte. Dieser neuere Modus wäre dann deshalb eingeführt worden, weil es nicht Jedermanns Sache ist, den Mond zu beobachten, auch das Wetter oft der Beobachtung hinderlich ist. Sieben Tage kann sich aber Jeder zu jeder Zeit selbst abrechnen. So haben wir denn den Mond der Sonne gegenüber im Vordergrund stehend, und damit tritt denn auch der Abend = Mond, dem Morgen = Tag = Sonne gegenüber, in den Vordergrund, Um hierauf hinzudeuten, beutet der Autor die vorliegende Stelle aus.

Es hat nun alle Tage statt, dass Gott unterscheidet zwischen Sonne einerseits und Mond und Sternen andererseits, dass in Bezug darauf auf die Sonne der Tag, und auf den Mond und die Sterne die Nacht kommt, und dass es in Bezug hierauf Morgen und Abend wird, womit denn der Tag abgewickelt ist. Darum hat das Original, so oft ein Schöpfungstag vorbei ist, den Refrain: Und es ward Abend und es ward Morgen: der zweite, dritte u. s. w. Tag. Man muss sich bei diesem Refrain das suppliren, was ihm am ersten Tag vorangelt, beim ersten Tag ausdrücklich angegeben ist, nun aber weiter immer wieder anzugeben, für überflüssig erachtet wird.

An die verschiedenen Bedeutungen, welche kurz hintereinander den Worten „Licht“, *אור*, und „Finsterniss“ *חֹשֶׁךְ*, gegeben werden, muss man sich nicht stossen. Es ist oben eine charakteristische Passion des Originals, kurz hintereinander ein und dasselbe Wort in verschiedenen Bedeutungen vorzuführen. Ähnliches werden wir in den unmittelbar folgenden Versen in Bezug auf das Wort *קָרָא* kennen lernen. Diese Passion leitet uns denn auch darauf, dass der Autor, wenn er bringt: Es ward Abend, es ward Morgen: ein Tag, statt: Es ward Nacht, es ward Tag: ein Tag, dies weniger deshalb thut, um mit Tag im engeren und weiteren Sinne nicht in Collision zu kommen, sondern vielmehr deshalb, um an den Arbeitstag des Menschen anzulehnen. An und für sich würde der Autor dem, das Wort Tag, *יוֹם*, kurz hintereinander in zwei Bedeutungen zu bringen, nicht aus dem Wege gehen, im Gegentheil, das wäre, wie man im gewöhnlichen Leben sagt, Wasser auf seine Mühle.

Anders ist nun die Situation und die Interpretation des Autors der vorliegenden Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis. Der hat vorab einmal im Vers 3: Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht. Von diesem Licht als solchem sieht Gott, dass es gut war, und macht dann einen Unterschied zwischen diesem Licht und der Finsterniss des Vers 2. Für den Tag im Ganzen ist nämlich zweierlei nöthig,

Tag im engeren Sinn, und Nacht. Den Tag im engeren Sinn hat der Autor in seinem mysteriösen Licht, die Nacht aber nicht. Für diese zieht er denn nun die Finsterniss heran. Er denkt sich, in einem Zimmer kann es in der einen Ecke hell, in der anderen Ecke dunkel sein. So kann es auch im Weltenei an der einen Seite auf Grund des geschaffenen Lichtes hell, und an der anderen Seite, auf Grund der Finsterniss im Vers 2, dunkel sein. Das Licht nun nennt Gott: Tag, denn es hat die Mission, den Tag im engeren Sinne zu constatiren. Die Finsterniss nennt Gott: Nacht, denn sie hat die Mission, die Nacht zu constatiren. So sind denn die Requisite für Tag und Nacht da, und sie werden verwertet, indem es heisst: Und es ward Abend, und es ward Morgen: ein Tag, das ist, Abend und Morgen wickeln sich an der Hand des gegebenen Tages, der gegebenen Nacht, ab. Mit dem Morgen und Abend geht der Autor dann auf den Sinn des Originals ein, nur wird die Umkehrung von Morgen und Abend zu Abend und Morgen deshalb vorgenommen, damit der Reihenfolge von Finsterniss und Licht im Text Rechnung getragen wird. Die Finsterniss ist bereits Vers 2 da, das Licht erst Vers 3. Also hat die Finsterniss das jus prioritatis, und dieses jus prioritatis macht sich geltend, indem zuerst der Abend (Nacht, Finsterniss) kommt, und dann der Morgen (Tag, Licht). Für die Refrains beim 2. und 3. Tag: Und es ward Abend u. s. w. hat nun der Autor in seiner Weise die analoge Situation, wie der Autor des Originals in seiner Weise. Auch am 2. und 3. Tage macht Gott einen Unterschied zwischen Licht und Finsterniss, hat an der Hand des Lichtes, Vers 3, den Tag, an der Hand der Finsterniss, Vers 2, die Nacht, und diese wickeln sich denn, analog wie am ersten Tage, zu Tag und Nacht ab. Damit wird denn aus Abend und Morgen der 2. Tag, der 3. Tag. Erst am 4. Tage, der dem Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte Sonne, Mond und Sterne bringt, tritt er mit seinem Refrain: Und es ward Abend u. s. w. in die Fussstapfen des Originals. Also da, wo der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte Sonne, Mond und Sterne noch nicht hat, das ist am 1., 2., 3. Tage, übernimmt sein mysteriöses Licht, an der Hand der Finsterniss, die Rolle von Sonne, Mond und Sternen; sie sind die Requisite für Tag und Nacht, an ihrer Hand wickeln sich Tag und Nacht ab.

Der Autor kommt also mit seinem Licht und der sich an dasselbe knüpfenden Finsterniss gerade so weit, als wenn er Sonne, Mond und Sterne bereits hätte, er lässt dasselbe in Beziehung auf das Hervorbringen von Tag und Nacht ebenbürtig neben Sonne, Mond und Sternen hergehen. Aber nicht bloß so weit geht er, er geht noch einen Schritt weiter. Er theilt seinem mysteriösen Lichte auch erwärmende Strahlen mit, welche gleich den erwärmenden Strahlen der Sonne zur Erde hinabgehen, und dort das Wachsthum der Pflanzen befördern. Wäre dem nicht so, so könnte am 3. Tage, wo die Sonne noch gar nicht da ist, die Erde nicht Gras, Kraut, Bäume aufgehen lassen. Der Autor beutet also sein mysteriöses Licht ganz energisch aus, und dariu können wir weiter keinen Serupel finden. Wenn er nicht sein mysteriöses Kind hegen und pflegen soll, wer soll es denn thun?

Zweiter Tag.

Am zweiten Tage wird die untere Hälfte des Himmels eingeschlagen. Die obere Hälfte bleibt intact, und bildet von jetzt an den Himmel, der über uns ist. Man braucht nicht zu fragen: Wo bleibt denn nun die untere Hälfte, die eingeschlagen ist? Nun, die hat, indem sie eingeschlagen wird, einfach zu sein aufgehört. Hat man einen Napf mit einem Deckel, und man zertrümmert den Napf, so hat der Napf als Napf aufgehört zu existiren, der Deckel bleibt. Ebenso, hat man das Himmelsei, dessen obere Hälfte man als Deckel, dessen untere Hälfte man als Napf fasst, und schlägt nun die untere Hälfte ein, so hat diese untere Hälfte, die sonst als Napf das Weltenwasser enthielt, zu existiren aufgehört. Man braucht nicht weiter zu gehen, und zu sagen, die Scherben der eingeschlagenen Eihälfte dringen in den Erdboden, verbinden sich mit ihm. So etwas ist nicht nöthig. Wir halten uns an das Gefäss, entweder ist das da, oder nicht da; seine Scherben tangiren uns nicht weiter.

Also, indem am 2. Tage das Himmelsgefäss eingeschlagen

wird, bringt uns dieser 2. Tag den Himmel, das ist den bleibenden Deckel des eingeschlagenen Réservoir für das Weltenwasser. Die obere Hälfte des Himmelseies enthält ja kein Wasser, und kann daher eben als Deckel über dem eigentlichen Wasser-Réservoir gefasst werden. — Ausserdem aber beginnt auch am 2. Tage das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich zu gehen. Das ist absolut nöthig. Es muss zur Zeit, wo der Schlag, der Zertrümmerungsschlag gegen die Eierschale erfolgt, zugleich die Wasserverwandlung eintreten. Nur wenn das statt hat, kann sich eine Hülle bilden, welche verhindert, dass das seines Gefässes beraubte Weltenwasser abläuft. Wir wissen bereits, dass angenommen wird, der erste Niederschlag bilde sich concentrisch mit dem intacten Gefäss, und sei hart. So erhalten wir denn, um so zu sagen ein Gefäss im Gefäss, und das Wasser kann nicht mehr ablaufen.

Das Nähere werden wir sogleich kennen lernen. Hier nur noch die allgemeine Frage: Warum stellt sich die Jüdische Alchemie auf den Standpunct, dass das Weltenei eingeschlagen wird? Wir haben die folgende Situation: Das Weltenwasser befindet sich im Ei. Es bildet sich Bodensatz, dieser repräsentirt die Erde, welche wir bewohnen. Das Wasser, welches sich über den Bodensatz stellt, repräsentirt das Meer. Die obere Eierschalenhälfte repräsentirt den Himmel über uns, der die Gestalt einer Glocke, einer halben Eierschale hat. Nun gut, das könnte ja alles im Ei vor sich gehen, wenn angenommen würde, Erde und Meer hatten eine äusserste Hülle, und diese äusserste Hülle sei die untere Hälfte des Welteneies. An dieser Stelle wäre doch die untere Eierschalenhälfte Keinem im Wege, wozu braucht sie also eingeschlagen zu werden? Nun die Antwort hierauf ist ff. Eine Eierschale ist eine homogene Masse; was sie oben ist, ist sie unten, was sie unten ist, ist sie oben. Wenn sich also die obere Hälfte zum Himmel qualificirt, so qualificirt sich auch die untere Hälfte dazu. Wenn man sagt, die obere Hälfte wird zum Himmel, so muss auch die untere Hälfte zum Himmel werden. Zu sagen, die obere Hälfte wird zum Himmel, die untere aber nicht, das würde mit anderen Worten das Problem aufstellen heissen, eine Eierschale entbehrt der Homogenität, Wenn also das Verhältniss statt hätte, welches wir so eben gezeichnet, so hätte die äusserste Hülle unserer Erde die Eigenschaft des Himmels über uns, wäre ein Himmel, und damit hätten wir denn nicht nur einen Himmel über uns, sondern auch einen Himmel unter uns. Das aber sehen den Jüdischen Alchemisten eine absolute Perversität, dass wir einen Himmel unter uns haben sollten. Darum wird das, was wenn man der Sache den Gang liesse, wie wir ihn oben gezeichnet, zum Himmel unter uns würde, aus der Welt geschafft, es wird zertrümmert. — Nun zum Text der Schrift.

וַיֹּאמֶר יְהוָה יְהי רְקיעַ בְּרוּךְ הַמַּיִם וַיְהי כַּכֵּן בֵּן מַיִם לַמַּיִם :

Und Gott sprach: Es sei eine Rakia zwischen dem Wasser, und es sei ein Unterschied zwischen Wasser und Wasser.

Es handelt sich wieder um die Worte des Originals.

Luther: Und Gott sprach: Es werde eine Veste zwischen den Wassern, und die sei ein Unterschied zwischen den Wassern.

Die Veste Luthers ist das στερέωμα der Septuaginta. Veste ist das heutige Feste. Luther schreibt ein V statt ein F. In analoger Weise würde er schreiben: Vest, Vestung u. s. w. statt fest, Festung u. s. w. Das Alexandrinische στερέωμα werden wir später kennen lernen, es ist eine der Vokabel רָקִיעַ aufgedrängte Bedeutung, die sie ursprünglich nicht hat. Rakia ist ein Substantiv, welches auf einen Naturlaut basirt ist. Dieser Naturlaut ist Rak und läuft parallel unserem Knack. Rakia ist etwas, was Rak oder Knack macht. Wenn man also die Rakia vornimmt, so thut man etwas, was Rak oder Knack macht, das ist, man schlägt etwas ein. In weiterer Folge ist denn Rakia auch einerseits die Einschlagestelle, und andererseits das, was man vor sich hat, wenn das Einschlagen erfolgt ist, das ist das durch das Einschlagen Gesetzte, das Zertrümmerte. Wenn es also heisst: Gott sprach, es sei eine Rakia, so heisst das: Gott sprach, es soll einge-

schlagen werden, das Ei, die untere Hälfte des Eies soll zertrümmert werden. — Nun soll aber zwischen dem Wasser eingeschlagen werden. Das liegt ff. Wir wissen, dass das Weltwasser sich in der unteren Eierschalenhälfte befindet. In dieser Beziehung haben wir also die untere Hälfte des Eies da, wo das Wasser ist. Macht man also den Einschlag beim Wasser, so macht man ihn an der unteren Hälfte der Eierschale. Gerade an der Stelle nun aber, welche der Stelle entspricht, wo die Oberfläche des Wassers in der Eierschale steht, gerade an dieser Stelle darf man nicht einschlagen, denn dann ginge der Riss zu leicht mit in die obere Hälfte hinein, und der zukünftige Himmel bekäme einen Riss. Es ist also sachtensprechend, dass tiefer unten eingeschlagen wird, dann ist der zukünftige Himmel vor dem Riss gesichert. Hierauf zielt es nun ab, wenn es heisst: es sei eine Rakia zwischen dem Wasser, כַּתוּךְ הַמַּיִם. Dem muss man nicht den Sinn unterlegen, als solle das Wasser in seiner Mitte eingeschlagen werden: — das wäre selbstredend eine Perversität, Wasser kann man nicht einschlagen. Nein, es soll heissen, man solle das Ei einschlagen, wo das Wasser steht, und da solle die Stelle nicht zu hoch nach oben hin gegriffen werden, sondern mehr nach unten hin, an einer Stelle, wo man, wenn der Schlag ein Loch setzt, mit der, den Schlag ausführenden Faust mitten in das Wasser des Welteneies geräth.

Also die erste Hälfte des vorliegenden Verses heisst kurz und bündig: Und Gott sprach, die untere Hälfte des Eies soll eingeschlagen werden.

Die zweite Hälfte des Verses führt uns in dem „Unterschied des Wassers“ das Wasserverwandlungs-Experiment vor. Bei diesem handelt es sich nämlich um zwei Arten von Wasser, das erste Wasser ist das, mit dem das Experiment vorgenommen wird, das zweite das, welches sich über das zu Boden gehende Präcipitat stellt. Es kann also das Wasserverwandlungs-Experiment derartig aufgefasst werden, dass man sagt, dasselbe besteht darin, dass ein Wasser sich in ein anderes verwandelt. Das eine Wasser ist das Wasser, mit dem das Experiment vorgenommen wird, das andere das, welches sich nach dem zu Boden Gehen des Präcipitates präsentirt. An der Hand einer solchen Auffassung macht denn derjenige, welcher experimentirt, einen Unterschied zwischen zweierlei Wassern, zwischen Wasser und Wasser, und der Ausdruck: Unterschied zwischen Wasser und Wasser, מַבְדִּיל בֵּן מַיִם לַמַּיִם, führt uns spezifisch das Wasserverwandlungs-Experiment vor.

Wenn es also heisst: Gott sprach, es sei ein Unterschied zwischen Wasser und Wasser, so heisst das gar nicht anderes als: Gott sprach, das Wasserverwandlungs-Experiment soll vor sich gehen.

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הַרְקִיעַ וַיְבַרֵל בֵּן הַמַּיִם אֲשֶׁר מִחַחַח לַרְקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לַרְקִיעַ וַיְהִי כֵן: Vers. 7.

Und Gott machte die Rakia, und machte einen Unterschied zwischen dem Wasser unter der Rakia und dem Wasser über der Rakia. Und so geschah es.

Luther: Da machte Gott die Veste, und schied das Wasser unter der Veste von dem Wasser über der Veste. Und es geschah also.

Es handelt sich wieder um Worte des Originals.

In vorigen Verse spricht Gott das Werde aus, hier geschieht's, hier wird eingeschlagen, hier geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich, das heisst denn, dasselbe beghnt.

Wir haben das Wasserverwandlungs-Experiment vom Gesichtspunct des Unterschiedes von Wasser und Wasser. Das eine Wasser, mit dem das Experiment gemacht wird, wollen wir A nennen, das andere, welches nach Beendigung des Experimentes über dem Präcipitate steht, wollen wir B nennen. Dann ist also vor dem Anfang des Experimentes A da, nach Beendigung des Experimentes ist A verschwunden, und es handelt sich blos noch um B. Während der Zeit aber, dass das Experiment am Vor-sich-gehen ist, haben wir A und B zusammen; B steht oben, und A steht unten. B ist dann das Wasser, welches bereits die Verwandlung erlitten hat, A ist das Wasser, welches die Verwandlung, das Verliustigwerden der Erde, noch erleiden soll.

In dem vorliegenden Vers fängt das Wasserverwand-

lungs-Experiment an, vor sich zu gehen. Wir haben also 2 Wasser, A und B. B ist sofort da, wenn der Einschlag institutirt wird. Denn mit dem Einschlagen coincidirt die Bildung eines Präcipitates an der Wand des Gefässes, welches Präcipitat um so zu sagen ein Gefäss im Gefäss bildet, damit das Wasser nicht ablaufen kann. Folge hiervon ist nun, dass auch coincident mit dem Einschlagen das Wasser B da sein muss, denn wo auf der einen Seite Präcipitat entsteht, muss auch auf der anderen Seite Wasser B entstehen. Dies Wasser B steht nach dem, was wir vorhin exponirt haben, oben, wohingegen das Wasser, welches noch kein Präcipitat hat fallen lassen, das ist A, unten steht. Das ist nun die Sachlage, die hier gezeichnet wird, wenn es heisst, Gott machte einen Unterschied zwischen dem Wasser unter und dem Wasser über der Rakia. An und für sich brauchte es blos zu heissen, Gott machte einen Unterschied zwischen dem Wasser unten (A), und dem Wasser oben (B). Es wird aber die Rakia mit in die Situation gezogen. Das ist Rakia wird als Einschlagestelle genommen, und angenommen, die Fläche, welche A und B von einander trennt, treffe die Eierschale an der Stelle, wo eingeschlagen wird. Dann ist eben das Wasser, welches oben steht (B), über der Rakia, und das Wasser, welches unten steht (A), unter der Rakia. Eine solche Zeichnung der Sachlage haben wir hier, indem es heisst: Gott machte einen Unterschied zwischen dem Wasser über und dem Wasser unter der Rakia. Aber warum bleibt denn der Autor nicht einfach beim Wasser, welches oben und unten steht, warum zieht er die Rakia mit in die Sache? Die Antwort ist, er will es prägnant hervorheben, dass Einschlagen und Anfang der Wasserverwandlung coincident sind. Dieser Umstand ist gar zu wichtig, als dass er nicht prägnant hervorgehoben werden sollte. In Vers 6, wo die beiden Vertheile durch ein einfaches „Und“ verbunden werden, ist die Coincidenz nicht prägnant gezeichnet, hier wird sie es, indem das Oben und Unten aufs innigste mit der Rakia verschmolzen wird.

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַרְקִיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי: Vers. 8.

Und Gott nannte die Rakia „Himmel“. Und es ward Abend, und es ward Morgen: der zweite Tag.

Luther: Und Gott nannte die Veste Himmel. Da ward aus Abend und Morgen der andere Tag.

Es handelt sich wieder um Worte des Originals.

Im Vers 6 haben wir die erste Bedeutung von Rakia, welche ist: das Einschlagen. Im Vers 7 kommt dreimal Rakia vor. Das erste Mal kann man Rakia als Einschlagen nehmen und auch als Einschlagestelle. Thut man das erstere, so übersetzt man: Gott nahm das Einschlagen vor, thut man das letztere, so übersetzt man: Gott machte die Einschlagestelle. Beides bleibt sich gleich. Die beiden folgenden Rakia sind in der zweiten Bedeutung des Wortes zu nehmen, als: Einschlagestelle. Die beiden Uebersetzungsarten, welche bei der ersten Rakia des Vers 7 statt haben können, zeigen, dass Einschlagen und Einschlagestelle mit verwischten Grenzen in einander übergehen. Hier, im Vers 8, kommt die dritte Bedeutung von Rakia an die Reihe, welche, wie wir bereits oben haben kennen lernen, ist: das durch das Einschlagen Gesetzte, das Zertrümmerte. Dies Zertrümmerte sind nun aber nicht die Trümmer der unteren Eierschalenhälfte, auf die wird ja, wie wir wissen, weiter kein Werth gelegt, nicht reflectirt. Nein, das Zertrümmerte ist das zertrümmerte Ei im Ganzen. Die intacte Eierschale, das intacte Weltengefäss ist das Ei; die zertrümmerte Eierschale, das zertrümmerte Weltengefäss ist das „Zertrümmerte“ die Rakia. Rakia im dritten Sinn ist also die obere Eierschalenhälfte, welche durch das Einschlagen nicht getroffen worden ist, welche intact geblieben. Diese intacte obere Eierschalenhälfte, diese Rakia, nennt Gott nun hier Himmeh, das ist, sie constituirt den Himmel, sie ist der Himmel, den wir über uns haben.

Schliesslich bemerken wir, dass wir, der Rakia gegenüber, an das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen anlehnen, bei dem der Alchemist vor dem Gefäss steht, und es nun einschlägt. Beim Weltenei muss man vor Augen haben, dass, da Gott sich in demselben befindet, das Einschlagen von Innen nach Aussen statt haben muss: Gott braucht sich übrigens nicht seiner Hand zum Ein-

balagen zu bedienen, er kann sich auch seines Fusses bedienen. Im letzteren Falle tritt er das Ei ein.

Dritter Tag.

Am 2. Tag beginnt, coincident mit dem Einschlagen des Hammelseies, das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich zu gehen. Dasselbe dauert nun den 2. Tag an. Das stehende Präcipitat setzt sich mehr oder weniger flächenförmig ab. Den 3. Tag dauert es abermals an, bis sich das Präcipitat abgesetzt hat, dann ist Orbis terrarum visus et fluidus zugleich absolvirt. Es wird nun angenommen, dass, wie bereits so eben gesagt, am 2. Tage das Präcipitat mehr oder weniger flächenartig entsteht, dagegen wird angenommen, dass das Präcipitat am 3. Tage sich in unregelmässiger Form absetzt: hier entsteht ein Präcipitathügel, dort einer, und zwischen den Hügeln sind dann natürlich Vertiefungen. In diese Vertiefungen fällt sich dann das Wasser, welches Product des Wasserverwandlungs-Experimentes ist. Dieses Wasser repräsentirt das Meer, wogegen die hervortretenden Präcipitathügel das Land bilden. Meer und Land sind absolvirt da, wenn das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen seine Endschicht erreicht hat.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְקוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד וְתִרְאָה הַיַּבְשָׁה וְהָיָה כֵן: Vers. 9.

Und Gott sprach: Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an einem Orte (an einen Ort), und das Trockne werde sichtbar. Und so geschah es.

Luther: Und Gott sprach: Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an besondere Oerter, dass man das Trockene sehe. Und es geschah also.

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבְשָׁה אֶרֶץ וּלַמְּקוֹה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: Vers. 10.

Und Gott nannte das Trockne Erde (Land), und die Wasser-Ansammlung nannte er Meere. Und Gott sah, dass es gut war.

Luther: Und Gott nannte das Trockne Erde, und die Sammlung der Wasser nannte er Meer. Und Gott sah, dass es gut war.

Es handelt sich wieder um Worte des Originals. Um die Situation, die wir oben in Bezug auf das Absetzen des Präcipitates in unregelmässiger Form geschildert, mehr im Ganzen übersichtlich zu bringen, wird angenommen, es bilde sich vorab einmal ein Präcipitatkrazer. Dieser eine Krater ist dann der eine Ort, an dem sich das Wasser sammelt (Vers 9), sowie das Trockne (Vers 9), welches sichtbar wird, die hervorragende, mehr oder weniger runde Höhe dieses einen Kraters ist, der Erdgürtel, mit dem dieser eine Krater umgeben wird. Nachdem nun vorab diese Einzeichnung gebracht, wird auf die Bildung einer Reihe von Kratern, einer Reihe von Erdgürteln übergegangen. Demzufolge ist in Vers 10 „das Trockne“ בַּיָּבֵשׁ, pluraliter zu nehmen. Entsprechend den „Meeren“ יַמִּים (Plural). Luther hat im Vers 9 statt „an einem Orte, oder an einen Ort“: an besondere Oerter, und Vers 10 statt „Meere“ (Plural): Meer (Singular) — was nicht richtig ist. Das Trockne des Vers 10 nun, das sind alle Erdgürtel, welche die einzelnen Krater überragen, nennt Gott Land, אֶרֶץ, die Wasseransammlung, die Wasseransammlungen in der Summe der Krater nennt Gott: Meere. Also, wie bereits oben gesagt, die Präcipitat-Bildung, der Niederschlag der Erde aus dem Weltenwasser erfolgt unregelmässig, es entstehen Hügel und Thäler. In die Thäler stellt sich das Wasser, welches das Product des Wasserverwandlungs-Experimentes ist, und repräsentirt die Meere der Erde, generaliter das Meer. Die Hügel bilden die einzelnen Länderabtheilungen, generaliter das Land.

Es ist etwas Lakonisch, wie im Vers 9 und 10 vom Einstandpunct auf den Vielstandpunct gesprungen wird. Diese Lakonität tritt aber in den Hintergrund, wenn man sich an die Septuaginta hält. Diese haben im Vers 9 noch einen angehängten Passus, welcher den Einstandpunct in den Vielstandpunct überführt. Dieser Passus der Septuaginta — wir bringen ihn bei den Alexandrinern — hat aber wohl ursprünglich im Bibeltext gestanden.

Wir haben nun noch darauf hinzuweisen, dass es im Vers 9 heisset, es sammle sich das Wasser unter dem Himmel.

Das Original bringt dies: „unter dem Himmel“, um mit Emphase darauf hinzuweisen, dass am 3. Tage der Himmel, der eigentliche Himmel da ist. Der Autor ist froh, dass er endlich einmal aus dem Zwitterzustande von Pseudo-Himmel und wirklichem Himmel heraus ist, und macht dieser seiner Freude durch den Hinweis auf den eigentlichen Himmel, den er jetzt hat, Luft.

Der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte fasst die Sache anders. Der macht wieder einen analogen Sprung, wie mit dem Licht und Sonne, Mond und Sternen im Vers 8. Dort sagte er, Licht einerseits, und Sonne, Mond und Sterne andererseits sind zwei verschiedene Dinge. Darum habe ich das Recht, sie zu trennen. Analog sagt er in Bezug auf den Vers 8: Und Gott nannte die Rakia „Himmel“ ff. Die Rakia ist der Himmel über uns, und da sie das ist, so ist es müssig, dass Gott sie noch einmal Himmel nennt. Dass Gott das nun aber doch thut, das führt darauf, dass es sich um 2 Dinge handelt, um Rakia und Himmel; Rakia ist das Firmament; Himmel, שָׁמַיִם, sind die Wolken. So bekoramt er, worauf wir im vorigen Abschnitt hingewiesen haben, für den zweiten Tag: Himmel und Wolken. Demgemäss sammelt sich ihm hier im Vers 9 das Wasser nicht unter dem Himmel als Firmament an, sondern unter dem Himmel als Wolken. Diese Sachlage findet er sehr natürlich, weil Wolken = Wasser. So kommt ein Wasser, Wolken, zum anderen Wasser, dem Wasser welches sich an einem Orte sammelt.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים חֲדָשָׁה הָאָרֶץ רֶשֶׁת עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינֵהוּ אֲשֶׁר זֶרְעוֹ בּוֹ עַל הָאָרֶץ וְהָיָה כֵן: Vers. 11.

Und Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das sich besame; und fruchtbare Bäume, da ein jeglicher nach seiner Art Frucht trage, und habe seinen eigenen Samen bei sich selbst auf Erden. Und es geschah also. (Luther.)

וַיִּתְּצֵה הָאָרֶץ רֶשֶׁת עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֵשֶׂה פְּרִי אֲשֶׁר זֶרְעוֹ בּוֹ לְמִינֵהוּ וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: Vers. 12.

Und die Erde liess aufgehen Gras und Kraut, das sich besamete, ein jegliches nach seiner Art, und Bäume, die da Frucht trugen, und ihren eigenen Samen bei sich selbst hatten, ein jeglicher nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war. (Luther.)

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי: Vers. 13.

Da ward aus Abend und Morgen der dritte Tag. (Luth.) Hier präsentirt uns der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte seine an den 3. Tag angefickte Pflanzenwelt.

Vierter Tag.

Der Autor der vorliegenden Schöpfungsgeschichte kommt jetzt hinderdrein mit Sonne, Mond und Sternen heran. Wie die Sache dem mysteriösen Lichte des ersten Tages gegenübersteht, wissen wir.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְהָיָה לְאֹהֶת וּלְמוֹעֵדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם: Vers. 14.

Und Gott sprach: Es werden Lichte an der Veste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht, und geben Zeichen, Zelten (מְצֻדִים, wohl eher: Feste), Tage und Jahre. (Luther.)

וַיְהִי וַיְהִי לְמֹאֲרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַאִיר עַל הָאָרֶץ וְהָיָה כֵן: Vers. 15.

Und seien Lichte an der Veste des Himmels, dass sie scheinen auf Erden. Und es geschah also. (Luther.)

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת הַמְּאֹרֹת הַקְּטָנִים לְמַשְׁלַח הַלַּיְלָה וְאֶת הַכּוֹכָבִים: Vers. 16.

Und Gott machte zwei grosse Lichte; ein grosses Licht das den Tag regiere, und ein kleines Licht, das die Nacht regiere, dazu auch Sterne. (Luther.)

וַיִּתֵּן אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַאִיר עַל הָאָרֶץ: Vers. 17.

Und Gott setzte sie an die Veste des Himmels, dass sie schienen auf die Erde. (Luther.)

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים בְּיּוֹם וּבְלַיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: Vers. 18.

Und den Tag und die Nacht regierten, und schieden Licht und Finsterniss. Und Gott sah, dass es gut war. (Luth.)

ויהי ערב ויהי בקר יום רביעי: Vers. 10.

Da ward aus Abend und Morgen der vierte Tag. (Luth.)
NB. Wo Luther hier „Veste des Himmels“ hat, da steht

im Text immer רקיע השמים, Rakia des Himmels. Diesen Cumulativ-Ausdruck für „Himmel“ bringt der Autorseiner Version zu Liebe, gemäss der Rakia = Firmament, und Himmel, Schamajim = Wolken. In Rakia haschamajim hat er denn die Totalität: Himmel.

Die Breite der Rede, entgegen der Lakonischen Schreibweise des Originals, springt sofort in die Augen. Nun, der Autor thut sich bei Gelegenheit seiner: „Sonne, Mond und Sterne“ etwas zu gute. Der langen Rede kurzer Sinn ist übrigens nichts anderes, als das, was das Original aus den Worten des Vers 4 und 5 herausinterpretirt wissen will. Die Zeichen, Feste (סעודים), Tage und Jahre kommen in die Sache, indem der Autor an die Calculation anlehnt, welche das Original an den Abend knüpft, welcher dem Morgen vorangeht. Es handelt sich um das Heranziehen des Mondes. An diesen knüpfen sich Zeichen. Diese Zeichen sind keine Wunderzeichen, portenta, sondern es sind die Zeichen des Mondes, in ähnlichem Sinne, wie wir heute von zwölf Himmelszeichen sprechen. Ein Zeichen ist der Neumond, ein anderes das erste Viertel, das dritte der Vollmond, das vierte das letzte Viertel. Die Feste knüpfen sich an den Mond, indem die Juden ihre Feste nach dem Monde berechneten, wobei selbst auf den Sabbath zu reflectiren ist (vergl. oben beim ersten Tage). Die Tage und Jahre kommen einfach an der Hand des Mond-Jahres heraus. Nach diesem rechneten die Juden, und nicht nach dem Sonnenjahre. Man muss nun nicht im Vers 14 die Zeichen, Feste, Tage und Jahre an die Lichter des Himmels überhaupt knüpfen, an den Mond allein sind sie zu knüpfen. Dem steht an der Hand des Textes nichts im Wege. Gott sprach, es sollen Lichter werden an der Rakia-Schamajim, um einen Unterschied zu machen zwischen Tag und Nacht (לכבדו בין היום והלילה) und sie sollen sein (והיו) zu Zeichen, Festen, Tagen, Jahren. Hierbei sollen nun die verschiedenen Lichter verschieden employirt werden. Sonne, Mond und Sterne sollen employirt werden, um einen Unterschied zu machen zwischen Tag und Nacht. In dieser Beziehung kann man sich etwa auch blos an Sonne und Mond halten (Vers 16). Dagegen soll der Mond employirt werden für die Zeichen, Feste, Tage, Jahre.

Das Uebrige bedarf, wenn man sich an die Interpretation des Originals beim ersten Tage hält, keiner weiteren Auseinandersetzung.

Den weiteren Verlauf dieser Schöpfungsgeschichte siehe in früheren Abschnitten.

Die Jüdische Zahlenphilosophie.

Unmittelbar an die Jüdische Kosmogonese in 6 Tagen lehnt sich die Jüdische Zahlenphilosophie.

Die Jüdischen philosophischen Zahlen sind: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

Die 1 lehnt sich an den ersten Schöpfungstag, die 2 lehnt sich an den zweiten Schöpfungstag, die 3 an den dritten, die 4 an den vierten, die 5 an den fünften, die 6 an den sechsten, die 7 lehnt sich an den siebenten Tag, welcher da ist der Sabbath, der Tag, an welchem „Gott ruhte von allen seinen Werken, die er machte.“

Die Jüdischen philosophischen Zahlen sind directe und indirecte zugleich. Directe philosophische Zahlen sind sie, indem sie direct an das Ein-, Zwei-, Drei-, Vier-, Fünf-, Sechs-, Sieben-Arcanum anlehnen. Indirecte philosophische Zahlen sind sie, in so fern sie an die Kosmogonese anlehnen.

Unter den arcanologischen Zahlen steht die 7 im Vordergrund. Denn es giebt effectiv 7 Arcana. In der 7 haben wir also die Realität. Die anderen arcanologischen Zahlen stehen im Hintergrunde, denn sie fallen der Speculation anheim. Nicht wird der Kranke curirt durch eine Anzahl von Arcana, die man sich herauspeculirt, sondern durch die Arcana, welche reelle sind, das sind eben die sieben, die sieben Arcana, die man effectiv, reell in der Hand hat. Wenn demgemäss eine Zahlenphilosophie den arcanologischen Zahlen huldigt, und schiebt dabei die Sieben in den Vordergrund, so ist das ein grosser Vorzug. Das thut aber die Jüdische Zahlenphilosophie. Indem die 7 auf

den Sabbath kommt, steht sie im Vordergrund, denn sie kommt auf den Tag, welchen Gott segnete und heiligte, darum, dass er an demselben geruht hatte von allen seinen Werken, die Gott schuf und machte. Und ferner, wenn eine Zahlenphilosophie den speculativen arcanologischen Zahlen huldigt, so ist es immer ein Vorzug, wenn sie ihnen allen huldigt. Denn eines speculativen arcanologischen Zahl ist so gut, als die andere. Das thut nun aber die Jüdische Zahlenphilosophie wieder; sie huldigt allen speculativen arcanologischen Zahlen von 1-6. Und endlich wenn einmal eine Zahlenphilosophie allen speculativen arcanologischen Zahlen huldigt, so ist es ein Vorzug, wenn sie darauf hinweist, dass nun auch die gebotenen Zahlen alle effectiv eine so gut als die andere sind. Und auch das thut die Jüdische Zahlenphilosophie. Sie stellt die 1 ebenbürtig neben die 2, die 2 ebenbürtig neben die 3 u. s. w. Denn jede der 6 Zahlen kommt auf einen Schöpfungstag. Ein Schöpfungstag ist aber dem anderen vollkommen ebenbürtig.

Auch das ist ein Vorzug der Jüdischen Zahlenphilosophie, dass, wie oben bemerkt, die Jüdischen philosophischen Zahlen zugleich directe und indirecte sind. Denn wenn auch den indirecten philosophischen Zahlen das Terrain der Alchemie im Allgemeinen eröffnet ist, fernliegender ist und bleibt es, dass eine Zahl, welche mit den Arcana nichts gemein hat, in den Bund der Zahl der Arcana aufgenommen wird. So etwas hat nun in der Jüdischen Zahlenphilosophie nicht statt, ihr sind die directen philosophischen Zahlen indirecte, und die indirecten directe, und das ist eben wieder ein Vorzug.

Wohin wir also bei der Jüdischen Zahlenphilosophie schauen, überall, allüberall erblicken wir Vorzüge. Sie ist das Muster einer Zahlenphilosophie, und bei so bewandten Umständen ist es leicht zu erklären, dass Pythagoras (s. diesen) sie zum Substrate seiner Alchemie macht.

Stellen wir nun die Indischen philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 6, 12 den Jüdischen philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 gegenüber, dann tritt es zunächst in den Vordergrund, dass die Inder der 7 keine Rechnung tragen, die Juden aber wohl. Wir haben bei den Indern exponirt, wie es liegt, dass die 7 bei ihnen nicht vertreten ist. Wir wollen nun der Indischen Calculation, kraft derer man herausbekommt, dass die 7 nicht vertreten zu sein braucht, weiter nicht oppositorisch gegenüber treten. Indessen bei Lichte betrachtet ist die Sachlage doch immer so, dass die Inder die 7 nicht in den Bereich ihrer Speculation bringen können, und nachdem das vorab einmal fest steht, argumentiren sie, sie brauche gar nicht untergebracht zu werden. Man kann sich der Ansicht nicht verschliessen, dass die Inder, wenn ihre Speculationen Raum für die Sieben gehabt hätten, dass sie dann derselben nicht den Rücken zugekehrt haben würden. Die Indische Calculation von der Nicht-Sieben erinnert immer mehr oder weniger an die Fabel von dem Fuchse und den Trauben. Bedenken wir dies, so können wir nicht umhin, wenn wir gegen die Indische Nicht-Sieben auch gerade keine Opposition bilden wollen, da, wo es sich um das Gegenüberstellen der Indischen Nicht-Sieben und der Jüdischen Sieben handelt, auf Seiten der Juden zu treten.

Was die 5 betrifft, so ist es notorisch, dass die Inder der 5 keine Rechnung tragen. Lückenhaft ist das nun gerade nicht. Denn die arcanologischen Zahlen von 1 bis 6 fallen rein weg der Speculation anheim. Wer aber kann es Jemandem verargen, vom Standpunkte der Alchemie verargen, mit Vorliebe entweder diese oder jene speculativ-arcanologische Zahl in's Auge zu fassen? Indessen eigenthümlich bleibt die Sache immer, dass die Inder den Zahlen 1 bis 6 huldigen, und hierbei die 5 im Stich lassen. Man fragt sich: Was hat denn nun gerade die 5 gethan, dass sie aus dem Bunde ausgeschlossen wird? Darum können wir nicht umhin, auch hier wieder auf die Seite der Juden zu treten, welche der 5 dasselbe Recht geben, welches sie der 1, 2, 3, 4, 6 geben.

Was endlich die Indische 12 betrifft, so lässt sie sich der Jüdischen 7 parallelisiren. Die Inder berechnen nämlich die Dauer ihrer Weltalter nach Jahren, sie tragen also in Bezug auf ihre „Welt“ hervorstechend dem Jahre Rechnung. Die Juden dagegen berechnen die Schöpfung nach der Woche (6 Schöpfungstage und ein Sabbath), sie tragen also in Bezug auf ihre „Welt“ hervorstechend der

o Rechnung. Damit entspricht denn das Indische der Jüdischen Woche. Nun besteht ferner das Jahr aus Monaten, wie die Woche aus Tagen besteht. Damit in das Verhältniss gegeben: das Jahr verhält sich zu 12 Monaten, wie sich die Woche zu den Tagen verhält. Endlich ist das Jahr die, vom Gesichtspunct der Totalität gefasste Totalität der Monate, wie die Woche die, vom Gesichtspunct der Einheit gefasste Totalität der Tage. Damit haben wir denn das Verhältniss: Die 12 der Monate verhält sich zur Einheit des Jahres, wie sich die Tage zur Einheit der Woche verhält. Das ist

$$12 : 1 = 7 : 1$$

$$12 = (\text{entspricht der}) 7.$$

werden später sehen, dass Pythagoras darauf achtet, dass die Jüdische 7 der Indischen 12 entspricht.

Alchemie bei den Griechen.

Hauptquellen sind Plato und Aristoteles; in der Alchemie auf Pythagoras auch Jamblichus. Man findet auch bei anderen Autoren sehr werthvolle Notizen, bei Plutarch: De placitis philosophorum, bei Alexanderin: Stromata, u. s. w.

Thales von Milet.

Die Griechen haben die Jüdische Schöpfungsgeschichte im Buche Mosis in's Auge fasst, weniger aber diese als diejenige, welche deren Autor ebenfalls vor sich hat. Sie reflectiren indess nur auf den Anfang der jüdischen Schöpfungsgeschichte, indem sie die Schöpfung nach 6 Tagen für ein Characteristicum der jüdischen Alchemie halten, welches sich an Nationalvorgängen knüpft, die sie, als Griechen, nicht weiter angeht. Thales hält sich an das: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander, und ruht auf der Oberfläche des Abgrundes, und ruht auf der Oberfläche des Wassers.

Am Anfang nimmt er als den Anfang aller Dinge. Der Himmel nimmt er im Jüdischen Sinne als das Wassergefäss. In diesem Gefässe geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Wir haben bei der jüdischen Alchemie die Frage aufgeworfen, warum denn das Wassergefäss eingeschlagen werden muss. Thales hält sich auch Thales vor, und indem er den nicht gelten lässt, dass wir unter uns keinen Unterschied haben, lässt er die Wasserverwandlung im Eifer gehen. Wahrscheinlich nimmt er dabei bereits, was die späteren Griechen es thun, das Weltenei nicht als Kugel. In dieser Weltenkugel, wie in der Hand Gottes hervorgegangen, leben die Wassertheile in dem Weltengefässe heisst nun aber Himmel, und ruht der Himmel. Und da der Himmel mit Sonne, Mond und Sternen eins ist, so erschuf Gott, indem er das Wasser schuf, den Himmel und die leuchtenden Körper.

Am Anfang, das ist am Anfang aller Dinge, erschuf Gott die Erde. Er erschuf sie vor dem Wasser, die Erde steht zuerst da.

Die Erde war ein Durcheinander. Die Erde ist nicht bloß Erde, sondern es kommt etwas zu ihr, was sie ein Durcheinander bildet. Das ist aber Wasser. Dass es gerade Wasser ist, geht deutlich, so Thales, daraus hervor, dass es später heisst: Und der Gott schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Passus: Und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes lässt Thales fallen, indem er diese Stelle ist bloß deswegen da, um den ersten Tag das Licht bringt, vorzubereiten. Ich, Thales, oder mit dem ersten Tage noch irgend einem Tage der jüdischen Schöpfungsgeschichte etwas zu schaffen, tangirt mich auch der betreffende Passus nicht. Es bekommt also an der Hand der betreffenden jüdischen Schöpfungsgeschichte heraus, dass zuerst Erde dann Wasser hinzukommt, dass dann das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vor sich geht, und dass auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes das Land ist das Präcipitat, welches das Experiment ergiebt, das Meer das Wasser, welches sich über das

Präcipitat, resp. in seine Tiefen stellt. Himmel mit leuchtenden Himmelskörpern lehnen sich an das Weltengefäss, in dem das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich geht.

Die Griechen nennen nun das, was zuerst da war, *ἔλη πρώτη*, *Materia prima*, erste Materie. Das, was zu diesem hinzukommt, auf dass die Welt entsteht, nennen sie *στοιχείον*, *Elementum*, *Element*. Das, was aus dem Zusammentritt beider entsteht, das ist die Welt, nennen sie *ἔλη ἰσχύτη*, *Materia ultima*, letzte Materie, End-Materie, Final-Materie.

Statt *ἔλη πρώτη* sagt man auch kurzweg *ἔλη*, weil der Ausdruck *ἔλη ἰσχύτη* nicht nöthig ist, indem er durch *κόσμος* gegeben werden kann. Giebt man aber *ἔλη ἰσχύτη* durch *κόσμος*, so kann das *πρώτη* bei *ἔλη* fallen, weil weiter kein Gegensatz des „Ersten“ zum „Letzten“ nöthig ist.

Der Ausdruck *Elementum* für *στοιχείον* passt nicht. *Elementum* ist ein Grundstoff, *στοιχείον* ist aber nicht Grundstoff. Der Ausdruck ist aber einmal gebräuchlich, und so müssen wir ihn beibehalten. Er kommt zur Ehre, in so verkehrter Weise dem *στοιχείον* an die Seite gesetzt zu werden, weil Empodokles das *στοιχείον* nennt, was *Materia prima* ist, und die Römer sich hieran haltend, eben *Elementum* übersetzten, ein Ausdruck, welcher sich an die *Materia prima* lehnt (Vergl. Empodokles). An und für sich ist *στοιχείον* das, was bedingt, dass zwischen *Materia prima* und *Materia ultima* eine Reihe, eine Kette, zu Stande kommt, das ist Vermittelungs-Glied, denn es kommt her von *στοιχέω*, hinter einander stehen.

Wir wissen nun von oben her, dass Gott zuerst die Erde schuf, denn sie wird zuerst aufgeführt, und hiunterher erschuf er erst das Wasser. Demgemäss ist dem Thales Erde: *Materia prima*. Das Wasser ist das, was vermittelt, dass aus dieser *Materia prima* Erde die Erde, die wir bewohnen, das ist die *Materia ultima*, hervorgeht, und so ist das Wasser das *στοιχείον*, *Elementum*. Auf die Weise kommt denn heraus, dass Thales das Wasser als *Element* constatirt. Dem Himmel, welchen Gott am Anfang schuf, wird bei dieser Calculation nicht ferner Rechnung getragen. Er ist das Gefäss, in welchem die Entwicklung der *Materia ultima* aus der *Materia prima* durch Vermittelung des Elementes vor sich geht.

Thales, und nach ihm die Griechen überhaupt, huldigen der Vierarcanenzahl. Sie nehmen also an die Arcana 1) Vitriolum (Eingessichtspunct von Acid. sulphur.-Ferrum), 2) Natron, 3) Liquor hepatis, 4) Pulv. solaris. In Bezug auf Vitriolum halten sie sich aber kurzweg an Acid. sulphur., was sie deshalb thun, um in Bezug auf feste und flüssige Arcana eine Gleichheit herauszubekommen. Indem sie dann aufstellen 1) Acid. sulphur., 2) Liquor hepatis, 3) Natron, 4) Pulv. solaris haben sie 2 flüssige und 2 feste Arcana, und damit reihet sich denn an das Vierarcanum zugleich das Zweiarcanum, indem die zwei flüssigen Arcana als eine Eins, und die zwei festen Arcana wieder als eine Eins aufgefasst werden.

Es ist nun eine geniale Idee des Thales die, die Summe der Arcana der Welt zu parallelsiren. Dann ist also Mater. ultima auch = Summe der Arcana. Die Welt, kosmologisch aufgefasst, d. i. die Mater. ultima cosmologica, entsteht dadurch, dass man die Erde als Mater. prima hat, und dass zu ihr das Wasser als Element hinzutritt. Analog entsteht die Welt, arcanologisch aufgefasst, d. i. die Mater. ultima arcanologica, dadurch, dass man die Erde, das ist die Summe der festen Stoffe, aus denen die Arcana dargestellt werden, als Mater. prima arcanologica hat, und dass zu ihr das Wasser, das ist die Summe der flüssigen Stoffe, aus denen die Arcana dargestellt werden, als Elementum arcanologicum hinzutritt. In arcanologischer Beziehung liegt es alsdann sehr nahe, Elementum als Operationsmaterial zu fassen. Dann kommt heraus: Wir haben eine Reihe von chemischen Stoffen, welche fest sind, Mater. prima, zu diesen tritt das chemische Operationsmaterial, *στοιχείον*, *Elementum*, welches flüssig ist, hinzu. Das letztere wirkt auf die *Materia prima*, und die Folge davon ist, dass die Arcana, die *Materia ultima*, entstehen. An diese Parallelsirung der arcanologischen Welt mit der kosmologischen Welt knüpft Thales, und nach ihm die Griechen überhaupt, das Einarcanum. Es giebt nur eine Welt, also in der Parallelsirung auch ein Arcanum. Damit

hat er denn das Vier-, das Zwei-Arcanum (siehe vorhin) und das Einarcanum.

Da nun bei der kosmologischen Welt die *Materia ultima* das Product, das Ergebnis des Wasserverwandlungs-Experimentes ist, so muss auch bei der arcanologischen Welt die *Materia ultima*, die *Arcana*, das Product, das Ergebnis eines Wasserverwandlungs-Experimentes sein. Dies auf die *Arcana* bezügliche Wasserverwandlungs-Experiment ist nun das arcanologische Experiment.

Beim Wasserverwandlungs-Experiment welches die kosmologische Welt ergibt, hat man:

Materia prima: Erde *Elementum:* Wasser

Einwirken des Elementes auf die
Materia prima, und Folge davon:
Materia ultima cosmologica.

Beim arcanologischen Experiment, welches die arcanologische Welt ergibt, hat man:

Materia prima: Die festen Grundstoffe, die flüssigen Stoffe, die zur Darstellung der *Arcana* verwandt werden *Elementum:* chemische Operationsmaterial

Einwirken des Elementes
auf die *Materia prima*, und
Folge davon: die 4 *Arcana*.

Wir müssen jetzt die Stoffe in's Auge fassen, aus welchen die *Arcana* dargestellt werden, indem wir sie zerfallen lassen in die festen Grundstoffe und das flüssige chemische Operationsmaterial.

Es handelt sich um die 4 *Arcana*.

Beim *Acidum sulphur.* haben wir als Grundstoff: Eisenvitriol, und das chemische Operationsmaterial fehlt.

Beim *Natron* haben wir das *Natron carbon.* als natürlich vorkommendes. Bei ihm ist also weder auf Grundstoff noch auf chemisches Operationsmaterial weiter zu reflectiren.

Beim *Natron nitricum* haben wir das Kochsalz als Grundstoff und das *Acid. nitricum* als chemisches Operationsmaterial. So liegt die Sache, und nicht umgekehrt so, dass Kochsalz Operationsmaterial und *Acid. nitric.* Grundstoff. Denn man arbeitet mit Salz (Kochsalz), und erhält Salz, einen dem Kochsalz ähnlichen Stoff (*Natr. nitric.*). Also permutirt die Salpetersäure das Kochsalz, und ist damit chemisches Operationsmaterial.

In Bezug auf den *Pulvis solaris* haben wir

a) Den Quecksilbertheil des Präparates. Die Griechen stellten diesen, das ist das *Hydr. oxyd. rubrum* mittelst Salpetersäure dar (nicht mittelst Erhitzen in einem langhalsigen Kolben). Es liegt nun im Anschluss an das *Natr. nitric.* nahe, das Quecksilberoxyd als durch *Acid. nitric.* permutirtes Quecksilber aufzufassen. Damit ist denn der Grundstoff: Quecksilber, und das chemische Operationsmaterial: *Acid. nitricum*.

b) Den Antimontheil des Präparates. *Stibium sulphuratum nigrum* kommt natürlich vor. Auf das ist also weiter nicht zu reflectiren. *Sulphur aurat.* wird dargestellt, indem man zu der Lösung des Schlipfeschen Salzes, das ist zu der Verbindung von *Stibium nigrum*, Schwefel, *Natron carbon.*, Kalk — Schwefelsäure hinzugiebt. Das man hier die kleine Quantität Schwefelsäure, die man hinzugiebt, als chemisches Operationsmaterial auffasst, liegt auf der Hand. Es fragt sich blos, was soll bei der Lösung des Schlipfeschen Salzes als Operationsmaterial und was als Grundstoff figuriren? Und da dient denn folgender Anhaltspunct. Man erhält *Kermes*, wenn man *Stibium nigrum* mit *Natron carbon.* behandelt. Die Alten waren sich aber wohl bewusst, dass sie im *Kermes* ein permutirtes *Stibium nigrum*, ein Spiegglaspräparat hätten. Also ist *Natron* das chemische Operationsmaterial, um aus dem Grundstoffe *Stib. nigrum* *Kermes* zu machen. Derselbe Standpunct, der in Bezug auf das *Natr. carb.* beim *Kermes* angenommen wurde, wurde auch beim *Sulphur aurat.* angenommen, und so rangirt denn *Natron carb.* auch bei diesem als chemisches Operationsmaterial. Dem *Natron carb.* wurde alsdann der Kalk zur Seite gestellt. Wenn aus keinem anderen Grunde, so geschah es schon dem Kalk bei der Darstellung des *Liquor hepatis* zu Liebe (siehe sogleich). Uebrigens kann auch der Kalk ganz (vergl. die Darstellung der *Arcana*). In Bezug auf

die Lösung des Schlipfeschen Salzes figuriren daher *Stibium* und Schwefel als Grundstoffe und *Natron carb.* und Kalk als chemisches Operationsmaterial.

Den *Liquor hepatis* stellten die Alten dar durch Destillation von Schwefel, Salmiak, Kalk. Hier liegt kein Grund vor, den Schwefel nicht als Operationsmaterial zu nehmen, denn das Präparat charakterisirt sich ja durch seinen Geruch als Schwefelpräparat. Und ein Schwefelpräparat wird doch wohl der Grundstoff sein. Diese Stellung des Schwefels beim *Liquor hepatis* ist denn auch für die Stellung des Schwefels beim *Sulphur aurat.* massgebend. Schwefel wird als Grundstoff genommen, einestheils, weil er ein ähnliches Salz ist, als Kochsalz, und anderentheils, weil er als Ammoniak, welches im Sinne der Alten als Grundstoff ist, wie *Hydrothiongas* Schwefel ist, aus dem Präparat hervorgeht. Wenn aber Schwefel auf Grund dessen Grundstoff wird, dass er aus dem Präparate hervorgeht, so muss in analoger Weise den Salmiak dasselbe treffen. Soll nun, was doch eine komische Annahme ist, nicht die Totalität der Stoffe bei *Liquor hepatis* Grundstoff sein, so bleibt per exclusionem nichts anderes als den Kalk als chemisches Operationsmaterial zu fassen. — Und so haben wir denn in Bezug auf die Stoffe, aus denen die *Arcana* dargestellt werden

<i>Grundstoffe:</i>	<i>Chemisches Operationsmaterial:</i>
Eisenvitriol	Salpetersäure
Kochsalz	Schwefelsäure
Quecksilber	Natron
Antimon	Kalk
Schwefel	
Salmiak	

Die Grundstoffe werden, wie wir wissen, qua *Materia prima* als fest aufgefasst. Nun sind Grundstoffe Eisenvitriol, Kochsalz, Antimon, Schwefel, Salmiak. Das Quecksilber ist aber eigentlich nicht fest. Thales fasst es Thales als fest auf, indem er sagt, das Quecksilber für den abstracten Begriff „flüssig“ ist Wasser, somit Quecksilber flüssig sein, so müsste es dem Wasser parallel gehen. Daran fehlt aber noch viel, das Quecksilber dem Wasser an Flüssigkeit gleich ist und auf Grund dessen nimmt er es als fest, womit also mehr eine Erd-Natur als eine Wasser-Natur. Wir werden übrigens in der Folge dem noch öfter begegnen, dass die Alchemisten das Quecksilber als fest auffassen.

Das chemische Operationsmaterial wird wie wir wissen, qua *Elementum* als flüssig aufgefasst, sind zwar Salpetersäure und Schwefelsäure flüssig, und Kalk aber fest. Thales fasst aber auch *Natron* als flüssig, und zwar auf Grund dessen, dass sich nicht trocken, sondern in *Solution*, als *Natron* und Kalk-Wasser denkt.

Wir haben also das arcanologische Experiment. Man nimmt ein Gefäss, giebt hinein: Eisen, Kochsalz, Quecksilber, Antimon, Schwefel, Salmiak, lele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Erde hinzu: Salpetersäure, Schwefelsäure, *Natron* Wasser (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Wasser), rührt sie durcheinander (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Uud die Erde war ein einander), und nun lässt man stehen. Dann ergiebt als Präcipitat: die Summe der festen *Arcana*, *Natron* *Pulvis solaris* (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Land), und darüber stellt sich die Summe der flüssigen *Arcana*, *Acid. sulphur.* und *Liquor hepatis* (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Meer).

Es lieben nun die Griechen, Schemata (Paradigmata) zustellen, in denen sich ihre alchemistischen Auffassungen concentriren. Das Schema des Thales ist:

I. } <i>Natron</i>	} <i>Acidum sulphuricum</i>
} <i>Pulvis solaris</i>	} <i>Liquor hepatis</i>

Dieses Schema constatirt vorab einmal, dass die *Arcana*: *Natron*, *Pulvis solaris*, *Acid. sulphuric.*, *hepatis*, entgegen der eigentlichen Siebenzahl der *Arcana* angenommen werden, dass man, indem man diese so stellt, dass man links und rechts eine Gruppe *Arcanis* hat, dass man so die *Arcanen-Zwei* hat, man, indem man ein Schema hat, die *Arcanen* hat. Dann wird das Schema aufgefasst: 1) Aus den Anhaltspuncten der Stoffe, aus denen die kosmologisch

des arcanologischen Experimentes dargestellt aus dem Gesichtspuncte der primären Kosmogogenese. 3) Aus dem Gesichtspuncte der Kosmogogenese und Arcanogenese.

Da die Gruppe links aus festen Theilen besteht, repräsentirt sie die Erde. Denn „fest sein“ ist ein Element, wofür das Concretum „Erde“ eintritt. Da die Gruppe rechts aus flüssigen Theilen besteht, so repräsentirt das Wasser. Denn „flüssig sein“ ist ein Abwechslungselement, wofür das Concretum „Wasser“ eintritt. Erde repräsentirt die Gruppe links die Materia prima und die Gruppe rechts das Element. Und da wir 2 Materiae haben, die kosmologische und arcanologische, so repräsentirt die Gruppe links oben sowohl die kosmologische prima, das ist Erde im engeren Sinne, als die arcanologische Mater. prima, das ist: Eisenvitriol, u. s. w. Und da wir 2 Elemente haben, das feste und das arcanologische, so repräsentirt die Gruppe rechts ebensowohl das kosmologische Element, das ist Wasser im engeren Sinne, als das arcanologische Element Schwefelsäure, Salpetersäure u. s. w. Aus diesem Gesichtspuncte aus gestaltet sich also das Schema:

I. Erde Wasser II.
 I. Kochsalz u. s. w. Salpetersäure, Schwefelsäure u. s. w. } II.

Primäre Kosmogogenese und Arcanogenese. Wir lassen aus dem Zusammentritt von kosmologischer prima und kosmologischem Element die kosmologischen Welttheile entstehen, das ist Orbis terrarum Orbis terrarum fluidus.

Es lassen sich aus dem Zusammentritt von arcanologischer Materia prima und arcanologischem Element die arcanologischen Welttheile entstehen, das sind die zwei Gruppen, die feste und die flüssige, auf welche ja oben von vorn herein lossteuern, indem sie bei canis das Acid. sulphur. an die Stelle des Vitriol setzen. Die feste Gruppe ist, wie wir wissen, die P. solar, die flüssige: Acid. sulphur. und Lithia.

Man nun angenommen, dass bei der Auffassung des Schema ad 1) Mater. prima und Element zusammentreten, so tritt auf die Materia prima wirkt, und dass dann die beiden sei, dass kosmologisch entstehen: Orbis fixus et fluidus, dass arcanologisch entstehen: Natron und P. solaris und andererseits Acid. sulphur. und Liqueur hepatis. Und aus dem Gesichtspuncte der arcanologischen Standen wird dann das Schema pro secundo, so dass wir kosmologisch haben: Natron und P. solaris repräsentiren den Orbis terrarum fixus, Acid. sulphur. und Liqueur hepatis repräsentiren den Orbis terrarum fluidus, so dass wir arcanologisch haben: Natron und P. solaris repräsentiren die beiden festen Arcana, und zwar die flüssige ausdrücklich genannt, Acid. sulphur. und Liqueur hepatis repräsentiren die beiden flüssigen Arcana, so werden auch diese ausdrücklich genannt. Dem Schema gestaltet sich das obige Schema

Orbis terrarum fixus Orbis terrarum fluidus II.
 I. Natron und P. solaris Die beiden flüssigen Arcana, wie sie genannt sind. } II.
 II. Acid. sulphur. und Liqueur hepatis Die beiden festen Arcana, wie sie genannt sind. }

Sekundäre Kosmogogenese und Arcanogenese. Wir lassen an das Schema, wie es ad 2) aufgefasst, und die Gruppe rechts zu Gruppe links treten. Es tritt Orbis terrarum fluidus zum Orbis terrarum fixus. So davon ist das Ergebniss der kosmologischen Welt der flüssige Himmel, der bereits da ist. Es treten die beiden flüssigen Arcana zu den beiden festen Arcanis. Die beiden flüssigen Arcana sind das Ergebniss der arcanologischen Welt, so dass die Summe der Arcana.

Die beiden flüssigen Arcana haben wir in Bezug auf das Thaletische Schema

Die drei-Gruppen-Aufstellung ist dadurch motivirt, dass die drei hat als: Materia prima, Elementum, Materia. Stellt man nun die Zwei hin als Materia

prima und Elementum so ist man damit fertig. Denn man sagt bloß, die Gruppe rechts, das Elementum, tritt zur Gruppe links, der Materia prima, dann resultirt das Dritte, das ist die Materia ultima von selbst.

Die Gruppe links muss eben links, das ist voran stehen, die Gruppe rechts eben rechts, das ist hinten an stehen. Denn vorab erschuf Gott die Erde, das ist die erste Gruppe, und dann das Wasser, das ist die zweite Gruppe.

In der Gruppe links muss Natron oben stehen und Pulv. solaris unten. Denn man kann das Natron nitricum aus dem Natron carbonicum direct mittelst Salpetersäure darstellen. Bei dieser Darstellung wäre dann Natron carbonicum Grundstoff, Materia prima, und Salpetersäure chemisches Operationsmaterial, Elementum. Fasst man also im Schema Natron als Natron carbonicum, so hat man es in der genannten Beziehung direct als Materia prima. Einer solchen Calculation fällt aber der Pulv. solaris nicht anheim, der ist in jedem Falle in übertragener, indirecter Weise Materia prima. Was aber direct Materia prima ist, oder wenigstens sein kann, dem gebührt in der Gruppe der Vorrang, und so steht eben Natron oben. In der Gruppe, rechts muss Acid. sulphur. oben stehen. Das ist ja ganz direct Operationsmaterial, Elementum. Ihm gebührt also der Vorrang vor dem Liqueur hepatis, der nur indirect Element ist, und so kommt ihm die erste Stelle in der Gruppe zu.

Anaximenes von Milet.

Wie Thales hält er sich an das: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers — geht aber von der Thaletischen Interpretation ab.

Den Anfang nimmt er, wie Thales, als den Anfang aller Dinge.

Den Himmel fasst er wie Thales.

Es schuf nun Gott am Anfang die Erde. Aber diese Erde ist ein Durcheinander, das heisst, sie ist nicht isolirt Erde, sondern Erde mit Wasser.

Und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, wie bei Thales.

Und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Im Text steht Ruach Gottes. Diesen Ruach fasst Anaximenes als Luft. Diese Luft ist auf der Oberfläche des Wassers, über dem Wasser. Diese Luft über dem Wasser kommt hinzu, nachdem Erde und Wasser vorab da sind.

Anaximenes bekommt also an der Hand der betreffenden Stelle der Jüdischen Schöpfungsgeschichte heraus, dass zuerst Erde und Wasser da sind, und nachdem sie da sind, kommt hinzu: die Luft. Auf Grund von Wasser und Erde geht nun das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vor sich, und es entstehen Orbis terrarum fixus et fluidus. Himmel und leuchtende Himmelskörper lehnen sich an das Weltengefäss, in dem das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich geht. Das Weltengefäss heisst Himmel und ist Himmel. Dieser Himmel ist aber, trotzdem dass er Firmament und Sonne, Mond und Sterne repräsentirt, unvollkommen. Er wird erst vollkommen dadurch, dass sich ihm die Wolken zugesellen. Wie der Orbis terrarum fixus et fluidus das Product von Erde und Wasser sind, so sind die Wolken das Product von Luft. Und wie die Luft, da der Ruach Gottes über dem Wasser schwebt, an Wasser gebunden ist, so sind auch die Wolken an Wasser gebunden, denn die Wolken sind, da sie als Regen herabfallen, flüssig, Wasser.

Und ferner, da Erde und Wasser einmal vorab da sind, so sind Erde + Wasser = Materia prima. Hinterdrein kommt die Luft, und diese = Elementum, στοιχειον. Dies Elementum ist das, was vermittelt, dass aus Erde und Wasser die Welt hervorgehen kann. Denn wäre die Luft nicht da, so hätten wir zwar an der Hand des Wasserverwandlungs-Experiments im Grossen: Orbis terrarum fixus et fluidus, wir hätten auch an der Hand des Weltengefässes: Firmament und Sonne, Mond und Sterne; wir hätten aber nicht die Wolken, welche erst aus dieser Luft entstehen, und ohne die die Welt, der κόσμος, unvollständig wäre. Auf die Weise kommt heraus, dass das Element des Anaximenes Luft ist.

Wie Thales nimmt Anaximenes die 4 Griechischen Arcana an, an die sich dann, wie bei Thales, das Zweifelhafte und Einarcanum knüpfen.

Auch Anaximenes parallelisirt Welt und Arcana, und instituirt das arcanologische Experiment.

<p>Kosmologisch hat er: Mater. prima Erde und Wasser</p>	<p>Elementum Luft</p>
<p>Diese ergeben Orbis terrar. fixus et fluidus an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes.</p>	<p>ergiebt die Wolken : Diese schmiegen sich dem Himmel an, welcher auch Luft ist, so dass heraustritt: Himmel u. Wolken.</p>

Ergiebt: die Summe von Orbis terrarum fixus, fluidus, Himmel, Wolken, d. i. Mat. ultima cosmologica.

<p>Arcanologisch hat er: Materia prima</p>	<p>Elementum</p>
<p>Die Grundstoffe, welche zur Darstellung zweier Arcana benutzt werden, welche Grundst. fest u. flüssig sind. Diese Grundst. ergeben ein festes u. ein flüssiges Arcan. an der Hand des arcanologischen Experimentes.</p>	<p>2 chem. Operationsmaterialien entwickeln sich fort zu einem Arcan., welches Luft-Wasser ist (Parallele: Wolken); 2 chem. Operationsmaterialien entwickeln sich fort zu einem Arcan., welches Luft-Erde ist (Parallele: Himmel).</p>

Ergiebt: die 4 Arcana, Materia ultima arcanologica.

Die chemischen Grundstoffe sind dem Anaximenes:

<p>I { Feste Grundstoffe; Parallele: Erde.</p>	<p>{ Eisenvitriol Kochsalz Antimon Schwefel Salmiak</p>	<p>II { Flüssiger Grundstoff; Parallele: Wasser.</p>	<p>{ Quecksilber</p>
--	---	--	----------------------

Entgegen dem Thales nimmt also Anaximenes das Quecksilber als flüssig.

Das chemische Operationsmaterial wie bei Thales wobei er aber des Näheren sagt:

<p>I { Schwefelsäure Salpetersäure</p>	<p>II { Natron Kalk</p>
---	--

und dann hauptsächlich das, dass sie = Luft, da ja das Anaximenes Element: Luft. Schwefelsäure und Salpetersäure = Luft + Wasser; Natron und Kalk = Luft + Erde. Die ersteren nämlich rauchen und sind flüssig. Die letzteren sind vorab fest, entwickeln aber als Natron carbon. und Calcar. carbon., bei Zusatz von Säure, Kohlensäure, das ist Luft, es ist also Luft in ihnen.

In Bezug auf das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen hat also Anaximenes ff. Man hat das Weltengefäss, giebt Erde und Wasser hinein. Ergebnis: Land und Meer. Nun giebt man aber in's Weltengefäss nicht nur Erde und Wasser hinein, sondern auch Luft, Luft, welche an Wasser gebunden ist. Diese Luft entwickelt sich fort zu Wolken (Luft-Wasser). Diese Wolken schmiegen sich dem Himmel an, was nahe liegt, da der Himmel auch = Luft, feste Luft (Luft-Erde), entgegen den Wolken, welche flüssige Luft sind. Die Welt, der κόσμος, die Materia ultima cosmologica, entsteht aus dem Zusammentritt von Land, Meer, Wolken, Himmel.

In Bezug auf das arcanologische Experiment hat dem entsprechend Anaximenes ff. Man nimmt ein Gefäss, giebt hinein: einerseits Vitriol, Kochsalz, Antimon, Schwefel, Salmiak, andererseits Quecksilber. Da hat man denn feste und flüssige Stoffe. Man rührt sie durcheinander und das arcanologische Experiment geht vor sich. Ergebnis: Pulvis solaris als festes Arcanum (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Land) und Liquor hepatis als flüssiges Arcanum (Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment: Meer). Nun giebt man aber in das Gefäss nicht nur die vorhin genannten Stoffe, sondern auch Schwefelsäure und Salpetersäure. Diese entwickeln sich fort zum flüssigen Arcanum Acidum sulphuricum, was nahe liegt, da Acidum sulphuric. auch ein Arcanum

ist, und also bloß Acidum nitricum in den Hintergrund zu treten braucht. Die Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment sind die Wolken, da Acid. sulphur. fumans raucht, und daher Acidum sulphuric. Luft an Wasser gebunden ist. Und nicht nur die vorhin genannten Stoffe giebt man in das Gefäss, sondern auch Natron und Kalk. Diese entwickeln sich fort zum Arcanum: Natron, was nahe liegt, da Natron auch ein Arcanum ist, und also bloß Kalk in den Hintergrund zu treten braucht. Die Parallele beim Wasserverwandlungs-Experiment ist der Himmel. Natron ist nämlich fest und entwickelt beim Aufgiessen von Säure als Natron carbon. Luft, also = Luft-Erde. Die beiden ersten Arcana: Pulvis solaris und Liquor hepatis gehören zusammen, weil sie auf Grund des arcanologischen Experimentes im engeren Sinne entstehen. Die beiden letzteren Arcana: Acid. sulphur. und Natron gehören zusammen, weil sie beide luftthaltig sind. Alle 4 Arcana treten zusammen, und bilden die Materia ultima arcanologica.

Man wird nun sagen, aber wie können sich denn Vitriol, Kochsalz u. s. w. einerseits und Quecksilber andererseits zu Arcanis entwickeln, so auf eigene Hand das thut ohne dass chemisches Operationsmaterial hinzukommt. Darauf antworten wir, die Schilderung von vorhin haben wir bloß der Uebersicht wegen so gegeben, wie wir sie eben gebracht, um prägnant die Parallele mit dem Wasserverwandlungs-Experiment zu haben. Man muss die nähere Sachlage in's Auge fassen, die derartig ist, dass man von vorn herein alle Stoffe zusammen in das Gefäss giebt. Dann muss man sich das Element, das Operationsmaterial, in zwei Theile getheilt denken, der erste Theil theilhaftig sich dann am arcanologischen Experiment im engeren Sinne, und bloß der zweite Theil entwickelt sich fort.

Das Schema des Anaximenes ist:

<p>I { Pulvis solaris Liquor hepatis</p>	<p>Natron Acidum sulphur.</p>	<p>II</p>
---	--	-----------

Die Constatirung der Arcanenvier, der Arcanenzwei der Arcanensins wie bei Thales.

Dann wird das Schema aufgefasst: 1) Aus dem Gesichtspuncte der Dinge, welche beim Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen direct und indirect implicirt sind, und aus dem Gesichtspuncte der Stoffe, welche bei arcanologischen Experiment direct und indirect implicirt sind. 2) Aus dem Gesichtspuncte der primären Kosmogense und Arcanogense. 3) Aus dem Gesichtspuncte der secundären Kosmogense und Arcanogense.

ad 1) Die Gruppe links besteht aus einem festen Theil (P. solaris) und einem flüssigen Theile (Liquor hepatis). Damit ist in ihr Erde und Wasser vertreten. Die Summe von Erde und Wasser ist aber dem Anaximenes: Mater. prima. Also repräsentirt die Gruppe links die Mater. prima. Da wir nun zwei Materiae primae haben, die kosmologische und die arcanologische, so haben wir in der Gruppe links vertreten kosmologisch: Erde und Wasser im engeren Sinne, arcanologisch einerseits: Vitriol, Kochsalz u. s. w. und andererseits: Quecksilber.

Die Gruppe rechts repräsentirt nur arcanologisch absolut das Element. Es liegt der arcanologische Elementarstandpunct dieser Gruppe sehr nahe, denn sowohl Natron als Acid. sulphur. sind arcanologisches Element.

Kosmologisch repräsentirt nur ein Theil der Gruppe rechts absolut das Element, das ist nämlich das Acid. sulphuricum, welches als kosmologische Luft gefasst wird, als die Luft, aus der die Wolken entstehen. Im Grunde kann Natron nicht, trotzdem dass in ihm die Luft vertreten ist, als kosmologisches Element gefasst werden. Denn geschieht dies, so müssen wir fragen, wozu soll sich denn diese Luft fortentwickeln, wie sich die ersten Luft zu den Wolken fortentwickelt? Wir können da nicht antworten: „zum Himmel“, denn der Himmel wird als Cosmologicum bereits am Anfang erschaffen, von einer Fortentwicklung desselben aus einem Etwas, was früher gegeben, kann also nicht die Rede sein. Also streng genommen haben wir im Natron kosmologisches bereits als Cosmologicum Himmel, und nicht das Element Luft. Anaximenes hilft sich aber, indem er sagt: Himmel = Luft, und daher steht nichts im Wege, dass ich den Himmel auch elementar als Luft auffasse.

An der Hand des hier Exponirten gestaltet sich das obige Schema

kosmologisch:			
I.	{ Erde Wasser	Himmel (Himmelsluft) Luft	II.
arcanologisch:			
I.	{ Eisenvitriol, Kochsalz u. s. w. Quecksilber	Natron, Kalk Schwefelsäure, Salpetersäure	II.

ad 2) Primäre Kosmogonese.

Mit der Erde und dem Wasser der Gruppe links geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Dann erhalten wir Orbis terrar. fixus et fluidus, und aus dem Gesichtspunct dieser wird die Gruppe links des Schemas pro secundo aufgefasst.

Die Luft in der Gruppe rechts entwickelt sich zu den Wolken, und aus dem Gesichtspunct dieser und des Himmels wird die Gruppe rechts des Schemas pro secundo aufgefasst. So haben wir kosmologisch das Schema in der Auffassung ad 2:

I.	{ Orbis terrarum fixus Orbis terrarum fluidus	Coelum Nubes	II.
----	--	-----------------	-----

Primäre Arcanogenese.

Mit dem Eisenvitriol, Koahsalz u. s. w., und dem Quecksilber der Gruppe links geht, unter Hinzutritt eines Theils der Gruppe rechts, das arcanologische Experiment vor sich. Dann erhalten wir Pulv. solaris und Liquor hepatis, und aus dem Gesichtspunct dieser wird die Gruppe links des Schemas pro secundo aufgefasst.

In der Gruppe rechts entwickeln sich Natron und Kalk, der noch übrige Theil derselben, zu dem Arcanum Natron, indem Kalk in den Hintergrund tritt, und aus dem Gesichtspunct dieses wird das erste Glied der Gruppe rechts des Schemas pro secundo aufgefasst.

In der Gruppe rechts entwickeln sich Schwefelsäure und Salpetersäure, der noch übrige Theil derselben, zu dem Arcanum Schwefelsäure fort, indem die Salpetersäure in den Hintergrund tritt, und aus dem Gesichtspunct dieser wird das zweite Glied der Gruppe rechts des Schemas pro secundo aufgefasst. — So haben wir denn arcanologisch das Schema in der Auffassung ad 2 derartig, wie es der Fortlaut oben gebracht hat.

ad 3) Secundäre Kosmogonese. In dem Schema, wie es ad 2) kosmologisch aufgefasst wird, haben wir links Land und Meer, rechts Himmel und Wolken. Diese treten nun zusammen und ergeben die kosmologische Welt, bestehend aus Land, Meer, Himmel, Wolken.

Secundäre Arcanogenese. In dem Schema, wie es sich ad 2) arcanologisch gestaltet, haben wir links 2 Arcana, Pulv. solaris und Liquor hepatis, und rechts 2 Arcana, Natron und Acid. sulphur. Diese treten nun zusammen und ergeben die arcanologische Welt, bestehend aus Pulv. solaris, Liquor hepatis, Natron und Acidum sulphuricum.

Im Ganzen haben wir endlich in Bezug auf das Anaxiagenische Schema ft.

Die Zwei-Gruppierung ist motivirt wie bei Thales.

Die Gruppe links muss eben links, das ist voran stehen, die Gruppe rechts muss eben rechts, das ist hinten stehen. Denn zuerst schuf Gott Erde und Wasser, das ist die erste Gruppe, die Materia-prima-Gruppe, und dann erst die Luft, die Elementengruppe, das ist die zweite Gruppe. Aber die Gruppe rechts enthält ja das Coelum, und dies wird ja erst recht am Anfange geschaffen, indem es heisst: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Wie passt das dazu, dass das Coelum rechts in der Gruppe steht? Nun, dass erklärt sich daraus, dass, wie wir wissen, Anaximenes den Himmel vorweg als Luft auffasst. Luft aber ist Element und gehört in die Gruppe rechts, in die Elementengruppe. Die Sache stellt sich klar dar, wenn man die Gruppe rechts arcanologisch nimmt.

In der Gruppe links muss Pulv. solaris oben stehen, und unten Liquor hepatis. Denn Pulv. solaris repräsentirt die Erde, Liquor hepatis das Wasser. Gott schuf aber erst die Erde, und hinterdrein erst das Wasser. Denn es heisst: Am Anfang schuf Gott (Himmel und) Erde, und dann kommt erst: die Erde war ein Durcheinander.

In der Gruppe rechts muss Natron oben stehen, und Acid. sulphur. unten. Denn das Natron läuft dem Himmel parallel, und das Acid. sulphur. den Wolken. Der Himmel ist aber eher da, als die Wolken. Denn der Himmel ist bereits als Cosmologicum fertig, wenn die Wolken noch Luft sind, die erst zu Wolken werden soll.

Pythagoras.

Er soll auf der Insel Samos geboren sein, und wanderte im Mannesalter nach Croton in Unteritalien aus. Von den mancherlei Reisen, die ihm nachgezählt werden, steht jedenfalls die nach Judaea und vielleicht auch nach Aegypten im Vordergrund. Was nämlich Jamblichus in seiner Vita Pythagorica von Phöniciern sagt, ist auf Judaea zu beziehen. Es heisst bei Jamblichus Cap. 7.: *Ἐνταῦθα δὲ συμβαλὼν τοῖς τε Μώχου τοῦ φυσιολόγου προφήταις ἀπογόοις καὶ τοῖς ἄλλοις φοινικικοῖς ἱερογάνταις, καὶ πάσας τελεσθεῖς τελετὰς ἐν τε Βυβλῶν καὶ Τύρῳ καὶ κατὰ πολλὰ τῆς Συρίας μέρη ἐξαιρέτως ἱεροουργουμένης.* Dort (in Sidon) conferirte er mit den Propheten, den Nachkommen des „Physiologen“ Moyses (Mώχου ist der Genitiv von Mώχης — erste Declination — und nicht von Mώχος — zweite Declination —) und mit den anderen Phöniciern Hierophanten, und wurde in alle Myserien eingeweiht, wie sie in Byblus, Tyrus und über einen grossen Theil von Syrien hauptsächlich zu Hause sind“. Der Mώχης ist kein Mensch anders als Moses. Der Physiolog Moses ist der Moses, welcher die Schöpfungsgeschichte geschrieben, und auf Grund dessen sich mit *τοῖς φυσικοῖς* beschäftigt hat. Dieser Titel des Moses wird uns später bei den Alexandrinern und Neuplatonikern klar werden. Was nun Pythagoras von den Propheten und Hierophanten lernte, waren Jüdische Alchemie, Jüdische Religionsgebräuche und priesterliche Institutionen. Jamblichus sagt Cap. 6.: *Πολιτεία δὲ ἢ βελτίστη καὶ ὁμοθυμία καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων καὶ θρησκεία θεῶν καὶ ὁσιότης πρὸς τοὺς κατοικοῦντας* (so hat Küster; J. Arcecius Theodoretus hat: *ὁσιότης πρὸς κατοικοῦμένην νομοθεσία τε καὶ παιδεία καὶ ἐχεμύθεια καὶ φειδῶ τῶν ἄλλων ζῶων καὶ ἐγκράτεια καὶ σωφροσύνη καὶ ἀγκλίνοια καὶ θεϊότης καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ ὡς ἐνὶ ὀνόματι περικλαβεῖν, ταῦτα πάντα τοῖς φιλομαθοῦσιν ἀξίεραστα καὶ φιλοσπουδάστα δι' αὐτὸν ἐφάνη.*

„Von ihm (Pythagoras) ging aus, wurde kundgemacht: die beste Staatsverfassung, Volkseintracht, Gütergemeinschaft, Götterdienst, Religiosität gegen Verstorbene, Gesetzgebung, Erziehung, Verschwiegenheit, Schonung der Thiere (im Allgemeinen, und im Besonderen Abstinenz in Bezug auf das Geniessen derselben), Enthaltbarkeit, Mässigkeit, Scharfsinn, Göttlichkeit, kurz alles Gute, auf dass diejenigen, die Sinn für dergleichen haben, sich ihm mit Liebe und mit Eifer hingäben“. — Diejenigen nun, welche Sinn für dergleichen von dem Pythagoras eigenthümlichen Gesichtspuncten aus hatten, vereinte er zu einem Bunde, zu einer Verbrüderung, und verknüpfte sie durch gemeinsame Sitten und Gebräuche, von welchen nicht wenige an Jüdische Sitten, Gebräuche und Anschauungen erinnern. Vielleicht haben auch zu manchen Gesichtspuncten des Pythagoras in dieser Beziehung Aegyptische Priester den Impuls gegeben. Ihre Hauptblüthe hatte die Pythagoräische Verbrüderung zu Lebzeiten des Pythagoras. Mit seinem Tode tritt sie in den Hintergrund. Die Pythagoräer standen sich hauptsächlich dadurch im Lichte, dass sie sich mit Politik beschäftigten, wodurch sie sich die Verfolgung der Machthaber zuzogen. Nachdem sie eine Zeit lang im Hintergrund gestanden, treten sie zu den Zeiten des jungen Christenthums wieder in den Vordergrund, sie machen Front gegen dasselbe, indem sie die Pythagoräische Verbrüderung der Christlichen Verbrüderung, den Pythagoras dem Christus gegenüber stellen.

Von der Jüdischen Alchemie entnimmt Pythagoras die Zahlenphilosophie. Des Pythagoras Alchemie ist hauptsächlich eine Zahlenphilosophie. Er wirft sich zunächst auf die Jüdisch-philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, hat aber keine Lust, sie in Jüdisch-alechemistischer Weise zu begründen. Es bleibt ihm also nichts anderes übrig, als sie in eigener Weise zu begründen, und hierzu wählt er die Mathematik. Er erfindet den Pythagoräischen Lehrsatz, das ist den Satz, welcher lehrt, dass in einem rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate der beiden Katheten, und basirt auf ihm seine Zahlen. Dass Pythagoras gejubelt haben mag, als er diesen Satz gefunden, der ihm das Mittel an die Hand gab, die von den Juden übernommenen philosophischen Zahlen in seiner Weise zu begründen, das lässt sich schon denken, dass er aber diesem Jubel, gerade

den Ausdruck gegeben, dass er den Göttern eine Hekatombe darbrachte — so ist ja die vulgäre Sage — das lässt mannigfachen Zweifel zu. Jamblichus, Vita Pythagorica, Cap. 24, sagt: *καὶ αὐτὸς ὄτως ἔζησεν, ἀπεχόμενος τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς, καὶ τῆς ἀναιμάκτου βρωμῆς προσκυρῶν.* „Auch er selbst (Pythagoras) lebte in der Weise, indem er sich der Thiernahrung enthielt und an Altären betete, die nicht mit Blut besudelt waren.“ — Das passt schlecht zur Darbringung einer Hekatombe. Schon Cicero sagt, de natura Deorum: Quamquam Pythagoras, quum in geometria novi quiddam invenisset, Musis bovem immolasse dicitur. Sed id quidem non credo, quoniam ille ne Apollini quidem Delio hostiam immolare voluit, ne aram sanguine adspargeret. „Obgleich Pythagoras den Musen einen Ochsen geopfert haben soll, wenn er in der Geometrie etwas Neues erfunden. Aber das glaube ich nicht. Denn er wollte ja nicht einmal dem Delischen Apollo ein Schlachtopfer darbringen, weil er den Altar nicht mit Blut bespritzen wollte.“ — Hier hören wir also zugleich, dass Pythagoras jedesmal, so oft er etwas Neues in der Geometrie gefunden, einen Ochsen dargebracht haben soll.

Es hat nun Pythagoras in seinem Satze ff. Er macht sich an den Punct. Nun sagt er, der Punct hat keine Ausdehnung, ist also gewissermassen ein Nichts, eine res nulla. Diese res nulla ist freies Gut, und so nehme ich sie mir. Ich habe also den Punct. Nachdem er nun den Punct hat, als sein Eigenthum hat, calculirt er weiter, dass der Punct zwar auf der einen Seite ein Nichts, auf der anderen Seite aber doch wieder ein Etwas ist. Da er nun in seinem Puncte mit dem Nichts ein Etwas hat, so nimmt er sich das Recht, ihm, indem er ihn durch die Zahl bezeichnet, nicht die 0, sondern die 1 zu geben, welche der Null am nächsten steht. So kommt er zu der Eins.

Die Linie ist nun die Fortentwicklung des Punctes. Hat Pythagoras also den Punct, und er hat ihn, so kann er denselben sich auch fortentwickeln lassen, und damit hat er denn die Linie. Die Länge einer Linie wird durch zwei Puncte bestimmt. Es kann dem Pythagoras nun Keiner wehren, der Linie, die er hat, eine bestimmte Länge zu geben. Er thut's, er begränzt sie durch den Punct, der sein Eigenthum bereits ist, und nochmals durch einen Punct, der sein Eigenthum ist, und hat damit in den 2 Puncten, durch welche die Länge der Linie bestimmt wird, die 2.

Nun hat Pythagoras die Linie und mit ihr die 2. Diese 2 nimmt er als 2 beliebige Puncte, placirt diese in die Linien hinein und erhält so 3 Linien.



Er hat die Linie A B. Den einen der beiden Puncte, die er an der Hand der 2 hat, placirt er bei x, den anderen bei y, und erhält so durch Theilung die Linien Ax, xy, yB. Hat er diese, so formirt er sie zum rechtwinkligen Dreieck, und hat in ihm seine Zahl 3 vertreten.

Es hat also Pythagoras als sein Eigenthum, zu dem er derartig gekommen, dass ihm Niemand wehren kann, eine res nulla zu säen, die Eins (Punct), das ist die *μονάς*, die Zwei (Linie), das ist die *δυσάς*, und die Drei (Dreieck), das ist die *τριάς*.

Da nun Pythagoras die 3, die *τριάς* unter der Gestalt des rechtwinkligen Dreiecks hat, so hat er die 4, die *τετρακτύς*, kraft seines Lehrsatzes von selbst. Denn kraft desselben hat er da, wo er das Dreieck hat, eo ipso die Quadratur des Dreieckes, das ist, die 3 bietet ihm eo ipso die 4.

Und so hat er sich denn die philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4 entwickelt. Sie knüpfen sich an den Pythagoräischen Lehrsatz. Denn die Figur zu diesem Satze bietet ihm den Punct (Ecke), der sich zur Linie (Seite) und zum Dreieck weiter entwickelt. Und ist er bis zum Dreieck gekommen, dann hat er dessen Quadratur.

Anlehnd an seinen Satz hat Pythagoras nicht nur reine Zahlen 1, 2, 3, 4, sondern auf Grund dessen, dass das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate der beiden Katheten, hat er auch ein Anlehn an das Manoeuvre, welches wir bei der Indischen Alchemie haben kennen lernen. Wir haben dort gesehen, dass die Juder eine Zahl nicht nur aus dem Gesichtspuncte ihrer selbst betrachten, sondern auch aus dem Gesichtspuncte

einer solchen Zahl, die sich an der Hand einer, resp. zweier der 4 Rechnungs-Species ergibt. Dies Princip auffassend, schlägt Pythagoras einen ähnlichen Weg ein. Er multiplicirt und dividirt aber nicht, wie die Indier, den genannten Weg einschlagend, es thun, sondern er addirt, und darauf führt ihn eben die Summe der beiden Katheten. Diese Summe führt ihn denn auch einfach auf das Addiren, nicht auf das Addiren und Subtrahiren, welches er als Zwei-Manoeuvre dem Indischen Zwei-Manoeuvre, dem Multipliciren und Dividiren, gegenüber stellen könnte. In seinem Ein-Manoeuvre, dem Indischen Zwei-Manoeuvre entgegen, sieht er einen Vorzug seines Thuns vor dem Indischen.

Indem nun Pythagoras auf Grund der Summe, die in sein Satz bietet, dem Addiren Rechnung trägt, theilt er sich die philosophischen Zahlen, die er an der Hand seines Satzes hat, in 2 Gruppen. Auf die eine Seite stellt er die 4, auf die andere die 1, 2, 3, und bringt dann beide Gruppen additionsweis zusammen. Das ergibt:

$$\begin{aligned} 4 + 1 &= 5 \\ 4 + 2 &= 6 \\ 4 + 3 &= 7. \end{aligned}$$

Und so hat er ausser den Zahlen 1, 2, 3, 4 noch die Zahlen 5, 6, 7, somit die philosophischen Zahlen: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

Als ich noch auf der Klassenbank sass, wurde mir der Pythagoräische Lehrsatz als der Magister mathematicos präsentiert, als die Blume der mathematischen Sätze, als ein Satz, der vor anderen mathematischen Sätzen ein Uebergewicht habe. Mir wollte die Sache damals nicht recht in den Kopf, denn ich dachte, es giebt doch so manchen, manchen wichtigen mathematischen Satz, was hat der Pythagoräische Lehrsatz denn nun vor anderen wichtigen Sätzen an Wichtigkeit voraus? Ich ahnte damals nicht, dass meine alchemistischen Studien mir Aufklärung über die Sache geben würden, dass ich auf Grund ihrer erfahren würde, dass die Wichtigkeit des Pythagoräischen Lehrsatzes vor anderen wichtigen mathematischen Sätzen der Wichtigkeit desselben für die Pythagoräische Alchemie liegt.

Was die einzelnen Pythagoräischen Zahlen betrifft, so hat die Vier vor den übrigen ein Uebergewicht. Da auf der einen Seite kann sich Jeder ein Dreieck hinzeichnen, es kann aber nicht Jeder an dieses Dreieck die Vier knüpfen, das ist aus ihm die betreffende Quadratur herausfinden. Indem also Pythagoras seinen Satz entdeckt, hat er darin hauptsächlich den Triumph der Vier. Und auf der anderen Seite tragen zwar die 1, 2, 3 das ihrige dazu bei, dass Pythagoras zur 5, 6, 7 kommt, hervorragend trägt aber die Vier das ihrige dazu bei, dass die muss zu jeder von ihnen hinzutreten. Auf Grund dessen erklärt sich denn leicht die im Vordergrund stehende Verherrlichung der *τετρακτύς* seitens der Pythagoräer. Sie nahmen sie in ihren Eid auf. Der Eid laut nach Jamblichus, Vita Pythagorica, Cap. 28.

Ναὶ μὴ τὸν ἀμετέρας σοφίας εὐρόντια τετρακτύν, Παγὰν ἀεννάου φύσεως ἕλιωμα ἔχουσαν.

„Ich schwöre bei dem, der die Tetraktys unserer Alchemie erfunden hat,

Jene Tetraktys, welche die Quelle und die Wurzel der unvergänglichen Natur enthält.“

Cap. 29. wird der Wortlaut des Eides ff. angegeben:

Οὐ μὴ τὸν ἀμετέρη γενεῇ παραδόντια τετρακτύν, Παγὰν ἀεννάου φύσεως ἕλιωμα ἔχουσαν.

„Ich schwöre bei dem, der unserem Geschlechte die Tetraktys übergeben hat,

Jene Tetraktys u. s. w. (wie vorhin).

Wir haben nun in der Jüdischen Alchemie darauf hingewiesen, dass die 7 nicht nur an und für sich als 7 aufgefasst werden kann, sondern dass sie auch der Jüdischen 12 entspricht. Das hängt, wie wir dort gesehen, damit zusammen, dass sich die 7 zur Jüdischen Welt verhält, wie die 12 zur Indischen. Die Zahl 7 repräsentirt also in dieser Auffassung, so kann man kurz sagen, die Welt. Das fasst nun Pythagoras in's Auge. Er fasst in's Auge, dass wenn er die philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 hat, dass er dann eine unter ihnen hat, welche zur Welt in Relation steht, die Welt repräsentirt. Da nun diese Zahl gerade die 7 sein soll, liegt für Pythagoras nicht nahe. Er sieht sich also nach einer andern

und wählt sich die Eins. Darauf kommt er dadurch, dass es nur eine Welt giebt, denn wenn man von mehreren Welten spricht, so hat man mehr die Theile vor Augen, welche sich die eine Welt zersplittert. Das liegt eigentl. in der Anschauungsweise der Alten und speciell Heraklit des Pythagoras. Um nun aber dem zu entgegen, so lehnt er die 1 doppelt hat, um dem zu entgegen, dass er die Übertragung der philosophischen Zahlen auf das, was man sie lehnt, dieselbe Eins für die Arcanen-Eins und die Welten-Eins hat, um dem zu entgegen, cumlirt die 1 durch eine 0, und erhält so als Welten-Eins die 10. Damit sind denn die Pythagoräischen Zahlen vollständig: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10.

Wenn nun Pythagoras die Zahlen 1 bis 7 an die Arcanen lehnt, wie das doch selbstredend statt hat, so hat er seinen Grund dafür, dass er sagt, ich fasse die Arcana als 1, als 2, als 3 u. s. w. auf. Naheliegender muss er also auch einen analogen Grund dafür haben, dass er sagt, ich fasse die Welt als 10 auf. Diesen Grund macht er nun derartig, indem er sagt, der Inbegriff der Welt ist die 10 Theile. Als solche nimmt er an: 1) Sonne, 2) Mond, 3) Fixsterne, 4) 5) 6) 7) 8) die fünf Planeten (Mercur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn: — bekanntlich waren den Alten nur diese 5 bekannt), 9) Erde, 10) Gegen-Erde, *αντιχθων*, Firmament ohne Sonne, Mond und Sterne.

Heraklit. Alexandrinus, Stromata, sagt ganz richtig: *οι Πυθαγόρειοι τον ουρανόν αντιχθονα καλουσιν.* Die Pythagoräische Zahlenphilosophie liegt klar zu Tage. Es ist ja in Bezug auf die 1 bis 7 ganz direct und in Bezug auf die 10 indirect ein Ausdruck der Jüdischen Zahlenphilosophie. Dunkel dagegen ist manches, was sich auf Sitten, Gebräuche, Anschauungen der Pythagoräer bezieht. Man muss sich hüten, dem Jamblichus in seiner *Πυθαγορικά* Alles zu glauben. Das ist ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung, kann auch nichts anderes sein, da die Pythagoräer es sich zur Aufgabe machten, vermöge der *εχεμυδία* die Geheimnissvollen zu spielen. Die Pythagoräische *αρμονία και συνφθια των σφαιρων και των πλανητων κινουμένων αστηρων*, das ist die Musik, welche die Sphären und die durch sie bewegten Sterne machen, auf welche nicht nur Jamblichus, sondern auch Aristoteles hinweist, ist einfach nichts anderes als die Zahlenphilosophie, welcher Pythagoras huldigt. (Vergl. bei Plato.)

Heraklit von Ephesus.

Heraklit kehrt wieder zu der, von Thales und Anaximenes vertretenen und von Pythagoras verlassenen Bahn zurück.

Er extendirt den betreffenden Passus der Jüdischen Schöpfungsgeschichte, so dass dieser lautet: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Urtheil, und Finsterniss auf der Oberfläche des Grundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne.

Der Anfang ist der Anfang aller Dinge, wie bei Thales und Anaximenes.

Den Himmel fasst Heraklit wieder als Weltengefäss, welches zugleich, da es Himmel heisst, Himmel ist. Diesen Standpunct theilt Heraklit mit Thales und Anaximenes. Er nimmt aber nicht, wie diese, an, dass er die Erde hat, sondern, dass er die Erde hat, nun auch Sonne, Mond und Sterne hat. Nein, Heraklit hat im Himmel des Anfanges: Firmament ohne Sonne, Mond und Sterne. Und weil er es hat, sagt er auch nicht, wie Thales und Anaximenes, der Passus

Und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes geht mich weiter nichts an. Im Gegentheil dieser Passus geht den Heraklit ganz besonders an. Er constatirt in ihm prägnant, dass Sonne, Mond und Sterne nicht da sind, trotzdem der Himmel da ist.

Am Anfang schuf Gott Erde. Diese Erde ist ein Urtheil. Es lehnt sich also an die Erde das Wasser.

Der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Wie bei Anaximenes auf die Luft bezogen. Das Wasser aber, worüber die Luft ist, ist das Wasser des Durcheinander.

Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne. Nachdem alles das, was vorherhin exponirt, einmal vorab da ist, schafft Gott:

Sonne, Mond und Sterne. Diese heben denn den Zustand der Dunkelheit auf und man hat die erleuchtete Welt, hat sie jetzt, wo Thales und Anaximenes sie von vorn herein hatten, im Anschluss an den am Anfange geschaffenen Himmel hatten.

Thales hatte nun: Am Anfange schuf Gott die Erde. Zu dieser Erde kommt hinzu: das Wasser. Demgemäss war ihm Erde = *Materia prima*; Wasser = *Elementum*. Anaximenes hatte: Zuerst schuf Gott: Erde und Wasser. Zu ihnen kommt hinzu: die Luft. Demgemäss war ihm Erde und Wasser = *Materia prima*; Luft = *Elementum*. Heraklit hat: Vorab erschafft Gott Erde, Wasser, Luft. Zu ihnen kommt hinzu: das Licht, welches Sonne, Mond und Sterne bedingt. Dies Licht nun fasst er generell als Feuer. Demgemäss sind, in der Analogie zu dem von Thales und Anaximenes Aufgestellten: Erde, Wasser, Luft = *Materia prima*; Feuer = *Elementum*. Heraklit nimmt aber Erde, Wasser, Luft nicht als *Materia prima*, sondern als *Materia secunda*. Davon später. Jetzt nur die Constatirung dessen, dass das Element des Heraklit Feuer ist.

Im Anlehn an diese Auffassung der Jüdischen Schöpfungsgeschichte hat also Heraklit ff. Am Anfange schuf Gott das Weltengefäss zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen. Das Weltengefäss heisst Himmel, und ist Himmel, aber Himmel ohne Sonne, Mond und Sterne. Nun wird in das Weltengefäss Erde, Wasser, Luft geschaffen. An der Hand von Wasser und Erde geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich, und man erhält Land und Meer. Die Luft entwickelt sich fort zu den Wolken. Diese als Luft treten zum Firmament, welches auch Luft ist. (So wenigstens kann man sagen, wir werden später sehen, dass man auch sagen kann, Himmel und Wolken entstehen auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes). Damit haben wir aber noch immer nicht die Welt, den *κόσμος*. Denn es ist ja bis dahin noch dunkel. Soll die Welt vollkommen werden, so muss das Vermittelungsmitglied, das Element, das *στοιχείον* hinzutreten. Dies Vermittelungsmitglied sind Sonne, Mond und Sterne. Sobald sie hinzutreten wird die Welt, der *κόσμος*, vollständig, steht als absolvirt da.

Wie Thales und Anaximenes nimmt auch Heraklit die 4 Griechischen Arcana an, und an sie knüpft sich denn auch das Zwei- und Ein-Arcanum.

Ebenso reiht Heraklit an das Wasserverwandlungs-Experiment auch das arcanalogische Experiment.

In Bezug auf das letztere müssen wir die chemischen Grundstoffe und das chemische Operationsmaterial in's Auge fassen.

Da Gott spricht: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne, so hat Heraklit, der, wie wir wissen, das Licht als Feuer auffasst, zwei Feuer, Feuer im engeren Sinne und Sonne, Mond und Sterne. Das Feuer im engeren Sinne bezieht er nun auf das arcanalogische Experiment. Da es sich bei diesem aber um chemischen Grundstoff, chemisches Operationsmaterial handelt, so muss ihm das Feuer chemisches Feuer sein. Dieses chemische Feuer ist ihm nun der Schwefel.

Das alchemistische Problem, dass Schwefel = Feuer, hat darin seine Basis, dass der Schwefel ein unabweisbarer Bestandtheil eines einfachen Feuerzeugs-Apparates ist. Der Schwefel dient nämlich dazu, um den Funken, welcher dem Stein entlockt, dem Stahl entlockt, und der dann in Hollundermark, Zunder und dergl. fixirt worden, zum Auflockern zu bringen. So bilden Schwefel und Feuer eine sehr nahe liegende Gedanken-Association.

Demgemäss ist dem Heraklit im Allgemeinen das Feuer Element, im Besonderen aber, in Bezug auf das arcanalogische Experiment, ist ihm der Schwefel Element, so wie ihm im Besonderen, in Bezug auf das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen Sonne, Mond und Sterne Element sind.

Anlehnend an diese Auffassung hebt Heraklit aus den Grundstoffen des Thales, welche sind: Eisenvitriol, Kochsalz, Quecksilber, Antimon, Schwefel, Salmiak, den Schwefel heraus und setzt ihn in die Rubrik: chemisches Operationsmaterial (*στοιχείον*). Er erkennt nun aber blos den Schwefel, der sein Element ist, als chemisches Operationsmaterial (im engeren Sinne) an, wobei er sich daran hält, dass kosmologisch das Feuer (Sonne, Mond und

Sterne) das einzige Agens ist, dass aus der, an der Hand von Erde, Wasser, Luft entstehenden unvollkommenen Welt die vollkommene Welt entsteht. Und so tritt ihm in die Rubrik, in der Thales hatte: Salpetersäure, Schwefelsäure, Natron, Kalk — in diese Rubrik tritt ihm der einzige Schwefel.

Dem eben Exponirten zufolge hat also das, was dem Thales chemisches Operationsmaterial war, seine Rubrik zu verlassen, und da es nicht in der Luft schweben kann, so tritt es in die Rubrik der Grundstoffe des Thales. Heraklit hat also in einer Gruppe das, was Thales in zwei Gruppen hatte. Wo nun aber Eisenvitriol, Kochsalz u. s. w. einerseits, und Salpetersäure, Schwefelsäure u. s. w. andererseits zusammentreten, da tritt der chemische Process ein; man kann nicht mehr sagen, wie Thales es sagte, ich habe einerseits *Materia prima*, andererseits Elementum, nein, das einerseits und andererseits hört bei einem solchen Verhältnisse auf, man hat ein Ganzes, in diesem Ganzen den chemischen Process, und das ist der Grund, weshalb Heraklit, indem er die Einrubrik für das erhält, was dem Thales zwei Rubriken waren, diese Einrubrik *Materia secunda* nennt. Heraklit negirt also die *Materia prima*, das ist die Rubrik, die arcanologisch dem Thales die *Materia prima*-Rubrik war, er negirt das Elementum, das ist die Rubrik, die arcanologisch dem Thales die Elementum-Rubrik war, das ist denn in der isolirten Stellung. Da nun aber Heraklit das Element nicht überhaupt negirt, sondern nur das, was Thales arcanologisch an das Element knüpfte, und sich das von selbst daran knüpft, wenn er die *Materia prima* negirt, so drückt sich Heraklit, um mit dem Element keiner Zweideutigkeit in die Arme zu fallen, kurz derartig aus, dass er die *Materia prima* negirt. Das ist das Problem von dem Leugnen der *Materia prima* seitens des Heraklit.

In der Parallele mit einer solchen arcanologischen Fassung hat Heraklit kosmologisch einerseits Eisenvitriol, Kochsalz, Quecksilber, Antimon, Salmiak als Erde (vgl. Thales), andererseits Salpetersäure, Schwefelsäure, Natron-Wasser, Kalk-Wasser als Wasser und Luft (vgl. bei Thales und Anaximenes), im Ganzen also Erde, Wasser, Luft, und dieses Ganze constituirt ihm *Materia secunda*. Also hat er in Uebertragung auf die Kosmologie, wie er so eben eine *Materia secunda arcanologica* hatte, eine *Materia secunda cosmologica*. Und das ist der Grund, weshalb Gott, wenn er vorab, vor dem Feuer, vor dem Element, Erde, Wasser, Luft schuf, dass er dann nicht *Materia prima* schuf, sondern *Materia secunda* (wir haben oben bereits darauf hingewiesen). Die Erde, das Wasser, die Luft des Anfangs schuf Gott also nicht isolirt, sondern zusammen, und nachdem sie zusammen, als *Materia secunda* da sind, schafft Gott denn weiter das Licht.

Das arcanologische Experiment instituirt nun Heraklit fi.

Er hat ein Gefäss. Er giebt hinein: Vitriol, Kochsalz, Quecksilber, Antimon, Salmiak einerseits, und Salpetersäure, Schwefelsäure, Natron, Kalk andererseits. Sobald sie zusammen sind, geht der chemische Process vor sich, und es handelt sich um *Materia secunda*. Die Masse wird nun in zwei Theile getheilt. Der erste Theil wird bloß als Wasser und Erde gedacht, und ergiebt an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes Natron und Acidum sulphur., von denen das erstere als Erde gedacht wird (Präcipitat), das andere als Wasser. Nachdem diese fertig sind, kommt der zweite Theil der Masse an die Reihe. In diesen, der als Wasser, Erde, Luft gedacht wird, wird Schwefel geworfen. Nun geht auch mit ihm das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich, und das Resultat sind die beiden Arcana Pulvis solaris und Liquor hepatis. Der Pulvis solaris enthält Schwefel (zur Darstellung des Sulphur aurat.), er ist fest, also Erde, er enthält Luft, weil er, mit Salzsäure behandelt, Hydrothiongas fahren lässt, oder weil bei seiner Darstellung die Luft in den Vordergrund tritt (an die spätere complicirtere Constatirung des Pulvis solaris als Luft, die wir noch kennen lernen werden, ist beim Heraklit wohl nicht zu denken). Der Liquor hepatis enthält Schwefel, er ist Luft (vgl. b. Empedokles), er ist flüssig, also Wasser. Demgemäss charakterisiren sich diese beiden letzteren Arcana als aus dem zweiten Theile der Masse

hervorgegangen, da dieser zweite Theil ja aufzufassen war als Wasser, Erde, Luft, und zu diesem Schwefel hinzutritt.

Hieran lehnt sich nun ganz die Auffassung des kosmologischen Wasserverwandlungs-Experimentes.

Man hat das Weltengefäss. Hineingegeben werde Erde, Wasser, Luft. Sie repräsentiren die *Materia secunda*. Die Masse wird in zwei Theile getheilt. Der erste Theil wird bloß als Erde und Wasser gedacht. Er ergiebt an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes: Land und Meer. Nun kommt der zweite Theil der Masse an die Reihe. Er wird gedacht als Wasser, Erde, Luft, und dabei wird im Anleihen an Anaximenes gedacht, der Himmel, das Firmament, sei noch nicht absolvirt, sondern sei vorläufig einmal Luft. Das Wasserverwandlungs-Experiment geht abermals vor sich mit Luftwasser und Lufterde, und ergiebt Firmament (Erde-Luft) und Wolken (Wasser-Luft). Zu beiden treten Sonne, Mond und Sterne. Zu beiden sagen wir, denn an das Firmament sind Sonne, Mond und Sterne geheftet, wo zu den Wolken haben Sonne, Mond und Sterne auch eine Relation, da sie ja die Ursache sind, ob man Sonne, Mond und Sterne sehen kann, oder nicht. Bei einem Himmel, der stark von Wolken bedeckt ist, sieht man Sonne, Mond und Sterne nicht. — Das Firmament ist aber fest, Erde, Luft ist es eo ipso, Sonne, Mond und Sterne, das ist Feuer, tritt hinzu, also haben wir, wie bei den beiden letzten Arcanis, auf der einen Seite: Erde, Luft, Feuer. Die Wolken sind flüssig, das ist Wasser, Luft sind sie eo ipso, Sonne, Mond und Sterne, das ist Feuer, tritt hinzu, also haben wir, wie bei den beiden letzten Arcanis, auf der anderen Seite: Wasser, Luft, Feuer. Also charakterisiren sich Firmament und Wolken als solche, die aus dem zweiten Theile der Masse hervorgegangen, da dieser zweite Theil ja aufzufassen war als Wasser, Erde, Luft, wozu denn Sonne, Mond und Sterne hinzutreten.

Stüsst sich Jemand darauf, dass das Firmament, der Himmel, der doch am Anfang als *Cosmologicum absolvirt* da steht, nun auf einmal erst auf Grund eines Wasserverwandlungs-Experimentes entstehen soll, nun dann muss er sich einfach die Luft an und für sich zu Wolken fortentwickeln lassen. Diese treten dann zum Himmel, und zu beiden treten Sonne, Mond und Sterne. Auf die Weise ist dann nicht die Deckung des arcanologischen und kosmologischen Experimentes da. Wer das für irrelevant hält, der halte sich an die Selbstfortentwicklung der Luft, wer es aber für besser hält, dass die beiden Experimente sich decken, der nehme die Sache, wie wir sie vorhin exponirt. Wir finden in der vorigen Zeichnung nichts perverses, da Anaximenes mit der Annahme einer elementaren Luft dem absolvirten Himmel gegenüber vorangegangen ist.

Das Schema des Heraklit ist:



Die Constatirung der Arcanen-Vier, der Arcanen-Zwei, der Arcanen-Eins wie bei Thales. Dann wird das Schema aufgefasst: 1) Aus dem Gesichtspuncte der Dinge, welche beim Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen direct und indirect implicirt sind, und aus dem Gesichtspuncte der Stoffe, welche beim arcanologischen Experiment direct und indirect implicirt sind. 2) Aus dem Gesichtspuncte der primären Kosmogense und Arcanogense. 3) Aus dem Gesichtspuncte der secundären Kosmogense und Arcanogense.

ad 1) Die Gruppe links besteht aus einem festen Theile (Natron) und aus einem Theile, welcher flüssig ist und raucht (Acid. sulphur. als Acid. sulphur. crudum aufgefasst). Die Summe von Erde, Wasser, Luft ist aber dem Heraklit: *Materia secunda*, also repräsentirt die Gruppe links die *Materia secunda*. Da wir nun zwei *Materia secunda* haben, die kosmologische und die arcanologische, so haben wir in der Gruppe links vertreten kosmologisch: Erde, Wasser, Luft im engeren Sinn, arcanologisch: Vitriol, Kochsalz, Salmiak, Quecksilber, Antimon, die dem Natron entsprechen, und Salpetersäure, Schwefelsäure, Kalkwasser, Natronwasser, die dem Acid. sulphur. entsprechen.

Die Gruppe rechts bietet uns den Pulvis solaris und Liquor hepatis. Beim Liquor hepatis liegt es nahe, da er so notorisch und hervorstechend nach Schwefel ist, das Schwefelpräparat zu nennen. Beim Schwefelpräparat ist aber hauptsächlich Schwefel gegeben. Das Sulphur aurat. des Pulvis solaris aber auch aus Schwefel gemacht wird, wie der Liquor hepatis, so liegt es nicht gerade eben so nahe, als beim Liquor hepatis, das Schwefelpräparat zu nennen, Heraklit thut's aber Analogie wegen bei der Darstellung, und so hat er in der Gruppe rechts, indem sie die Schwefelpräparate bietet, hervorstechend Schwefel. Schwefel ist aber Feuer und Feuer Element. Also vertritt die Gruppe das Element, das Feuer. Und indem sie das Feuer vertritt, vertritt sie speciell arcanologisch den Schwefel, kosmologisch Sonne, Mond und Sterne.

In der Hand des hier Exponirten gestaltet sich also Schema

kosmologisch:

I.	{	Erde	Feuer als Sonne, Mond und Sterne gedacht.	II.
		Wasser		
		Luft		

arcanologisch:

{	Vitriol, Kochsalz, Salmiak,	Feuer als Schwefel gedacht.	II.
	Quecksilber, Antimon;		
	Schwefelsäure, Salpetersäure,		
	Natronwasser, Kalkwasser.		

1 2) Primäre Arcanogenese.

Die Gruppe links von vorn wird in zwei Theile getheilt. Der eine Theil wird gedacht vom Allgemeinspuncte des Wassers und der Erde. Mit diesem einen Theil geht dann das Wasserverwandlungs-Experiment sich. Resultat: Natron, Acid. sulphuricum. Der andere Theil genommen, der gedacht ist als Wasser, Erde, Luft. Zu ihm tritt die Gruppe rechts hinzu. Dann geht abermals das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Resultat: Pulvis solaris und Liquor hepatis.

Nähere siehe oben, wo das arcanologische Experiment exponirt wurde.

Im dem Gesichtspuncte der also entstandenen Arcana ist das Schema ad 2 aufgefasst, und es gestaltet sich nach so, wie der Wortlaut des Schemas ist.

Primäre Kosmogonese.

Es kommt hier darauf an, ob man der Fortentwicklung der Luft zu Wolken das Wort redet, oder dem Hergehen von Himmel und Wolken aus dem Wasserverwandlungs-Experiment.

Bei der Fortentwicklung der Luft geht mit Erde und Wasser das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Resultat: Orbis terrarum fixus et fluidus. Nun entwickelt die Luft fort zu den Wolken. Diese treten zum Firmament, welches bereits da ist, und zu beiden treten Sonne, Mond und Sterne. Aus dem Gesichtspunct dieser Cosmologica wird dann das Schema ad 2 aufgefasst.

Bei der Heranziehung des Wasserverwandlungs-Experimentes auf beiden Seiten wird Gruppe rechts in 2 Theile getheilt. Der erste Theil wird als Wasser und Erde aufgefasst. Mit ihnen geht das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Resultat: Orbis terrarum fixus et fluidus. Der zweite Theil übergegangen. Derselbe wird aufgefasst als Wasser, Erde, Luft. Mit dem Luft- und der Lufterde geht dann das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Resultat: Firmamentum und Cosmos. Zu beiden tritt dann die Gruppe rechts, das ist Sonne, Mond und Sterne, und so decken Nubes und Coelestis Liquor hepatis und Pulvis solaris. Auf die Weise gestalten wir kosmologisch das Schema in der Auffassung, wie folgt:

{	Orbis terrarum fixus	Orbis terrarum fluidus	Coelum cum sole, luna,	II.
			astris.	
			Nubes cum sole, luna,	
			astris.	

1 3) Secundäre Arcanogenese.

In dem Schema, wie es ad 2 aufgefasst wird, haben links: Natron und Acid. sulphur, rechts: Pulvis solaris Liquor hepatis. Diese Gruppen treten nun zusammen, ergeben die arcanologische Welt, bestehend aus Natron, Acid. sulphur., Pulvis solaris, Liquor hepatis.

Secundäre Kosmogonese.

In dem Schema, wie es ad 2 kosmologisch aufgefasst wird, haben wir links: Land und Meer, rechts: Firmament und Wolken unter Hinzutritt von Sonne, Mond und Sternen. Diese Gruppen treten nun zusammen und ergeben die kosmologische Welt, bestehend aus Land, Meer, Firmament und Wolken mit Sonne, Mond und Sternen.

Im Ganzen haben wir in Bezug auf das Heraklitsche Schema folgendes:

Die Zwei-Gruppierung ist motivirt wie bei Thales.

Die Gruppe links muss eben links stehen, das ist voran, die Gruppe rechts muss eben rechts stehen, das ist hinten. Denn zuerst schuf Gott die Materia secunda und erst hinterdrein das Element.

In der Gruppe links steht Natron oben, und Acid. sulphur. unten. Eigentlich kommt die Sache so genau nicht darauf an, da die Gruppe links die Materia secunda constituirte und bei dieser, da der Gesichtspunct da ist, von einem zuerst und zuletzt da sein, das ist oben und unten im Schema sein, nicht weiter die Rede sein kann. Indess da sich die Sache ungezwungen macht, da in Bezug auf die Materia secunda ausdrücklich die Erde vorangeht, und Wasser und Luft folgen, — so ist ja der Text der Jüdischen Schöpfungsgeschichte — Natron aber die Erde repräsentirt, und Acid. sulphur. Wasser und Luft, so ist es besser, dass man auch Natron oben stellt.

In der Gruppe rechts steht Pulvis solaris oben und Liquor hepatis unten. Denn der Pulvis solaris läuft dem Himmel (Firmament) parallel, dieser aber ist bereits am Anfange da.

Wir kommen jetzt zu der allbekanntesten Aufstellung des Heraklit, derzufolge er das Sein leugnete, und nur für das Werden war.

Zu dieser Aufstellung kommt er dadurch, dass er die Stelle der Jüdischen Schöpfungsgeschichte, die er zu dem Hübner überzieht, was Thales und Anaximenes bereits haben, näher in Bezug auf die Ausdrucksweise in's Auge fasst. Da steht: Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne. Wie steht denn dieses Werden, so fragt er sich, beim Lichte dem Erschaffen, beim: „Am Anfange schuf Gott“ gegenüber? Und er antwortet, die Ausdrücke sind synonym. In Bezug auf das „Am Anfang u. s. w.“ könnte es auch heißen: Am Anfang sprach Gott es werden, sollen werden Himmel und Erde. Und da wurden Himmel und Erde. Indem er nun das Werden auch für den Passus beansprucht, dem bereits Thales und Anaximenes Rechnung tragen, tritt ihm seine Materia secunda vor Augen, und diese setzt er dann zum Werden in Relation. In dieser Beziehung sagt er dann weiter: Dem Werden gegenüber steht das Sein. Betrachten wir nun aber die chemischen Grundstoffe und das chemische Operationsmaterial, wie sie Thales aufstellte, so repräsentiren sie das Sein. Denn Thales sagte, da ist, auf der einen Seite ist er Grundstoff, dort ist, auf der anderen Seite ist das (Thaletische) Operationsmaterial. Und nachdem Thales diese als das Seiende, als das Daseiende, als das Gegebene hat, dann sagt er, ich bringe sie zusammen, auf dass etwas aus ihnen werde. So hatte Thales denn vorab das Sein, und erst vermöge dieses Seins kam er zum Werden. Ich aber, sagt Heraklit, der ich nicht auf der einen Seite vom Grundstoff, auf der anderen vom (Thaletischen) Operationsmaterial ausgehe, ich, der ich sie von vornherein zusammenbringe, ich habe nicht wie Thales zuerst das Sein, nein, ich habe sofort das Werden. Und so repräsentirt ihm denn seine Materia secunda das Werden. Indem er sein Problem von der Materia secunda aufstellt, hat er sein Problem vom Werden. Indem er nicht wie Thales auf der einen Seite für sich die Grundstoffe annimmt, und auf der anderen Seite nicht für sich das Thaletische Operationsmaterial, hat er nicht das Sein, und da das Negiren der Thaletischen Auffassung darauf hinauskommt, dass es keine Materia prima gibt, so deckt das Problem vom Leugnen des Seins das Problem vom Leugnen der Materia prima. Somit kommt die Heraklitsche Aufstellung, dass es kein Sein gibt, wohl aber ein Werden, darauf hinaus, dass es keine Materia prima, wohl aber eine Materia secunda gebe. Und da die Materia secunda im „Werden“ gegeben ist, Heraklit aber das Schaffen auf das Werden hinauskommen lässt, so deutet er das „Am Anfang schuf Gott u. s. w.“

dafür aus, dass es schon im Wortlaute der betreffenden Stelle der Jüdischen Schöpfungsgeschichte liegt, dass Wasser, Erde, Luft = *Materia secunda* und nicht *Materia prima*.

Auf diese Weise liegt jene Aufstellung des Heraklit vom Sein und Werden, welche die Köpfe der Philosophen so mannigfach in Bewegung gesetzt hat.

Wie das Heraklitische Problem vom Werden, so kommt auch das Heraklitische Problem *πάντα ῥεῖ* „Alles fließt“ einfach auf das Problem von der *Materia secunda* hinaus. Das *πάντα*, Alles, ist dem Heraklit das, was dem Element gegenüber steht, das ist die Summe von Erde, Wasser, Luft. Die Erde ist arcanologisch gefasst, wie wir wissen: Eisenvitriol, Kochsalz, Quecksilber, Antimon, Salmiak; Wasser und Luft arcanologisch aufgefasst: Salpetersäure, Schwefelsäure, Kalkwasser, Natronwasser. Trotzdem dass diese letzteren als Wasser und Luft aufgefasst werden, constituiren sie doch schlechtweg genommen eine Flüssigkeit. Indem nun nicht das Thaletische Verhältnis statt hat, dass Grundstoff und Operationsmaterial für sich isolirt dastehen sollen, indem sie vielmehr sofort zusammen dastehen, haben wir, indem Eisenvitriol, Kochsalz u. s. w., und Schwefelsäure, Salpetersäure u. s. w., zum arcanologischen Experimente zusammentreten ein Fluidum. Da nun aber dieses Fluidum die *Materia secunda* constituirt, so ist eben die *Materia secunda* eine Flüssigkeit, oder mit anderen Worten, sie *ῥεῖ*, fließt, womit denn auch in übertragener Weise Erde, Wasser, Luft, das ist das *πάντα* — *ῥεῖ*.

Atomismus.

Die Griechen waren ausgezeichnete Menschen. Das verbinderte aber nicht, dass sie eine Schwäche hatten, und das war eine unbegrenzte National-Eitelkeit. Wir wollen die Genialität des arcanologischen Experimentes keineswegs unterschätzen, wir wollen dieser specifischen Richtung in der Griechischen Alchemie unsere volle Anerkennung zollen, aber das verbindert doch nicht, dass wir dem Factum in's Antlitz schauen, dass der Passus der Jüdischen Schöpfungsgeschichte „Am Anfange schuf Gott u. s. w.“ die Basis für die Griechische Alchemie ist, und dass das arcanologische Experiment zwar eine geistreiche Parallele zum Jüdischen Wasserverwandlungs-Experiment ist, aber immer doch eine Parallele, welche unmöglich gewesen wäre, wenn die Jüdische Alchemie nicht da gewesen wäre. Die National-Eitelkeit verhinderte die Griechen nun, dieses so recht einzusehen, und auf ihr arcanologisches Experiment schauend, sagten sie, die Jüdische Alchemie ist eben die Jüdische Alchemie, und die Griechische Alchemie ist eben die Griechische Alchemie, gehört eigens den Griechen und hat mit den Juden nichts zu thun. — Die Lehre von der *Materia prima*, dem Elementum und der *Materia ultima* ist zwar auch eigens Griechisch, indessen man hat in ihr nichts anderes, als das Anlehnen an die Jüdische Schöpfungsgeschichte, als einfache Benennungen für das, was diese bietet. Und nachdem diese Prämissen da ist, dann erst kommt das Anlehnen der *Materia prima*, des Elementum, der *Materia ultima* an die *Arcanologica*. Weil aber die Griechen nun einmal auf die ihnen eigens zukommende Alchemie pochten, deshalb nahmen sie die Lehre von der *Materia prima*, dem Elementum, der *Materia secunda* kurzweg als ein ihnen exclusiv Zukommendes, als ein Integrirendes der Griechischen Alchemie, als ein in der Griechischen Alchemie Begründetes, als ein Etwas, welches nicht angetastet werden durfte, ohne dass der Griechischen National-Eitelkeit Schach geboten worden wäre.

Diese Sachlage muss man vor Augen halten, um sich ein Factum zu erklären, welches eigenthümlich genug dasteht, um so eigenthümlicher, als es sich im Schoosse des genialen Griechenthums entwickeln konnte, dass ist das Factum, dass Heraklit mit seiner Lehre vom Negiren der *Materia prima* einen Sturm unter den Griechischen Alchemisten heraufbeschwor. Was ist denn so überraschend an dieser *Materia-prima-Negirung*? Was ist sie denn anders, als eine alchemistische Speculation, wie es deren hundert andere giebt? Was kann man denn dagegen haben, wenn Heraklit sagt, das, was Thales getrennt aufstellte, das vereinige ich sofort, und erhalte so an Stelle der Thaletischen *Materia prima* plus dem Thaletischen Element

eine *Materia secunda*? Wir vermögen in diesen Dingen nichts zu finden, was einen alchemistischen Sturm zu Wege bringen kann. Anders war es bei den Griechen. Die dachten, wenn einmal an dem, den Griechen zukommenden Problem von der *Materia prima*, dem Elementum, der *Materia ultima* gerüttelt wird, derartig gerüttelt wird, dass ein Glied, die *Materia prima* gestrichen wird, dass ist der Weg angebahnt, dass auch die anderen Glieder, das Element und die *Materia ultima* gestrichen werden. Und ist's so weit gekommen, dann ist ein Rütteln an arcanologischen Experimente auch nicht mehr feruliegend. Macht man sich aber auch an das mit Negirungen, wird die Zeit nicht mehr fern sein, wo die ganze Griechische Alchemie über den Haufen geworfen wird. Und ist's so weit gekommen, dann ist die Griechische Alchemie von der Jüdischen absorbt worden; sie hat einer Alchemie dann Platz gemacht, mit der sie nichts zu thun hat. So schwarz sieht eine verletzte Eitelkeit! Und das Schwarze bewirkte, dass man gegen den die *Materia prima* negirenden Heraklit Front machte.

Heller sehende Köpfe durchschauten die Sache aber sie sahen ein, dass es mit der negirten *Materia prima* kein so gefährliches Ding sei. Zugleich aber durchschauten sie, dass erregten, erhitzten Menschen schlecht Moral predigen sei, und so kamen sie denn auf einen genialen Ausweg. Sie stellten die Lehre vom Atomismus auf. Dem Atomismus zufolge besteht die *Materia prima* aus kleinen Körperchen, Atomen, Homöomerien. Diese Atome werden als so klein angenommen, dass sie in der Realität verschwinden. Wenn sie aber auch in der Realität verschwinden, so können sie doch in der Idealität bestehen, und dass sie in der Idealität existiren können, das ist das Motiv dazu, dass sie angenommen werden können. Dieser Atomismus bot nun einen Ausweg für den Streit um die *Materia prima* dar. Heraklit, so hieß es im Anlehen an den Atomismus, leugnet nicht die *Materia prima*, er leugnet bloß die Realität der *Materia prima*, das verhindert aber nicht, dass er sie als ideell anerkennt. Was kann uns aber da, wo Heraklit die *Materia prima* anerkennt, daran liegen, ob er sie als reell oder ideell anerkennt, das sind ja doch nur am Ende Wortklaubereien. Denn mögen wir uns ein Ding in noch so kleine Theile theilen, ein Etwas dieses kleinen Theiles bleibt doch, und so kommt die Idealität des Heraklit doch am endlichen Ende auf eine Realität hinaus. Und so ist denn das Geschrei, welches ihr ob des Negirens der *Materia prima* (in übertragener Weise des Seins) macht, gar nicht gerechtfertigt. Dass man nun aber dem Heraklit nachsagen konnte, er erkenne die *Materia prima* als Ideale an, das hängt damit zusammen, dass er sich die, die *Materia prima* absorbirende *Materia secunda* flüssig denkt (*πάντα ῥεῖ*), die Thaletische *Materia prima* aber fest (s. bei Heraklit). Nun ist aber da, wo das Flüssige das Feste, das Wasser die Erde absorbt hat, die Erde nur ideell absorbt, nicht reell, denn sonst könnte sie unter Umständen, z. B. beim Abdampfen, und namentlich beim Wasserverwandlungs-Experiment, nicht wieder zum Vorschein kommen. Und das wird denn eben für die Idealität der *Materia prima* im Heraklitischen Sinne ausgebeutet.

Vorkämpfer für den Atomismus ist ausser Anaxagoras von Clazomenae namentlich Demokrit von Abdera.

Am endlichen Ende bemächtigte sich der Griechische Nationalwitz der Sache. Den Griechen war die Heraklitische *Materia prima* so ein Schlag, dass sie darüber hätten weinen mögen. Das wird umgedreht, und das Weinen dem Heraklit zugeschoben. Darum wird Heraklit zum weinenden Philosophen — Heraklit hat immer geweint. Dem gegenüber steht denn: Demokrit habe immer gelacht. Wenn Heraklit in Folge der negirten *Materia prima* weint, so muss Demokrit, der Vorkämpfer des Atomismus, der sie wieder auf die Strümpfe bringt, lachen — das eine passt zum andern.

Das, in der Griechischen Alchemie so sehr im Vordergrund stehende Datum, dass Plato, wie wir später sehen werden, reelle und ideelle Elemente annimmt, hat die, bei der *Materia prima* in Bezug auf den Atomismus zur Sprache gekommene Realität und Idealität als Ausgangspunkt.

Wichtig wird auch die Lehre vom Atomismus in Bezug auf die Alexandrinische Lehre vom *λόγος*, wie wir das seiner Zeit sehen werden.

Empedokles von Agrigent.

Empedokles ist derjenige, der zuerst die weltberühmten 4 Elemente aufstellt: Erde, Wasser, Luft, Feuer.

Die Empedokleische Elementenlehre ist ein alchemistisches Problem, wie es hundert andere alchemistische Probleme giebt. Etwas hervorragend schlagendes, drastisches hat sie durchaus nicht. Dass sie aber trotzdem sich zu einer Weltberühmtheit aufgeschwungen hat, welche so weit geht, dass noch heute die Kinder auf der Schulbank wissen, es gebe vier Elemente, welche Feuer, Wasser, Luft und Erde heissen, das kommt daher, dass die Griechen der Empedokleischen Lehre von den 4 Elementen so sehr zujubelten, sie mit Prägnanz zu ihrem National-Eigenthum machten, mit Emphase auf sie eingingen, und so lange es eine Griechische Alchemie gab, sie in den Vordergrund schoben.

Empedokles faaste den Griechen gegenüber die Sache am rechten Ende an. Deren rothes Gespenst war die Jüdische Alchemie. Die National-Eitelkeit wollte nicht, dass sie sich offen gestanden, dass sie zu dem, was wir bei Thales, Anaximenes, Heraklit haben kennen lernen, nie gekommen wären, wenn keine Jüdische Alchemie existirt hätte. Im Geheimen aber nagte an ihrem Herzen der Wurm: und doch stecken wir in Jüdischen Schuben. Sie befürchteten, indem sie sich offen gegen die Jüdische Alchemie erklärten, und im Stillen ihr huldigten, dass einmal der Tag kommen würde, wo die Jüdische Alchemie ihre Alchemie absorbiren würde, und daher der Sturm gegen die negirte Materia prima des Heraklit, von dem wir im vorigen Abschnitt gesprochen. Der wahre Retter in dieser Noth war nun Empedokles. Er zersprengte die Fesseln der Jüdischen Schöpfungsgeschichte, und darum jubelte man ihm entgegen, darum wurde er der eigentliche Griechische National-Alchemist. Nicht seine 4 Elemente rissen die Griechen hin, nein, das riss sie hin, wie er sie begründete, dass er sie aus sich selbst heraus begründete, und damit der Jüdischen Schöpfungsgeschichte den Rücken kehrte.

Im Grunde ist nie Jemand mit der Griechischen Alchemie so umgesprungen, wie Empedokles. Die Materia prima negirte er, auf das arcanologische Experiment reflectirte er nicht, ein eigentliches Schema hat er nicht — was will man mehr? Und doch ist er der wahre Mann seines Volkes, weil er — dem rothen Gespenst der Jüdischen Alchemie den Garaus machte.

Man muss etwa nicht denken, dass Empedokles etwa nicht die Jüdische Schöpfungsgeschichte ausbeutete. O, das that er ebensowohl wie seine Antecessoren. Er wusste sich nur zu stellen, als wenn er es nicht gethan, und so die Griechen zu düpiren. Die Empedokleischen 4 Elemente sind gar nichts anderes, als Jüdische Schöpfungsgeschichte. Empedokles fasst einfach vorab den betreffenden Passus der Jüdischen Schöpfungsgeschichte wie Heraklit, nämlich:

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war ein Durcheinander, und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne.

Hier bekommt er wie Heraklit heraus: Erde, Wasser, Luft, Feuer.

Nun sagt er aber, ich sehe nicht ein, wie meine Antecessoren bei diesen verschiedene Gesichtspunkte annehmen können. Die Einen sagen, das ist Materia prima, jenes Element, der Andere sagt, das ist Materia secunda, jenes Element. Das ist nichts. Am Anfange erschuf Gott alle diese Dinge, alle repräsentiren das, was Gott am Anfange schuf. Als Anfangs-Dinge haben sie aber einen Charakter; den General-Standpunkt, den das Eine einnimmt, nimmt auch das andere ein. Ist das eine Materia prima, so ist es auch das andere, ist das eine Element, so ist es das andere auch. Der Name thut überhaupt nichts zur Sache, der Begriff Anfangs-Ding reicht vollkommen hin. Nun müssen aber, um den Griechen gerecht zu werden, die Anfangs-Dinge einen jenen geläufigen Namen haben, und da wählt denn Empedokles den Namen Element. Dazu kommt er folgendermassen. Er hat unter den Namen, welche er zur Auswahl vor sich hat, um den Griechen gerecht zu werden, die Namen: Materia prima, Elementum, Materia secunda, Materia ultima. Den Namen

Materia ultima kann er vorab nicht gebrauchen, denn Materia ultima ist die absolvirte Welt, der *κόσμος*, der wird aber erst aus den Dingen, welche der Passus „Am Anfang u. s. w.“ bringt. Es bleibt ihm also noch die Wahl zwischen Materia prima, Materia secunda, Elementum. Davon wählt er Elementum, und zwar deswegen, um einen Ausdruck zu bekommen, vermittelt dessen er auf alle seine Haupt-Vorgänger, d. i. Thales, Anaximenes, Heraklit zurückgreifen kann. Würde er Materia prima wählen, so hätte er einen Ausdruck, mittelst dessen er auf Thales und Anaximenes zurückgreifen könnte, nicht aber auf Heraklit, würde er Materia secunda wählen, so hätte er einen Ausdruck, mittelst dessen er auf Heraklit zurückgreifen könnte, nicht aber auf Thales und Anaximenes. Nimmt er aber den Ausdruck Element, so kann er, wie gesagt, auf Thales, Anaximenes und Heraklit zurückgreifen, denn alle constatiren das Element, wo nur zwei der Materia prima und nur einer der Materia secunda huldigen.

Es kommt aber dem Empedokles deswegen darauf an, einen Ausdruck zu haben, vermittelt dessen er auf Thales, Anaximenes und Heraklit zurückgreifen kann, weil er für seine 4 Anfangs-Dinge den Griechen die Autorität der Griechen vorführen will, und nicht die Autorität der Jüdischen Schöpfungsgeschichte. An der Hand seines Ausdruckes Element sagt er, Thales stellte das Element Wasser auf, seht ihr, da ist eine Berechtigung für das Element Wasser. Anaximenes stellte das Element Luft auf, seht ihr, da ist eine Berechtigung für das Element Luft. Heraklit stellte das Element Feuer auf, da ist eine Berechtigung für das Element Feuer. Das wären aber erst 3 Elemente. Wo bleibt das vierte, die Erde? Nun, da sagt Empedokles, das, was dem Thales das Wasser war, das wurde dem Anaximenes Wasser und Erde. Nun war dem Thales aber das Wasser Element, also liegt es auch nahe, dass die Erde Element ist. Und so sind denn die 4 Elemente, Wasser, Luft, Feuer, Erde, da.

Nun kann man aber einwerfen, Thales, Anaximenes, Heraklit kommen ja zu ihren Elementen durch gar nichts anderes als durch die Jüdische Schöpfungsgeschichte, also am Ende doch wieder diese fatale Schöpfungsgeschichte. Und dann kann man auch einwerfen, dass die betreffenden Autoritäten doch streng genommen nur auf 3 Elemente führen, dass die Erde einen Scrupel zulasse, indem zwar Anaximenes das als Wasser und Erde nimmt, was Thales als Wasser nimmt, dass aber Anaximenes die Erde als Materia prima aufgefasst haben will, und nicht als Element. Und endlich kann man den Empedokles fragen, wie er denn dazu kommt, seine 4 gebotenen Dinge gerade Elemente zu nennen. Darum kann Empedokles bei seiner Autoritäten-Demonstration nicht stehen bleiben, er muss, um den Griechen gerecht zu werden, sich obendrein nach einem anderen Weg umsehen, um seine 4 Elemente unterzubringen. Und da rechnet er denn den Griechen vor, dass es 4 Elemente gebe. Das ist, er rechnet ihnen den Thatbestand vor, um gegen die Jüdische Schöpfungsgeschichte gedeckt zu sein, er rechnet ihnen vor, dass es vier Elemente gebe, um gegen den Einwurf mit der Erde gedeckt zu sein, er rechnet ihnen vier Elemente vor, damit gerade diese und nicht vier *Materiae primae* herauskommen. Auf die *Materia secunda*, die etwa das Element vertreten könnte, braucht er nicht weiter zu reflectiren, denn die *Materia secunda* ist ein Heraklitischer Ketzlerstandpunkt. Diese Empedokleische Rechnungs-Speculation ist der Vorläufer für die Proportion, der sich Plato in die Arme wirft, und die wir bei diesem kennen lernen werden.

Empedokles sagt, wir haben 4 Arcana. Das ist ächt Griechisch. Ebenso ächt Griechisch ist es, dass diese Arcana (*Mater. ultima*) hervorgehen aus dem Grundstoff und dem Operationsmaterial, das ist aus der *Materia prima* und dem Elementum. Wenn nun *Materia prima* und Element apathisch neben einander lagerten, so hätten wir *Materia prima* + Elementum = *Materia ultima*. Das hat aber nicht statt, *Materia prima* und Element lagern nicht apathisch neben einander, sobald sie zusammenkommen, und das müssen sie, wenn sie die *Materia ultima* ergeben sollen, dann müssen sie chemisch auf einander wirken. Dieses chemische Aufeinanderwirken bedingt eine Multiplication und nicht eine Addition, indem ~~nicht~~

die Sache derartig liegt, dass das Element die Kraft, welche die Materia prima hat, vervielfältigt. Und so kommt denn heraus, nicht dass *Materia prima* + *Elementum* = *Materia ultima*, sondern dass:

Materia prima × *Elementum* = *Materia ultima*

Wir bemerken hierzu, dass Empedokles mit demselben Recht sagen könnte: *Materia prima* + *Elementum* = *Materia ultima* als: *Materia prima* × *Elementum* = *Materia ultima*. Denn warum soll man beispielsweise nicht gerade sowohl sagen können: *Natron* + *Acid. nitricum* = *Natron nitricum*, als: *Natron* × *Acid. nitricum* = *Natron nitricum*, oder warum soll nicht gerade so wohl: *Schwefel* und *Salniak* + *Kalk* = *Liquor hepatis* als: *Schwefel* und *Salniak* × *Kalk* = *Liquor hepatis* u. s. w.? Die Sache liegt so, dass Empedokles *Materia prima* + *Elementum* = *Materia ultima* nicht gebrauchen kann, *Materia prima* × *Elementum* = *Materia ultima* aber wohl gebrauchen kann. Die Griechen aber gingen auf die Intention des Empedokles, sich doch ja an die letztere Aufstellung zu halten, und nicht an die erstere, willig ein, weil er sie, wie allseitig, so auch hier, mit dem rothen Gespenst der Jüdischen Alchemie zu schrecken wusste. Er sagte, addirt ihr nur immerhin, statt zu multipliciren, dann werdet ihr schon in die Jüdische Alchemie immer tiefer hinein gerathen. Seht euch den Pythagoras an, nun der hat addirt. Ist aber seine Alchemie etwas anderes, als die ächt Jüdische Alchemie, sind seine philosophischen Zahlen etwas anderes, als die ächt Jüdischen philosophischen Zahlen? Nehmt ein Beispiel daran, was beim Addiren herauskommt.

Indem nun Empedokles vorab seine Multiplications-Gleichung hat, giebt er ferner den Ausdrücken Zahlen.

Der *Materia ultima* giebt er die Zahl 4. Dazu kommt er derartig, dass er den Ausdruck *Materia ultima* nicht, wie seine Antecessoren, generell fasst, sondern speciell. Er sagt, bei jedem Arcanum hat der Vorgang statt, dass *Materia prima* × *Elementum* = *Materia ultima*. Also kommen so viele *Materiae ultimae* (pluraliter) heraus, als es *Arcana* giebt. Nun giebt es vier *Arcana*, und dem gegenüber muss es auch 4 *Materiae ultimae* geben. — Die *Materia prima* negirt er. Müsste also sein: *Materia prima* = 0. Die Null kann er aber nicht gebrauchen, denn alsdann müsste die Zahl, welche das Element erhält, mit 0 multiplicirt werden; 0 mal eine Zahl ist aber = 0, und so würde herauskommen: *Materia ultima* = 0, was ein Unsinn wäre. Er stellt daher an die Stelle der 0 eine 1. Das erlaubt er sich auf Grund dessen, dass er anlehnd an den Atomismus die *Materia prima* einerseits als eine reine Idealität nimmt, andererseits als eine Idealität, die bei Lichte betrachtet, doch wieder auf eine Realität hinauskommt. Als reine Idealität, sagt er nun, ist zwar *Materia prima* = 0, als eine Idealität aber, die bei Lichte gesehen, doch auf eine Realität hinauskommt, ist *Materia prima* = 1. Denn die 1 steht als der Anfang der Zahlen mit einem Fusse in der Nicht-Zahl und mit dem anderen Fusse in der Zahl. Gerade so ist es aber mit einer Idealität, die am endlichen Ende auf eine Realität hinauskommt, auch sie steht mit einem Fusse in der Idealität, mit dem anderen Fusse in der Realität. Und so hat Empedokles denn, wie gesagt, *Materia prima* = 1. Indem nun *Materia prima* = 1 gesetzt wird, und *Materia ultima* = 4, erhält *Elementum x*, und so macht sich denn die Gleichung

Materia prima × *Elementum* = *Materia ultima*

in Zahlen gefasst: $1 \cdot x = 4$
 $x = \frac{4}{1}$
 $x = 4$

womit denn den Griechen vorgerechnet ist, dass es 4 Elemente giebt, vorgerechnet ist, dass es gerade vier, und nicht drei Elemente giebt. Es restirt also bloß noch, dass er ihnen vorrechnet, dass es vier Elemente giebt, und nicht 4 *Materiae primae*. Und das macht sich einfach so, dass er in die Gleichung

Materia prima × *Elementum* = *Materia ultima*

an der Hand dessen, dass *Mater. prima* = 1, für *Mater. prima* den Ausdruck „Einheit“ setzt. Dann hat er

Einheit × *Elementum* = *Materia ultima*

das ist aber *Elementum* = *Materia ultima*. *Elementum* und nicht *Materia prima* = *Materia ultima*.

Die letztere Gleichung führt nun zugleich darauf, wie

Empedokles die *Mater. ultima*, oder wie er sie zersplittert, die *Materiae ultimae*, aufgefasst haben will. Er will sie als Elemente aufgefasst wissen, und da doch *Elementum* nicht so kurz hin *Materia ultima* und *Materia ultima* nicht so kurz hin *Elementum* sein kann, so kommt die Sache darauf hinaus, dass die *Materia ultima* die Fortentwicklung des *Elementes* ist. Als Fortentwicklung des *Elementes* ist *Materia ultima* etwas, was auf der einen Seite etwas anderes ist, als das *Elementum*, denn die Fortentwicklung aus dem *Elementum* ist nicht das *Elementum* kurz weg, und was auf der anderen Seite doch auch wieder *Elementum* ist, denn wenn sich die *Materia ultima* aus dem *Elementum* fortentwickelt, so trägt sie auf Grund dessen den Stempel des *Elementes*, kommt, wenn man der Sache auf den Grund geht, am endlichen Ende auf das *Elementum* hinaus.

Diese Auffassung der *Materia ultima* als die Fortentwicklung des *Elementes* zeigt nun, wie verkehrt es ist, dass Empedokles die 4 Anfangs-Dinge „Elemente“ nennt. *Materiae primae* sind sie und nicht *Elemente*. *σοχητα*. Denn wenn man Dinge hat, welche sich vermöge der ihnen inwohnenden Natur zur Welt fortentwickeln, so charakterisiren sie sich gerade dadurch, dass sie keines Vermittelungs-gliedes, *σοχητων*, bedürfen, um zur Welt zu werden. Wie können denn nun diese Dinge Vermittelungs-glieder, *Elemente*, *σοχητα* sein? Nein, *Materiae primae* sind diese Dinge, *Anfangs-Dinge*, Dinge, die den Anfangs-, den Ausgangs-Punct bilden, aus dem der Endpunct *Materia ultima* herauskommt. Indem nun Empedokles den Griechen die 4 Elemente bietet, wo er ihnen die 4 *Materiae primae* bieten sollte, sieht man, wie dieser Mann seinen Landsleuten eben Alles bieten konnte. Der Helfer in der Noth dem rothen Gespenste der Jüdischen Alchemie gegenüber darf sich Alles erlauben. Der Umstand nun, dass die 4 Elemente des Empedokles nichts anderes sind als 4 *Materiae primae* bewegt die Römer, *σοχητων* mit *Elementum*, dass ist im Grunde nichts anderes als *Materia prima*, zu übersetzen, woher denn auch unser „Element“ kommt. Die Griechen aber, entweder durch die Lateinische Uebersetzung aufmerksam gemacht, oder selbst einsehend, wie sehr der Ausdruck *σοχητων* im Argen liege, verfallen auf den Ausweg, den Ausdruck *το ον*, das Seiende, einzuführen. Dieser Ausdruck *ον* verdrängt aber nicht etwa den Ausdruck *σοχητων*, sondern läuft bloß neben ihm her, um Scrupulösen gegenüber eine Deckung für das, durch Empedokles gebotene und auf seine Autorität hin beibehaltene *σοχητων* zu haben.

Anlehnd daran, dass Empedokles 4 Elemente hat, welche sich zu 4 *Materiae ultimae* fortentwickeln, stellt er *Elemente* und *Arcana* ff. gegenüber

Wasser — *Acid. sulphuricum*
 Erde — *Natron*
 Luft — *Liquor hepatis*
 Feuer — *Pulvis solaris*

Das ist: Das Wasser entwickelt sich fort zum *Acid. sulphuricum*, die Erde entwickelt sich fort zum *Natron*, die Luft entwickelt sich fort zum *Liquor hepatis*, das Feuer entwickelt sich fort zum *Pulvis solaris*. Und umgekehrt, wenn man, von der *Materia ultima* ausgehend, zum *Elementum* zurückkehrt, dann kommt am endlichen Ende *Acid. sulphur.* auf Wasser hinaus, *Natron* auf Erde, *Liquor hepatis* auf Luft, *Pulvis solaris* auf Feuer. Oder kurz: *Acid. sulphur.* ist das Wasser-Arcanum, *Natron* ist das Erd-Arcanum, *Liquor hepatis* ist das Luft-Arcanum, *Pulvis solaris* ist das Feuer-Arcanum.

Acid. sulphuricum ist das Wasser-Arcanum, weil *Acid. sulphuricum* flüssig ist, Wasser ist. *Natron* ist das Erd-Arcanum, weil *Natron* fest ist, Erde ist. *Liquor hepatis* ist das Luft-Arcanum, weil *Liquor hepatis* stark riecht, das die Geruchsnerve Afficirende aber als Luft gefasst wird. Auf Grund einer solchen Auffassungsweise sagen wir heute noch, wenn wir in ein Zimmer kommen, in dem es schlecht riecht: Hier herrscht eine schlechte Luft! Damit haben wir es nicht gerade auf die Luft abgesehen, sondern auf den schlechten Geruch. Wir ziehen die Luft bloß deswegen heran, weil wir, wie Empedokles und die Griechen überhaupt — auch die Inder thäten es bereits — das, unsere Geruchsnerve Afficirende „Luft“ nennen. *Pulvis solaris* ist das Feuer-Arcanum, weil die Farbe des

Orbis solaris ruber mit der Farbe des Feuers parallel wird.

Kosmologisch lässt Empedokles die Welt in vier **Elemente**, in vier *Materiae ultimae* zerfallen. Diese sind **Orbis terrarum fluidus**, 2) **Orbis terrarum fixus**, 3) **Himmel**, 4) **Sonne, Mond und Sterne**. Diese vier *Cosmologica* stellt er den Elementen ff. gegenüber:

Wasser — *Orbis terrarum fluidus*
Erde — *Orbis terrarum fixus*
Luft — **Himmel**
Feuer — **Sonne, Mond und Sterne**

Das Wasser entwickelt sich fort zum *Orbis terrarum fluidus*, die **Erde** entwickelt sich fort zum *Orbis terrarum fixus*, die **Luft** entwickelt sich fort zum **Himmel**, **Feuer** entwickelt sich fort zu **Sonne, Mond und Sterne**. Und umgekehrt, wenn man, von der *Materia ultima* ausgehend, zum Element zurückkehrt, dann kommt am **entfernten Ende** *Orbis terrarum fluidus* auf **Wasser** hinaus, *Orbis terrarum fixus* auf **Erde**, **Himmel** auf **Luft**, **Sonne, Mond und Sterne** auf **Feuer**. Oder kurz: *Orbis terrarum fluidus* ist das **Wasser-Cosmologicum**, *Orbis terrarum fixus* ist das **Erde-Cosmologicum**, **Himmel** ist das **Luft-Cosmologicum**, **Sonne, Mond und Sterne** sind das **Feuer-Cosmologicum**. Der näheren Motivierung dieser Auffassung bedarf es weiter nicht, sie liegt auf der Hand.

Wir wissen, dass **Thales, Anaximenes, Heraklit** dem **Vier-, Zwei- und Ein-Arcanum** huldigen. Das möchte **man** auch **Empedokles** thun. Aber wie? Die **Arcanen-Vier** hat er, wie seine **Antecessoren**. Aber die **Arcanen-Zwei**? Abgesehen vom Schema, welches seine **Antecessoren** durch seine zwei Gruppen auf die **Zwei** führte, hatten sie die **Zwei** dadurch, dass unter den vier **Arcanis** **zwei** flüssig und **zwei** fest sind, wodurch also in die **Vierzahl** die **Zweizahl** kommt. Auf die Weise kann nun **Empedokles** nicht zur **Zwei** kommen. Wie, hat **Empedokles** denn nicht die 4 **Arcana** seiner **Antecessoren**, und indem er sie hat, hat er da nicht **zwei** flüssige und **zwei** feste **Arcana**, und damit sowohl, wie diese, die **Zwei**? Antwort: Nein, bei **Empedokles** liegt die Sache anders, wie bei seinen **Antecessoren**. Gemäss der Aufstellung **Element = Materia ultima** kommt die *Materia ultima* auf das **Element** hinaus. **Acid. sulphur.** ist dem **Empedokles** nicht **Acid. sulphur.**, sondern **fortentwickeltes Wasser**, **Natron** ist dem **Empedokles** nicht **Natron**, sondern **fortentwickelte Erde**. Und so analog mit den beiden anderen **Arcanis**. **Empedokles** hat also in den vier **Arcanis** nichts anderes, als die **Elemente**. Bei diesen hat er aber wohl in Bezug auf **Wasser** und **Erde** ein **Flüssiges** und ein **Festes**, er hat aber nicht das **Flüssige** und das **Feste** in Bezug auf **Luft** und **Feuer**. Und das ist der Grund, dass er nicht in Bezug auf die **Arcanen-Zwei** wie seine **Antecessoren** calculiren kann. Und die **Arcanen-Eins**? Auch die hat er nicht. Seine **Antecessoren** hielten sich, abgesehen von dem Schema, welches ihnen die **Eins** bot, an das, mit dem **Wasserverwandlungs-Experimente** parallel laufende **arcanologische Experiment**, hatten so die **Parallele** von **kosmologischer** und **arcanologischer** Welt, und damit knüpfte sich an die **eine** Welt das **Ein-Arcanum**. **Empedokles** reflectirt nun zwar nicht auf das **arcanologische Experiment**, trotzdem lässt er aber doch die **kosmologische** Welt der **arcanologischen** parallel laufen, denn wir haben ja im Obigen gesehen, dass er die **Arcana** sowohl als die **Cosmologica** aus den **Elementen** hervorgehen lässt. Also die **Parallele** von **kosmologischer** und **arcanologischer** Welt ist da. Aber da hapert die Sache, dass er mit dieser **Parallele** noch nicht das **Ein-Arcanum** hat. Denn er huldigt ja nicht der *Materia ultima*, sondern den *Materiis ultimis*. Was seine **Antecessoren** also auf die **Eins** führte, das führt ihn auf die **Vier**. Also wo bleibt ihm die **Eins**?

Wenn also Jemandem ein Schema noth thäte, so wäre es dem **Empedokles**. Hätte er ein solches, dann könnte er sagen, einerlei, ob die Sache so oder so liegt, ich habe ein Schema. Dieses Schema bietet mir die vier **Arcana**, resp. vier **Cosmologica**, resp. vier **Elemente**, und so habe ich die **Vier**. Das Schema hat zwei Gruppen und damit habe ich die **Zwei**. Es ist ein Schema, und damit habe ich die **Eins**. Auf die Weise beuteten ja auch seine **Antecessoren** das Schema für die 4, 2, 1 aus. Aber **Empedokles** hat kein Schema. Er weiss keine

Anhaltspunkte für ein solches zu finden. (**Plato** ist, wie wir später sehen werden, hierin kühner als **Empedokles**, indem er an der Hand der vier **Elemente** wohl ein Schema herausbekommt.) Er sagt, **Thales** setzte in seinem Schema die **Materia prima** links, das **Element** rechts. Ebenso **Anaximenes**. **Heraklit** setzte die **Materia secunda** links, das **Element** rechts. Was soll ich nun in dieser **Beziehung** thun? Ich habe **Element** und wieder **Element**, ich bekomme auf Grund dessen links und rechts eine **Elementengruppe**. Wo wäre da der **Gegensatz**, auf den allein die **Gruppen-Aufstellung** gegründet ist, und welcher bedingt, dass die beiden **Gruppen** zusammentreten?

Da nun **Empedokles** an der Aufstellung eines Schemas an der Hand seiner **Elemente** verzweifelt, so wird er be wogen, sich nach einem **Auswege** umzusehen, welcher ihm das bietet, was ihm ein Schema bieten würde, das ist die **Arcanen-Zwei** und die **Arcanen-Eins**. Und dieser **Ausweg** ist die **Lehre** von den **einfachen Elementar-Qualitäten** und die, sich an diese knüpfende **Lehre** von der *physis* und dem *veixos*.

a) Die Lehre von den einfachen Elementar-Qualitäten.

Diese **Lehre** besteht darin, dass den **Elementen** die **Eigenschaften**: **Nass, Heiss, Trocken, Kalt** beigelegt werden. Wenn schon vor **Empedokles** dem **Feuer** die **Hitze** und dem **Wasser** die **Nässe** zuertheilt werden, so muss man das nicht mit der **eigentlichen** **Lehre** von den **Elementar-Qualitäten** verwechseln. Das sind nichts anders, als sich von selbst verstehende **Ideen-Associationen**. Denn wo **Feuer** ist, da denken wir **unwillkürlich**, dass wir uns **verbrennen** können. Und damit haben wir **Feuer-Heiss**. Und wo **Wasser** vor uns haben, da denken wir **unwillkürlich**, dass es **nass** ist, dass wir damit **unsere Körper**, unsere **Kleider** u. s. w. **benetzen** können. Und damit haben wir: **Wasser-Nass**. Diese **unwillkürlichen Ideen-Associationen** sind nun zwar die **Basis** für die **Lehre** von den **Elementar-Qualitäten**, sie sind aber nicht die **Lehre** selbst. Diese besteht darin, dass man, von der **nassen** **Eigenschaft** des **Wassers** und der **heissen** des **Feuers** ausgehend, die **Gegensätze** dieser **Eigenschaften** als **Trocken** und **Kalt** in's **Augo** fasst, und diese **Gegensätze** der **Luft** und der **Erde** zutheilt, so dass man für die 4 **Elemente** die 4 **Elementar-Qualitäten**: **Nass, Trocken, Heiss, Kalt** herausbekommt.

Es steht nun nicht fest, ob **Empedokles** aufstellt:

Wasser ist **nass**
Feuer ist **heiss**
Luft ist **trocken**
Erde ist **kalt**

oder ob er aufstellt:

Wasser ist **nass**
Feuer ist **heiss**
Luft ist **kalt**
Erde ist **trocken**,

das ist also, es steht nicht fest, ob **Empedokles** der **Luft** das **Trocken** oder **Kalt**, der **Erde** das **Kalt** oder **Trocken** zutheilt.

Vielleicht thut er gar beides, und sagt also, man kann **ad libitum** eine oder die andere von den beiden **Aufstellungen** nehmen.

Sagt man, die **Erde** ist **kalt**, so lehnt man an eine noch jetzt geltende **Volksvorstellung**, der zufolge man sagt, der **Todte** wird in die **kalte** **Erde** gesenkt, der zufolge **Hauff** singt:

Gestern noch auf stolzen **Rossen**,
Heute durch die **Brust** geschossen,
Morgen in das **kühle** **Grab**.

Sagt man, die **Erde** ist **trocken**, so lehnt man daran, dass **Wasser** und **Erdle** gegentber stehen. Denn wo das **Wasser** flüssig ist, ist die **Erde** fest. Ob man nun aber in dieser **Beziehung** sagt, die **Erde** ist fest, oder sie ist trocken, wird wohl am **Ende** auf dasselbe hinauskommen. Und ganz abgesehen hiervon, wenn einmal **kraft** des **Flüssig** — **Fest** der **Gegensatz** gegeben ist, so führt dieser **Gegensatz** darauf, dass wo **Wasser** **nass** ist, **Erde** **trocken** ist.

Sagt man nun, die **Erde** ist **kalt**, so hat man **ein-fach** per **exclusionem**: die **Luft** ist **trocken**.

Sagt man dagegen. Die Erde ist trocken, so hat man einfach per exclus nem: die Luft ist kalt.

b) Die Lehre von der *quia* und dem *reizos*.

Diese Lehre besteht darin, dass die Elementar-Qualitäten nach einem polaren Anziehungs-Verhältnisse, *quia*, und einem polaren Abstossungs-Verhältnisse, *reizos*, gegenübergestellt werden, und aus dieser Gegenüberstellung abgeleitet wird, dass von den Elementen selbst die einen in einem *quia*-Verhältnisse die anderen in einem *reizos*-Verhältnisse stehen.

Was zunächst das Feindschafts-Verhältnisse, das *reizos*, anbetrifft, so muss man dasselbe nicht mit einem Unmöglichkeit-Verhältnisse identifizieren. Zwei Elementar-Qualitäten können in einem *reizos*-Verhältnisse stehen, ohne dass gerade ein Unmöglichkeit-Verhältnisse zwischen ihnen statt hat. Es wird beim *reizos* bloß der systematische Gegensatz in's Auge gefasst.

Ein Unmöglichkeit-Verhältnisse hat statt zwischen den Elementar-Qualitäten:

Kalt und Heiss.

und zwischen den Elementar-Qualitäten:

Nass und Trocken.

denn es ist eben unmöglich, dass das, was heiss ist, kalt sei, und dass das, was nass ist, trocken sei. Für solche Verhältnisse hat das *reizos*-Verhältnisse weiter keinen Platz. Dagegen hat ein *reizos* statt zwischen:

1. Nass und Heiss. Denn die Hitze vertreibt die Nässe und die Nässe vertreibt die Hitze. Ein mit Wasser gefülltes Gefäss kann man mittelst untergelegten Feuers leer machen: das Wasser kocht das Feuer. Im ersten Falle vertreibt die Hitze die Nässe, im zweiten Falle die Nässe die Hitze. Hier haben wir denn auch einen Beleg für das, was wir vorhin sagten, dass zwei Qualitäten in einem *reizos* zu einander stehen können, ohne dass gerade ein Unmöglichkeit-Verhältnisse zwischen ihnen statt hat. Denn ein Unmöglichkeit-Verhältnisse findet keineswegs statt zwischen Nass und Heiss. Kann doch das, was nass ist, zugleich heiss sein, z. B. kochendes Wasser.

2. Trocken und Kalt. Wenn Empedokles ein feindsliches Verhältnisse zwischen Trocken und Kalt obwalten lässt, so denkt er bei der Trockenheit einerseits an die Dürre. Dieser Dürre-Trockenheit steht die Kälte feindslich gegenüber, denn bei kaltem Sommer ist die Dürre unmöglich. Andererseits aber hat er auch trockenes Holz vor Augen, entgegen dem nassen Holze. Trockenes Holz brennt, nasses Holz nicht. Trockenes Holz hat also eine *quia* zu Feuer, zur Hitze, und weil dem so ist, deswegen hat es ein *reizos* zur Kälte. Wie bei Nass und Heiss zwar der systematische Gegensatz, aber noch lange kein Unmöglichkeit-Verhältnisse da war, so auch hier. Wenn Trocken und Kalt auch in einem *reizos*-Verhältnisse stehen, so bilden sie doch noch kein Unmöglichkeit-Verhältnisse. Was trocken ist, kann ja zugleich auch kalt sein, z. B. ein Stück Eisen, welches in der Winterkälte gelegen.

Wir haben also:

reizos 1 } Nass
 } Heiss *reizos* 2 } Trocken
 } Kalt

Was das Freundschafts-Verhältnisse, die *quia*, anbetrifft, so ist *quia* das Gegentheil von *reizos*. Wir bekommen also die einzelnen *quia*-Verhältnisse heraus, wenn wir die einzelnen *reizos*-Verhältnisse umkehren, in das Gegentheil verwandeln. Also wir hatten

reizos 1 } Nass
 } Heiss

Nehmen wir hier das Gegentheil von Nass und lassen das Heiss intact, so erhalten wir:

a } Trocken
 } Heiss

Nehmen wir dagegen das Gegentheil von Heiss und lassen das Nass intact, so erhalten wir:

b } Nass
 } Kalt

Ferner hatten wir:

reizos 2 } Trocken
 } Kalt

Nehmen wir hier das Gegentheil von Trocken und lassen das Kalt intact, so erhalten wir:

c } Nass

c } Kalt

Nehmen wir dagegen das Gegentheil von Kalt und lassen das Trocken intact, so erhalten wir:

d } Trocken

d } Heiss

Bei den einzelnen Umkehrungen kommen ab*quia*-Verhältnisse heraus:

a } Trocken b } Nass c } Nass d } Trocken
a } Heiss b } Kalt c } Kalt d } Heiss

Da nun a dasselbe ist als d, und b dasselbe ist wie c, so kommen bei den Umkehrungen nur zwei *quia* heraus, und es giebt daher, wie es zwei *reizos*-Verhältnisse giebt, auch zwei *quia*-Verhältnisse. Nämlich:

quia 1 } Trocken *quia* 2 } Nass
 } Heiss } Kalt

Jetzt werden die *reizos*- und die *quia*-Verhältnisse auf die Elemente übertragen. Nimmt man nun

Wasser — Nass
Erde — Kalt
Feuer — Heiss
Luft — Trocken

so erhält man als

reizos 1 } Wasser *reizos* 2 } Luft
 } Feuer } Erde

Nimmt man dagegen:

Wasser — Nass
Erde — Trocken
Feuer — Heiss
Luft — Kalt

so erhält man als

reizos 1 } Wasser *reizos* 2 } Erde
 } Feuer } Luft

In beiden Fällen kommt also dasselbe heraus, das Luft und Erde, oder Erde und Luft in einem stehen, bleibt sich gleich.

Nimmt man nun wieder die erste Aufstellung hält man als

quia 1 } Luft *quia* 2 } Wasser
 } Feuer } Erde

Nimmt man dagegen die zweite Aufstellung hält man:

quia 1 } Erde *quia* 2 } Wasser
 } Feuer } Luft

Und das ist nicht dasselbe für beide Fälle. Die *quia*-Verhältnisse gestalten sich also anders, sagt: Luft ist trocken und Erde ist kalt, oder sagt: Luft ist kalt und Erde ist trocken.

Es führt nun den Empedokles seine *quia* daraus, er der 4 Elemente hat, diese 4 Elemente in 2 zusammenstellen kann. Denn was in einem Freund-Verhältnisse steht, das verträgt sich zusammen, und sich zusammen verträgt, dafür ist Raum in einer Gruppe. Bei der ersten *quia*-Aufstellung kommen in eine Gruppe: Luft und Feuer; in eine andere Gruppe: Wasser und Erde. Bei der zweiten *quia*-Aufstellung kommen in eine Gruppe: Erde, Feuer; in eine andere Gruppe: Luft. So wie so ist es aber motivirt, dass wir haben zwar 4 Elemente, indessen diese 4 Elemente gestalten sich zu zwei Gruppen. Damit ist der Elemente-Zwei Rechnung getragen. Indem aber der Elemente-Zwei Rechnung getragen ist, ist auch der Elemente-Zwei und der kosmologischen Zwei Rechnung getragen, denn die Arcana und Cosmologica knüpfen sich an die Elemente.

Sowohl wie nun Empedokles an der Hand seine der Elementen-Zwei Rechnung trägt, ebensowohl auch an ihrer Hand der Elementen-Eins Rechnung trägt, sagt nämlich: Wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie einander gleich. Ich habe zwei Elementen-Gruppen. Jede Gruppe für sich stellt ein *quia*-Verhältnisse dar. Also haben sie auch unter einander ein *quia*-Verhältnisse. Wenn sie aber unter einander ein *quia*-Verhältnisse haben, so treten sie zu einer Elemente-Eins Rechnung getragen. Und damit ist denn der Elementen-Eins Rechnung getragen. Indem nun aber der Elementen-Eins Rechnung getragen ist, ist damit auch der Arcana und der kosmologischen Eins Rechnung getragen, denn Arcana und Cosmologica knüpfen sich an die Elemente.

Wir sehen also, dass Empedokles an der Hand der Lehre den einfachen Elementar-Qualitäten und der, sich an schmiegender Lehre von der *φύλλα* und dem *πείρος* herausbekommt, was er herausbekommen würde, wenn wie seine Antecessoren, ein Schema hätte, das ist, neben Constaturung der 4, die Constaturung der 2 und 1.

Schliesslich wollen wir nun auf folgendes hinweisen. r haben oben gesagt, dass es sich nicht feststellen liesse, Empedokles der Luft das Trocken oder das Kalt, der o das Kalt oder das Trocken zuteilt; und dass er leicht beide Aufstellungen macht. Auf Grund dessen kommen wir denn zu einer doppelten *φύλλα*-Aufstellung, weder: Luft, Feuer — Wasser, Erde
r: Erde, Feuer — Wasser, Luft

An der Hand der ersten Aufstellung würde denn als *πείρος*-Arcanum herauskommen: Erstens: Liquor hepatis, *πείρος solaris*, Zweitens: Acid. sulphur., Natron. (Was bei vorn und hinten, unten und oben steht, darauf kommt's nicht an, denn es handelt sich ja nicht um eine chemische Aufstellung, sondern um eine *φύλλα*-Aufstellung).

An der Hand der zweiten Aufstellung würde als *πείρος*-Arcanum herauskommen: Erstens: Natron, Pulvis solaris, Zweitens: Acid. sulphur., Liquor hepatis.

Nun, ob das Zwei-Arcanum so oder so herauskommt, verschlägt weiter nicht.

Nun aber würde an der Hand der ersten Aufstellung Zwei-Cosmologicum herauskommen: Erstens: Firmament, Sonne, Mond und Sterne, Zweitens: Orbis terrarum fluidus et fixus. (Wiederum kommt es hierbei nicht darauf was vorn oder hinten, unten oder oben steht.)

An der Hand der zweiten Aufstellung würde sich als Zwei-Cosmologicum ergeben: Erstens: Orbis terrarum fluidus, Sonne, Mond und Sterne, Zweitens: Orbis terrarum fluidus, Firmament.

An das letztere nun anknüpfend könnte man sagen, aber o verkehrt, wie gezwungen ist es doch, dass die eine cosmologische Zwei sein soll: Orbis terrarum fixus und *πείρος*, Mond und Sterne, die andere cosmologische Zwei: Orbis terrarum fluidus und Firmament. Da liegt es doch viel vernünftiger, viel sachgemässer, dass man zusammenstellt: einerseits Orbis terrarum fluidus et fixus, andererseits Firmament und Sonne, Mond und Sterne. Und weil dem so ist, so ist das *φύλλα*-Verhältniss:

Luft, Feuer — Wasser, Erde

viel passender, natürlicher als das *φύλλα*-Verhältniss:
Erde, Feuer — Wasser, Luft.

Da nun aber die erstere Aufstellung davon ausgeht, dass die Erde das Kalt kommt und auf die Luft das Trocken, kann man sagen, seht, hier haben wir einen Anhaltspunkt für die Distribuirung der Elementar-Qualitäten Kalt und Trocken. Die cosmologische Aufstellung führt uns darauf, dass es am füglichsten ist, dass man der Erde das Kalt und der Luft das Trocken giebt, und so wird denn auch wohl Empedokles der Erde das Kalt gegeben haben und der Luft das Trocken, nicht aber umgekehrt der Erde das Trocken und der Luft das Kalt.

Trotzdem nun aber eine solche Calculation auf den ersten Blick sehr viel für sich hat, trotzdem muss man bei ihr sehr vorsichtig sein. Bei der Beurtheilung der Empedokleischen Alchemie muss man auf seiner Hut sein. Je mehr Empedokles den Griechen gegenüber die Miene annimmt, als emancipire er die Griechische Alchemie von der Jüdischen, desto mehr liegt er in den Fesseln der Jüdischen Schöpfungsgeschichte. Der fragt sich nicht von vorn herein, was ist naturwüchsiger, das, dass ich auf eine Zusammenstellung von Orbis terrarum fluidus et fixus komme, oder was, dass ich auf eine Zusammenstellung von Orbis terrarum fluidus und Firmament komme? Nein, der fragt sich so, wie deckt die Jüdische Schöpfungsgeschichte meine Resultate? Will man den Empedokles aus sich heraus theilen, will man wissen, wie er der Frage, um die es sich hier handelt, gegenübersteht, so muss man sich einfach das „Am Anfang schuf Gott u. s. w.“ halten. Soll die Frage, wie soll es sein,

entweder: Luft, Feuer — Wasser, Erde

oder: Erde, Feuer — Wasser, Luft

gültig beantwortet werden, so haben wir nach nichts anderem zu fragen, als danach, wie stellt sich Empedokles an der betreffenden Stelle der Schöpfungsgeschichte gegenüber?

Wissen wir das, können wir es beantworten, so sind wir im Klaren, wo nicht, so sind wir nicht im Klaren.

Nun kann Empedokles sagen: Es heisst, am Anfang schuf Gott die Erde. Die Erde ist aber nicht für sich da, sie bildet ein Durcheinander. Das Durcheinander bildet sie aber mit dem Wasser. Also gehören Wasser und Erde zusammen, wodurch denn per exclusionem das anderseitige Zusammengehören von Luft und Feuer herauskommt. Auf die Weise hätte denn Empedokles die Aufstellung:

Luft, Feuer — Wasser, Erde

Er kann aber auch sagen: Dass die Erde ein Durcheinander ist, ist ein vager Ausdruck. Der Zusammenhang ergiebt zwar, dass es mit dem Durcheinander auf das Wasser abgesehen ist, aber direct, und das ist die Hauptsache, haben wir das Wasser bloß in dem Passus: Und der Ruach Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers. An diesen Passus müssen wir uns also in Bezug auf das Wasser halten. In ihm ist aber, da der Ruach Gottes auf der Oberfläche des Wassers schwebt, Luft an Wasser gebunden, und das spricht für das Zusammengehören von Wasser und Luft auf der einen Seite, womit auf die andere Seite Erde und Feuer kommen. Dieser Calculation gemäss hätte denn Empedokles die Aufstellung:

Erde, Feuer — Wasser, Luft

Wer sagt uns nun, wie Empedokles nach der betreffenden Richtung hin calculirt hat? Das eine ist möglich, das andere ist möglich, beides ist möglich, und damit bleibt es eben in suspensa, ob Empedokles der Erde das Kalt zuertheilt, ob er der Luft das Kalt zuertheilt, oder ob er beides thut, das heisst, ob er es unserem Gutdünken überlässt, das Kalt der Erde oder der Luft zu geben.

Aber nun der Sachverhalt den Griechen gegenüber! Denen gegenüber liegt es doch viel näher, dass Orbis terrarum fluidus et fixus zusammenkommen, als Orbis terrarum fluidus und Firmament. Das ist freilich richtig, indessen bei ihnen hatte Empedokles ff. Deckung. Ihnen gegenüber sagte er, ihr müsst nun auch nicht verlangen, dass Alles, Element, Arcanum, Cosmologicum sich so allerseits decken soll, wie ihr es euch heraufstiftet. Ich, Empedokles, stelle ja kein Schema auf. Ich halte mich an die Elemente, habe 4 Elemente von vorn herein, und auf Grund der *φύλλα* ein Zwei- und ein Ein-Element. Und indem ich die habe, habe ich auch in übertragener Weise die Arcanen-Vier, die Arcanen-Zwei, die Arcanen-Eins, die Welten-Vier, die Welten-Zwei, die Welten-Eins. Damit ist von meinem Standpunct die Sache fertig, auf weiteres brauche ich mich in der betreffenden Beziehung nicht einzulassen, braucht ihr euch nicht einzulassen. Dass aber die Griechen auf solche Erörterungen ruhig eingingen, wenn sie statt hatten, kann weiter nichts auffallendes haben. Die gingen noch auf ganz andere Dinge ein, die Empedokles ihnen bot — nun das haben wir ja sattem kennen lernen.

Plato von Athen.

A. Platos Schrift: Timaeus.

Man vergleiche den Commentar (*ὑπονήματα*) des Proclus zum Timaeus und die Erklärung (*ἐρμηνεία*) des Nicephorus zu des Synesius: *λόγος περὶ ἐνυπνίων*. Der Commentar des Proclus schliesst übrigens gegen Ende P. 44 bei den Worten: *καὶ κατὰ ταῦτα (ἐνταῦθα) πορευόμενοι διεξιτέον*. Was die Interpreten der Neuzeit bringen, sind nicht viel mehr als Redensarten, was ja auch nicht anders möglich ist, da diese Herren keine Idee von Alchemie haben. Man nehme an, ein Schreiner nähme eine Lateinische Grammatik, und interpretirte sie derartig, als wenn in ihr von Schreinerei die Rede wäre. Etwas ähnliches, wie da herauskommt, kommt heraus, indem jene Herren den Timaeus interpretiren.

Wir geben folgendes als:

a. Einleitung zum Timaeus.

Plato hält sich an die 4 Elemente des Empedokles und benutzt sie zu einem Schema, zu dessen Grundstock er die Elemente macht. Er stösst sich also nicht an die Scrupel, die sich dem Empedokles in Bezug auf ein Schema an der Hand der 4 Elemente aufwerfen, nicht an die Scrupel die den Empedokles bewogen, von der Aufstellung eines Schemas abzugehen, und sich dafür der Lehre von der *φύλλα*

„Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurden Sonne, Mond und Sterne“, sondern dass er noch einen Passus weiter geht, und hinzufügt: „Und Gott sah, dass das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsterniss“.

Das Jüdische Weltengefäss fasst Plato als Weltenkugel. Es befindet sich also in der Weltenkugel die Summe von Erde, Wasser, Luft, Feuer.

Plato kommt nun auf die Idee, die letztere zu zeichnen. Und indem er einfach auf dem Papiere zeichnet, wird die Kugel zum Kreise. Er hat also:



mit einem Kreise umgeben. Sobald er das aber hat, denkt er, wenn ich das Elementen-Schema mit einem Kreise umgeben vor mir habe, so heisst das, das Schema soll sich umkehren. Denn im Kreise ist das Emblem des sich Drehens, des sich Umkehrens gegeben. Halt, denkt er nun, das geht nicht. Mein Schema soll bleiben, wie es ist, dieses Schema gerade will ich haben, nicht aber die Umkehrung desselben. Aber die Idee mit dem Kreise will er nicht fahren lassen. Was thut er dem gemäss? Er schreibt das Schema umgekehrt hin, und macht dann den Kreis darum. Der Kreis bedeutet nun, das Schema soll sich umkehren. Wenn sich aber das umgekehrte Schema umdreht, so wird daraus das richtig stehende Schema. Ohne Kreis macht sich also das Platonische Schema so, wie wir es oben haben kennen lernen. Mit einem Kreise dagegen macht es sich so:



Indem er nun das mit dem Kreise umgebene umgekehrte Schema vor sich hat, denkt sich Plato, ich will das Umkehren, auf welches mich das Emblem des Kreises führt, einmal practisch vornehmen. Um ihn hierin zu folgen, schneide sich der Leser aus Papier eine Kreisfläche, und schreibe darauf links: Feuer, rechts: Wasser, Erde, das ist also das umgekehrte Schema. Zugleich mache er sich oben (Nordpol) ein x, unten (Südpol) ein y. Nun nehme er ein viereckiges Stück Papier, und mache sich auch auf ihm oben ein x, unten ein y. Alsdann lege er die Kreisfläche auf die viereckige Fläche so, dass das x der Kreisfläche nach dem x der viereckigen Fläche zeigt, und das y der Kreisfläche nach dem y der viereckigen Fläche zeigt. Nun rotire er die Kreisfläche um 180 Grad, so dass jetzt das x der Kreisfläche nach dem y der viereckigen Fläche weist, das y der Kreisfläche nach dem x der viereckigen Fläche. Alsdann ist die Umkehrung des umgekehrten Schemas in das eigentliche Schema vor sich gegangen, man hat jetzt links: Erde, Wasser, rechts: Luft, Feuer, wo man vorhin hatte links: Feuer, Luft, rechts: Wasser, Erde. Aber der Leser wird sofort sehen, dass er sich durch sein Umkehren auf die Weise, wie wir es ihm an die Hand gegeben haben, zwar Erde und Wasser nach links, Luft und Feuer nach rechts gedreht hat, dass die Worte aber auf dem Kopfe stehen.

Indem also Plato das Umkehren des, mit einem Kreise umgebenen umgekehrten Schemas practisch vornimmt, erhält er die Worte als solche, welche auf dem Kopfe stehen. Worte aber, die auf dem Kopfe stehen, müssen zurecht gedreht werden. Und da dies Zurechtdrehen wieder durch einen Kreis, durch das Emblem eines Kreises, repräsentirt werden kann, so kommt Plato dazu, an der Hand seines umgekehrten Schemas nicht einen Kreis, sondern zwei Kreise zu constatiren.

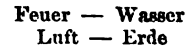
Nun kann man aber auch das Umkehrungs-Manoeuvre ohne die Papier-Hilfsmittel machen, indem man sich einfach im Geiste vorstellt, das eine wird dahin, das andere dorthin gedreht. Dreht man sich das Schema nun im Geiste, so muss man sich nicht Verkehrtes zusammendrehen, z. B. Wasser zu Feuer, Erde zu Luft. Auf dass das nun nicht geschieht, ist es gut, dass, wenn man sich das umgekehrte Schema im Geiste zurecht dreht, dass man sich dann Hilfsstriche zeichnet. Diese Hilfsstriche kann man sich nun dreifach zeichnen.

Entweder so:



das heisst, drehe so, dass wenn du fertig bist, sich, wie vor dem Umdrehen, Feuer und Erde, Luft und Wasser im Kreuze gegenüberstehen.

Oder so:



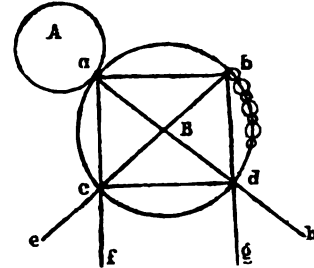
das heisst, wenn du drehst, so halte dir Feuer und Wasser einerseits, und Luft und Erde andererseits aneinander.

Oder endlich so:



das heisst, wenn du drehst, so sieh darauf, dass Feuer und Luft einerseits und Wasser und Erde andererseits beisammen bleiben.

Auch dies fasst Plato in's Auge, und reilt demzufolge an das Umkehrungs-Manoeuvre ein liegendes Kreuz, zwei verticale Striche und zwei perpendiculäre Striche. Diese fügt er sich alsdann zu einem Quadrato zusammen, welches zwei Diagonalen hat. Somit führen ihn die beiden Umkehrungsweisen einerseits zu zwei Kreisen, andererseits zu einem diagonalisirten Quadrat. Indem er nun den einen Kreis klein zeichnet, den anderen gross, fügt er das, was er hat, ff. zusammen.



Er setzt das diagonalisirte Quadrat abcd in den grösseren Kreis B, und an den grösseren Kreis, B, setzt er den kleineren Kreis, A, derartig, dass sich beide in a berühren. In dieser Figur würde also B den Kreis repräsentiren, welcher um das umgekehrte Schema gezogen wird, wobei denn bei a Feuer stände, bei c Luft, bei b Wasser, bei d Erde. A würde den Kreis repräsentiren, der dafür das Emblem ist, dass die Worte nicht auf dem Kopfe stehen. Sobald nun Plato diese Figur hat, verlängert er die Diagonalen und verticalen Quadratseiten nach unten, ce, cf, dg, dh und macht von b abwärts 7 kleine Kreisehen. Dann kommt eine Figur heraus, welche Aehnlichkeit hat mit einer Katze, einem Hunde, einem Männchen, wie die Kinder es sich auf die Tafel zeichnen. Der Kreis A ist der Kopf (er ist das Emblem dafür, dass die Worte nicht auf dem Kopfe stehen, und hat also eine Relation zum Kopfe). Der Kreis B ist der Bauch. ce, cf, dg, dh sind die Beine. Die kleinen Kreisehen, die von b abwärts gehen, sind der Schwanz.

Und das ist denn das Platonische Welten-Zoon (ζῷον = Mensch und Thier), über welches sich die Gelehrten so sehr den Kopf zerbrochen haben. Es ist also das Platonische Welten-Zoon nicht mehr und nicht minder, als eine Figur, welche sich an das Platonische Schema knüpft. Bei Platos Weltenthier fällt einem unwillkürlich Darwin's Urthier ein, doch haben beide selbstredend nichts mit einander zu schaffen.

Plato vergleicht seine Figur übrigens auch mit einem Wagen, dann sind die Kreise die Räder.

Ueber die kleinen Kreisehen des Schwanzes werden wir im folgenden Abschnitte das Nähere kennen lernen.

b. Interpretation des Timaeus.

Die verschiedenen Gesichtspuncte, die Plato in's Auge fasst, haben immer das Weltenthier als Basis, drehen sich immer und immer wieder um dieses bis in's Detail hinein. Wer den Timaeus verstehen will, der muss das Weltenthier vor sich haben, und sich nun Schritt vor Schritt klar machen, welche Relation die gerade abgehandelte Materie zu jenem hat. Plato fasst das Weltenthier von verschiedenen Gesichtspuncten auf. Wo man sich in der Schrift gerade befindet, da muss man sich stets darüber Rechenschaft geben, auf dem Terrain welchen Gesichtspunctes man sich befindet, und wie sich bei diesem concreten Gesichtspuncte die Auffassung des Kopfes, des Bauches, des Schwanzes, der Extremitäten des Weltenthieres gestaltet. Giebt man sich darüber Rechenschaft, so macht sich das Verständniss dessen, was Plato will,

worauf er lossteuert, ziemlich leicht, wohingegen man da, wo man sich darüber keine Rechenschaft giebt, reinweg im Finsternen umbertappt. Wir wollen hier übersichtlich die Hauptgesichtspunkte hinstellen, aus denen im ersten Theile des Timaeus Kopf, Bauch, Schwanz des Weltenthieres aufgefasst werden. Man erhält so Anhaltspuncte für die Orientirung im Einzelnen. Es repräsentirt:

Der Kopf:	Der Bauch:	Der Schwanz:
Das ideelle Element	Das reelle Element	Die Zahl
Das Sein (Ewigkeit)	Das Werden	Die Zeit
Himmel mit Fixsternen	Erde.	Sonne, Mond, Planeten,
Gott. Götter des Himmels	Gott der Erde	Dämonen
Kopf des Menschen	Rumpf des Menschen	Penis des Menschen
Ein- und Zwei-Arcanum.	Vier-Arcanum	Sieben-Arcanum.

Es kann nicht geleugnet werden, dass die Idee, die Alchemie an ein Männchen zu knüpfen, wie es sich die Kinder auf die Tafel malen, von vorn herein abenteuerlich, barok erscheint. Indessen Plato weiss das Weltenthier so geistreich bis in's Einzelne auszubeuten, dass man sich mit dieser Idee bald ausgeöhnt hat, und ihm gespannt in seinen Expositionen folgt, wozu man sich um so mehr bewegen fühlt, als Plato ein wunderschönes Griechisch schreibt. Die Platonische Alchemie im Allgemeinen würde übrigens ohne das Weltenthier-Schema nicht so sein, wie sie ist. Denn halb zieht Plato das Weltenthier und halb zieht das Weltenthier den Plato. Das heisst, Plato lehnt auf der einen Seite die Ideen, die er vorweg hat, an das Weltenthier, auf der anderen Seite aber wieder bringt ihn die Ausbeutung des Weltenthieres auf neue, auf Besonder-Ideen.

Das, was sich der Autor vorgenommen, im Besonderen im Timaeus abzuhandeln, fängt gegen Ende P. 27. der Ausgabe des Stephanus an: *ἔστιν οὖν θῆ καὶ ἐμὴν δόξαν.*

Es wird von vorn das *ὄν αἰεὶ* und das *γιγνόμενον*, das Seiende und das Gewordene aufs Tapet gebracht. Das *ὄν αἰεὶ* sind die ideellen Elemente, das *γιγνόμενον* die reellen Elemente. Die ersteren sind im Kopfkreise des Weltenthieres repräsentirt, die letzteren in dessen Bauchkreise. Indem Plato sein Schema derartig aufstellt:

{	Erde	Luft	}
{	Wasser	Feuer	}

beziehungsweise dieses Schema dem Kreis zu Liebe umkehrt, sollen Erde, Wasser, Luft, Feuer nicht die reellen, sondern die ideellen Elemente sein. Er will ja zu seinem Schema den Elementenstock haben, an welchen sich die Cosmologica und Arcana dann anschmiegen. Da ihm nun die reellen Elemente bereits die Cosmologica sind, so würde er, wenn Erde, Wasser, Luft, Feuer die reellen Elemente wären, keinen Elementenstock, sondern einen cosmologischen Stock haben, was er eben nicht im Sinne hat. Er schaut also bei seinem Elementen-Schema nicht auf den Bauchkreis, sondern auf den Kopfkreis, was sich im Anlehn an das Figuren-Schema auch ganz gut macht, denn der Kopf spielt beim Thiere die erste Rolle, und so spielen auch die ideellen Elemente die erste Rolle. Das ist nun der Grund, weshalb Plato sagt, der Demiurg, das ist Plato selbst, wie denn der Platonische Gott hauptsächlich Plato selbst ist, der Demiurg habe auf das *κατὰ ταῦτα ἔχον* geblickt. Dieses *κατὰ ταῦτα ἔχον*, das sind die ideellen Elemente, gebraucht der Demiurg zum *παράδειγμα*, das ist das, was wir Schema nennen. Der Demiurg blickt aber nicht auf das *γεγονός*, nicht auf die reellen Elemente, bei der Aufstellung des Schemas. — Die Welt nun, wie sie aus dem Schema hervorgeht, ist gut, oder mit anderen Worten, die Alchemie, wie sie Plato auffasst, ist gut. Denn mit etwas Schechtem könnte er, der Welt-erschaffende Gott, uns versehen. Will er nun in der Beziehung etwas Gutes, so muss das Schema, welches dem Ganzen zu Grunde liegt, gut sein. Das Schema aber, welches die ideellen Elemente umfasst, ist gut. Denn die ideellen Elemente, vom Gesichtspunct aufgefasst, sind das Feuer. Von diesem aber heisst es ausdrücklich im Vers 4 der Schöpfungsgeschichte: Und Gott sah, dass das Licht gut war. Indem nun das Schema gut ist, die Welt, die aus demselben hervorgeht, gut ist, ist Gott, Plato selbst auch gut.

Ende P. 29: *λέγομεν δὲ, δι' ἑνὴν ἑνὴν αἰτίαν κ. τ. λ.*

Der Demiurg ist gut. Ein Guter hat keinen Neid. Um soll das Schema ihm, dem Demiurgen Plato, gegeben werden. Plato ist nicht neidisch, dass das Schema ihm, das ist, was er ist: ein Mensch. Nun, das *ζῶον* ist ja ein Mensch. Hiermit ist denn die Eintheilung gegeben, um von dem Elementen-Schema auf das Figuren-Schema zu kommen. Die Elemente waren, so bei Plato, durcheinander, unordentlich geschaart. Das Schema ist auf das umgekehrte Schema, bei dem die Elemente noch vorläufig die Empedokleischen Elemente ohne Unterschied von Realität und Idealität sind. Diese unordentlichen Elemente werden nun mit einem Kreise umgeben, dadurch zurechtgekehrt und in Ordnung gebracht. Der Bauchkreis ist der Hauptkreis, und damit der grösste Kreis. Der Hauptkreis, der grössere Kreis, deshalb, weil, wenn man mit Strichen und nicht mit Papierkreis und Papierviereck umkehrt, weil man den zweiten Kreis nicht nöthig hat. Indem man den Kreis, der um die Empedokleischen Elemente geht, der Bauchkreis ist, werden die Elemente in den reellen Elementen. Jetzt wird der kleinere als Kopfkreis angefügt, und in ihn kommen die ideellen Elemente. Dieser Kopfkreis ist die Seele, die der ganzen, indem er eben die ideellen Elemente repräsentirt, welche die Seele des Elementen-Schemas bilden. Dann wird ja auch der menschlichen Seele als Aufenthaltsort der Kopf zugewiesen. Es ist also nicht zu gend, dass uns Plato hier den Kopfkreis als *ψυχή* repräsentirt. In der *ψυχή* ist der *νοῦς*. Dieser *νοῦς* ist der Grund nichts anderes, als das Feuer, aus dem Gesichtspunct die ideellen Elemente aufgefasst werden. gehört ein besonderer *νοῦς*, das ist Verstand, in den 4 ideellen Elementen auf das Schema kommen. Der *νοῦς* nun, die Idealität der ideellen Elemente, verbleibt dem Kopfkreis eigenthümlich. Die *ψυχή* dagegen dilatirt sich zum Bauchkreise hin, denn dieser enthält die reellen Elemente und in den reellen Elementen hat man das Abbild der ideellen Elemente. Die reellen Elemente sind ja das, was sie sind, das ist: Elemente, weil sie sich den ideellen Elementen anschmiegen, weil sie der *ψυχή* anhaftig werden. Und so kommt denn heraus, dass die Welt, das Schema des Plato, ein *ζῶον*, und dass dies *ζῶον* ist ein: *ζῶον ἐμψυχον ἔννοον*.

Gegen Ende P. 30: *τούτου δ' ὑπάρχοντος κ. τ. λ.*

Das Weltenthier ist ein Schema. In ihm sind alle Thiere, man darf sich also nicht ein Thier hervorheben, und sagen: dies specielle Thier ist das Weltenthier. Damit ginge der Standpunct des Weltenthieres verloren. Der Charakter eines Schemas ist die Einheit des Schemas soll sich ja die der Alchemie schaaren. Wenn daher auch das Weltenthier aus mehreren Kreisen besteht, so darf man nicht sagen, es giebt mehrere „Welten.“ Es handelt sich um ein Schema, eine „Welt.“ Mit der einen Welt, Plato übrigens auch auf den Empedokles abgesehen, in seinen 4 *Materiae ultimae* 4 Welten hat er die Mitte P. 31: *σωματωσεὶδες δὲ θῆ καὶ ἀπτόν τε κ. τ. λ.*

Hier entwickelt sich Plato sein Elementen-Schema auf Grund einer Proportion. Ueber dies sein Thier wir bereits im vorigen Abschnitt, „Einleitung zum Timaeus“, gesprochen, und verweisen auf das, was wir dort über das eigentliche Schema

{	Erde	Luft	}
{	Wasser	Feuer	}

entwickelt. Hier entwickelt Platons ein umgekehrtes Schema, welches mit einem Kreise zu umgeben ist

{	Feuer	Wasser	}
{	Luft	Erde	}

Demzufolge stellt er denn hier auch umgekehrte Proportionen auf, nämlich

Feuer : Luft = Luft : Wasser

Luft : Wasser = Wasser : Erde

Und bekommt aus diesen beiden als Endproportion

Feuer : Luft = Wasser : Erde

Der Jüdischen Schöpfungsgeschichte aus dem Timaeus, die ihn, wie wir wissen, auf diese Proportionen fußt, sagt er: Das körperlich Gewordene muss und greifbar sein.

„körperlich Gewordene“ bezieht sich nun im Allgemeinen auf die Welt, welche körperlich ist, im Besonderen bezieht es sich auf das Schema des Plato, welches ähnlich, das ist, den früheren Schemas gegenüber, eine Ähnlichkeit ist. So wie so hat er etwas Körperliches. Das Ähnliche also ist sichtbar und greifbar. Ohne Feuer kann man nun, kann man nichts sehen. Das Greifbare knüpft sich an das Solide, Massive, *σφαιρῶν*, das ist aber in abstracto das, was in concreto Erde und so schafft er sich denn die Elemente Feuer und alle Ausgangspunkte. Zwischen diese Elemente Feuer und Erde schiebt er dann als Bindeglied, *δεσμῶς*, Luft und Wasser, und kommt so zu der End-Proportion, die das Elementen-Schema an die Hand giebt, und welche Feuer : Luft = Wasser : Erde.

De P. 32: τῶν δὲ δὴ τετραγῶν. x. r. λ.

Wie wir wissen, legt Plato seinem Elementen-Schema die reellen Elemente zu Grunde, nicht die reellen Elemente, die bereits Cosmologica sind. Darum schaut Gott bei Welterschaffung auf das Ewige, auf das Seiende. Das nun die Idee nahe, man müsse sich bei den Platonischen Proportionen auch an die ideellen Elemente halten. Das will Plato aber nicht. Wir wissen ja, dass die Sache ff. verhält. Plato hat zuvörderst die elementarischen Elemente. Aus ihnen macht er ein umgekehrtes Schema, und umgiebt das mit einem Kreise. Der Kreis nun der Bauchkreis ist, und auf den Bauchkreis die reellen Elemente kommen, so verwandeln sich Empedokleischen Elemente in die reellen Elemente. Dass nun aber die Elemente im Bauchkreise stehen, wie sie stehen, darauf führt den Plato die Proportion. Also knüpft sich die Proportion an die reellen Elemente. Dass sich nun die Proportion an die reellen Elemente knüpft, das wird hier derartig hervorgerufen, dass Plato sagt, von den 4 Elementen werde ein Ganzes zur *ξύρασις τοῦ κόσμου*, zur Auflösung des Figuren-Schemas genommen, das ist zur ähnlichen Aufstellung, bevor ausser dem Bauchkreise noch da ist. Diese ganzen Elemente sind eben die reellen Elemente. Denn die reellen Elemente bestehen aus ideellen Elementen plus einem Etwas. Indem also Demiurg die Figuren-Welt auf Grund der 4 Elemente rührt, bedient er sich zu dem Endzweck der ganzen Proportion. Den eigentlichen Grund, weshalb der Demiurg ganzen Elemente nimmt, und den wir so eben erwähnt haben, verschweigt nun Plato, indem er in nicht alchemischer Weise hinter dem Berge hält. Statt dessen präsentiert er uns drei mystificirte Gründe, und sagt, die Sache sei erstens deswegen statt, damit das Weltenthier möglichst ein vollständiges Ganze sei, zweitens deswegen, ist nichts übrig bleibe, woraus eine zweite Welt gebildet werden könne, und endlich deswegen, damit die Welt nicht dem Alter und der Krankheit unterworfen bliebe.

Nun, das sind die gewöhnlichen alchemistischen Gründe.

P. 33. zu Anfange: *σχῆμα δὲ ἔδωκεν (καὶ σχῆμα δὲ) r. λ.*
Gott schuf am Anfang Himmel und Erde, wobei er die Welt als ein Weltengefäß darstellte. Das Weltengefäß eine Kugelgestalt. Die Kugel wird nicht wie das Ewige in der Jüdischen Schöpfungsgeschichte eingeschlagen, sondern bleibt intact. Die Welt entsteht innerhalb der Kugel, und befindet uns in dieser Weltkugel, in diesem Weltengefäß, wie es Gott zu Anfang geschaffen. Also ist die Welt eine Kugel. Eine Kugel hat keine andere Mission, als zu rollen. Indem also das Platonische Figuren-Schema die Welt darstellt, brauchen wir in dieser Beziehung nicht die Beine, welche durch die Verlängerung der Diagonalen und zweier Seiten des Quadrates nach unten stehen. Die Welt braucht ja nicht zu gehen, sie hat nur zu rollen, und darum sind die Kreise des Figuren-Schemas glatt. Dass nun Plato sein Weltenthier als Kugel, und nicht als Mensch und Thier mit Beinen darstellt, hat, um zu gehen, statt zu rollen, das führt ihn auf, zu exponiren, dass das Weltenthier als Weltenthier alles das nicht nöthig hat, was Mensch und Thier nöthig haben. Das Weltenthier hat in dieser Beziehung keine Augen nöthig, denn es hat ja nichts zu sehen. Es hat keine Ohren nöthig, denn es hat nichts zu hören. Es hat keine Athmungsorgane (Nase und deren Fortsetzung

zu den Lungen) nöthig, denn es hat ja nichts zu athmen. Es hat keinen Mund und keinen Allerwerthesteu nöthig, es braucht ja nichts zu essen. Woher auch die Nahrung nehmen? Es zehrt von seinem eigenen Fett. Wenn man die beiden Seiten des Quadrates im Bauchkreise, die sich in dem Punkte, wo das Feuer steht, treffen, oder auch eine Seite und eine Diagonale nach dem Kopf hin verlängert, so repräsentiren diese die Arme des Weltenthieres. Wir haben diese Arme nicht bei der Figur des Weltenthieres gezeichnet, damit sie nicht, in den Kopfkreis hineingerathend, die Anschauung troubliren. Auch diese Arme nun, sowie die Hände, die sich stillschweigend an sie knüpfen, hat das Weltenthier als *κόσμος* nicht nöthig. Und endlich hat es keine Beine und Füße, die durch die Verlängerung der Diagonalen und zweier Seiten des Quadrates nach unten gegeben sind, nöthig. Nun auf diese concentrirt sich die ganze Exposition. Plato fängt bei den Augen an, um auf die Füße zu kommen.

Bei der rollenden Weltkugel spielt nun der Bauchkreis die Hauptrolle. Denn gerade der Bauchkreis entstand ja dadurch, dass sich Plato sein Schema in der Weltkugel vorstellt. Indessen hat auch der Kopfkreis zu der rollenden Weltkugel eine Relation. Eine rollende Kugel nämlich rollt weiter und bei dem Weiter-Rollen dreht sie sich auch um sich selbst. Wir haben also 2 Bewegungen der Kugel, und die eine von ihnen ist in dem Kopfkreise repräsentirt.

P. 34. zu Anfange: *οὗτος δὲ πᾶς ὄντιος (ὄντιος) ἀείλογισμῶς x. r. λ.*

Plato nimmt 3 alchemistische Grundprincipe an: Das ideelle Element, das reelle Element, die Zahl. Die beiden ersteren haben wir bereits gehabt. Die letztere kommt jetzt an die Reihe. Das ideelle Element entspricht dem Kopfkreise des Weltenthieres, das reelle Element dem Bauchkreise. Die Zahl entspricht dem Schwanz. Der Schwanz des Weltenthieres besteht aus 7 Kreisen. Die Zahl wird also *κατ' ἐξοχὴν* als Sieben genommen, was selbstredend damit zusammenhängt, dass die Sieben-Arcanen-Zahl die eigentliche Arcanen-Zahl ist. Der Schwanz fängt an dem Punkte des Quadrates an, wo das Wasser steht, und geht von da abwärts an der Peripherie des Bauchkreises. Er steht nicht in der Luft, sondern liegt auf dem Bauchkreise auf. Denn es heisst ausdrücklich: *ἔβαθεν* (nach aussen hin) *περικάλυψε* (bedeckte herum, der Demiurg nämlich) *τὸ σῶμα* (den Bauchkreis) *αὐτῆς ταύτης* (mit der *ψυχῆ*, das ist die *ψυχῆ* als Zahl, und Zahl als Schwanz). Eigentlich sind die ideellen Elemente die *ψυχῆ*. An sie schliessen sich aber auch reellen Elemente als *ψυχῆ* — nun das wissen wir bereits. Sobald sich nun die beiden Grundprincipe: ideelles und reelles Element zu den 3 Grundprincipen: ideelles Element, reelles Element, Zahl extendiren, extendirt sich auch die *ψυχῆ* über alle 3. Wo es sich um die 2 Grundprincipe: ideelles und reelles Element handelt, da ist der Gesichtspunct der *ψυχῆ* das ideelle Element. Wo es sich aber um die 3 Grundprincipe: ideelles und reelles Element, Zahl handelt, da ist der Gesichtspunct der *ψυχῆ* die Zahl. Denn bei allen dreien haben wir die Zahl. Bei der Zahl als solcher haben wir die Zahl eo ipso, beim ideellen Element haben wir die Zahl 1 (Feuer) oder 2 (Feuer und Luft), beim reellen Element haben wir die Zahl 4 (vier Elemente: Erde, Wasser, Luft, Feuer). Damit hängt es zusammen, dass Plato die Zahl direct *ψυχῆ* nennt, und dass die Hauptrepräsentation der Zahl, das ist der Schwanz, zur *ψυχῆ* wird. Am Weltenthier haben wir den Gesichtspunct der *ψυχῆ* als ideelles, reelles Element, Zahl darin, dass Kopfkreis und Bauchkreis im Feuerpuncte des Quadrates, Bauchkreis und Schwanz im Wasserpuncte des Quadrates zusammenhängen. Wir haben also vorwärts das Extendiren der *ψυχῆ* vom Kopf durch das Quadrat hindurch zum Schwanz, und rückwärts das Extendiren der *ψυχῆ* vom Schwanz durch das Quadrat des Bauchkreises zum Kopfe (in welchem letzteren die *ψυχῆ* zum *νοῦς* wird). Den Gesichtspunct von ideellem Element, reellem Element, Zahl schildert Plato ff. In die Mitte des ideellen Elementes (*ἀμείρισον, κατὰ ταῦτα ἔχον*) und des reellen Elementes (*μερισθόν, θάτερον*) stellt der Demiurg die *οὐσία* (*κατ' ἐξοχὴν*) das ist die Zahl. Aus diesen dreien macht er nun eine ganze *ἰδέα*, das ist einen Allgemein-Abzug. Bei dieser einen *ἰδέα* wird die Natur des

reellen Elementes mit Gewalt in das ideelle Element gezwängt. Dieser Gewaltstreich betrifft das reellen Elementes hat statt vom arcanologischen Gesichtspuncte. Nämlich die ideellen Elemente entsprechen dem Ein- und Zweiarcanum, die reellen Elemente dem Vierarcanum. Das Ein- und Zweiarcanum sind also für Plato Idealitäten, wogegen das Griechische Vierarcanum ihm eine Realität ist. Vor dem Richterstuhle der Realität können aber im Grunde nur die 7 Arcana bestehen. Vier Arcana sind im Grunde auch nichts anderes als eine Idealität. Da sie nun trotzdem, als dem Bauchkreise angehörend, eine Realität sein sollen, so drängt sie Plato mit Gewalt in die Idealität hinein. — Da nun der Eingesichtspunct von ideellem, reellem Element und Zahl auf die Zahl hinauskommt, so hat Plato in der Zahl nicht nur diese, sondern den Inbegriff von Zahl, ideellem, reellem Element. Und jetzt kommt er

Ende P. 35: ἤρχετο δὲ διαίρειν ὡς κ. τ. λ.
auf seine Zahlenphilosophie.

Plato nimmt mit den Juden 7 philosophische Zahlen an. Diese sind aber nicht 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, sondern: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27.

Die 1, 2, 3, 4 hat er auf Grund des Pythagoräischen Lehrsatzes. Die 8, 9, 27 erhält er auf Grund von Proportionen. Die Proportion ist ihm das, was dem Pythagoras das Addiren ist.

Bei den Zahl-Proportionen lehnt Plato an seine Elementen-Proportionen. Aus den Zahlen 1, 2, 3, 4, die er als gegebene hat, nimmt er sich zuvörderst die 1, 2, 4 und verwerthet sie zu zwei Proportionen. Die erste ist:

$$1 : 2 = 2 : 4$$

das ist das Analogon zu

$$\text{Feuer} : \text{Luft} = \text{Luft} : \text{Wasser}$$

Bei dieser Elementen-Proportion sind die Mittelglieder Luft, Luft gleich, die Endglieder Feuer, Wasser ungleich. Ebenso sind bei der Zahl-Proportion die Mittelglieder 2, 2 gleich, die Endglieder 1, 4 ungleich.

Die zweite Proportion ist:

$$4 : 2 = 8 : 4$$

Diese Proportion soll nun ein Analogon sein zu der Elementen-Proportion:

$$\text{Luft} : \text{Wasser} = \text{Wasser} : \text{Erde}$$

Im Grunde ist sie es aber nicht, denn wenn sie es wäre, so müsste sie anfangen mit dem, womit die erste Proportion schliesst, das ist mit:

$$2 : 4$$

Thäte sie das aber, so käme als ganze Proportion heraus:

$$2 : 4 = 4 : 2$$

womit wir auf dem alten Flecke wären. Darum giebt Plato als zweite Proportion eben $4 : 2 = 8 : 4$ und hilft sich so, dass er sagt, wenn diese Proportion auch nicht gerade ebenso anfängt, wie die erste Proportion schliesst, so kommen in ihr doch zu Anfang dieselben Zahlen 2 und 4 vor, wie im Schlusse der ersten Proportion. Und dann sagt er ferner, wenn bei dieser Proportion $4 : 2 = 8 : 4$ auch nicht die inneren Glieder gleich sind, wie bei der Proportion $\text{Luft} : \text{Wasser} = \text{Wasser} : \text{Erde}$, so sind doch die äusseren Glieder gleich, nämlich die beiden Vieren.

Auf diese Weise bekommt Plato zu den philosophischen Zahlen 1, 2, 4 die 8 als neue philosophische Zahl.

Des Ferneren nimmt er sich nun aus den gegebenen Zahlen 1, 2, 3, 4 die 1 und 3 und verwerthet sie ebenfalls zu zwei Proportionen. Die erste Proportion ist:

$$1 : 3 = 3 : 9$$

das ist wieder ein Analogon zu:

$$\text{Feuer} : \text{Luft} = \text{Luft} : \text{Wasser}$$

Die zweite Proportion ist

$$3 : 9 = 9 : 27$$

Das ist nun in der That ein Analogon zu:

$$\text{Luft} : \text{Wasser} = \text{Wasser} : \text{Erde}$$

Denn die neue Proportion fängt gerade so an, wie die alte aufgehört mit dem Verhältniss 3 : 9. Und die Mittelglieder 9, 9 sind dieselben, wie sie bei der Elementen-Proportion als Wasser dieselben waren.

Auf diese Weise bekommt denn Plato zu den philosophischen Zahlen 1 und 3 die 9 und 27 als neue philosophische Zahlen, und hat damit in Summa die philosophischen Zahlen:

$$1, 2, 3, 4, 8, 9, 27.$$

Diese Zahlen präsentirt er uns derartig, dass der De-

miung das Eine, was er aus der Mischung von ihm und reellem Element, Zahl erhält, theilt. Der theilt nämlich ff.

Zuerst nimmt er einen Theil vom Ganzen.

Dann nimmt er das Doppelte des ersten Theils.

Den dritten Theil nimmt er als anderthalb Theile des Theiles, (oder) als dreifachen Theil des ersten Theiles.

Den vierten Theil nimmt er als doppelten Theil des zweiten Theiles.

Den fünften Theil nimmt er als dreifachen Theil des dritten Theiles.

Den sechsten Theil nimmt er als achtfachen Theil des ersten Theiles.

Den siebenten Theil nimmt er als siebenfachen Theil des ersten Theiles. —

Nennen wir also die sieben Theile A, B, C, D, E, F, G so haben wir:

$$A = 1$$

$$B = 2A. \text{ Da aber } A = 1, \text{ so ist } 2A = 2, \text{ also } B = 2.$$

$$C = 1\frac{1}{2}B. \text{ Da aber } B = 2, \text{ so ist } 1\frac{1}{2} \cdot 2 = 3, \text{ also } C = 3. \text{ Oder auf andere Weise}$$

$$C = 3A. \text{ Da aber } A = 1, \text{ so ist } 3A = 3, \text{ also } C = 3.$$

$$D = 2B. \text{ Da aber } B = 2, \text{ so ist } 2B = 4, \text{ also } D = 4.$$

$$E = 3C. \text{ Da aber } C = 3, \text{ so ist } 3C = 9, \text{ also } E = 9.$$

$$F = 8A. \text{ Da aber } A = 1, \text{ so ist } 8A = 8, \text{ also } F = 8.$$

$$G = 27A. \text{ Da aber } A = 1, \text{ so ist } 27A = 27, \text{ also } G = 27.$$

Damit ergeben also die Theile die philosophischen Zahlen: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27.

P. 36 μετά δὲ ταῦτα ξυμπληροῦτο κ. τ. λ.

Der Weg, den Plato ursprünglich geht, ist so der, dass die Proportionen ihn auf seine, ihm eigenen philosophischen Zahlen führen. Hier geht er den umgekehrten Weg. Er stellt seine philosophischen Zahlen als ein fait accompli hin und kommt dann Proportionen hinterdrein.

Bei den Zahlen 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 haben wir ein Zwei-Verhältniss. Das Drei-Verhältniss ist bei den Zahlen 1, 2, 4, 8. Das Drei-Verhältniss ist bei den Zahlen 1, 3, 9, 27.

Plato hält sich nun einestheils an das Zwei- und anderentheils an das Drei-Verhältniss, nicht das, was in diese Verhältnisse nicht passt.

Hält er sich an das Zwei-Verhältniss, so geht der Reihe

$$1, 2, 3, 4, 9, 8, 27$$

die Zahlen 3, 9, 27, denn die passen wohl in das Verhältniss, nicht aber in das Zwei-Verhältniss.

Hält er sich an das Drei-Verhältniss, so streicht er der Reihe

$$1, 2, 3, 4, 9, 8, 27$$

die Zahlen 2, 4, 8, denn die passen wohl in das Verhältniss, nicht aber in das Drei-Verhältniss.

Wo nun eine Zahl gestrichen wird, da entsteht ein Diastema.

Also hat er beim Zwei-Verhältniss:

$$1, 2, \text{ Diastema}, 4, \text{ Diastema}, 8, \text{ Diastema}$$

Beim Drei-Verhältniss hat er:

$$1, \text{ Diastema}, 3, \text{ Diastema}, 9, \text{ Diastema}, 27$$

Jedem Diastema wird nun eine Proportionszahl So entsteht statt: 1, 2, Diastema, 4, Diastema, 8,

$$\text{jetzt: } 1, 2, 2, 4, 2, 8,$$

Es entsteht statt: 1, Diastema, 3, Diastema, 9, Diastema, jetzt: 1, 3, 3, 9, 9,

Jede der Reihen soll nun zu zwei Proportionen verwerthet werden. Zu zwei Proportionen sind 12 Zahlen nöthig, wo doch unsere Reihen jegliche 12 Zahlen hat. Demgemäss ist noch je eine Zahl einzuwerfen. Das geschieht nun derartig, dass in der Reihe:

$$1, 2, 2, 4, 2, 8, 4$$

an der fünften Stelle eine 4 eingeflickt wird, um die Reihe:

$$1, 3, 3, 9, 9, 9, 27$$

an der fünften Stelle eine 3 eingeflickt wird.

Nun gestalten sich die Reihen aufs neue so:

$$1, 2, 2, 4, 4, 2, 8, 4$$

$$1, 3, 3, 9, 3, 9, 9, 27$$

An der Hand dieser Reihen enthält man dann man von Zahl zu Zahl schrittweis vorrückt, die Proportionen:

$$1:2=2:4 \text{ und } 4:2=8:4$$

$$1:3=3:9 \text{ und } 3:9=9:27$$

wir eben die Proportionen, von denen aus-
to zu seinen philosophischen Zahlen kommt,
denn im Grunde die Sache fertig. Plato be-
aber damit nicht, sondern bringt auch noch
256 und 243 aufs Tapet. Damit bezweckt er
if die eingeflickten, nicht diastematischen, Zah-
en.

an nämlich die Acht-Reihe des Zwei-Verhält-
he ist:

$$1, 2, 2, 4, 4, 2, 8, 4$$

so hat man:

$$+2+2+4+4+2+8+4=27$$

an die Acht-Reihe des Drei-Verhältnisses,

$$1, 3, 3, 9, 3, 9, 9, 27$$

so hat man:

$$+3+3+9+3+9+9+27=64$$

nt man die beiden Gleichungen:

$$1:3=3:9$$

$$3:9=9:27$$

hnen die folgende freie Interpretation.

zwei Zahlen des letzten Theiles der zweiten
und multiplicire sie. Ergiebt: $9:27=243$.

zwei Zahlen des ersten Theiles der zweiten
und multiplicire sie. Ergiebt $3:9=27$. (Man
trauf, dass diese 27 auch bei der ersten Ad-
skam.)

tenen 243 und 27 dividire. Ergiebt $243:27$
9 giebt uns die Zahl an, nennt uns die Zahl,
Sieben-Reihe eine neue Zahl angeflickt wurde,
n letzten Theil der ersten Proportion. Dort
sich um die Zahlen 9 und 3. Die 3, welche
teht, heisst, du musst bei der 9, die du so eben
ne 3 einflicken.

n ersten Theil der ersten Proportion. Dort
sich um die Zahlen 1 und 3. Die heissen:
sich um die Reihe des Dreiverhältnisses.

en wir in Bezug auf die Proportionen

$$1:3=3:9 \text{ und } 3:9=9:27$$

Interpretation: Die Sieben-Reihe des Drei-
s bekommt eine Zahl angeflickt. Diese Zahl
wird eingeflickt bei der 9, das ist der Zahl,
alten wird, wenn man den Vordertheil der
portion multiplicirt, den Hintertheil der zwei-
ion multiplicirt, und die beiden so erhaltenen
vidirt.

immt man die beiden Gleichungen:

$$1:2=2:4$$

$$4:2=8:4$$

hnen die folgende freie Interpretation.

4 Zahlen der zweiten Proportion und multi-
Ergiebt: $4 \cdot 2 \cdot 8 \cdot 4 = 256$. Diese 256 divi-
64. Zu dieser 64 kommt man auf die Weise,

bei der zweiten Gleichung durch 27 dividirt
ese 27 wurde dort zwar durch die Gleichung
nnen. Indessen das war nicht nöthig. Sie
gegeben, wenn man sich an die Summe der
des Zwei-Verhältnisses hielt, denn $1+2+2$
 $2+8+4=27$. Das führt nun darauf, hier,
ichtung selbst nichts an die Hand giebt, zu der-
sifen, welche die Summe der Acht-Reihe des
ltnisses ergiebt. Diese Zahl aber ist, da $1+$
 $3+9+9+27=64$, ist, sagen wir, 64.

256:64=4. Diese 4 nennt uns die Zahl, der
en-Reihe eine neue Zahl angeflickt wurde.

n letzten Theil der ersten Proportion. Dort
sich um die Zahlen 2 und 4. Ist zu interpre-
t kommt zweimal vor. Das heisst: Der so eben
4 musst du nochmals eine 4 anflicken.

n ersten Theil der ersten Proportion. Dort
sich um die Zahlen 1 und 2. Die heissen:
sich um die Reihe des Zwei-Verhältnisses.

en wir in Bezug auf die Proportionen:

$$1:2=2:4 \text{ und } 4:2=8:4$$

terpretation: Die Sieben-Reihe des Zwei-Ver-
ekommt eine Zahl angeflickt. Diese Zahl ist 4.
ngeflickt bei der 4, das ist der Zahl, welche
ird, wenn man die Zahlen der zweiten Pro-

portion multiplicirt und durch diejenige Zahl dividirt,
welche auf Grund der Addition der Acht-Reihe des Drei-
Verhältnisses erhalten wird.

Diese Deductionen will Plato an die sehr aphoristisch
dahin geworfenen Zahlen 256 und 243 geknüpft wissen.

Die Pythagorier nannten die Zahlenphilosophie *ἀρμονία*
καὶ συνῶδια τῶν σφαιρῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς κινου-
μένων ἀστέρων, kurz Harmonie der Sphären. Dieser
Ausdruck wurde dann gang und gäbe für Zahlenphilosophie,
und somit handelt Plato hier über die Harmonie der
Sphären. Davon haben die Laien etwas gehört, und meinen
nun, es handle sich hier um musikalische Dinge — die Al-
chemisten selbst thaten übrigens das ihrige, die Laien in
einer solchen Auffassung zu bestärken. Nun schreibt Einer
dem Anderen mit rührender Patriarchalität nach, Plato
spreche hier von der Musik, welche die Sphären machen.
Es soll in Bezug auf die Zahlen, die er bringt, derartig
liegen, als wenn man musikalisch von einer Prime, Secunde,
Terz u. s. w. spricht. Man hat den Firtlefauz so weit
getrieben, über diese Platonischen musikalischen Zahlen ganze
Tabellen auszuarbeiten.

Was nun den Ausdruck Harmonie der Sphären statt
Zahlenphilosophie betrifft, so steuert Plato selbst auf ihn
los. Es heisst nämlich P. 47: *φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς*
πέρι πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος, ἐπὶ ταῦτα (τ' αὐτὰ) τῶν
αὐτῶν ἕνεκα παρὰ θεῶν δεδωρῆσθαι. λόγος τε γὰρ
ἐν' αὐτὰ ταῦτα τέτακται, τὴν μεγίστην ζυμβαλλόμενος
εἰς αὐτὰ μοῖραν, ὅσον τ' αὐτὸ μουσικῆς φωνῆς χρῆσι-
μον, πρὸς ἀκοὴν ἕνεκα ἀρμονίας ἐστὶ δοθέν. ἡ δὲ
ἀρμονία, ζυγγενεῖς ἔχουσα φωνὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς
ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μουσικῆς
οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἀλογον, καθάπερ νῦν, εἶναι δοκεῖ
χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον
ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν
ἐαυτῆς σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται. καὶ ὁυδμὸς αὐ-
διὰ τὴν ἀμετρον ἐν ἡμῖν καὶ χαρίων ἐπιθεῖα γυγνο-
μένην ἐν τοῖς πλείστοις ἕξιν ἐπικουρος ἐπὶ ταῦτα ὑπὸ
τῶν αὐτῶν ἰδόνθ. „An Stimme und Gehör knüpft sich
dieser Reflexion, sie sind uns zu ähnlichen Zwecken von
den Göttern geschenkt worden, als die Augen. Die Rede
(Stimme) schmiegt sich ihnen nämlich an, indem sie vom
grössten Einfluss auf die Augen ist (auf das, was sich al-
chemistisch nach dem früher Exponirten an die Augen
knüpft). Da wir nun in der Stimme auf der anderen
Seite etwas haben, was auf den musikalischen Ton von
wichtigem Einfluss ist, so ist sie der Harmonie wegen dem
Gehör zugesellt. Die Harmonie aber, welche verwandte
Anklänge in unseren Seelenthätigkeiten hervorlockt, scheint
den, der sich den Musen mit Verstand anlehnt, nicht, wie
das so gewöhnlich angenommen wird, zu zwecklosen Ver-
gütungen wichtig zu sein, sondern sie ist uns als Bundes-
genossin von den Musen gegeben, um unsere ungeordneten
Seelenthätigkeiten zu ordnen, und in Einklang zu bringen.
Obendrein ist uns der Tact von ebendenselben Musen als Ge-
hülfin gegeben wegen unserer durchschnittlich ungeringelten
und der Grazie entbehrenden inneren Beschaffenheit.“ Hier
sieht man, wie Plato die Zahl (Tact) mit der Harmonie
in Relation bringt, was eben auf die Relation der Harmonie
der Sphären zu der Zahl losstouert. Der Tact (nume-
rus) nämlich ist die Zahl in Bezug auf die Harmonie.

Mitte P. 36: *ταύτην οὖν τὴν φύσιν πᾶσαν κ. τ. λ.*

Hier biegt Plato von der Zahlenphilosophie ab, und
kommt auf die Zeichnung seines Weltenthieres. Zuerst
bringt er das diagonalisirte Quadrat (das χ sind die sich
schneidenden Diagonalen), dann die Kreise. Der Bauch-
kreis wird alsdann, um zum Schwanz zu kommen, sechs-
fach getheilt. Das ist (siehe oben die Figur des Welt-
enthieres), von b abwärts werden auf dem Bogen bd sechs
Puncte gemacht, welche nicht gleich weit von einander
abstehen. Dadurch entstehen sechs Distanzen. Diese
werden mit Kreisen belegt. Dadurch entstehen 6 Kreise.
Endlich wird dann noch ein siebenter Kreis gezeichnet,
welcher den sechsten berührt. So kommen die 7 Kreise
des Schwanzes heraus, wie sie unsere Zeichnung des
Schwanzes beim Weltenthier bietet. Drei dieser Kreise
sind gleich, vier derselben sind ungleich, d. h. nicht nur
den drei Kreisen ungleich, sondern auch unter sich un-
gleich. Die drei gleichen Kreise sind die grossen, die
vier ungleichen die kleinen bei der Zeichnung des Schwanzes
an Weltenthier. Zuerst kommt, von b abwärts, ein Kreis

der Vier-Reihe. Dieser Kreis ist ein grösserer der Vier-Reihe, er ist grösser als die drei übrigen der Vier-Reihe, welche drei unter sich gleich sind. Er ist zwar grösser als die drei übrigen Kreise der Vier-Reihe, aber kleiner als der Kreis der Drei-Reihe, welche letzteren unter sich gleich sind. Dann kommt ein Kreis der Drei-Reihe. Dann kommt ein Kreis der Vier-Reihe. Dann kommt ein Kreis der Drei-Reihe. Endlich kommt ein Kreis der Vier-Reihe. Der Rest ist so nach haben wir die in Bezug auf die Grösse der Kreise 1 mittel-gross 2 klein 3 gross 4 klein 5 klein 6 gross 7 klein.

Diese Anordnung des Schwanzes in Bezug auf die grösseren und kleineren Kreise, kommt nun darauf hinaus, dass wir auch kennen lernen werden, im Schwanz Sonne, Mond und Planeten, das sind nun die sich bewegende Körper repräsentirt sind. Die übrigen Verhältnisse kommen auf die sieben Planeten den philosophischen Zahlen hinzu, welche nach dem Zwei- und Drei-Verhältnisse fortzuführen. Verfährt hier weiter unten.

Gegen Min. P. 37. *ὅτι δὲ τὸν οὐρανὸν κ. τ. λ.*
 Hier wird im Weltthier aufgefasst, dass der Kopfkreis das Weltthier, das was sich gleich ist, die Ewigkeit, der Bauchkreis das Werden, der Schwanz die Zeit repräsentirt. Das letztere schließt sich an die Auffassung des Schwanzes als Zahl, denn die Zeit wird kalenderweis abgezählt.

Gegen Min. P. 38. *ὅτι οὐρανὸν καὶ διαστάτας θεῶν κ. τ. λ.*

Hier wird der Schwanz als Sonne, Mond und Planeten aufgefasst, womit Hand in Hand geht, dass der Kopfkreis als Himmel mit Fixsternen, und der Bauchkreis als die Erde, die wir bewohnen, aufgefasst wird. Plato will im Allgemeinen *οὐρανός* als synonym mit *κόσμος* aufgefasst wissen, worauf P. 28 selbst hinweist. Speziell ist aber *οὐρανός* der Kopfkreis, und so wird bereits P. 34 *οὐρανός* als Kopfkreis genommen. Die Auffassung des Kopfkreises als *οὐρανός* schliesst sich an die Verwerthung des Weltthieres, mit der wir es hier zu thun haben, wo der Kopfkreis = *οὐρανός*, der Bauchkreis = *γῆ*, der Schwanz = *ἥλιος, σελήνη, καὶ πλανήτων*. Sonne, Mond und Planeten einerseits und die Fixsterne andererseits hält Plato ganz strikt auseinander, weil er den ersteren eine Bewegung am Himmel zuthelt, den letzteren nicht. Die Fixsterne fallen zugleich auf den Himmel, und gehören in den Kopfkreis, wogegen Sonne, Mond und Planeten dem Schwanz angehören. Plato nimmt, wie die Alten überhaupt, fünf Planeten an, speciell erwähnt er hier aber bloss den Morgenstern, das ist die Venus, die er aber nicht *Ἀφροδίτη*, sondern *Ἑρμῆς* nennt, und den Mercur, den er *Ἐρμῆς* *Ἐρμῆς* und *Ἐρμῆς* *Ἐρμῆς* nennt. Mars, Jupiter und Saturn werden hier nicht namentlich aufgeführt.

Im Schwanz verhält die Zeichnung des Weltthieres, kommen nun die drei kleinsten Kreise, der 3., 5., 7. auf: Mars, Jupiter, Saturn. Der mittel-grosse Kreis, der 1., kommt auf den Mond. Der Mondkreis ist grösser als die Kreise von Mars, Jupiter, Saturn. Darum heisst auch P. 36, die kleineren Kreise wären unter sich ungleich. Die 3 grossen Kreise, der 2., 4., 6., kommen auf Sonne, Venus, Mercur.

Halten wir mit dem Schwanz das zusammen, was wir bei der Platonischen Zahlenphilosophie haben kennen lernen, so gestaltet sich der Schwanz in Bezug auf die Buchstaben, mit denen wir dort die Theile bezeichnet haben, in welche der Denkung das Eine theilt, was er aus der Mischung des bloßen, vollen Elementes, der Zahl erhält, derartig, dass der erste Schwanzkreis = A, der zweite = B, der dritte = C, der vierte = D, der fünfte = E, der sechste = F, der siebente = G.

Und hieran anknüpfend ist in Bezug auf die philosophischen Zahlen, dem vorigen entsprechend, der erste Schwanzkreis = 1, der zweite = 2, der dritte = 3, der vierte = 4, der fünfte = 9, der sechste = 8, der siebente = 27.

Dass, wenn wir uns an Sonne, Mond und Planeten halten, dass dann ist: der erste Kreis = Mond, der zweite = Sonne, der dritte = Mars, der vierte = Venus, der fünfte = Jupiter, der sechste = Mercur, der siebente = Saturn, wissen wir bereits. Hierbei steht indess nicht fest,

in welcher Reihe die Planeten, welche Plato namentlich macht Jupiter, Mars, Saturn, stehen. Es steht auch Jupiter stehen, wo wir Mars gesetzt haben, wo wir Jupiter gesetzt haben u. s. w. Auch steht absolut fest, dass der zweite grosse Kreis (der im Schwanzes überhaupt = Venus. Er kann auch nur, denn in den beiden betreffenden Stellen wird erstmal Venus voran gesetzt, das zweitemal Mars.

In Bezug auf das Zwei- und Drei-Verhältnisse philosophischen Zahlen ist die Zahl Eins, in der sich concentriren, der Mond. Parallel mit dem Zwei-Verhältnisse gehen dann: Sonne, Venus, Mercur. Parallel dem Drei-Verhältnisse gehen: Mars, Jupiter, Saturn.

Indem sich nun die bewegenden Himmelskörper philosophischen Zahlen knüpfen, haben einerseits die Zahlen, nach andererseits die Himmelskörper Grösse. Es könnte daher auffallend erscheinen, dass 3 grosse und 3 kleine Kreise absolut unter sich sein lässt. Das thut er aber deswegen, um das Drei-Verhältnis prägnant an den sich bewegenden Körpern hervorzuheben. Der Zeichnung nach, das das Gleichsein der betreffenden Kreise knüpft nämlich sofort in die Augen, dass Sonne, Venus u. c. dem Zwei-Verhältnisse entsprechen, und Mars, Jupiter, Saturn dem Drei-Verhältnisse. Und dann auch kann man, dass Plato die Grösse der einzelnen Planeten kannte; der würde also sehr in die Klemme kommen, wenn er die Planeten nach ihrer gegenseitigen mit grösseren oder kleineren Kreisen hätte besetzen sollen. Darum kommt es ihm sehr a propos, dass bei der Grösse der Kreise eben nur an das Zwei-Drei-Verhältnis hält.

Und dann hat es auch seinen Grund, dass die grossen Kreise dem Zwei-Verhältnisse entsprechen, die kleinen dem Drei-Verhältnisse. Dieser Grund legt Gestalt eines Schwanzes überhaupt, der in die Endet. Würde Plato den grossen Kreisen das Verhältnis zuthellen, so würde der Schwanz des Weltthiers breit enden, was er mit der gewöhnlichen eines Schwanzes für collidirend hält.

Charakteristisch für die Aehnlichkeit des Schwanzes Weltthieres mit einem Schwanz ist auch das Schwanz Läufe spitz und nicht mit seiner Endspitze. Diese Aufsitz-Spitze ist aber nicht auf die Endspitze, und so giebt denn der Mond, der ist als die grossen Kreise, grösser aber als die Kreise, einen passenden Anfangspunct für den des Weltthieres ab.

Die Kreise, durch welche Sonne, Mond und dargestellt werden, weisen auf die runde Form hin, und darauf, dass sie sich drehen, dass die grossen Kreise, die ebenlangamer, die kleineren denn den ersteren entsprechen die kleineren Zahlen 3, 5, 7, den letzteren die grösseren Zahlen 8, 9, 27. Bewegungen der Himmelskörper kommt nun Bewegung der Erde, an der der Schwanz des Weltthieres angeheftet ist. Daher kommen die *ὄρα* *γοφῶν* von denen Plato spricht. Der hellste der Himmel ist die Sonne. An die Bewegung dieser reht Tag und die Nacht. An die Bewegung des Mondes sich der Monat. An die Bewegung der Sonne ein Jahr. Damit muss man aber nun nicht meinen, übrigen sich bewegenden Himmelskörper etwa in die Zeit Einfluss hätten, die Leute reflectiren hin nicht. Diese Bemerkung macht Plato deswegen man nicht in Versuchung kommt, einzelne Theile des Schwanzes auf die Zeit zu beziehen, wo doch der Schwanz die Zeit repräsentirt.

Schluss P. 39: *καὶ τὰ μὲν ἅλλα ἕδη (εἶδη)*

Das Weltthier wird jetzt zum Repräsentanten einer Götterart repräsentirt der Kopfkreis, ein der Bauchkreis, eine dritte der Schwanz.

Die Gottheit des Kopfkreises wird daraus, dass dieser den *οὐρανός* repräsentirt, *Οὐρανός* der Griechischen Mythologie ein Gott ist. Dann werden die Fixsterne als Götter genommen, wobei weniger auf die Astrologie im Allgemeinen abgesehen haben scheint, als vielmehr auf die Sternschnuppen, die er den Fixsternen anreihet. In den schnuppen und namentlich den Kometen haben

ien Vorbedeutungen. Vorbedeutungen haben aber öftliche Relation.

Gottheit des Bauchkreises wird daraus abgeleitet, liest die $\gamma\eta$ repräsentirt, $\Gamma\eta$ (Gaea) aber eine Griechische Gottheit ist; wie Plato nebenbei erwähnt, die und älteste. Die Gottheit des Schwanzes geht daraus, dass die Griechen Sonne und Mond als Götter stellten, und den Planeten Götternamen gaben. Die unzögter nennt Plato: Dämonen, $\delta\alpha\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$, was die Götter heisst. In diesem Sinne kommt der Ausbereits bei Homer vor. Speciell auf die Dämonen end, sagt Plato: „Die Kinder der Gaea und des Uranus waren Oceanus und Tethys.“ Hier sind nun Gaea Uranus der Bauch- und der Kopfkreis. Der Schwanz Weltenthieres wird als Penis aufgefasst, und so kommt nun heraus: die Dämonen haben eine Penis-Relation zu Uranus, sind deren Kinder. — „Von diesen“, sagt von Uranus und Gaea, heisst es nun weiter, „waren vier: Phorkys, Saturn, Rhea und mehrere. Von Saturn stammten ab Jupiter und Juno und weitere vier (Blutsverwandte) und deren Abkömmlinge.“ Die 7 in II aufgeführten Dämonen-Namen: Oceanus, Tethys, Uranus, Saturn, Rhea, Jupiter, Juno weisen auf die 7 des Schwanzes, und repräsentiren also: Sonne, und Planeten. Hierbei rangirt nun Oceanus für Uranus, Tethys für den Mond, Phorkys für Mars, Jupiter für den Morgenstern. Jupiter und Saturn repräsentiren die nach ihnen genannten Planeten. Für Mercur ist Rhea, was etwas kühn ist, da Mercur ein Mann, Rhea eine Frau ist. Plato aber nimmt die Sache genau nicht so genau, weil eben bei den Planeten nicht ausdrücklich erwähnt worden ist.

Ende P. 41: $\epsilon\pi\epsilon\iota\ \delta\omicron\upsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\ \tau\ \lambda$.

Weltenthier wird jetzt als Mensch aufgefasst. Der Kreis wird der menschliche Kopf, der Bauchkreis der Brust, der Schwanz der Penis. Quadrat-Seiten und Diagonalen sind verlängert zu denken, auf dass Arme und Beine herauskommen.

Timaeus zerfällt, worauf auch Pag. 27. hingewiesen in 2 Theile. Der eine Theil befasst sich mit der $\psi\upsilon\chi\eta$, das ist, allgemein ausgedrückt, mit der Seele, der andere Theil mit der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$. Substrat der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$, das ist der Mensch, sich der Alchemie deswegen an, weil die Arcana darstellen, den kranken Menschen gesund zu machen. Es uns nun in dem vorliegenden Buche als Ziel ist, die Alchemie abzuhandeln, nicht aber die Anwendung der Arcana am Krankenbett, so liegt es uns auf den Theil des Timaeus einzugehen, der sich mit der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$ befasst, und werden diesen darstellen lassen. Wollten wir das nun consequent durchgehen, so müssten wir bereits jetzt abbiegen, denn hier bringt ja den Menschen auf's Tapet. Wir wollen das aber thun, wir wollen, ohne etwas bei Seite zu schieben, durchgehen, bis wir zu dem Abschnitt des Timaeus kommen, wo die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$ im engeren Sinne in dem Abschnitt für sich durchgenommen wird, das ist, dahin kommen, wo das Durchgehen der Arcana ist. Dort werden wir ein Schlusspunctum machen, hin aber wollen wir den Tenor der Expositionen durch Auslassungen stören.

Demiurg übergibt den Göttern des Himmels (des Himmels) und den Göttern der beweglichen Himmels das Geschäft der Menschen-Erschaffung. Hierzu sind ihnen die unsterbliche Seele, die Herstellung des menschlichen Körpers überlässt er ganz ihnen.

Wollen nun von der Seele distribuirte werden: die Erbsen ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) auf den Kopfkreis, Muth und Furcht auf den Bauchkreis, die Liebe, welche aus Lust und Leid besteht, auf den Schwanz. Wenn nun der Mensch Pathemata beherrscht, so wird er zu den Gerechten werden, lässt er sich von ihnen beherrschen, so wird er zu den Ungerechten gezählt werden. Der Gerechte nach vollendeter Lebensbahn zu dem Gestirn zurück, eine Seele zugesellt ist. Von vorn herein theilt die Demiurg so viele Seelen aus, als Sterne sind. Ungerechte dagegen macht eine Metamorphose durch. Typus der Gerechten ist der Mann, die männliche Qualität, was damit zusammenhängt, dass das vollkommene Weltenthier einen Schwanz hat, das ist bei der

Uebertragung auf den Menschen, einen Penis. Die erste Metamorphose besteht darin, dass der Schwanz verloren geht. Dann wird aus dem männlichen Weltenthier, aus dem Manne, eine Frau. Die zweite Metamorphose besteht darin, dass die Arme verloren gehen. Dann tritt die Vogel-Natur ein, indem die Vögel Flügel statt der Arme haben. Die dritte Metamorphose besteht darin, dass der Kopfkreis verloren geht. Dann tritt die Natur der Landthiere ein. Diese Thiere sind zwar nicht kopfflos, sie tragen aber den Kopf zur Erde gebückt, nicht zum Himmel erhoben, wie der Mensch. Diese mehr oder minder zu Boden gerichtete Stellung des Kopfes, dem Mehr- oder Minder- in Berührung-Kommens des Kopfes mit dem Erdboden veranlasst Plato die Landthiere in 3 Klassen zu theilen, die in dem Bereich der dritten Metamorphose höher oder tiefer stehen. Die erste Classe bilden die Vierfüßler. Sie tragen den Kopf am höchsten. Die zweite Classe bilden die Vielfüßler. Bei ihnen stehen Kopf und Rumpf mehr in einer Linie, der Kopf ist also nicht so in die Höhe gerichtet, wie bei den Vierfüßlern im Allgemeinen. Und dann auch haben die Vielfüßler viel kürzere Beine als die Vierfüßler. Auf Grund dessen nähert sich ihr Kopf mehr dem Boden. Die dritte, die am tiefsten stehende Classe, bilden die Ohnfüßler, die auf dem Boden kriechenden Thiere. Bei ihnen kommt der Kopf absolut mit dem Erdboden in Berührung. Bei dieser dritten Metamorphose muss man sich nicht an die Beine des Weltenthieres halten, sondern an das Verhältniss mit dem verloren gehenden Kopfkreis. Wollte man sich an die Beine halten, so würden die Vielfüßler in dem Rayon der dritten Metamorphose keinen Raum haben, denn das Weltenthier hat nur 4 Füße, und die Ohnfüßler würden nicht der dritten Metamorphose anheimfallen, sondern vielmehr der jetzt kommenden vierten Metamorphose, bei der die Beine des Weltenthieres verloren gehen. Durch das Schwenden der Beine bleibt blos der Bauchkreis übrig, der wie eine Auster aussieht. Es tritt also die Natur der Wasserthiere ein. — Bei diesen Metamorphosen, bei denen wir übrigens speciell das herangezogen haben, was P. 90. zu Ende: $\kappa\alpha\iota\ \delta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\ \nu\upsilon\nu$ bis gegen Ende P. 92: $\kappa\alpha\iota\ \kappa\tau\eta\sigma\epsilon\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\lambda\lambda\omicron\mu\epsilon\tau\alpha$ — exponirt wird, hat Plato die Reconstruction seines Weltenthieres vor Augen. Zuerst entwickelt er sich sein Figuren-Schema, indem er vom Bauchkreis anfängt, diesem den Kopfkreis, das diagonalisirte Quadrat, dessen Verlängerung als Arme und Beine, den Schwanz zufügt. Dann geht er wieder rückwärts, und streicht alles wieder, bis ihm der Bauchkreis, von dem er ausgegangen, übrig bleibt.

Wir weisen hierbei auf folgendes hin. 1. Buch Mosis Vers 26 (vergleiche diesen Vers bei der Jüdischen Alchemie) steht וַיִּבְרָא . Dies Wort kommt von der Wurzel וּבְרָא her, das ist herrschen. Es könnte aber auch, vom Sinne abgesehen, den es in dem betreffenden Verse notorisch hat, der Form nach herkommen von וָרָא , das ist heruntergehen, heruntersinken. Reflectirt man hierauf, so kommt heraus: der Mensch sinkt zum Thier hinab (Vergl. den Bibel-Interpreten Raschi). Nimmt man nun den Stamm וָרָא , so hat man die Quintessenz der Platonischen Metamorphosen in dieser Bibelstelle. Ob das Plato vorge-schwebt?

Ende P. 42: $\kappa\alpha\iota\ \delta\omicron\ \mu\epsilon\nu\ \delta\eta\ \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \delta\iota\alpha\tau\acute{\alpha}\xi\alpha\varsigma\ \kappa\ \tau\ \lambda$.

Die betreffenden Götter machen sich nun an die betreffende Arbeit. Sie leimen die Theile des Feuers, der Erde, des Wassers und der Luft zusammen, und distribuiren die $\psi\upsilon\chi\eta$ auf den Kopfkreis, den Bauchkreis und den Schwanz. Das Pathema nun, welches sich an die Umkreise der $\psi\upsilon\chi\eta$ knüpft, die an den $\rho\omicron\tau\alpha\mu\acute{o}\varsigma\ \rho\omicron\lambda\delta\iota\varsigma$ ($\rho\omicron\tau\alpha\mu\acute{o}\varsigma$, Fluss, entweder in Bezug auf den Wasserpunct des Quadrates, wo der Schwanz anfängt, oder in Bezug auf die abschüssige Stelle des Bauchkreises, wo der Schwanz aufsitzt) geheftet sind, das ist die Sinnlichkeit, diese Sinnlichkeit macht dem Menschen viel zu schaffen. Die wilden Bewegungen der Sinnlichkeit bringen Wildheit in die Bewegungen des ganzen Menschen, so wie wiederum die durch den übrigen Körper gesetzten Einflüsse auf die Sinnlichkeit induiren, sie zu wilden Bewegungen antreiben. Das auf den Penis basirte Pathema bringt ein Durcheinander in

das ganze Weltenthier. Und wie nun Plato im besten Zuge mit diesem Durcheinander ist, — da springt er auf das Durcheinander des umgekehrten Elementen-Schemas über, und knüpft daran die Calculation, dass die Alchemie überhaupt und in specie seine Special-Stellung mit dem Figuren-Schema dem Anfänger viele Schwierigkeiten biete. Bei richtiger Unterweisung und gesundem Verstande mache sich die Sache aber. Wer aber derartige Dinge vernachlässigt (*καταμελήσας*), der hinkt durch's Leben und wandert unvollendet (*ἀτελής*) und wie einer, dem nicht zu rathen und zu helfen ist (*ἀνόνητος*), oder wie eine andere Lesart ist: unverständlich (*ἀνόητος*) zum Hades.

Gegen Ende P. 44: *τάς μὲν δὲ (οὖν) θείας περιόδους* κ. τ. λ.

Auf die Gestaltung des Menschen weiter eingehend, knüpfen die betreffenden Götter an den Kopfkreis des Weltenthieres den Kopf des Menschen. An ihm reilt sich der Bauchkreis als Rumpf. Dazu kommen dann als verlängerte Seiten und Diagonalen des Quadrates: Arme, resp. Hände, und Beine, resp. Füße. In Bezug auf die letzteren werden entweder die Quadratsseiten rechts und links oder die Diagonalen nach unten verlängert. Nicht beide werden verlängert, sonst würden ja 4 Menschenbeine existiren. Der Schwanz ist schon in der Stelle, die wir vorhin durchgenommen, auf's Tapet gebracht worden. An den Kopf knüpft sich dann das Gesicht und ferner Augen (Sehvermögen), Stimme und Gehör. Die Augen werden in Relation gesetzt zu dem ideellen Ein- und Zwei-Element des Kopfkreises. Dabei repräsentirt das Feuer das Licht, das Schen, wogegen das ideelle Element Luft des Kopfkreises die Finsterniss, das Nichtsehen, repräsentirt. An das Auge knüpft Plato die Augenlider, und an sie, weil sie beim Schlafen geschlossen werden, den Schlaf. An den Schlaf werden wieder die Träume geknüpft. Weil Plato nun beim Sehen ist, und bei dem, was er physiologisch daran knüpft, so kommt er auch zu den Spiegelbildern, bei denen das Rechts links und das Links rechts steht, und ist damit wieder einmal zu seinem umgekehrten Schema gesprungen. Vom umgekehrten Schema kommt er denn zu seinem Figuren-Schema und meint, das sei doch das Beste an den Augen, ihr größtes Gut, dass man mittelst ihrer sein Weltenthier sehen könne: — durch das Figuren-Schema ist die Alchemie in eine Form gebracht, bei der der Anschauung mittelst des Gesichtssinnes hervorstechend Rechnung getragen wird. Das Anschauen des Weltenthieres allein wird den in der Alchemie Uneingeweihten indess auch nicht weiter fördern. Es muss zum Sehen die Stimme und das Gehör hinzutreten. Das heisst, es muss sich die Stimme des Lehrenden vernehmen lassen, und der Lernende muss dieser Stimme ein aufmerksames Gehör schenken. Auf die Weise werden denn der Gesichtssinn, die Stimme und das Gehör an einander geschoben.

Ende P. 47: *τὰ μὲν οὖν παραληλυθότα κ. τ. λ.*

Bis jetzt, sagt Plato, habe er durchschnittlich das *διὰ τοῦ δεδημιουργημένου* durchgenommen, nun komme er zu dem *δι' ἀνάγκης γινόμενον*. Das heisst, jetzt kommt er zu den Arcanis. Wie Empedokles, von dem er die 4 Elemente hat, setzt auch Plato Elemente und Arcana derartig gegenüber, dass auf das Wasser das Acid. sulphur., auf die Erde das Natron, auf die Luft der Liquor hepatis und auf das Feuer der Pulvis solaris kommt.

Dem Weltenthier gegenüber repräsentirt der Kopfkreis die Elemente, der Bauchkreis repräsentirt einen, von Plato aufgestellten arcanologischen Grundstoff, das Aufnahme-Substrat für die Elemente, der Schwanz repräsentirt die Arcana selbst, das ist die Summe von Aufnahme-Substrat und Elementen. Das hat einerseits statt. Andererseits repräsentirt der Kopfkreis das Ein- und Zwei-Arcanum, der Bauchkreis die Griechischen 4 Arcana, der Schwanz die 7 Arcana.

Stellt man 4 Arcana auf, so ist die Empedokleische Aufstellung da, dass Natron = Erde, Acid. sulphur. = Wasser. Liquor hepatis = Luft, Pulvis solaris = Feuer. Stellt man dagegen das Ein-Arcanum auf, so sind, da das Ein-Element = Feuer, alle Arcana = Feuer. Und stellt man das Zwei-Arcanum auf, so sind, da das Zwei-Element = Feuer und Luft, zwei Arcana = Feuer und zwei Arcana = Luft. Hält man sich an die sieben Arcana, so gesellt sich der Pulvis solaris niger zum Pulvis solaris ruber. Wir haben also als Feuer nicht nur Pulvis solaris

ruber, sondern auch Pulvis solaris niger, oder will man das nicht, will man Pulvis solaris niger als Erde auffassen, so haben wir als Erde nicht nur Natron sondern auch Pulvis solaris niger. Ebenso ist bei der Sieben-Arcana-Aufstellung Acid. sulphur. sowohl als auch Ferrum = Wasser, oder Ferrum tritt wieder als Erde ein; und Natron nitricum sowohl als Natron carbonicum = Erde. Somit ist einerseits ein Wandel da in der Distribution der Elemente auf die Arcana, und andererseits die Extending eines Elementes auf mehrere Arcana. Hier haben wir es mit keiner Stabilität zu thun. Dagegen beim arcanologischen Grundstoff ist Stabilität, der bleibt sich immer gleich, er wird nur anders modificirt, je nachdem das eine oder das andere Element in ihm eintritt, womit denn die verschiedenen Arcana herauskommen. An und für sich ist der arcanologische Grundstoff nicht darstellbar, er ist gestaltlos. Er erscheint aber als Feuer-Arcanum, nachdem er das Element Feuer in sich aufgenommen, als Luft-Arcanum, wenn er das Element Luft in sich aufgenommen, und so analog in Bezug auf die anderen Arcana. Bei der vorliegenden Exposition unterscheidet Plato ein Dreifaches 1) *τὸ γινόμενον*, das Gewordene, 2) *τὸ ἐν ᾧ γίγνεται*, das, worin das Gewordene wird, 3) *τὸ ὅθεν ἀφομοιοῦμενον γύεται*, das, dem das Gewordene ähnlich wird. Das erste sind die Arcana, das zweite das Aufnahme-Substrat für die Elemente, der arcanologische Grundstoff, das dritte die Elemente. In Bezug auf das Weltenthier ist das erste im Schwanz repräsentirt, das zweite im Bauchkreis, das dritte im Kopfkreis. Und da diese Repräsentation im Weltenthier statt hat, so vergleicht Plato das *γινόμενον* mit einem Kinde, das *ἐν ᾧ γίγνεται* mit einer Mutter (hieran schliesst sich auch der Vergleich des arcanologischen Grundstoffes mit einer Amme), das *ὅθεν ἀφομοιοῦμενον γύεται* mit einem Vater. Das ist ein Analogon zu dem, was wir oben hatten, wo die Dämonen als Schwanz in Relation gesetzt wurden zu dem Vater Uranus als Kopfkreis und der Mutter Gaia als Bauchkreis.

Nachdem Plato das Figuren-Schema so ausgebeutet, dass der Kopfkreis die Elemente, der Bauchkreis den arcanologischen Grundstoff, der Schwanz das Arcanum selbst repräsentirt, kommt er alsdann zu der zweiten Art der Ausbeutung desselben, dem zufolge der Kopfkreis das Ein- und Zwei-Arcanum, der Bauchkreis die Griechischen 4 Arcana, der Schwanz die 7 Arcana darstellt. Das Ein- und Zwei-Arcanum will er als Idealität gefasst wissen, die 4 Arcana dagegen als eine Realität und zwar als eine Realität, die der Realität der 7 Arcana überlegen ist. In Bezug auf das letztere hält er die Grundbasis der Griechischen Arcanologie aufrecht, gemäss der dem Vier-Arcanum und nicht dem Sieben-Arcanum Rechnung getragen wird. Uebrigens wird aber auch die Arcanen-Vier im Anschluss an das Weltenthier in den Vordergrund geschoben. Denn arcanologisch wird dasselbe im Allgemeinen ja zwiefach verwerthet, wie wir das gesehen. Bei der ersten Verwerthung sind die Arcana im Schwanz repräsentirt, dem gegenüber, dass die Elemente im Kopfkreis und der arcanologische Grundstoff im Bauchkreis vertreten sind. Da nun der Schwanz aus 7 Kreisen besteht, welche 7 Kreise ihre Berechtigung behalten müssen, wie man auch das Weltenthier ausbeutet, so ist bei der Auffassung des Schwanzes als Arcanum, wenn dabei auch das Arcanum im Allgemeinen aufgefasst wird, in specie doch die Arcanen-Sieben in den Vordergrund geschoben. Da das nun bei der ersten arcanologischen Ausbeutung des Weltenthieres statt hat, da bei ihr bereits der Arcanen-Sieben Rechnung getragen ist, so braucht bei der zweiten Ausbeutung die Arcanen-Sieben nicht zum zweiten Male eine hervorragende Stellung einzunehmen. Die 7 Arcana des Schwanzes bleiben zwar nach wie vor die 7 Arcana. Dagegen cediren sie jetzt ihre hervorragende Stellung den 4 Arcanis. Bei der zweiten arcanologischen Ausbeutung des Weltenthieres nimmt der Bauchkreis die hervorragende Stellung ein, welche bei der ersten Ausbeutung der Schwanz einnahm. Wie wir sogleich sehen werden, werden die 4 Arcana als stereometrische Körper aufgefasst, das diagonalisirte Quadrat verkörpert sich. Das passt sehr wohl zu dem „Hervortreten, dem Hervorragen“, der 4 Arcana des 7 Arcanis gegenüber. Sie treten über die Fläche hervor, ihre Realität wird eine solche, die mit Händen zu greifen ist, wogegen bei den 7 Arcanis das statt hat, worauf Plato

anderem speciell aufmerksam macht, dass sie „weder auf der Erde noch im Himmel“ vorkämen, oder wie er sich verhalten ausdrückt, dass sie nicht vorkämen *ἐν γῆ καὶ οὐρανῷ*. Hier wird *γῆ* als Bauchkreis genommen und *οὐρανός* als Kopfkreis des Weltenthieres. *κατὰ τὸν ἄνω* Accusativ heisst auch längs, also heisst *κατὰ τὸν ἄνω* nicht nur, wie sich das so obenhin liest, im Himmel, sondern längs des Himmels. Das stimmt — der Schwanz des Weltenthieres ist längs des Bauchkreises, nicht aber längs des Kopfkreises. Und man *ἐν γῆ* nicht, wie sich das so obenhin liest, nicht als auf der Erde, sondern in der Erde, so ist das wieder: — der Schwanz, der die 7 Arcana umschließt, ist nicht *ἐν γῆ*, sondern *κατὰ γῆν*, nicht im Bauchkreise, sondern längs des Bauchkreises. Das ist eine ganz hübsche Zweideutigkeit, welche auf der einen Seite ganz harmlos das Figuren-Schema beschreibt, auf der anderen Seite die 7 Arcana so in den Hintergrund drängt, dass sie zu „Traumgestalten“ werden (*ὁ βλέπων δὲ οὐκ ἐπιφανοῦται*).

Man hat bereits darauf aufmerksam gemacht, dass die Elemente der Arcana ganz so auf die Elemente distribuiert sind, wie bei Empedokles. Dem gemäss ist das Platonische Arcana-Schema:

{ Natron	Liquor hepatis
{ Acid. sulphur.	Pulvis solaris

Man schreibt er dasselbe aber derartig, dass es mit einem anderen umgeben wird, so muss er sein Schema ff. geben:

{ Pulvis solaris	Acid. sulphur.
{ Liquor hepatis	Natron

Das ist, das eigentliche Arcanum-Schema kommt erst heraus, wenn die Arcana analog wie die Elemente, umgeben werden.

Titel 53: *πρῶτον μὲν δὴ πῦρ κ. τ. λ.* Die vier Arcana werden als vier stereometrische Körper gefasst; das Natron als Würfel, das Acid. sulphur. als Ikosaeder, der Liquor hepatis als Oktaeder, der Pulvis solaris als Tetraeder.

Hierauf kommt Plato derartig, dass er das Natron auf Kochsalz zurückführt, dieses aber als Würfel kryallisiert, dass er den Liquor hepatis auf den Salmiak zurückführt, (Liquor hepatis wird ja aus Salmiak, Schwefel, Kalk dargestellt), dieser aber als Oktaeder kryallisiert.

Plato lehrt die Stereometrie, dass es reguläre oder regelmäßige Körper giebt. Reguläre Körper sind solche, welche von lauter gleichen und regelmässigen Vielecken eingeschlossen werden. Es giebt deren fünf, nur fünf, nämlich: 1) das Tetraeder, 2) der Würfel, 3) das Oktaeder, 4) das Dodekaeder, 5) das Ikosaeder.

Das Tetraeder ist derjenige reguläre Körper, welcher aus vier gleichseitigen und congruenten Dreiecken eingeschlossen wird. Man macht sich dasselbe ff. Man schneidet sich aus Pappdeckel ein Dreieck, welches drei gleiche Seiten hat. Nach diesem Muster schneidet man sich nun noch drei andere Dreiecke, so dass man vier Dreiecke hat. Von diesen legt man eins auf den Tisch, und baut drei anderen zu einer Thurmspitze darüber.

Der Würfel ist derjenige reguläre Körper, welcher aus sechs gleichen Quadraten eingeschlossen wird. Wegen der sechs Quadrate heisst der Würfel auch Hexaeder. Er kennt den Würfel vom Würfelspiel her.

Das Oktaeder ist derjenige reguläre Körper, welcher aus acht gleichseitigen und congruenten Dreiecken eingeschlossen wird. Man macht sich dasselbe ff. Man schneidet sich aus Pappdeckel ein Quadrat. Alsdann schneidet man sich aus einem anderen Stück Pappdeckel ein Dreieck von drei gleichen Seiten, an dem jede Seite gross ist, als eine Seite des Quadrates. Nach dem Muster dieses Dreieckes schneidet man sich dann noch sieben andere Dreiecke, so dass man im Ganzen acht Dreiecke hat. Nun legt man das Quadrat auf den Tisch und baut vier Dreiecke über dasselbe wie eine Thurmspitze.

Die Pyramide, die man auf diese Weise erhält, dreht man um, so dass die Spitze nach unten kommt und das Quadrat nach oben. Alsdann baut man die noch übrigen sieben Dreiecke wieder wie eine Thurmspitze über das Quadrat. Dann ist der ganze Körper ein Oktaeder. Das

Oktaeder hat sechs Ecken und zwölf Kanten.

Das Dodekaeder ist derjenige reguläre Körper, der von zwölf gleichen und regelmässigen Fünfecken eingeschlossen wird. Dasselbe hat zwanzig Ecken und dreissig Kanten. Will man sich einen solchen Körper aus Pappdeckel machen, so schneidet man sich ein Fünfeck, dessen fünf Seiten gleich sind. Nach diesem Muster schneidet man sich alsdann noch elf andere Fünfecke, so dass man zwölf Fünfecke hat. Diese muss man sich nun, eines nach dem andern, so zusammenfügen, dass, wenn man fertig ist, alle zwölf Fünfecke verbraucht sind, und eines vollständig am anderen sitzt.

Das Ikosaeder ist derjenige reguläre Körper, der von zwanzig gleichseitigen und congruenten Dreiecken eingeschlossen wird. Dasselbe hat zwölf Ecken und dreissig Kanten. Will man sich einen solchen Körper aus Pappdeckel machen, so verfährt man mit zwanzig Dreiecken in analoger Weise wie beim Dodekaeder mit den zwölf Fünfecken. Hierauf machen wir deshalb aufmerksam, damit der in der Mathematik milder Bewanderte nicht glaube, man könne sich ein reguläres Ikosaeder derartig machen, dass man sich, analog wie beim Oktaeder, erst irgend eine regelmässige Figurenfläche ausschneidet, dann die Ikosaeder-Dreiecke; alsdann die Figurenfläche hinlegt, und nun die Dreiecke thurmartig nach oben und unten darauf baut. Das geht nicht, so kommt kein reguläres Ikosaeder heraus.

Indem also Plato für das Natron und den Liquor hepatis den Würfel und das Oktaeder hat, hat er für zwei Arcana reguläre Körper. Und das legt ihm die Idee nahe, für Acid. sulphur. und P. solaris ebenfalls zwei reguläre Körper zu nehmen. Er hat also, da es fünf reguläre Körper giebt, für zwei Arcana unter drei Körpern die Wahl. Und da wählt er sich denn zuerst den einfachsten der regulären Körper, das ist das Tetraeder. Zum zweiten wählt er sich dann denjenigen Körper, welcher mit den Körpern, die er jetzt hat, die meiste Analogie bietet. Das ist aber das Ikosaeder. Dieses nämlich wird von Dreiecken eingeschlossen und bildet daher ein Analogon zum Oktaeder und Tetraeder, welche auch von Dreiecken eingeschlossen werden. Das Dodekaeder wählt er nicht, weil dieses von Fünfecken eingeschlossen wird, was allen übrigen regulären Körpern gegenüber ein Exklusivstandpunkt ist. Trotzdem nun aber Plato nur vier Arcana hat und damit mit vier Körpern auskommt, bringt er trotzdem noch indirect den fünften Körper, den er nicht gebraucht, das Dodekaeder nämlich, in die Sache, wie wir das später sehen werden, und wird somit allen regulären Körpern gerecht.

Das Tetraeder erhält der P. solaris, das Ikosaeder erhält das Acid. sulphuricum.

Plato lehnt die Figuren der Arcana an das diagonalisirte Quadrat im Bauchkreise des Weltenthieres, welches diagonalisirte Quadrat er sich verkörpert.

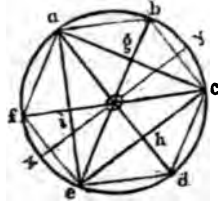
1) Würfel. Diesen erhält er ff. Er denkt sich das Quadrat nicht als planimetrische Fläche, sondern aus einem Brett. Dieses Brett sägt er sich dann nach der Fläche durch und erhält auf diese Weise zwei Quadrate statt des einen, welche beiden Quadrate sich decken. Wo auf den beiden Quadraten die beiden Diagonalen sich schneiden, da ist der Knoppunct. Er fasst nun den Knoppunct der oberen Fläche an, und hebt an ihm die obere Fläche in die Höhe. Dabei hebt er aber in der Richtung, dass, wenn er die gehobene Fläche wieder zurücksinken lässt, dass dann das ursprüngliche genaue Deckungsverhältniss der beiden Quadrate sofort wieder eintritt. Er hebt nun in der Weise das obere Quadrat so hoch, dass es von dem unteren Quadrate um die Höhe einer halben Quadratseite absteht. Ganz dasselbe Manoeuvre macht er nun nach unten hin, indem er die untere Quadratfläche von der oberen abzieht. Auch hier zieht er so weit ab, dass die beiden Flächen um die Länge einer halben Quadratseite von einander absteht. Ist er nun mit den beiden Manoeuvres fertig, so hat er sich genau in dem Raum bewegt, der von einem Würfel eingeschlossen wird. Plato construirt sich also seinen Würfel derartig, dass er sich denkt, das Quadrat im Bauchkreise bestehe aus zwei sich deckenden Quadraten. Nun zieht er das obere Quadrat, den Schnittpunct der Diagonalen

anfassend, in die Höhe, so hoch in die Höhe, dass die Länge des Abstandes der beiden Quadrate, die sich früher deckten, gleich ist der halben Länge einer Quadratseite. Alsdann zieht er das untere Quadrat, den Schnidepunkt der Diagonale anfassend, in der Distanz einer halben Quadratlänge herab: — und hat so das verlangte Hexaeder.

2) Oktaeder. Er denkt sich im diagonalisirten Quadrate des Bauchkreises die Diagonalen von elastischen Fäden. Fasst er nun den Schnidepunkt der Diagonalen, den Knoppunct, und zieht ihn so weit in die Höhe, dass der Abstand des Knoppunctes von den Quadratecken gleich wird der Länge einer Quadratseite, so hat er sich die obere Pyramide des Oktaeders construirt. Auf dieselbe Weise construirt er sich die untere Pyramide des Oktaeders durch Hinunterziehen des Knoppunctes, und hat so das ganze Oktaeder. Also bei der Figur des Weltenthieres (s. oben) ist abcd das Quadrat des Bauchkreises und B ist der Knoppunct. B wird aufwärts gezogen, bis dass die, sich beim Zuge verlängernden Linien Ba, Bb, Bc, Bd die Länge von ab erhalten haben. In eben der Weise wird B abwärts gezogen, und so entsteht das Oktaeder.

In Bezug auf die Construction des Würfels und des Oktaeders sagt also Plato ganz einfach: Ich erhalte sie, wenn ich den Schnidepunkt der Diagonalen des Bauchkreises herauf und herunterziehe.

3) Tetraeder. Ein gleichseitiges Dreieck macht man sich folgendermassen. Man nimmt einen Kreis



und trägt an seiner Peripherie den Radius sechsmal herum. Das geht gerade. Es entsteht auf die Weise ein reguläres Sechseck. Man nimmt also den Radius Oa und steckt mit seiner Weite ab, bc, cd, de, ef. Nun zieht man ac (b überspringend), ce (d überspringend), ea (f überspringend). Dann ist ace ein gleichseitiges Dreieck. — Nun zieht man sich die Linien Oa, Oc, Oe. Dann hat man, wenn man von O ausgeht, drei Linien, welche aus dem Mittelpunkte des Dreieckes zu dessen Spitzen laufen und einander gleich sind. O ist nämlich nicht nur der Mittelpunkt des Kreises, sondern auch der Mittelpunkt des Dreieckes ace. Diesen Mittelpunkt des Dreieckes kann man sich nun aber auch so construiren, dass man 1, die Dreieckslinie halbiert und so die Punkte g, h, i erhält, und dann ah, ei, eg zieht. Diese drei Linien schneiden sich im Punkte O. Oder 2) kann man auch die Dreiecksspitzen a, e, c mit den, bei der Construction des Dreieckes übersprungenen Punkten b, d, f verbinden, dann erhält man ad, cf, eb und auch diese schneiden sich in O. Das kann man nun machen, wie man will, die Quintessenz der Sache ist, dass man sich die Linien Oa, Oc, Oe darstellt. Hat man sie, so ist O wieder ein Knoppunct. Wenn man diesen, sich die Linien Oa, Oc, Oe als elastische Fäden denkend, in die Höhe zieht, so weit in die Höhe zieht, dass diese Fäden die Länge einer Dreiecksseite angenommen haben, so hat man sich auf diese Weise ein Tetraeder construirt. Das Tetraeder wird construirt, indem man sich den Knoppunct des Dreieckes entweder nach oben, oder nach unten zieht. Was man nun thun will, darin hat man die Wahl. Thut man beides, so erhält man nicht ein Tetraeder, sondern zwei. — Plato zeichnet sich nun sein Dreieck, wie wir es gezeichnet haben, in dem Kreise, in demselben Kreise, in welchem das diagonalisirte Quadrat sich befindet. Dann ist der Knoppunct für das Quadrat zugleich der Knoppunct für das Tetraeder. Macht er nun die betreffenden Züge, so erhält er nicht nur den Würfel und das Oktaeder, sondern auch das Tetraeder. Er erhält ursprünglich nicht das Tetraeder, sondern eine Doppelpyramide von je drei Flächen. Davon wirft er die eine Pyramide weg, und hat so das Tetraeder.

4) Ikosaeder. Wie wir die Art und Weise besprochen haben, wie man sich aus Pappdeckel ein Oktaeder macht, haben wir kennen lernen, dass man sich ein Quadrat hinlegt, oben und unten je vier Dreiecke wie ein Thurmspitze aufbaut: — dann kommt ein Oktaeder heraus, wobei das Quadrat im Inneren sitzt. Also wir haben beim Oktaeder acht Dreiecke. Diese Zahl Acht der Dreiecke wird durch Zwei dividirt. Dann kommt Vier heraus. Diese Vier repräsentirt das regelmäßige Viereck, auf welches die Dreiecke thurnartig nach oben und unten gebaut werden, vier nach oben, vier nach unten. Das hat nun Plato beim Ikosaeder vor Augen. Er sagt, ich habe beim Ikosaeder zwanzig Dreiecke. Diese Zahl Zwanzig der Dreiecke dividire ich durch Zwei. Dann kommt Zehn heraus. Diese Zehn repräsentirt ein regelmäßiges Zehneck. Ueber dieses baue ich thurnartig nach oben zehn Dreiecke und nach unten zehn Dreiecke. Dann habe ich nach derselben Analogie, wie ich beim Viereck das Oktaeder hatte, beim Zehneck das Ikosaeder. Es ist nun schon recht, dass Plato auf diese Weise ein Ikosaeder erhält, das ist eine Figur, die von zwanzig Flächen (Dreiecken) eingeschlossen wird. Aber ein regelmäßiges Ikosaeder ist dieser Körper nie und nimmer. Wir haben hierauf auch bereits oben aufmerksam gemacht. Indessen daran stösst er sich nicht. Die Disciplin von den regulären Körpern führt ihn darauf, die körperliche Anschauung, die ihm das Natron und der Liquor hepatis bietet, auch auf das Acid. sulphur. und den P. solaris auszudehnen. So lange er sich nun an reguläre Körper halten kann, thut er es, und so haben wir denn auch beim P. solaris-Tetraeder den regulären Körper. Kommt er aber mit dem regulären Körper nicht durch, nun so begnügt er sich damit, einen Körper zu haben, der mit einem der fünf regulären Körper den Namen theilt. Und so tritt denn für das reguläre Ikosaeder ein überhaupt zwanzigseitiger Körper, dessen Flächen Dreiecke sind, ein. Um nun diesen Körper zu erhalten, theilt er sich die Peripherie des Kreises, der das diagonalisirte Quadrat umgiebt, wie er ihn in Bezug auf das Tetraeder in drei Theile getheilt hatte, jetzt in Bezug auf das Ikosaeder in zehn gleiche Theile. Die betreffenden zehn Punkte verbindet er dann mit dem Centrum O. Zieht er jetzt diesen Knoppunct herauf und herunter, so erhält er bei den Zügen nach oben und unten nicht nur das Hexaeder, das Oktaeder, das Tetraeder, sondern zugleich auch das Ikosaeder. Ein und dasselbe zweitheilige Manoeuvre also, welches Plato in Bezug auf die Verkörperung des diagonalisirten Quadrates vornimmt, ergibt ihm, wenn er nur vorher eine bestimmte, entsprechendes situirte Anzahl von Radien gezogen hat, alle vier Körper, wie sie den vier Arcanis zukommen.

Wir haben nun oben bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Plato den fünften Körper, das ist also das Dodekaeder, trotzdem er ihn nicht zu einem Arcanum verwerthet, doch indirect in die Sache zieht. Das geschieht derartig, dass er sagt: Indem nun noch ein fünfter Körper (*ἑξάγωνος*) da ist, so bediente sich seiner Gott, indem er jenes All zeichnete (*διαζωγράφων*). Hierbei denkt Plato nun nicht an ein reguläres Dodekaeder, sondern an einen Körper von zwölf Seiten, den er sich in analoger Weise construirt, wie vorhin das Pseudo-Ikosaeder. Ein Dodekaeder ist von zwölf Flächen eingeschlossen. $12 : 2 = 6$. Also wenn man über eine regelmäßiges Sechseck nach oben und unten thurnartig je sechs Dreiecke baut, so hat man das Zwölfeck. Eines solchen Dodekaeders bediente sich nun der Demiurg, indem er das All, das ist den Inbegriff der vorigen Körper zeichnet. Dabei hat Plato im Sinne, dass das Dodekaeder auf das regelmäßige Sechseck führt. Habe ich aber präsumtiv das Sechseck, so führt mich das auf die planimetrischen Figuren überhaupt, die ich nöthig habe, um zu den Körpern zu kommen, welche Plato uns bietet.

Denn das Sechseck führt auf das Dreieck zum Tetraeder, indem man irgend eine Sechseck-Ecke nimmt, an die folgende Ecke überspringt, und die jetzt folgende mit der ersten verbindet. Auf die Weise hätten wir also die erste, zweite, dritte Ecke in's Auge gefasst. Nun gehen wir von der dritten Ecke weiter, nehmen sie als Ausgangspunct. Die jetzt kommende vierte Ecke wird wieder übersprungen. Die fünfte Ecke wird aber sässirt und mit

te verbunden. Dann wird endlich von der fünften Ecken. Die jetzt kommende sechste Ecke wird

Die darauf kommende erste Ecke aber wird sechsten Ecken verbunden. Die drei in's Auge gedungslinien ergeben dann das Dreieck. Man hat schaulich bei der Figur, welche bei den Ex- Tetraeder gezeichnet ist. Dort hat man a b c d e f. Man geht nun von a aus, über- l zieht a c. Dann geht man von c aus, über- zieht c e. Dann geht man von e aus, überspringt a. Dann ist a c e das Dreieck zum Tetraeder. is Quadrat zum Würfel, resp. das diagona- drat zum Oktaeder führt das Sechseck. Man ch eine Sechseck-Ecke, überspringt die erspringt wieder die folgende, die jetzt irt man aber, und verbindet sie mit der : man ausging. Dann erhält man den Durch- reises, der durch die 6 Ecken des Sechsecks r Figur von vorhin geht man von a aus, , überspringt c, säst aber d, und verbindet t ist a d der Durchmesser des Kreises, der , d, e, f geht. Hat man nun aber den es Kreises, so kann man auf ihm leicht das Kreises finden, indem man die Länge einer : auf ihm absteckt. An der Figur: Man en Cirkel und steckt ab: $dO = a, b$, dann ist m des Kreises. In dem Centrum des Krei- tet man eine Senkrechte auf den Durchmesser r der Form eines neuen Durchmessers, dann Enden der beiden Durchmesser die Ecken , und die Durchmesser selbst die Diagonalen es. An der Figur: Man errichtet in O den Durch- recht auf a d, dann sind a, y, d, x die Ecken des d a d und x y die Diagonalen dieses Quadrates. irt auch das Sechseck auf das Zehneck, Iksaeder nützig ist, wie Plato uns dasselbe kann nämlich (man vergl. darüber jedes be- metriische Handbuch) ein gleichschenkliges ruiren, dessen Winkel an der Spitze halb so jeder Winkel an der Grundlinie. Hat man es Dreieck, so ist der Winkel an der Spitze

Das involviret aber, dass, wo die gleich- eiten des betreffenden Dreieckes Halbmesser lass da die Basis des betreffenden Dreieckes -Seite eines regulären Zehneckes consti- in den Kreis gezeichnet wird. Den Halb- beliebigen Kreises haben wir aber durch die elmässigen Sechseckes, durch dessen Ecken t. Also das Sechseck führt uns auf den ler Halbmesser führt uns auf die Schenkel chenkligen Dreieckes, die Schenkel aber e Basis des Dreieckes, welche die Seite des neckes constituirt.

der Reihenfolge der Körper bringt Plato 1) , 2) das Oktaeder, 3) das Iksaeder, 4) den entspricht der Arcanen-Folge: 1) Pulvis so- or hepatis, 3) Acidum sulphuricum, 4) Na- ug auf die Folge der Arcanen-Körper hält o an die Aufeinanderfolge der Elemente beim Schema.

3: πάντα οὖν δὴ ταῦτα κ. τ. λ.

Da nun arcanol. ist: So ist auch:
 ron Natron = Erde Würfel = Erde
 sul. Ac. sul. = Wasser Iksaeder = Wasser
 hep. L. hep. = Luft Oktaeder = Luft
 sol. P. sol. = Feuer Tetraeder = Feuer
 er ursprünglich dem Plato nicht Natron = rn Kochsalz = Würfel. Er fasst nun als sächlich das Natron nitricum in's Auge. Die- stellt aus Kochsalz und Acidum nitricum, im Grunde Kochsalz + Acid. nitricum. Da isalz als Körper aufgefasst wird, so ist auch itricum vom Körperstandpunct anzufassen. t denn Plato: Acidum nitricum fumans ist = Feuer, als Fluidum = Wasser, als raug- keit = Luft. Da nun Feuer = Tetraeder, osaeder, Luft = Oktaeder, so ist Acid. ni- traeder + Iksaeder + Oktaeder. Also hat n nitricum die 4 Körper, welche in kleiner werden. Nun gehen diese 4 Körper einen

Kampf ein, aus welchem der Würfel siegreich hervorgeht, und so ist denn das Natron nitricum, und damit Natron generell, ein Würfel.

Das Acid. sulphur. ist ursprünglich ebensowenig ein Iksaeder, wie das Natron ursprünglich ein Würfel ist. Ursprünglich ist nur ein Theil des Acid. sulphur. ein Iksaeder. Da nun Iksaeder = Wasser, so repräsentirt diese Wasser-Natur des Acid. sulphur. ursprünglich das Iksaeder. Nun hat aber das Acid. sulphur. fumans nicht nur die Wasser-Natur, sondern als Causticum auch eine Feuer-Natur, und als rauchende Flüssigkeit auch eine Luft-Natur. Es handelt sich also im Acid. sulphur. um Iksaeder + Tetraeder + Oktaeder. Diese gehen nun wieder einen Kampf ein, in dem das Iksaeder obsiegt, denn sonst könnte Acid. sulphur. nicht sein: Iksaeder, was es doch sein soll. Dass Plato hierbei sagt, auf das Feuer komme beim Acid. sulphur. ein Eintheil, und auf die Luft ein Zweitheil, damit deutet er an, dass das Feuer im Acid. sulphur. erst durch die Calculation herangezogen wird, wogegen die Luft, der Rauch, effectiv da ist, die Luft also dem Feuer überlegen ist.

Im Liquor hepatis ist ursprünglich nur der Salmiak das Oktaeder. Da nun Liquor hepatis dargestellt wird durch Destillation von Schwefel, Salmiak, Kalk, so haben wir ursprünglich im Liquor hepatis: Oktaeder + Schwefel + Kalk. Diese beiden letzteren werden nun auch vom Körperstandpunct aufgefasst, und da ist eo ipso Schwefel = Feuer und dies = Tetraeder. Kalk wird als ungelöschter Kalk aufgefasst, der sich beim Löschen erhitzt und erhält so ebenfalls eine Feuer-Natur. So haben wir denn Liquor hepatis = Oktaeder + Tetraeder + Tetraeder. Es entsteht nun wieder zwischen den Körpern ein Kampf, in dem das Oktaeder obsiegt, denn sonst könnte Liquor hepatis nicht sein: Oktaeder.

Der Pulvis solaris (ruber) wird in den Quecksilbertheil und in den Antimontheil zerlegt. Beim Antimontheil wird die Lösung des Schlipfeschen Salzes in's Auge gefasst, die auf Zugießen von Schwefelsäure oben Luft (Hydrothiongas) und unten ein Präcipitat (Sulphur aurat.) ergiebt. Die Lösung des Schlipfeschen Salzes wird als Wasser und Erde gefasst, das sich entwickelnde Hydrothiongas als Luft, das Präcipitat als Feuer. Dies Präcipitat ist also das Tetraeder, Dies Tetraeder kämpft mit dem Wasser, der Erde, der Luft, das ist mit dem Iksaeder, dem Würfel, dem Oktaeder und siegt im Kampfe ob.

Ganz analog ist die Lösung des Quecksilbers in Salpetersäure: Wasser und Erde. Beim Erhitzen entweichen die bekannten rothen Dämpfe, das ist Luft, und es entsteht ein Präcipitat, das ist das Feuer, das Hydrarg. oxyd. rubrum, und dies repräsentirt das Tetraeder. Dieses Tetraeder kämpft mit dem Wasser, der Erde, der Luft, das ist mit dem Iksaeder, dem Würfel, dem Oktaeder, und siegt im Kampfe ob.

Sulphur aurat., -Tetraeder und Hydrargyr. oxyd. rubr. -Tetraeder treten nun zu einem Tetraeder zusammen und bilden so das Tetraeder: Pulvis solaris.

So ist der Kampf der Bestandtheile der einzelnen Arcana, der Theile, aus denen die einzelnen Arcana dargestellt werden, wenn es sich um 4 Arcana handelt. Handelt es sich aber um das Ein-Arcanum, welches analog dem Ein-Element: Feuer = Pulvis solaris, dann tritt das Pulvis solaris-Tetraeder in den Kampf mit Natron-Würfel, Acid. sulphur.-Iksaeder, Liquor hepatis-Oktaeder und geht siegreich aus dem Kampf hervor. Das Tetraeder wirft sich zum Herrscher über die anderen Körper auf, wie sich das Feuer zum Herrscher über die anderen Elemente, der Pulvis solaris zum Herrscher über die anderen Arcana aufwirft. Stellt man sich auf den Standpunct des Zwei-Arcanum, des Zwei-Elementes, so hat man auch nur zwei Körper, das Tetraeder und das Oktaeder, von welchen dann jedes je einen Körper zu sich hinüberzieht. Und auf der anderen Seite, hält man sich nicht an die 4, sondern an die 7 Arcana, so extendirt sich der Natron nitric. Würfel auch auf das Natron carbon., das Acid. sulphur.-Iksaeder auch auf das Eisen, das Pulvis solaris ruber-Tetraeder auch auf den Pulvis solaris niger.

P. 57. gegen Ende: κινήσεως οὖν εἰσαεῶς τε πέρας (ἐνστάσεως statt εἰσαεῶς, wie die alten Ausgaben haben, ist durchaus falsch) κ. τ. λ.

Hier steuert Plato darauf los, dass 2 Arcana flüssig und

2 fest sind, und dass in specie auf jeder Seite des arcanologischen Schemas ein flüssiges und ein festes Arcanum steht. Nämlich beim umgekehrten Schema haben wir:

Links	{	P. solaris fest	Acid. sulphur. flüssig	Rechts
	{	Liqu. hep. flüssig	Natron fest	

Nehmen wir nun die Gruppe links, so haben wir eben- sowohl beim Pulvis solaris als beim Liquor hepatis für sich die *στάσις*, status, das Stillstehen, vertreten. Bringt man sie aber beide zusammen, so tritt die *κίνησις*, motus, die Bewegung, ein. Denn Pulvis solaris tendirt nach unten, präcipitirt aus dem Liquor hepatis, und das geht nicht ohne Bewegung. Hat sich nun der ganze Pulvis solaris aus dem Gemenge von Pulvis solaris und Liquor hepatis niedergeschlagen, so vertritt wieder der Pulvis solaris sowohl als der Liquor hepatis die *στάσις*. Wenn man nun Liquor hepatis und Pulvis solaris zusammenmengt und so die *κίνησις* einleitet, so macht man mit anderen Worten das Wasserverwandlungs-Experiment. Als solches will aber Plato den Process nicht aufgefasst wissen, denn sonst müsste ja, wenn es von der *κίνησις* zur *στάσις* gekommen wäre, der Pulvis solaris als Festes unten, und der Liquor hepatis als Flüssiges oben stehen, wo doch umgekehrt im Platonischen Schema der Pulvis solaris oben, und der Liquor hepatis unten steht. Darüber macht sich Plato nun weiter keinen Scrupel, weil er sich im Ganzen überhaupt keinen Scrupel daraus macht, dem Wasserverwandlungs-Experiment aus dem Wege zu gehen, indem er ja nicht, wie die Jüdische Alchemie, die Welt auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes entstehen lässt, sondern auf Grund des Zusammentrittes der 4 Elemente. Auf Grund dessen nun, dass er dem Wasserverwandlungs-Experiment aus dem Wege geht, reiht er an die *κίνησις* und *στάσις* die *ἰσότητις*, aequabilitas, die Ebenheit, und die *ἀνωμαλότητις*, inaequalitas, die Unebenheit. Mit diesen Ausdrücken geht er den Ausdrücken „Präcipitat“ und „über dem Präcipitate stehendes Wasser“ aus dem Wege, die er nicht gebrauchen kann, wenn er das Wasserverwandlungs-Experiment und dessen Consequenzen nicht anerkennen will. Wenn das Wasserverwandlungs-Experiment beendet ist, so sagt Plato nicht, ich habe unten Präcipitat und oben Wasser, sondern er sagt, ich habe dann die *ἰσότητις*, das ist, Liquor hepatis und Pulvis solaris (Wasser und Erde) gränzen sich scharf gegen einander ab. Ob nun bei dieser Abgränzung Wasser oder Erde oben oder unten steht, bleibt sich gleich, die *ἰσότητις* als solche tangirt das nicht weiter. So lange aber das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich geht, ist die *ἀνωμαλότητις* da; Wasser und Erde (Liquor hepatis und Pulvis solaris) gränzen sich nicht gegen einander ab. Also Plato hat an Stelle des Wasserverwandlungs-Experimentes die *κίνησις* und die *στάσις*. Und wo man an das Wasserverwandlungs-Experiment anlehnd sagt, zuerst hat man ein Durcheinander von Wasser und Erde, ist das Experiment aber vollendet, so hat man unten die Erde als Präcipitat, und über dies Präcipitat hat sich das Wasser gestellt — da sagt Plato an die *κίνησις* und *στάσις* anlehnd, zuerst hat man die *ἀνωμαλότητις*, welche der *κίνησις* entspricht. Ist es aber von der *κίνησις* zur *στάσις* gekommen, so ist es von der *ἀνωμαλότητις* zur *ἰσότητις* gekommen.

In der Gruppe links macht sich die Sache betreffs des Acid. sulphur. und des Natron ganz analog. Hier brauchte Plato am Ende nicht dem Wasserverwandlungs-Experiment aus dem Wege zu gehen, denn er hat im Schema das flüssige Acid. sulphur. oben und das feste Natron unten. Indessen kann er dieser zweiten Gruppe zu Liebe keinen einseitigen Exemptions-Standpunct einnehmen, und so bleibt denn auch hier das für die erste Gruppe Geltende.

Au die *κίνησις* und *στάσις* reiht Plato nun einmal wieder die Umkehrung des Schemas, welches im Kreise steht. Beim Umdrehen des Schemas hat eine Bewegung statt, und ist das Schema umgekehrt, so ist es aus dem Zustande der Bewegung in den Zustand des Stillstehens getreten. Jede Gruppe verlässt ihre Stelle. Indem sie dieselbe aber verlässt, entsteht kein leerer Raum, sondern wo die Rechts-Gruppe stand, tritt die Links-Gruppe, und wo die Links-Gruppe stand, tritt die Rechts-Gruppe. Das ist nun natürlich *κίνησις* und *στάσις* in ganz anderer Beziehung. Es handelt sich blos um einen alchemistischen Sprung, wie wir derartigen Sprünge im Timaeus mehr begegnen.

Mitte P. 58: *μετὰ δὲ ταῦτα δεῖ νοεῖν κ. τ. λ.*

Hier handelt es sich um die Darstellung des Pulvis solaris (ruber). Die 3 Feuerarten, die Plato ausführt, sind erstens *γλῶξ*, Flamme, das ist der eigentliche Schwefel, der bei der Darstellung des Sulphur aurat. angewandt wird. Dann kommt das, was nicht brennt, aber *τοῖς ὀμμασι γῶς παρέχει*, das ist, glänzend ist, das ist das Quecksilber. Da Gott spricht, Es werde Licht, dieses Licht aber als Feuer gefasst wird, so liegt es nahe, das Leuchtende, Glänzende, und das ist eben Quecksilber, Feuer zu nennen. Die dritte Feuerart ist das, was, wenn das Feuer verloschen ist, in dem Durchglühnen zurückbleibt, das ist das Feuer, welches erhalten wird, wenn der Process der Darstellung des Pulvis solaris absolvirt ist, nämlich Pulvis solaris ruber. An die 3 Feuerarten knüpft Plato 2 Luftarten, eine helle und eine dunkle, die erstere ist der rothe Dampf, der bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. entsteht, die zweite das Hydrothiongas, welches sich bei der Darstellung des Sulphur aurat. entwickelt. Und endlich an die Luftarten knüpft er 2 Wasserarten: *ὑδωρ ὑγρὸν* und *ὑδωρ χυτὸν*, das eine ist die Lösung des Schlippeischen Salzes, das andere die salpetersaure Quecksilber-Lösung. Aus diesen beiden Lösungen nun entwickelt sich das Präcipitat, das ist die Summe von Sulphur aurat. und Hydrarg. oxyd. rubr. unter Entwicklung von Luft derart, dass die Luft das Präcipitat niederträgt.

Diese Darstellung des Pulvis solaris wird der vorangegangenen *κίνησις* und *στάσις* deswegen angereicht, damit die *ἰσότητις* dem Präcipitat beim Wasserverwandlungs-Experiment desto prägnanter entgegengestellt wird. Setzt ihr, will Plato sagen, da habt ihr die Schlippeische Lösung, da habt ihr die salpetersaure Quecksilber-Lösung. Auch bei ihnen entsteht ein Präcipitat. Fällt es euch hier ein, das Präcipitat auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes eintreten zu lassen? Mit Nichten. Die Sache liegt vielmehr so, dass die Luft, die oben entsteht, der rothe Dampf, das Hydrothiongas, das Präcipitat, herabtreibt. Da habt ihr denn ein Präcipitat ohne Wasserverwandlungs-Experiment. Nun also, warum wollt ihr euch denn auf das Präcipitat beim Wasserverwandlungs-Experiment so sehr steifen, warum wollt ihr euch denn so sehr darauf steifen, dass wo *κίνησις* und *στάσις* ist, dass da auf der einen Seite das obenstehende Wasser, und auf der anderen Seite das untenstehende Präcipitat in den Vordergrund tritt? Ja, wenn Präcipitat ein Begriff wäre, der sich exclusiv an das Wasserverwandlungs-Experiment knüpfte, dann wollt ich euch recht geben. Indessen, wie ich beim Pulvis solaris zeige, ist Präcipitat ein vielseitiger Begriff, Präcipitat ist ein so vielseitiger Begriff, dass irgend ein Einzelfall, in dem es sich um ein Präcipitat handelt, gar nicht in die Wagschale fällt. Warum soll ich also beim Wasserverwandlungs-Experiment, oder anders gesprochen, bei der *κίνησις* und *στάσις* so ein grosses Gewicht darauf legen, dass von den beiden sich am Ende des Experimentes abgränzenden Theilen, der eine Theil oben und der andere unten steht oder ein Präcipitat bildet?

Uebrigens ist dafür, dass Plato hier die Darstellung des Pulvis solaris ruber bringt, nicht das der einzige Grund, dass er das Präcipitat, die Präcipitate desselben dem Präcipitat beim Wasserverwandlungs-Experiment gegenüberstellen will. Ein anderer Grund, und dazu ein solcher, der wohl noch mehr im Vordergrund steht, ist der, dass Plato gezwungen ist, dem arcanologischen Experimente aus dem Wege zu gehen. Denn wie sollte er das arcanologische Experiment aufrecht erhalten können, wo er dem Wasserverwandlungs-Experimente aus dem Wege geht? Um ihm nun aber aus dem Wege zu gehen, bringt er die Darstellung des Pulvis solaris. Die nähere Calculation, die er dabei in's Auge fasst, ist ff. Ausser der Elementen-Vier nimmt er eine Elementen-Eins und eine Elementen-Zwei an. Analog nimmt er ausser der Arcanen-Vier eine Arcanen-Eins und eine Arcanen-Zwei an. Das Substrat der Arcanen-Eins ist der P. solaris, denn dieser ist das Feuer-Arcanum, und das Ein-Element ist das Feuer. Dass man nun aber ein Ein-Arcanum aufstellt, heisst mit anderen Worten, wenn ich dies eine Arcanum haben, so habe ich alle Arcana. Im Pulvis solaris hat Plato also alle Arcana. Es kommt nun das arcanologische Experiment darauf hinaus, die Arcana dar-

n. Da Plato nun vom Eingesichtspunct den
 tris statt der Arcana überhaupt hat, so kommt
 ologisches Experiment darauf hinaus, den Pulv.
 rsustellen. Er hat also statt des arcanologischen
 ntes in genere das Pulv.-solaris-Experiment in
 der mit anderen Worten, indem er die Darstel-
 Pulv. solaris (ruber) bringt, geht er damit dem
 ischen Experiment aus dem Wege. Auf die
 denn vorhin durch das Abhandeln der *κίνησις*
ς gesagt, das Wasserverwandlungs-Experiment
 1 nichts an, und hier ist durch das Abhandeln
 tellung des Pulv. solaris ruber gesagt, das ar-
 che Experiment geht mich nichts an.

Anfang P. 59: *τούτων δὲ πάντων, ὅσα χυτὰ κ. τ. λ.*
 erden die Arcana zu Metallen. Plato will aber
 le nicht als fest aufgefasst wissen, sondern als
 iher nennt er sie: *ὑδατα χυτὰ*, aquae fusae, ge-
 ässer; das soll heissen geschmolzene Wasser,
ὄν ist eben auch: geschmolzen. Der Ausdruck
τὸν ist jedenfalls tautologisch. Das Metall ist
 ich fest, wenigstens denn die Metalle, von denen
 Rede ist. Nun schmilzt man die Metalle und
 n zu: *σώματα χυτὰ* und als solche constituiren
 c. Plato gebraucht aber seinen Ausdruck *ὑδατα*
 halb, um es ausser allen Zweifel zu stellen, dass
 etalle als *ὑδατα*, das ist vom Standpunct des
 aufgefasst haben will.

Auffassung der Arcana als Metalle hängt ursprüng-
 t zusammen, dass die Arcana aus Mineralien und
 dargestellt werden. Hierbei wird denn der Aus-
 tall zum Collectiv-Ausdruck für Mineral und
 und so werden denn die Arcana in so fern zu
 als sie aus Metallen dargestellt werden. In der
 Alchemie tritt die Auffassung der Arcana als
 ehr in den Vordergrund.

ñft sich bei der Distribuirung der Arcana auf
 le zuerst an das eigentliche (nicht umgekehrte)

• { Erde Luft }
 { Wasser Feuer }

st also zuerst Erde, das ist Natron, dann Wasser,
 cid. sulphur.

bezeichnet er als Gold, *χρυσός*. Das geschieht
 weil Gold an der Spitze der Metalle steht, ins-
 as edelste Metall ist. Analog steht Natron beim
 en (nicht umgekehrten) Schema an der Spitze
 ra.

ulphuricum bezeichnet er als Eisen, *ἄδάμας*.
 Das geschieht deswegen, weil das distendirte
 ohur. = Acid. sulphur. + Eisen.

t gekommen biegt Plato alsdann vom eigentlichen
 b, und kehrt dasselbe um, so dass er jetzt das
 at:

{ Feuer Wasser }
 { Luft Erde }

st er deshalb, weil er sich von vorn herein auf
 lpunct der *ὑδατα χυτὰ*, der Wasser-Natur
 ra gestellt hat. Wasser aber fliesst von einer
 anderen, und so lässt er denn auch das Schema
 erst dahin, und dann dorthin fließen. Dem so
 ten Schema zu Liebe folgt denn jetzt nicht zu-
 und dann Feuer, wie es dann statt hätte, wenn
 ekehrt worden wäre, sondern es kommt zuerst
 l dann Luft an die Reihe.

ris (Feuer) bezeichnet er als Kupfer, *χαλκός*.
 iehit deswegen, weil bei der Umkehrung des
 P. solaris an die Spitze der Arcana tritt. Wie
 so Natron auf Grund des an der Spitze Stehens
 , so wird jetzt aus demselben Grunde P. solaris
 a aber die Stelle des Goldes bereits durch das
 3etzt ist, so kann hinterdrein der P. solaris nicht
 zu Gold werden, und er wird daher, indem ein
 der Ausweg eingeschlagen wird, zu nächstem
 s ist zu Kupfer.

hepatis bezeichnet er als *ἰδός*, das kann Rost
 inspan heissen. Im Sinne hat er dabei das,
 auch hinweist, dass, wenn der Liquor hepatis
 hwefel aufgenommen, dieser sich nach kurzer
 ler Verdünnung des Präparates mit Wasser aus-
 und oben auf dem Wasser schwimmt. Hat das

statt, so ist die verdünnte Liquor hepatis-Medicin ver-
 dorben. Plato fasst nun beim Liquor hepatis nicht den
 Liquor hepatis, sondern den verdorbenen Liquor he-
 patis in's Auge. Und so fasst er bei der Metall-Ueber-
 tragung nicht ein Metall, sondern ein verdorbenes
 Metall in's Auge. *ἰδός* ist aber als Rost verdorbenes Eisen
 und als Grünspan verdorbenes Kupfer.

P. 59. gegen Ende: *τὸ πύρι μειγμένον ὕδωρ κ. τ. λ.*

Hier werden die Arcana als Hydro-Meteore im weiteren
 Sinne, das ist als Hagel, Eis, Schnee, Reif aufgefasst.
 Der Eingesichtspunct für alle ist das Wasser, welches
 dem Einflusse der Kälte unterliegt. Dieser Eingesichts-
 punct des Wassers führt nun wieder darauf, dass, wie
 vorhin, das Schema erst dahin und dann dorthin fließt.
 Der Abwechslung zu Liebe wird aber hier, im Gegensatz
 zu vorhin, erst das umgekehrte Schema genommen und
 dann das zurecht gekehrte. Und um die Abwechslung
 noch prägnanter zu machen, wird beim umgekehrten
 Schema mit der Gruppe rechts angefangen.

Würde wie vorhin verfahren, so hätten wir folgendes:
 Zuerst richtig stehendes Schema, also zuerst Erde und
 Wasser.

Dann umgekehrtes Schema: dem Absolvirten schliessen
 sich Feuer und Luft an.

Jetzt wird aber nicht wie vorhin verfahren, sondern
 es wird mit dem umgekehrten Schema angefangen. Das
 müsste also ergeben: Zuerst Feuer und dann Luft. So
 liegt die Sache aber nicht. Vom umgekehrten Schema
 wird zuerst die Gruppe rechts genommen. Und so eröff-
 net denn den Reigen: Wasser, Erde.

Nun wird das Schema zurecht gekehrt, und dem Absolvirten
 schliesst sich an: Luft, Feuer.

Hierdurch erhalten die Arcana folgende Reihenfolge:
 1) Acid. sulphur., 2) Natron, 3) Liquor hepatis, 4) Pul-
 vis solaris.

Der hydrometeorologischen Auffassung der Arcana liegt
 das zu Grunde, dass Natron nitricum, Natron carbonicum,
 oder auch das Kochsalz mit dem Bergkrystall parallelisirt
 werden. Krystall aber fassten die Alten als petrificirtes
 Eis auf. Damit ist denn Natron = Eis, und diesem Eis
 schmiegen sich dann Hagel, Schnee, Reif an.

Nun sagt Plato in Bezug auf die Distribuirung der
 Einzelnen ff.

Das, was ist *ὑπὲρ γῆς*, über der Erde, das ist Hagel,
χαλαρά. Nämlich es handelt sich in Bezug auf das
 Schema um die Rechts-Gruppe des umgekehrten Schemas,
 welche ist:

Wasser }
 Erde }

Hier steht Wasser = Acid. sulphur. = Hagel über
 Erde.

Das, was ist *ἐπὶ γῆς*, an der Erde, das ist Eis, *χρύ-
 σαλλος*. Nämlich das Natron ist an der Erde, ist un-
 mittelbar an das Element Erde gefesselt. Und so ist denn
 auch das dem Natron entsprechende Eis „an der Erde.“

Das, was ferner ist: *ὑπὲρ γῆς*, über der Erde, das ist
 Schnee, *χιών*. Hier handelt es sich um die Rechts-
 Gruppe des zurechtgekehrten Schemas, welche ist:

Luft }
 Feuer }

Hier steht Luft = Liquor hepatis = Schnee über dem
 festen und damit als Erde rangirenden P. solaris. Der
 P. solaris rangirt als Erde, und nicht als Feuer, weil
 das Feuer den kalten Hydrometeoron gegenüber einen
 negativen Standpunct einnimmt.

Endlich das, was ist *ἐπὶ γῆς*, an der Erde, das ist
 Reif, *πάχνη*. Die Erde wird als der feste P. solaris ge-
 nommen, und an ihn knüpft sich der Reif, der aus Thau
 wird, welcher dem Einflusse der Kälte unterliegt.

Es würden sich also Arcana und Meteorologica derartig
 entsprechen, dass auf Acid. sulphur.: Hagel, auf Natron:
 Eis, auf Liquor hepatis: Schnee, auf P. solaris: Reif
 kommt.

Ende P. 59: *τὰ δὲ δὴ πλεῖστα ὑδάτων εἶδη κ. τ. λ.*

Hier werden die Arcana als Pflanzensäfte aufgefasst,
 als *χυμοί*. Hierbei wird wieder der Standpunct des Flüssigen
 inne gehalten, die Pflanzensäfte als Flüssigkeiten
 aufgefasst. Daher fliesst wieder das Schema hierhin und
 dorthin und zwar derartig, dass das eigentliche Schema
 aufgestellt wird:

{ Erde	Luft
{ Wasser	Feuer

hierbei aber Luft zu Wasser und Erde zu Feuer fließt, also die Elemente, resp. Arcana sich kreuzweis gegeneinander stellen. Ginge nun die Sache einfach vor sich, so würden sich erstens: Erde und Feuer und zweitens: Luft und Wasser zusammen stellen. Um aber das Fließen noch prägnanter zu machen, wird beim Kreuzen von unten angefangen, und zuerst aufgestellt: Wasser und Luft, zum zweiten: Feuer und Erde.

Vom Standpunct der Pflanzensäfte werden also die Arcana distribuit: 1) Acid. sulphur., 2) Liquor hepatis, 3) P. solaris, 4) Natron.

Acidum sulphuricum wird aufgefasst als Wein, οἶνος. Dieser Wein ist weniger Wein, als vielmehr Traubensaft, und als Traubensaft solcher Traubensaft, der in saure Gährung übergegangen, das ist also Essig. Die Relation von Acid. sulphur. zu Essig liegt aber sehr nahe. Die Auffassung des Acid. sulphur. als Essig ist auch die Basis zu der Parallelisirung der Arcana überhaupt mit Pflanzensäften. Was für die Auffassung der Arcana als Hydrometeore Natron — Eis ist, das für die Auffassung der Arcana als Pflanzensäfte Acid. sulphur. — Essig. Es ist eben der Ausgangspunct für die Auffassung der übrigen Arcana.

Liquor hepatis wird aufgefasst entweder als πίττα, das ist Pech oder Theer, oder als χίχι, das ist Oel, welches von χίχι, einem Baume, der auch andere Namen führt, z. B. Croton, Sesamum silvestre, herrührt; χίχι steht statt χίχιον ἔλαιον, — oder als ἔλαιον, Oel, gewöhnliches Oel. Es handelt sich bei πίττα, χίχι, ἔλαιον um leicht brennende Pflanzensäfte. Nun denkt Plato, ein leicht brennender Pflanzensaft ist Wasser + Etwas, was leicht brennt. Liquor hepatis aber auch Wasser + Etwas, was leicht brennt (Schwefel), und so kommt denn die Parallele von Liquor hepatis und den hier aufgeführten Pflanzensäften heraus. Uebrigens haben wir auch das, dass wenn man Liquor hepatis in Wasser gießt, dass dann eine kleine, ölartige Trübung entsteht, die erst successiv, namentlich beim Schütteln, fortgeht. Das ist denn die Parallele für Liquor hepatis und Oel, der sich dann in zweiter Reihe die Parallele mit ölartigen, brennbaren Substanzen, wie χίχι, πίττα anreicht.

Pulvis solaris wird aufgefasst als Honig, μέλι. Das hängt damit zusammen, dass man beim Dispensiren von P. solaris die betreffenden Ingredientien mit Zucker zusammenschüttelt. Die Alten aber machten Zucker aus Honig. — Plato nimmt Honig als Pflanzensaft und nicht als Thiersaft, weil die Bienen den Honig aus den Blumen saugen.

Natron wird aufgefasst als ὄπός, das ist ein weisser Pflanzensaft. Die Relation eines solchen Saftes zu Natron ist darauf basirt, dass beide weiss sind. Ob Plato ὄπός im Allgemeinen als weissen Pflanzensaft auffasst, oder im Besonderen als den weissen Saft einer speciellen Pflanze — das wollen wir dahingestellt sein lassen.

Gegen Mitte P. 60: γῆς δὲ εἶδη κ. τ. λ.

Hier werden die Arcana als Erdarten, oder Steine, oder Minerale aufgefasst, für welchen Standpunct Plato sich mehrerer Ausdrücke bedient, wie γῆ, πέτρα, λίθος. Das ist der Gegen-Standpunct zum Metallstandpunct. Dort wurden Minerale und Metalle collectiv Metalle genannt, hier Minerale. Ganz wie dort das Metall, so wird hier das Mineral als flüssig aufgefasst. Plato fasst nicht die γῆ als γῆ in's Auge, sondern als χυτὴ γῆ. Deshalb schickt er auch als Einleitung voran, welchen Einfluss das Wasser (und die Luft) bei der Entstehung der Steine hat. Der Flüssigkeits-Standpunct wird deswegen herangezogen, um wieder das Schema fließen zu lassen, d. i. um die Arcana in einer Reihenfolge zu bringen, welche weder dem umgekehrten, noch zurecht gekehrten Schema entspricht, womit denn eine neue Abwechslung in die Sache kommt. Das Fließen hat hier so statt, dass das umgekehrte Schema

{ Feuer	Wasser
{ Luft	Erde

genommen wird, dabei aber vom Feuer zum Wasser und von der Luft zur Erde gesprungen wird. Demgemäss wäre denn hier die Reihenfolge der Arcana: 1) P. solaris, 2) Acid. sulphur., 3) Liq. hepatis, 4) Natron.

Die Mineral-Auffassung der Arcana benutzt Plato dazu, um die Stoffe in den Vordergrund zu stellen, welche seiner Auffassung gemäss bei der Darstellung der Arcana im Vordergrund stehen. So fasst er demnach das Natron als Kochsalz. Denn Kochsalz stellt die Darstellung des Natron nitricum im Vordergrund.

Den Liquor hepatis als Salmiak. Vom Körper aus erhält der Liquor hepatis das Oktaeder. Dazu bezieht sich aber auf den Salmiak, und dazu bezieht sich Plato den Abzug, dass bei der Darstellung des Liquor hepatis der Salmiak im Vordergrund steht. In dieser Gelegenheit nennt Plato den Salmiak: νίτρον, die Andere schreiben: λίτρον. Dies νίτρον ist nicht das, was wir Nitrum nennen, sondern eben Salmiak.

Mit dem Kochsalz-Natron und Salmiak-Liquor hepatis ist also in Bezug auf die Mineral-Natur der Arcana ein Stoff gegeben, aus welchem diese Arcana dargestellt werden. Demnach wird

beim Acid. sulphur. der Stein-Stoff herangezogen, welchem dies Arcanum dargestellt wird, das ist Schwefelisen, Vitriol. Und so wird denn auch Acid. sulphuricum als Eisen.

Den Pulv. solaris parallelisirt Plato endlich mit dem Thon, das ist eigentlich Thon, hier aber als rother Stein, Ziegelstein, rother Dachziegel genommen. Bei dieser Parallele dürfen wir uns aber nicht exclusiv damit begnügen, dass Pulv. solaris roth ist wie ein Ziegel, sondern neben der Stein-Natur auch die Darstellung in Betracht gefasst werden. Und da ist denn, wie beim Kochsalz ursprünglich nicht das ganze Arcanum, sondern ein Darstellungs-Theil desselben = Salz, wie beim Liquor hepatis-Salmiak ursprünglich nicht das ganze Arcanum, sondern nur ein Darstellungs-Theil desselben = Eisen, so ist denn auch hier ursprünglich der ganze P. solaris = κέραμος, sondern nur ein Darstellungs-Theil desselben, nämlich das Sulphur aurat. Plato nimmt also in Bezug auf die Stein-Natur des Pulv. solaris an, das Sulphur aurat. sei ein Darstellungs-Theil des Pulv. solaris.

Gegen Ende P. 60: τὰ δὲ κοινὰ ἐξ ἀμύμων

Plato benutzt die Auffassung der Arcana als Hydrometeore, als Pflanzensäfte, als Minerale, um die Arcana fließen zu lassen, das ist, ihre Reihenfolge zu geben, als sie sich an das eigentliche und Schema knüpft. Nun nimmt er von diesem Schema Wasser derartig Abschied, dass er es ganz „verfließen“ oder wenn man will, auch „überfließen“ lässt, nämlich derartig, dass die Art dieses Fließens, der das Wasser beim Fließen nimmt, nicht mehr hervor dem Plato diesem Fließen zu Liebe über die Kraft des Feuers einleitende Worte vorangeschickt vom genannten Standpunct die Arcana eines Glasflusses, anderentheils als Cerate und Salben. Näher distribuit werden hierbei die einzelnen Arcana, also es wird nicht die Aufstellung gemacht, die Arcana repräsentirt diesen Glasfluss, dieses Cerat, jenes repräsentirt jenen Glasfluss, jenes Cerat. Natürlich, das ist ja eben der Standpunct des Verfließens oder Ueberfließens, dass bei der Darstellung der Arcana mit anderen Stoffen bloß der Gesichtspunct aufgestellt wird, die nähere Unterordnung der einzelnen Arcana unter den Allgemeingegenstand aber unterbleibt.

Gegen Mitte P. 61: (καὶ) τὰ μὲν δὴ χημέρια κ. τ. λ.

Hier kommen die Elementar-Qualitäten an die Reihe. Dass dieselben gerade hier an die Reihe kommen, haben doppelten Grund. Der erste Grund ist der, dass das Schema durch das Verfließen oder Ueberfließen hin undeutlich geworden ist. Es ist also in der Ordnung die Klarheit wieder einzusetzen. Dazu werden die Elementar-Qualitäten herangezogen. Indem sich an die Elementar-Qualitäten die Elemente knüpfen, präsentirt uns die Elemente, und sagt mit anderen Worten, die Elemente, die undeutlich gewordene habt ihr hier deutlich wieder. Der zweite Grund ist der, dass Plato sich anschickt, die Arcana aufzufassen vom Standpunct des Eindrucks, we

: Sinneswerkzeuge machen. Diesen Standpunkt aber lässt er mit den Elementar-Qualitäten. Die Arcana the lässt er mit den Elementen parallel gehen, den ck welchen die Arcana auf die Sinneswerkzeuge t, lässt er den Elementar-Qualitäten parallel gehen. mias bilden die Elementar-Qualitäten die Einleiu der parallel laufenden Auffassung der Arcana.

o nennt die Elementar-Qualitäten Pathemata (πα-α) und erweitert und modificirt die hierhin schla-Empedokleischen Auffassungen. Er stellt auf: 1) thema Heiss, 2) das Pathema Kalt, 3) das Pathema 1) das Pathema Weich. Hart und Weich ist ihm as dem Empedokles Trocken und Nass ist. Das kommt natürlich dem Wasser zu, das Trockne be-Plato auf die Erde. Indem er nun in Nass und n : Wasser und Erde hat, sagt er, Erde ist hart, he liegt, da er ja vorhin, indem er die Arcana als le auffasste, die γῆ mit πέτρα parallelisirte. Und i die Erde hart ist, so ist im Gegensatz dazu das r weich. Dies Ergebniss benutzt er nun dazu, an die des Nassen und Trocknen das Weiche und Harte zu

Uebrigens ist die Parallelisirung von γῆ und nicht der einzige Grund, dass Plato die Erde als nimmt, er denkt dabei auch an das Jüdische Was- wandlungs-Experiment im Grossen. Bei diesem näm- mmt, wie wir wissen, die Jüdische Alchemie an, as Präcipitat fest sei, sonst könnte sich beim Ein- m des Welteneies nicht sofort ein Gefäss im Ge- bilden, und das Wasser würde ablaufen. So hat er uch in dieser Beziehung das Harte oder Feste. — r Umänderung des Nass und Trocken in Weich art will Plato das gewinnen, dass das Schwanken m Luft und Erde in Bezug auf die Elementar- t aufhört. Wir wissen ja von Empedokles her, 1 Schwanken statt hat, ob Luft : kalt, Erde : trocken, b umgekehrt Luft : trocken und Erde : kalt, damit nn überhaupt ein Schwanken zwischen Luft und Erde Dies Schwanken hört nun auf, wenn der Erde das ugetheilt wird. Damit bekommt die Luft prägnant lt, denn Niemand wird sich versucht fühlen, die art zu nennen.

o schliesst aber mit den genannten 4 Pathemata b, sondern er fügt ferner hinzu: 5) das Pathema , 6) das Pathemata Leicht. Mit diesen beiden ata ist es auf die Umkehrung des Schemas ab- . Bei dieser Umkehrung wird angenommen, dass is den Reigen eröffnet, leicht ist, und das, was ihm chwer ist. Dann liegt das Motiv, sich zu bewegen, n selbst. Das erste lässt sich drängen, das zweite und so geht die Bewegung des Umkehrens des s in ihrer Kreisbewegung vor sich. Plato ist hier wieder bei jenem Thema des Umkehrens, welches erne auf's Tapet bringt. Hier an dieser Stelle es besonders wortreich.

wir gesehen, hat Plato bei den Pathemata Hart sich das Wasserverwandlungs-Experiment vor Augen. i nun das Wasserverwandlungs-Experiment die Lehre t κίνησις und στάσις ist, und er an diese itης und die ἀνωμαλότης knüpft, so liegt es nahe, hier auch diese δμαλότης und ἀνωμαλότης in's ust. Ihnen zu Liebe bringt er denn endlich: 7) thema Glatt und 8) das Pathema Rauh. Wir ha-, wo wir oben die δμαλότης und ἀνωμαλότης be- n, darauf hingewiesen, dass es sich bei der ersteren Abgränzung von Wasser und Erde (Präcipitat) e, bei der letzteren um die Nicht-Abgränzung. h übersetzt ist aber δμαλότης Ebenheit und ἀνω- s Unebenheit. An diese wörtliche Auffassung sich sagt nun Plato hier, wenn die Härte (das 8. Pa- sich mit der δμαλότης verbindet, so kommt das a Glatt heraus. Verbindet sich aber die Härte ἀνωμαλότης, so kommt das Pathema Rauh her- has Glatt und Rauh bezieht sich also im Grunde Präcipitat beim Wasserverwandlungs-Experiment. t dies Präcipitat bei der Jüdischen Kosmogense nfnage des Vorsichgehens der Land-Bildung. Am Tage dagegen, wo sich das Wasser an besonderen sammelt und das Trockne sichtbar wird, da wird ipitat Land rauh. (Vergleiche Alchemie bei den Wir haben noch zu erwähnen, dass Plato da, wo er

oben das Pathema Hart aufführt, dass er da Hart durch σκληρόν giebt. Hier nun knüpft er an dies Adjectiv das Substantiv σκληρότης und setzt diese σκληρότης der ἀνωμαλότης gegenüber. Der δμαλότης dagegen setzt er nicht die σκληρότης gegenüber, sondern die πυκνότης, Festigkeit. Das bleibt sich aber gleich. πυκνότης ist hier ganz synonym mit σκληρότης. Denn das σκληρόν fasst ja die Härte des Präcipitates bei der Jüdischen Schöpfung in's Auge. Ob man nun dieses Präcipitat hart oder fest nennt, bleibt sich gleich. Das Präcipitat soll verhindern, dass das Weltenwasser nicht beim Einschlagen des Eies abläuft. Nun das verhindert es ebensowohl, wenn es als fest aufgefasst wird, als wenn es als hart aufgefasst wird.

P. 64: μέγιστον δὲ καὶ λοιπὸν κ. τ. λ.

Hier kommt Plato von den vorherigen Pathemata, die den Elementen gegenüber stehen, zu den Pathemata, welche den Arcanis gegenüberstehen, das ist, er nimmt die Arcana durch in Bezug auf die Eindrücke, welche sie auf die fünf Sinneswerkzeuge machen. Hierbei sucht er denn mannigfach die beiderseitigen Pathemata mit einander in Einklang zu bringen, zu decken. Z. B. hat er in Bezug auf den Geschmack das Saure, welches die Zunge rauh macht, und das Süsse, welches glatt über die Zunge dahin gleitet. So hat er denn in dieser Beziehung die Elementen-Pathemata Rauh und Glatt. Und so in verschiedener Weise. Diese verschiedenen Gegenüberstellungen von Elementen- und Arcanen-Pathemata bilden die Basis zu mannigfachen physiologischen Anschauungsweisen Platos, auf die wir hier nicht weiter eingehen.

In Bezug auf den Geschmack fasst Plato die vier Arcana in's Auge, in Bezug auf den Geruch zwei Arcana, in Bezug auf das Gehör ein Arcanum, in Bezug auf das Gesicht die sieben Arcana. Da er somit die verschiedenen Arten der Arcanenzahlen, wie er ihnen überhaupt Rechnung trägt, das ist das Ein-Arcanum, das Zwei-Arcanum, das Vier-Arcanum, das Sieben-Arcanum bereits bei vier Sinnen, dem Geschmack, dem Geruch, dem Gehör, dem Gesicht untergebracht hat, so hat er keinen rechten Platz mehr für den fünften Sinn, das Gefühl, wenn er eben, wie er das thut, darauf ausgeht, die Uebrigung der Arcana auf die Sinne dazu auszubeuten, um den verschiedenen Arcanenzahlen, wie er sie auffasst, Rechnung zu tragen. Darum fasst er

das Gefühl weniger als den eigentlichen Gefühls-Sinn auf, als vielmehr als das geistige Fühlen, das ist als die angenehmen und unangenehmen Eindrücke (ἡδονὴ καὶ λύπη), welche die Pathemata auf uns machen. Auf die Weise wird denn das Gefühl der Allgemein-Gesichtspunkt für alle Sinnes-Eindrücke. Beim Gefühl als solchem, das ist also beim Gefühlsinn, den er nicht auf alle Pathemata überträgt, fasst er den eigentlichen Schmerz in's Auge, welchen die Arcana verursachen. Hierbei denkt er an den brennenden Schmerz, welchen Acid. sulphur. erregt, wenn es auf eine offene Wunde gebracht wird. Das ist es, worauf er mittelst seiner τομαὶ καὶ καύσεις (Schnitt und Brand) lossteuert.

Den Geschmacks-Sinn setzt er den Arcanis so gegenüber, dass er zutheilt: 1) dem Liquor hepatis das Bittere (Liquor hepatis schmeckt in der That etwas bitter), 2) dem Natron das Salzige, 3) dem Acid. sulphur. das Saure, 4) dem P. solaris das Süsse. Der Geschmackssinn wurde übrigens bereits bei der Auffassung der Arcana als Pflanzensäfte herangezogen. Denn dass Acid. sulphur. dem Wein oder vielmehr dem Essig parallelisirt wurde, hat den Grund, dass Acid. sulphur. sauer schmeckt. Und dass dort P. solaris dem Honig parallelisirt wurde, das hängt zwar direct damit zusammen, dass Hydrarg. oxyd. rubr. und Sulphur aurat. mit Zucker verrieben werden, indirect ist aber auch das Lossteuern auf den Geschmack des P. solaris da. Denn eben dadurch, dass P. solaris Zucker enthält, schmeckt er süss, wird in seiner Totalität zu Honig. Auf das Heranziehen des Geschmackes bei der Auffassung der Arcana als Pflanzensäfte macht Plato hier, wo er vom Geschmacks-Sinn spricht, selbst aufmerksam.

Den Geruchs-Sinn setzt er den Arcanis so gegen- über, dass das Acid. sulphur. und Natron als geruchlos rangiren, Liquor hepatis und Pulvis solaris dagegen als

solche, welche die Geruchsnerven afficiren. Beim Liqueur hepatis liegt es auf der Hand, dass er riecht. In Bezug auf das Riechen des P. solaris fasst Plato das in's Auge, dass der P. solaris-Theil: Sulphur aurat. bei Behandlung mit Salzsäure Hydrothiongas entwickelt, welches sehr deutlich mittelst des Geruchs-Sinnes wahrgenommen werden kann.

Indem er den Gehörs-Sinn den Arcanis gegenüber stellt, hat er das im Sinne, dass Natron, in's Feuer geworfen, decrepitiert und demgemäss ein knatterndes Geräusch verursacht.

Beim Gesichts-Sinne, den er den Arcanis gegenüber stellt, fasst er die verschiedenen Farben der Arcana in's Auge. Hierbei bringt er eine Reihe von Farben und Gesichtseindrücken auf's Tapet, entgegen den sieben Farben, nur den sieben Farben, die er im Hinblick auf die sieben Arcana eigentlich zu bringen hätte. Das hängt damit zusammen, dass er die Sieben-Arcanenzahl, entgegen der Ein-, Zwei-, Vier-Arcanenzahl, als die Viel-Arcanenzahl auffasst. Der Viel-Arcanenzahl setzt er dann das Viel der Farben gegenüber.

P. 68. gegen Ende: ταῦτα δὲ πάντα (πάντα δὲ ταῦτα) z. r. 2.

Hier schliesst Plato den ersten Theil des Timaeus ab, um zu dem zweiten Theile, der *φύσις ἀνθρώπου* im engeren Sinne, überzugehen. Aus Gründen, die wir bereits früher angeführt, brechen wir hier ab.

B. Platos Schrift: Kritias.

a. Inhalt.

Der Inhalt dieser zweiten Platonischen Schrift, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, ist der Hauptsache nach folgender:

9000 Jahre vor Solon, der die Sache von einem Aegyptischen Priester hat, fand ein Krieg statt zwischen den Völkern diessseits und jenseits der Säulen des Hercules (Meerenge von Gibraltar). An der Spitze der Einen standen die Athener, an der Spitze der Anderen die Könige der Insel Atlantis. Die Insel Atlantis lag im Atlantischen Ocean, vor den Säulen des Hercules, und war grösser als Asien (Kleinasien) und Lybien zusammen; später ging sie in Folge von Erdbeben unter (vergl. unten gegen Ende).

Als die Götter die ganze Erde, nicht in Zank und Streit, sondern durch das Loos unter sich vertheilten, da fiel dem Vulcan und der Minerva Attika zu, diesen beiden Gottheiten, die Geschwister waren und beide der Philosophie und Kunst (*φιλοσοφία και φιλοτεχνία*) huldigten. Sie machten Autochthonen, und legten in sie Sinn für Staatseinrichtungen. Ihre Namen haben sich erhalten, ihre Werke sind durch den Untergang ihrer Nachkommen, durch die Länge der Zeit geschwunden. Denn ihre Nachkommen lebten in den Bergen und waren roh und ungebildet. Sie hörten von den Namen der Herrscher, weniger von ihren Thaten. Die Namen nun verpflanzten sie auf ihre Nachkommen, die Tugenden und Gesetze ihrer Vorfahren kannten sie nicht, oder bloß bis auf dunkle Gerüchte. Durch viele Generationen lebten sie und ihre Kinder in Dürftigkeit und hatten genug an ihren Nahrungssorgen, so dass sie sich um die Thaten ihrer Vorfahren nicht viel kümmerten. Sagensgeschichte und wirkliche Geschichte entstanden erst, als gesichertes Substrat für den täglichen Unterhalt da war, eher nicht. So haben wir die Namen der Alten ohne Thaten. So kommt es, dass die Priester dem Solon erzählten von Cecrops, Erechtheus, Erichthonius, Erysichthon u. s. w., und ähnlich in Bezug auf die Frauen. Damals lag sowohl den Weibern als den Männern die Kriegsführung ob, worauf Minerva hinweist, die gewappnet dargestellt wird. Es wohnten im Lande Handwerker und Ackerbauer, dagegen wohnten die Soldaten besonders und getrennt, hatten kein Besondereigenthum und nahmen von den Uebrigen nur das zum Unterhalt Bedürftige. Die Grünen bildeten der Isthmus, der Citlaeron und Panethes, Oropia, der Asopus. Das Land zeichnete sich aus und konnte daher ein grosses Heer der Anwohner ernähren. Ein Beweis seiner Trefflichkeit ist das, dass seine jetzigen Ueberbleibsel sich mit jedem anderen Lande an Fruchtbarkeit messen können, daraus kann man seinen damaligen Zustand bemessen, der

besser war. Man muss nämlich eben wissen, dass das Land, wie es jetzt ist (Zeiten des Erzählers), ein Ueberbleibsel des alten Landes ist. Während der 9000 Jahre nämlich, die zwischen jetzt und damals liegen, hatten viele Ueberschwemmungen statt. In Folge dessen wurde die Erde fortgeschwemmt. Der fette Boden ging fort, wie von einem kranken Körper das fette Fleisch fortgeht und die Knochen bleiben. Damals stand das Land in seiner Integrität da; was jetzt nackte Berge sind, waren hohe Erdhügel und die Phelleische Ebene hatte Fettland, wovon jetzt noch Spuren da sind. Die Berge nämlich, die jetzt nur noch den Bienen Nahrung geben, gaben vor nicht gar zu langer Zeit noch Bauholz. Ausser Bäumen zu derartigem Zweck brachte die Gegend noch hohe Cultur-Bäume und Fettweiden hervor. Sie wurde durch den jährlichen Regen befruchtet, der nicht, wie jetzt, von dem kahlen Boden in's Meer abfließt, sondern eingesen wurde von Lehm Boden. Das gab dem Substrat zu mancherlei Quellen und Flüssen. Dieses Land mit fettem Boden und guter Bewässerung wurde unter dem Einflusse eines günstigen Klimas von einem körperlich und geistig herrlichen Schlage von Ackerbauern bebaut.

Was die Stadt Athen betrifft, so war der Akropolis-Theil nicht kahl, wie jetzt, sondern hatte fetten Boden, den Erdbeben und Ueberschwemmung zerstört haben. Sie kam fast einer Ebene gleich. Der äussere Flanken-Theil wurde von Handwerkern und Ackerbauern bewohnt. Die Kriegerkaste bewohnte die höheren Theile um den Tempel des Vulcan und der Minerva herum. Gegen Norden hatten sie gemeinschaftliche Wohnungen und Winter-Speisesäle, sie lebten überhaupt gemeinschaftlich. Im Sommer hielten sie sich an südlichen Theile auf, wohin dann die gemeinschaftlichen Plätze verlegt wurden. Sie lebten in behäbigen Mittelverhältnissen, ohne Gold und Silber. An der Stelle, wo jetzt die Akropolis steht, war eine Quelle, die jetzt bis auf kleine Ueberreste durch Erdbeben verneigt ist. So wohnten die Beschützer ihrer Bürger und die Oberanführer der übrigen Griechen. Sie sahen darauf, dass Männer- und Weiber-Kriegerzahl sich gleich hielt. Ihrer waren ungefähr 2 Myriaden.

Bei der vorerwähnten Verloosung der Erde unter die Götter erhielt Neptun die Insel Atlantis. Mitten auf dieser Insel war eine schöne fruchtbare Ebene. An der Ebene, gegen die Mitte circa 50 Stadien abstehend, war ein kleiner Berg. Hier wohnte einer von den Männern, die im Anfang aus Erde geschaffen wurden, Namens Eueuor. Seine Frau hiess Leucippe. Von dieser hatte er eine einzige Tochter Namens Klito. Als diese mannbar wurde, starben die Eltern. Neptun fasste Liebe zu ihr und erkannte sie. Nun gränzte er den Erdhügel ab, den Klito bewohnte, damit kein Mensch hinzukäme. Er machte 3 Meeres-Reifen und 2 Land-Reifen. Dann schmückte er die innere Insel aus. Er schuf eine warme und eine kalte Quelle, und liess mannigfache Nahrung aus der Erde spritzen. Er zeugte 5 Zwillingssöhne, und theilte die Insel Atlantis in 10 Theile, von welchen der Aelteste vom ersten Zwillingsspaar die mütterliche Wohnung mit Umgebung bekam. Die Uebrigen bekamen die anderen Theile als Herrscher (*ἀρχοντες*), jener Aeltere war aber ihr Oberherrscher (*βασιλεύς*). Dieser bekam den Namen Atlas, woher der Name der Insel Atlantis. Unter diesen Herrschern und ihren Nachkommen blühte nun das Atlantische Reich, und dehnte sich aus. Namentlich blühte das Geschlecht des Atlas, in dessen Familie die Oberherrscherswürde nach der Erstgeburt forterbte. Das blühende Reich brachte hervor: Metalle und Minerale, feste und flüssig werdende (*στερεά και δσα τηκιδ γέγονε*), darunter namentlich Orichalcum (*ὀρείχαλκος*), was edler war, als die anderen Metalle mit Ausnahme von Gold; Waldungen mit Zimmerholz; Plätze für wilde und zahme Thiere; zahlreiche Elephanten; Sumpftiere, Seethiere, Fluusthiere, Thiere der Berge, der Ebene; wohlriechende Dinge, wie Wurzeln, Gräser, Hölzer, tropfende Säfte, Blumen, Früchte; Hülsenfrüchte; Pflanzen, welche Getränke, essbare Früchte, Salben hervorbringen; Obst und sonstige Naschfrüchte. Was den Leuten nun so reichhaltig dargelassen wurde, das benutzten sie, um Tempel, Paläste, Häfen, Schiffsanlagen und andere Bauten auszuführen.

Zuerst überbrückten sie die Meeres-Reifen um den alten Stammsitz. Der eigentliche Königsitz wurde in seiner

ursprünglichen Anlage immer mehr verschönert. Dann machten sie einen Graben vom Meere zum äussersten Reifen, 8 Plethra breit, 100 Fuss tief, 50 Stadien lang. Diese Anlage wurde zugleich zum Hafen geschaffen und überbrückt. Die Erd-Reifen hatten hohe Ränder, welche das Meer überragten. Der grösste Reif war 3 Stadien breit; der nächstbenachbarte desgleichen. Von den folgenden beiden war der Wasser-Reif 2 Stadien breit, der Erd-Reif wie der vorige Wasser-Reif; derjenige, der die mittlere Insel umgab, 1 Stadium. Die Insel, auf der der Königssitz war, hatte 5 Stadien Durchmesser. Diese Insel, die Reifen und die Brücke von 1 Plethrum Breite umgaben sie mit einer steinernen Mauer, und versahen diese mit Thürmen und Thoren. Die Bruch-Steine zu den Bauten waren weiss, schwarz, roth. Mit dem Brechen dieser Steine machten sie zugleich 2 Schiffswerften. Die Oberfläche der Mauer um den äussersten Reifen bekleideten sie mit Kupfer (*χαλκός*), die der Mauer des inneren Reifen mit Zinn (*κασιτέρως*), die Oberfläche der Mauer um die Königsburg mit Orichalcum, welches feurig funkelte. Den Königssitz (*τὸ βασιλεῖον*) in der Königsburg (*ἀκρόπολις*) richteten sie folgendermassen ein. In der Mitte war ein unzugängliches Heiligthum des Neptun und der Klito mit goldener Umgebung. Dort hatten die Umarmungen von Neptun und Klito statt gefunden. Hier brachten jährlich die aus den zehn Gebieten Versammelten jedem von beiden Opfer dar. Der Tempel des Neptun war 1 Stadium lang, 8 Plethra breit, proportional hoch, von fremdartigem Ansehen. Das Aeusserere war bis auf die äusserste Spitze mit Silber bedeckt, diese mit Gold. Innen war die ganze Decke von Elfenbein mit Gold, Silber, Orichalcum. Mauern Säulen, Boden waren mit Orichalcum geschmückt. Es standen da goldene Bildsäulen. Vorab Neptun auf einem Wagen stehend, den Zügel von Flügelpferden haltend, mit dem Scheitel bis an die Decke reichend. Um ihn 100 Nereiden auf Delfinen. Ausserdem andere Bildsäulen, Geschenke von Privaten. Aussen um den Tempel standen goldene Bildsäulen von Frauen und Königen des Zehn-Königstammes, und andere Weihgeschenke von Königen und Privaten, einheimischen und fremden. Auch war ein Altar da, der an Grösse und Pracht der Umgebung entsprach. Der Königssitz entsprach der Grösse des Reiches und der Pracht der Heiligthümer. Es waren warme und kalte Quellen da mit reichlichem, angenehmen und gesunden Wasser. Rings herum lagen Wohnungen und Baumpflanzungen und Behälter, überdachte und nichtüberdachte, zu Winter- und Sommer-Bädern, besondere für die hohen Herrschaften, für Private, für Frauen, für Pferde und anderes Zug- und Lastvieh. Das abfliessende Wasser ging in den Hain des Neptun, ein herrliches Gehölz, und von da durch Canäle zu den äusseren Kreisen. Da waren auch viele Heiligthümer vieler Götter, Gärten, Gymnasien für Menschen und Pferde auf den beiderseitigen Inseln der Reifen. In der Mitte der grössten Insel war ein Hippodrom, 1 Stadium breit, die Länge erstreckte sich über den ganzen Kreis. Zu beiden Seiten waren Wohnungen für die Leibwächter. Die treueren Leibwächter wohnten auf dem kleineren Reifen und näher bei der Königsburg; die treuesten wohnten in der Königsburg in der Nähe der Könige. Die Schiffsarsenale waren voll mit Dreirudern und dem, was zu deren Ausrüstung gehört. Kam man aus den 5 Häfen, die aussen waren, so stand da eine runde Mauer, die 50 Stadien vom grössten Reifen und Hafen allseitig abstand. Ueberall standen Häuser. Die Ausfahrt und der grösste Hafen war voll von Schiffen und fremden Handelsteuten, die Tag und Nacht Lärm machten.

Soviel über die Stadt und den alten Königssitz. Jetzt zur übrigen Gegend. Der ganze Ort lag hoch und ging steil auf das Meer zu. Die Gegend um die Stadt war eine Ebene, die von Bergen umgeben war, seitlich 3000 Stadien, in der Mitte bis zum Meere 2000 Stadien. Die Berge waren zahlreich, hoch und schön, mit vielen und reichen Dörfern, mit Flüssen, Seen, Weiden, Wäldern. Das Ganze bildete ein nicht ganz regelmässiges Viereck, was daran fehlte, wurde durch einen Graben ausgeglichen. Die Tiefe, Breite und Länge dieses erreichte fabelhafte Dimensionen. Die Tiefe umfasste 1 Plethrum, die Breite 1 Stadium, die Länge 10,000 Stadien. Er nahm aus den Bergen kommende Flüsse auf, zog sich durch die Ebene, berührte hier und dort die Stadt und ergoss sich in's Meer.

In der Richtung nach oben von ihm waren kleinere Gräben von 100 Fuss Breite, welche sich in den Hauptgräben ergossen. Sie standen 100 Stadien von einander ab. Zweimal im Jahre erntete man. Im Winter machte der Regen den Boden nass, im Sommer bewässerte man ihn künstlich.

Von den in der Ebene zum Kriegsdienste tüchtigen Leuten musste jedes Departement einen Anführer stellen. Jedes Departement umfasste 10 mal 10 Stadien, und der Departements waren 6 Myriaden. Die Anzahl der Mannschaften aus den Bergen und dem übrigen Lande war unermesslich. Sie wurden ortschaftsweis den Departements und Anführern zugetheilt. Ein Anführer hatte zum Kriege zu stellen: den sechsten Theil eines Kriegswagens auf 10,000 Kriegswagen, 2 Pferde mit Reitern; ein Zweigespann ohne Sitz, mit zugehörigem Klein-Schild-Kämpfer und einem Pferdlenker; 2 Schwergewaffnete, 2 Bogenschützen, 2 Schleuderer, 3 leichtbewaffnete Steinwerfer, 3 Speerschleuderer; 4 Schiffer zur Bemannung von 1200 Schiffen. So stand es in den Kriegsangelegenheiten des Gebietes des Oberkönigs. Anders stand es um sie in Bezug auf die Gebiete der 9 anderen Herrscher, worauf nicht weiter eingegangen wird.

Jeder der 10 Herrscher herrschte in seinem Gebiete im Allgemeinen unumschränkt, hatte das Strafrecht in der Hand und war Herr über Leben und Tod der Unterthanen. Im Besonderen aber waren der Unumschränktheit der Zehn durch ein Gegenseitigkeits-Verhältniss Fesseln angelegt. So wollte es das Gebot des Neptun und Gesetze, welche von den Vorfahren auf eine Säule von Orichalcum geschrieben worden. Diese Säule stand auf der Mitte der Insel im Tempel des Neptun. Die Könige kamen abwechselnd im fünften und sechsten Jahre zusammen, in Bezug auf diesen Wechsel der geraden und ungeraden Zahl gerecht werdend (*τῷ τε ἀρτίῳ καὶ τῷ περιττῷ μέρῳ ἴσῳ ἀπολέμοντες*). Sie beriethen dann über die gemeinschaftlichen Angelegenheiten, untersuchten, ob einer von ihnen das Gesetz überschritten, und urtheilten ab. Zuvor verpflichteten sie sich gegenseitig. Im Heiligthum des Neptun wurden Stiere losgelassen (oder liefen da überhaupt frei umher). Jeder von den Zehn betete vorab um einen glücklichen Fang, und nun jagten sie ohne Eisenwaffe mit Knütteln und Stricken den Thieren nach. War ein Stier gefangen, so führten sie ihn zur Säule und schlachteten ihn. Auf der Säule stand ausser den Gesetzen ein Eid, der den verfluchte, der den Anordnungen nicht nachkam. Nun opferten sie, heiligten die einzelnen Glieder des Stieres, mischten einen Krug, und warfen für jedes Glied einen Blutklumpen hinein. Das Uebrige verbrannten sie, die Säule weihend. Alsdann schöpften sie mit goldenen Schalen aus dem Krüge, libirten über dem Feuer, und schwuren, nach den Gesetzen auf der Säule zu urtheilen, den Uebertreter zu strafen, in Zukunft sich keine Uebertretung gegen die Schrift zu Schulden kommen zu lassen, keine Anordnung zu treffen, wie sie mit den Gesetzen Neptuns collidirte, keiner solchen Anordnung nachzukommen. Das gelobte jeder für sich und seine Nachkommen, trank und dedicirte die Schale dem Heiligthum des Gottes. Dann speisten sie und kamen sonstigen Bedürfnissen nach. Wenn es finster wurde und das Opferfeuer dem Erlöschen nahe war, zogen sie alle ein schönes Kleid von blauer Farbe (*κυανῆν ζώλην*) an, setzten sich an den Ueberbleibseln des verbrannten Opferthieres nieder, und urtheilten gegenseitig Nachts, nachdem alles Feuer um das Heiligthum ausgelöscht worden, darüber ab, ob Gesetzesübertretungen vorlägen, deren Einer den Anderen anklagte. Wurde es Tag, so schrieben sie die gefällten Urtheilsprüche auf eine goldene Tafel, und dedicirten diese, so wie die Kleider dem Heiligthum als Andenken.

Die Könige hatten mancherlei Gesetze über die heiligen Angelegenheiten, ausserdem aber galten die folgenden Punkte als Gesetz. Sie sollten sich nicht gegenseitig bekriegen, und sie sollten zu einander stehen, wenn einer von ihnen in einem Gebiete den königlichen Stamm ausröten wollte. Indem sie zu einander standen, erhielt nach Herkommen der Stamm des Atlas den Oberbefehl im Kriege, und stand überhaupt an der Spitze der übrigen Angelegenheiten. Das Recht aber über den Tod eines Anverwandten stand jenem Oberherrscher nicht zu, darüber sollte bei der Aburtheilung Aller die Majorität entscheiden.

Viele Menschenalter hindurch, so lange die göttliche Natur in den Herrschern die Oberhand hatte, gehorchten sie nun den Gesetzen und gelangten zu hoher Blüthe. Als aber das Göttliche in ihnen nach und nach unterging, und das Menschliche die Oberhand gewann, da entarteten sie, und gingen ihrem Ruin entgegen.

Da beschloss Zeus, sie dafür zu bestrafen, auf dass sie sich besserten. Er berief eine Götterversammlung, und sprach

Hier bricht der Kritias ab.

Im Anschluss hieran erzählt, dem Timaeus zufolge, in dessen Anfang die Sache auch zur Sprache kommt, der Aegyptische Priester dem Solon dem Hauptinhalte nach folgendes:

Der Atheniensische Staat widerstand einer feindlichen Uebermacht, welche, vom Atlantischen Meere herkommend, ganz Europa und Asien bedrohte. Damals war das Meer dort schiffbar. Vor der Oeffnung der Säulen des Hercules lag eine Insel, grösser als Libyen und Asien zusammen. Von ihr kam man zu anderen Inseln, und von diesen zum benachbarten Festland. Auf der grossen Insel, nämlich Atlantis, bestand eine grosse, bewunderungswürdige Macht von Königen, die über die Hauptinsel, die Nebeninsel und einen grossen Theil des nahen Festlandes herrschten, ausserdem in Libyen bis Aegypten, in Europa bis Tyrhnenien. Diese grosse Gesamtmacht überzog die Gesamtländer innerhalb der Säulen des Hercules mit Krieg. Und da zeigte sich denn die Tapferkeit und die Stärke der Athener. An Hochherzigkeit und in den Künsten des Krieges Alle überragend, unterzogen sie sich, theils im Verein mit den anderen Griechen, theils, von den Bundesgenossen verlassen, für sich dastehend, den äussersten Gefahren, besiegten den Feind, und beschützten die Einen vor Unterjochung und befreiten die Anderen vom Joche. Hinterdrein entstanden übermässige Erdbeben und Ueberschwemmungen, und in einer bösen Nacht versank das Griechische Heer unter die Erde. Die Insel Atlantis aber versank in's Meer und wurde nie mehr gesehen. Daher kommt's, dass jenes Meer unschiffbar und unerforschbar geworden, indem die versinkende Insel mächtige Schlammuntiefen setzte, die ein Hinderniss abgeben.

b. Interpretation.

Das Märchen, welches wir im vorhergehenden Abschnitt haben kennen lernen, zielt auf eine Verherrlichung der Griechischen Alchemie der Jüdischen Alchemie gegenüber. Wir haben kennen lernen, wie die Griechen von Thales bis Plato die Jüdische Alchemie ausbeuteten. Das geschah aber im Geheimen. Anlehnen an die Jüdische Alchemie — nun ja, das wohl; aber es der Welt offen eingestehen, — gehorsamer Diener! dazu wollte sich der Griechische Nationalstolz nicht verstehen. Die Jüdische Alchemie zeichnet Plato als gross dastehend. Nun, das ist ein um so grösseres Verdienst für die Griechen, und an ihrer Spitze die Athener, welche den Sieg gegen sie erkämpfen, welche den Kampf gegen sie aufnehmen und triumphierend aus dem Kampfe hervorgehen.

Atlantis ist Judaea, welches Plato mit Phöniciern zusammenfasst. Judaea liegt an einem, dem östlichen, Ende des Mittelländischen Meeres. Das westliche Ende des Mittelländischen Meeres ist offen, bildet die Meerenge von Gibraltar. Hier ist kein Land, daher fabelt Plato eine hin, und das ist Atlantis. Er verlegt, alchemistisch-fabelartig auftretend, Judaea vom Ostende des Atlantischen Meeres nach dem Westende. Die Gelehrten haben sich vielfach darüber den Kopf zerbrochen, welches Land sich denn eigentlich Plato unter der Insel Atlantis gedacht habe. Und da sind denn die verschiedensten Ansichten aufgestellt worden. Wir wollen sie nicht weiter ventiliren und nur auf eine hinweisen, die sich ganz hübsch macht. Es ist die Ansicht, Atlantis sei America. Phöniciische Seefahrer seien an die Americanische Küste verschlagen worden und hätten, glücklich zurückgekehrt, nun die Kunde von dem grossen Lande im Westen verbreitet. Auf diese Kunde fussend sei dann Plato zu seiner Atlantis gekommen. Es liegt einmal in unserer Natur, den Sagen gern zuzulauschen, die uns von uralten Expeditionen nach Südafrika und America berichten, und so werden wir denn auch nicht ungern dieser Aufstellung, die allerdings möglich sein kann, unser Ohr leihen. Jeder von uns wird

nichts dagegen haben, wenn angenommen wird, dass eine, von Phöniciern verbreitete Kunde gekannt, in Europa läge ein grosses Land oder eine Insel, und dieses Land, diese Insel habe ihm bei seiner Vorgeschwehrt. Nöthig ist so etwas gerade nicht, kommt, wie wir so eben gesehen, zu seiner Fabel einfach auf die Weise, dass er Judaea von Osten Westen verlegt. Das kann er aber auch ohne die Sage. Indessen will man diese heranziehen, so geht auch. Im letzteren Falle hätten wir dann ein America.

Indem also der Kampf der Griechen gegen die Ägypter statt hat, hat der Kampf statt zwischen den Griechen und Juden. Griechen und Juden sind aber die griechischen und Jüdischen Alchemisten. Indem die Jüdischen Alchemisten über die Griechischen Alchemisten besiegt werden und die Griechen siegen, siegen die Griechischen Alchemisten über die Jüdischen Alchemisten. Wenn also die Griechen und Plato selbst, wenn nicht an der Spitze, so doch so gut als die Jüdische Alchemie ausbeuten, hierbei aber, wie wir gesehen, der Sache einen besonderen Anstrich, ein besonderes Gepräge geben, so ist das in Platons Sinn ein Sieg der Griechischen Alchemie über die Jüdische Alchemie. Dieser Sieg soll im Kritias verherrlicht werden.

Was uns nun Plato von den Athenern erzählt, ist hauptsächlich die Griechische Alchemie in ihren charakteristischen Punkten der Jüdischen Alchemie gegenüber zeichnen; und das, was er uns von den Atlantiern zählt, das soll hauptsächlich die Jüdische Alchemie in ihren charakteristischen Punkten der Griechischen Alchemie gegenüber zeichnen. Auf beiden Seiten, namentlich den Atlantikern, bringt er dann noch verschiedene Alchemie, namentlich auch solche, welche in den Bereich der Alchemie fallen, und solche, welche auf Jüdische Alchemie abzielen. Was nun Jüdische Verhältnisse sind, die uns Plato auf diese Weise bringt, so tragen sie das Gepräge einer Fabel, bei der Wirklichkeit im Hintergrunde stehen. Und indem so Plato Wissenschaft und Dichtung unter einander arbeitet, fasst er auf einer Seite zwar das in's Auge, dass er im Hintergrunde dem Boden der Mythe und nicht der Geschichte auf der anderen Seite mag er aber auch von den Vorstellungen gehabt haben.

Das Hauptcharacteristicum der Griechischen Alchemie der Jüdischen gegenüber findet Plato in der Lehre der 4 Elementen und in der Griechischen Scheidung der Erde unter die Götter Vulcan und Minerva Attika. Wo Vulcan herrscht und für sich, in der gewöhnlichen Auffassung klar. Natürlich die Herren Philologen finden dort Tausendste heraus, und so haben sie ausgefunden, dass auch Vulcan (Hephaistos) ein sächlicher Schutzgott Attikas sei. Glücklicherweise Pollux, Erichthonius habe die Bewohner Attikas getheilt und von diesen habe eine Heilung geheissen — und nun hat Vulcan schwarz auf weiss verbrieftes Recht. Dass Pollux meldet, eine Phyle nach Zeus (*Ζεύς*) und eine andere nach Neptun (*Νηπίδης*) geheissen, womit also consequenter Zeus und Neptun neben Vulcan zu Schutzgöttern aufrücken würden, das ist Nebensache. Die Heilung des Pollux ist gar zu willkommen für Vulcan, man sie der *Ζεύς* und *Νηπίδης* zu Liebe sollte. Mögen die letzteren sehen, wie sie fordern, das ist ihre eigene Sache! — Nein, ihr Herren I Minerva ist die Schutzgöttin Attikas, nicht aber der Schutzgott Attikas, und wenn Plato ihn trotzdem einen solchen bietet, so hängt das damit zusammen, er uns im Vulcan einen alchemistischen Gott bietet, der die Feuer repräsentirt, ebenso wie Minerva eine alchemistische Gottheit ist, welche das Element Luft repräsentirt. Zu dieser Ehre kommt Minerva deshalb auf der Akropolis einen Tempel hatte, der „hohle Luft“ hineinragte, indem die Akropolis auf dem Felsen lag. Auf die Allgemein-Relation der Erde und der Minerva zur Alchemie weist Plato dadurch, dass er sie als die beiden Gottheiten hinstellt, die die Philosophie und der Philotechnie huldigen. Da

die Göttin Minerva zugleich die Schutzgöttin so avancirt ihr Bruder und College Vulcan die Würde.

Uns Plato von den hydrologischen und Humus-Attikas erzählt, zielt auf die Elemente Wasser. Das jetzige kahle Attika lässt das Wasser mehr so dass es dasselbe besitzt. Damals aber sog der fette Boden, der ganz besonders das Element entirt, dieses Wasser, das Element Wasser, einen wir denn einerseits durch Gottheiten ver-lererseits in tellurischen Verhältnissen reprä-4 Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde.

it und Ungebildetheit der alten Athener beruht oranz der Alchemie. Den Anfang dieser setzt belzeiten. Die Thaten jener alten Griechischen, ihre Auffassung der Alchemie, sind verschollen, amen haben sich fortgepflanzt. Hierbei setzt die Namen Erichthonius, Erysichthon mit der Relation, indem er das $\chi\theta\omega\nu$ in ihnen für t Erde, somit alchemistisch ausbeutet. Viel-ter er auch das „chthon“ in Erechtheus mit $\chi\theta\omega\nu$ ng, vielleicht denkt er sogar bei Cecrops an. Indessen ist das nicht nöthig, Erichthonius und ziehen die Heroen Cecrops und Erechtheus über, wie Minerva den Vulcan als Schutzgott zu sich hinüberzieht.

Plato von den Weibern erzählt, die zum Kriegs-gezogen wurden, von der Trennung der Kri- den Uebrigen u. s. w., das lehnt an seine in der „Republik“ (Plato: de Republica libri 10). rriaden, die am Schlusse dessen figuriren, was gesagt wird, repräsentiren das Zwei-Arcanum, irruppierung, das ist das Griechische Schema. dieses hat, hat man eo ipso nicht nur das m, sondern auch das Ein-Arcanum und das m. Es ist also nicht nöthig, dass Plato diese Zahl 2 in der Zahl 1 und 4 bringt. In der 2 Myriaden hat man die eigentlichen Griechi-Pythagoräischen) Arcanenzahlen: 1, 2, 4 alle

it die Welt aus den 4 Elementen Feuer, Wasser, entstehen, wogegen die Welt nach Jüdi-ung auf Grund des Wasserverwandlungs-Ex- im Grossen entsteht. Bei der Welt nach Jüdi-ung steht also vorab einmal das Wasser im 1, und ihm schmiegt sich dann, da das Welten-Durcheinander ist, die Erde an. Was also für che, die Griechische Welt die 4 Elemente sind, ir die Jüdische Welt die 2 Elemente Wasser bei der das Wasser im Vordergrund steht. ato als Hauptcharacteristicum der Griechischen ler Jüdischen Alchemie gegenüber, die 4 Ele-) hat er als Hauptcharacteristicum der Jüdischen er Griechischen gegenüber, die beiden Elemente l Erde mit Wasser im Vordergrund. Darum ei der Theilung der Erde unter die Götter ' Gott des Meeres, des Wassers, die Insel At- Hauptgesichtspunct Platos ist dabei der, dass, zum alchemistischen Gott gestempelt wird, der Feuer repräsentirt, wie Minerva zur alchemisti- gestempelt wird, die das Element Luft reprä- so Neptun zum alchemistischen Gott gestempelt is Element Wasser repräsentirt. Dabei ergeben gleich als Nebengesichtspuncte die, dass Atlantis st, Inseln aber mehr Relation zum Meere, das ptun haben, als Festland, und dass die Juden, nit den Phöniciern zusammenwirft, eine der obliegende Nation repräsentiren, also in dieser sine Relation zum Meere, zu Neptun, haben. Neptun, der als Gott des Meeres eine besondere einer Nation hat, die Handel zur See treibt, läfen, die Schiffsarsenale u. s. w., die in der bei den Atlantikern vorkommen. Was von rkommt, bezieht sich auf das, dem Neptun d.

un das Element Wasser repräsentirt, so reprä- rau Klito das Element Erde. Deswegen ist sie eines Mannes, der der Erde entsprossen; sie ens eine Erd-Natur. Uebrigens bezieht sich, da, wo von der Beschaffenheit Attikas die

Rede war, das, was von den verschiedenen Wasser- und Erdboden-Verhältnissen der Insel Atlantis erzählt wird, ebensowohl auf die Elemente Wasser und Erde, als wie sich Neptun und Klito auf dieselben beziehen.

Das Hauptcharacteristicum der Jüdischen Alchemie der Griechischen Alchemie gegenüber ist also zuerst das, dass die 2 Elemente Wasser und Erde entgegen den 4 Griechischen Elementen angenommen werden. Das zweite Hauptcharacteristicum findet Plato in den Jüdischen philosophischen Zahlen. Ihnen wird Rechnung getragen in den mannigfachen Verhältnissen, die derartig erzählt werden, dass Zahlen-Verhältnisse bei ihnen zur Sprache kommen, und deswegen auch hauptsächlich herangezogen werden. Zu den hierhin schlagenden mannigfachen Ventilirungen, z. B. bei der Heeresmacht, den Erd- und Wasser-Reifen u. s. w. n. s. w., bietet uns Plato, abgesehen von den cumulirenden Nullen, die nicht in die Wagachale fallen, die Zahlen: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 12. Die Zahl 7 bringt er nicht. Für sie vicariirend treten die Pythagoräische 10 und die Indische 12 ein. Anstatt der eigentlichen Jüdisch-philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 finden wir deshalb die Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 12, weil Plato die 7 durch die 10 und 12 ersetzt. Das thut er nun nicht ohne Grund. Durch die 10 und die 12 wird die 9 eingeleitet. Die 9, die sich in den 9000 Jahren vor Solon und in den 9 Unterherrschern repräsentirt findet, ist die Platonisch-philosophische Zahl 9. Plato kann es sich nicht versagen, bei den philosophischen Zahlen auf seine eigenen philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 einen Blick zu werfen, und dazu verhilft ihm eben die fehlende 7 bei den Jüdischen Zahlen. Sobald er die 7 verlässt, und statt ihrer die Pythagoräische Zahl 10 und die Indische Zahl 12 bringt, sobald er damit auf Pythagoras und die Inder reflectirt, kann er auch, einen Schritt weiter gehend, auf sich selbst reflectiren. Zu weit mag er in dem Reflectiren auf sich selbst nicht gehen, und so begnügt er sich denn, eine von seinen eigenen philosophischen Zahlen zu bringen, und das ist die 9. Er hat die Wahl zwischen 8, 9, 27 und wählt aus ihnen eben die 9 deshalb, weil er die 8 an die 4 und die 27 an die 9 anlehnt. Brächte er die 8, so hätte er eine Zahl, die an und für sich schon nahe liegt, weil sie sich an die bereits gegebene 4 anschmiegt, er hätte aber nichts von 9 und 27. Brächte er die 27, so hätte er eine zu weite Lücke zwischen 3 und 27. Jetzt aber, wo er die 9 bringt, tritt er seinen Exclusiv-Zahlen näher. Nun hat er im Anleihen an die Jüdischen Zahlen die Zahlen 1, 2, 3, 4 vorab, und die 9 kommt hinzu. Jetzt überlässt er es dem Leser, sich aus 1, 2, 3, 4, 9 die Platonischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 zu entwickeln, indem er auf der einen Seite fortschreitet: 1, 2, 4, 8 und auf der anderen Seite: 1, 3, 9, 27. Das kann er dem Leser um so eher überlassen, als er da, wo davon die Rede ist, dass die Könige einmal im 5. und das anderemal im 6. Jahre zusammen kommen, ganz unzweideutig auf das Zwei- und Drei-Verhältniss seiner Zahlenreihe hinweist.

Die Besprechung der Producte der Insel Atlantis weist einestheils darauf hin, dass die Jüdische Alchemie in der Schöpfungsgeschichte auch der organischen Natur Rechnung trägt, anderentheils sind in diesen Producten auch verschiedene Gesichtspuncte in's Auge gefasst, aus denen die Arcana aufgefasst werden, so der Gesichtspunct der Arcana als Metalle, beziehungsweise Minerale, und bei ihnen der nähere Gesichtspunct derselben als feste und flüssige Stoffe, der Gesichtspunct der Arcana als Pflanzensäfte, als riechende Dinge, Salben (vergl. Timaeus). Mit den Elephanten scheint Plato an die „grossen Walfische“ zu denken, die der 5. Tag der Jüdischen Schöpfungsgeschichte bringt (1. Buch Moses Cap. 1, Vers 21). Der Bibel gegenüber, die den Wasserkoloss Walfisch bringt, bringt er den Landkoloss Elephant. Was den $\delta\rho\epsilon\lambda\chi\alpha\lambda\omega\varsigma$ betrifft, welcher mehrfach im Kritias zur Sprache kommt, so wissen wir, dass im Timaeus Natron Gold und Pulvis solaris wieder Gold ist. Weil sie nun beide kein Gold sein können, so wird Pulvis solaris zu unächtem Gold, das ist Kupfer. So ist es im Timaeus. Hier im Kritias weist Plato in besonderer Weise darauf hin, dass, wenn Pulvis solaris Kupfer ist, dass das nicht das unedele Metall Kupfer sein soll, sondern im Grunde auch Gold ist, welches blos deswegen nicht als Gold figuriren kann, weil die Stelle des Goldes

bereits durch das Natron besetzt ist. Darum wird das Kupfer, χαλκός, des Pulvis solaris zu ορείχαλκος, zu einem Metalle, welches edler ist, als die anderen Metalle mit Ausnahme von Gold. Das ist eben im Gegensatz zu ορείχαλκος das gewöhnliche Metall χαλκός nicht. Uebrigens ist im Timaeus die Charakterisirung des χαλκός ganz dieselbe, wie hier die des ορείχαλκος. Hier im Kritias in der Stelle, die über die Producte von Atlantis handelt, ist der ορείχαλκος der τιμιώτατος (das edelste der Metalle) πλην χρυσοῦ (mit Ausnahme von Gold). Im Timaeus heisst es in Bezug auf den χαλκός, or sei ἔγγυς χρυσοῦ τῶν μερῶν (in Bezug auf seine Partikel dem Golde nahe stehend). Und da, wo im Kritias erzählt wird, dass die Oberfläche der Mauer um die Königsburg mit Orichalcum bekleidet wurde, heisst es: ορείχαλκῳ μαρμαρυγᾶς ἔχοντι πυρώδεις (mit Orichalcum, welches feurig funkelte). Ganz ähnlich heisst im Timaeus das Kupfer ein ἔν γένους τῶν λαμπρῶν περὶ τῶν ὕδατων (eine Art der festen glänzenden Wasser). Uebrigens kommt aber auch im Kritias, in der Stelle, wo die Bekleidung der Mauern zur Sprache gebracht wird, der χαλκός zur Sprache, das ist aber das eigentliche unedele Metall Kupfer, welches Plato mit Vorbedacht dem ορείχαλκος gegenüber zur Sprache bringt, auf dass es desto klarer hervortrete, dass er hier im Kritias das ορείχαλκος meine, was im Timaeus χαλκός ist. In der χαλκός-Stelle des Kritias ist das Kupfer nicht das Arcanum Kupfer (P. solaris), sondern das gewöhnliche Metall Kupfer als Nicht-Vicarians für Gold, das unedele Kupfer. Deshalb reiht sich ihm auch in der bezeichneten Stelle sofort das unedele Metall Zinn an, welches eben nur deshalb figurirt, um den Standpunct des χαλκός und damit den des ορείχαλκος klarer zu machen.

Auf einen bestimmten Gesichtspunct der Auffassung der Arcana, nämlich auf den Gesichtspunct der Farben führt auch die Stelle, wo gesagt wird, die Bruch-Steine seien weiss, schwarz und roth gewesen. Streng genommen dürfte hier Plato nicht bei den aufgeführten drei Farben bleiben, sondern er musste im Hinblick darauf, dass er den Griechischen vier Arcanis huldigt, auch vier Farben zur Sprache bringen, nämlich Weiss (Natron), Schwarz (Acid. sulphur.), Roth (Pulvis solaris) und Gelb (Liquor hepatis). Das Gelb ist hier unterwegs gelassen. Das ist übrigens keine Lücke. Der Kritias ist ja kein Compendium der Alchemie, sondern ein Märchen, in welchem ausser den Hauptgesichtspuncten der Griechischen und Jüdischen Alchemie in Platonischer Auffassung, nebenbei auch noch diese und jene Dinge zur Sprache kommen. Zu diesen gehören denn auch verschiedene Gesichtspuncte, aus denen die Arcana aufgefasst werden. Diese Gesichtspuncte sollen indessen nicht dogmatisch dargelegt werden, sondern bloss so obenhin angedeutet werden. Fast man das in's Auge, so würde am Ende das, zu Schwarz, Weiss und Roth hinzugefügte Gelb wegen des gesuchten näheren Eingehens auf den Farbenstandpunct der Arcana auffallender sein, als das fehlende Gelb.

Die 10 Atlantischen Könige zielen auf die Stämme Israels. Dieser Stämme giebt es zwar zwölf und nicht zehn, aber Plato nimmt eben nur zehn an. Hierzu kommt er derartig, dass die zwölf Stämme in zwei Gruppen zerfallen, deren eine zehn Stämme umfasst, das sind die Stämme der Söhne Jakobs, und deren andere zwei Stämme umfasst, das sind die Stämme der Söhne Josephs. Den Joseph fasst Plato nun nicht als Juden, sondern als einen Aegyptischen Pascha auf, der die Juden protegirte, darum sind seine Söhne nur uneigentlich Juden und ihre Stämme zählen nicht zu den eigentlichen Jüdischen Stämmen. In Bezug auf die zwei Stämme der zweiten Gruppe, das sind Ephraim und Manasse, hält aber Plato das fest, dass Ephraim und Manasse die Söhne Josephs waren. Sie treten dem Joseph zu Liebe ein, somit distendirt sich die Ein-Person: Joseph zur Zwei-Person: Ephraim und Manasse. Das heisst nun mit anderen Worten, in anderer Auffassung, die Stamm-Relation des Joseph dilatirt sich zu einer Zwillinge-Stamm-Relation. Von dieser Zwillinge-Stamm-Relation kommt Plato denn zur Zwillingenschaft im eigentlichen Sinne, und daher kommt es, dass die 10 Söhne des Neptun und der Klito 5 Zwillinge-Paare bilden. Dieser Ausdehnung des Zwillinge-Verhältnisses Ephraim und Manasse auf die übrigen Stämme wirft sich

Plato um so lieber in die Arme, weil er dadurch die philosophische Zahl 5 statt der philosophischen Zahl 10 gewinnt. Es scheint ihm nämlich passend, dass, beim Anlehnen an ein so prägnantes Jüdisches Verhältniss, wie es die Stämme sind, an eine so prägnante Situation, wie es uns der Kritias in den Söhnen des Neptun bietet, das da auch eine eigentliche Jüdische Zahl, die 5, und nicht die uneigentliche philosophische Zahl, die 10, die ja Pythagoräisch und nicht Jüdisch ist, figurirt.

Das Stieropfer der zusammenkommenden Könige sich auf die rothe Kuh im 19. Capitel des 4. Buches Moisi. Plato stellt diese dem Aegyptischen Apis zur Seite und baut darauf die Märchen-Anschauung, der Stierdienst bildet ein Fundament des Judenthums. Vielleicht denkt er auch nebenbei an die Sage der Stieropfer, welche der, der Jüdischen philosophischen Zahlen huldigende Pythagoras dargebracht haben soll, wenn er eine wichtige (geometrische) Wahrheit entleckt hatte. Die Könige sagten den betreffenden Stier deswegen ohne Eisenwaffe ein, damit das Thier als ein solches, das ohne Fehl ist, geopfert werden kann. Vergl. in der citirten Bibel-Stelle den Vers 2, wo es heisst: Sage den Kindern Israel, dass sie zu dir führen eine röthliche Kuh, ohne Wandel, an der kein Fehler sei (Luther). Ausserdem ist zu bemerken, dass der Apis, wenn er 25 Jahr alt geworden war, von den Priestern in einem heiligen Brunnen ertränkt wurde, oder, wie der Volks-Aberglaube war, sich selbst in den Brunnen stürzte. Dieser Wasser-Tod des Apis giebt ein besonderes Wasser-Verhältniss, deren in Bezug auf Atlantis so mannigfache herangezogen werden, ganz speciell in Bezug auf den Stier, den die Könige opfereten.

Die Gesetzessäule von Orichalcum im Tempel des Neptun zielt auf die Gesetzestafeln, die in der Bundeslade lagen, die inwendig und auswendig mit Gold überzogen war. Vergl. 2. Buch Moisi, Cap. 25, Vers 11: Und sollt sie mit feinem Golde überziehen, inwendig und auswendig.

Vielleicht zielt auch das unzugängliche Heiligthum in der Mitte des Königssitzes auf das Allerheiligste des Jüdischen Tempels.

Was die Atlantischen Könige bei ihrer Zusammenkunft verhandeln, ist Alchemie. Sie bilden eine Verbrüderung und tauschen gegenseitig ihre Ideen aus. Das letztere geschieht im Geheimen, Nachts, nachdem alle Feuer um den Tempel ausgelöscht worden. Bei Tages-Anbruch setzen sie über das Resultat eine Schrift auf, die aber im Heiligthum verbleibt, für Profane also unzugänglich ist. Das unumschränkte Recht der 10 Könige im Allgemeinen besteht darin, dass sie, als Alchemisten aufgefasst, als alchemistische Aerzte, an Krankenbetten unumschränkt handeln können. Das Gegenseitigkeits-Verhältniss, welches diese Unumschränktheit am Krankbett Fesseln anlegt, besteht darin, dass da, wo es sich um medicinische Dinge handelt bei denen ein gegenseitiges zu Rathe Gehen förderlich ist, und executirt wird, dass da sich die Einzelnen nun auch nach dem richten sollen, was in corporo festgestellt worden ist. Auch Collegialitäts-Verhältniss kommen zur Sprache. Die ärztlichen Könige sollen sich nicht gegenseitig behelligen, und wenn ein rüdiges Schaf sich in ihrer Mitte zeigt, so sollen die Anderen in Gemeinschaft Front gegen diesen bösen Collegen machen. In den betreffenden Versammlungen hat Einer den Vorsatz, ist Präses, dass ist in dem Könige aus dem Stamm des Atlas repräsentirt. Er hat nun wohl das Amt, einen Collegen, der sich der alchemistischen Verbrüderung nicht würdig zeigt, zur Bekanntschaft zu stellen, seine Befugnis soll aber nicht so weit gehen, dass er das Recht hat, auf eigene Hand diesen Collegen auszustossen — über den Tod dieses Collegen zu bestimmen. Hat sich ein College etwas bedeutendes zu Schulden kommen lassen, und es wirft sich in Folge dessen die Frage auf, ob er denn nun nicht aus der Verbrüderung auszustossen sei, so hat darüber eine allgemeine Abstimmung zu entscheiden, und bei dieser entscheidet die Majorität.

Ob das Kleid, welches die Könige bei der Beratung anzogen, dem Wasser zu Liebe, das ist dem Wasser-Gott Neptun zu Liebe blau ist, lassen wir dahin gestellt sein.

Die Athener, welche Plato an die Spitze der Griechischen Alchemisten stellt, besiegen die Jüdischen Alchemisten. An diesem Siege Griechenlands über Atlantis hat aber Plato noch nicht genug. Atlantis wird mit

ziel ausgerottet, es versinkt unter das Meer. Ist also den Standpunct des Triumphes, auf dem er sehr energisch. Aber er hat an dem Gang der Insel Atlantis noch nicht genug. Die Heer versinkt unter die Erde. Das ist denjenigen, die den Kampf der Griechischen mit der Jüdischen mitgemacht haben, werden untergegangen gewelkt. Es ist unter sie die gekommen, es ist ihnen von der Jüdischen anhängen geblieben, sie sind unfähig geblieben Alchemisten vom reinsten Wasser zu und deswegen — fort mit ihnen!

Mer da, wo sonst Atlantis gelegen, unfahrbar geworden wegen der entstandenen Oefen: — hier wird uns das alte Phönizische entirt, das offene Meer sei unbefahrbar. Die hatten die Phönizier deshalb schlau ausgehen kein Fremder ihren Handelswegen auf die an sollte, damit Keiner ihnen in's Handwerk allein Herrn des Meeres blieben.

Aristoteles von Stagira.

überflüssig, darauf hinzuweisen, dass die speculative und keine exacte Wissenschaft eine wird dadurch ermöglicht, dass Physik ihren eigentlichen Boden, dem Boden der Natur enttrückt und auf den Acker der Speculation werden. Dadurch schiessen nun manche in die Höhe; wenn man dieselben aber betrachtet, so sind es Blumen in der Art, wie die Leinwand, Seide u. s. w. gemacht werden können, wachse, in denen ein wahres Pflanzenleben ist nun durchschaute Aristoteles. Er sah ein, dass die speculative treiben und im wahren Buche zu zwei sehr verschiedene Dinge seien. Er sah einen viel rationellern Weg betreten würde, die Speculation bei Seite lassend, sich an die Physik und Chemie vom Standpunct der Exactität einzuschlagen. Dabei ist aber nur nämlich das, dass er von den Lehren der umstrickt war, dass es ihm nie klar wurde, in eigentlich exacte Forschung im Bereich der Chemie die Alchemie speculativ umfasst. Statt dessen, fasst er die exacte Forschung speculativ so ist das, was er bringt, Naturphilosophie, die Alchemie der alchemistischen Speculation. In dieser Beziehung namentlich auf seine Ansicht, auf sein *περί οὐρανοῦ*, auf sein *περί φθορᾶς*, welche drei Abhandlungen eine Kette bilden. Es kann nicht geleugnet werden in diesen Schriften hier und da der Anlauf in den exacten Beobachtung gemacht wird, im Ganzen wird uns nichts anderes präsentation von der Speculation seiner, des Aristotelischen Vorgänger. Immerhin ist aber die Speculation von der Speculation etwas über der einfachen Speculation seiner alchemistischen Vorgänger nimmt Aristoteles einen Besonderen. Das verführte nun Viele, bei dem Mangel der Forschung im Alterthum, beim Mangel eines Anschauens dessen, was denn nun eigentlich die Speculation sei, im Aristoteles das finden zu wollen, was Aristoteles selbst zu bieten vermeinte, Resultate exacter Forschungen im Ganzen. In seinen Augen machte Aristoteles in seiner neuen Richtung wenig Glück. Im Verlauf der aber mannigfachen Anklage, und zwar bei dem das wollten, was er gewollt, die es wenig konnten, als er es gekonnt. Verwirrt haben sich zu allen Zeiten und in allen Jahrhunderten gefunden, und so fanden sich denn auch die nennenden Wollenden mit Aristoteles zusammen. Die wahre Wesen einer wahren Exactität nicht, glaubten sie in ihrem Streben, die Bahn zu betreten, kein besseres Part wählen zu können als die Aristoteles in die Arme zu werfen. Aristoteliker, die immer und immer wieder in Gegensatz zu den Alchemisten der alten

Schule. Weil sie Speculation von der Speculation trieben, meinten sie, auf einem anderen Standpuncte zu stehen, als ihre Collegen, die der einfachen Speculation huldigten, meinten sie, einen exacten Standpunct einzunehmen, wo jene sich auf den speculativen Standpunct stellten. Auf Grund eines solchen Sachverhältnisses geschah es denn, dass Alchemisten, die mit einer alten Speculation brachen und eine neue Speculation an deren Stelle setzten, welche sie für einfacher, natürlicher, naturwüchsiger hielten, Aristotelismus zu treiben vermeinten, die Bahn des Aristoteles einzuschlagen vermeinten, der, wie sie, die Exactität an die Stelle der Speculation gesetzt. Sie hielten nämlich das, was sie für einfacher, natürlicher, naturwüchsiger hielten, als das, womit sie brachen, für exacte Forschung, und hatten allerdings darin einen Berührungspunct mit Aristoteles, dass sie seine nebelhaften Vorstellungen darüber, was denn nun im Bereiche der Physik und Chemie exacte Anschauungen seien, theilten.

Trotzdem nun Aristoteles in seinem Sinne exacte Alchemie trieb, war er doch auf dem Terrain der speculativen Alchemie nicht müßig. Dieser seiner Wirksamkeit in der speculativen Alchemie verdanken wir die Lehre von den doppelten Elementar-Qualitäten, die er an die Stelle der Empedokleischen einfachen Qualitäten stellt, und die wir sogleich mit dem, was sich an sie knüpft, näher kennen lernen werden. Dieser Doppelstandpunct des Aristoteles lässt sich nur dadurch erklären, dass er im Verlauf seines Lebens seine alchemistischen Auffassungen änderte, dass er in früherem Alter der speculativen Alchemie huldigte, und erst in späterem Alter sich dem in die Arme warf, was er als exacte Alchemie auffasste. In seiner *γένεσις καὶ φθορὰ* spricht er (2, 3) von den doppelten Elementar-Qualitäten in der Weise, wie er von anderen Dingen spricht, nicht aber wie jemand, der, entgegen einer alten Lehre, nämlich der der einfachen Elementar-Qualitäten, eine neue Lehre aufstellt, und sie in ihren alchemistischen Consequenzen verfolgt. Es liegt daher nahe anzunehmen, dass Aristoteles ein eigenes Buch geschrieben, dessen Hauptzweck es war, diese Materie abzuhandeln. Für dieses Buch halten wir die Metaphysik, *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Das dieses Buch, wie es uns heute vorliegt, ein lückenhaftes zusammengeflicktes Etwas sei, wie es unmöglich aus des Aristoteles Hand hervorgegangen sein kann, liegt auf der Hand und bedarf keiner weiteren Exposition. Es fragt sich bloß, wo kommt dieses lückenhafte zusammengeflickte Etwas her? Und da ist denn unsere Ansicht die, dass es gerade die Schrift, die wir heute Metaphysik nennen, ist, in welcher Aristoteles die doppelten Elementar-Qualitäten und die Abzüge, die er aus ihnen machte, abhandelte. Da die Schrift in der Weise im engeren Sinne alchemistisch war, im Gegensatz zu der pseudo-exacten Richtung, die seine späteren Schriften athmen, so war sie für die Herren, welche in des Aristoteles Fussstapfen tretend, der Pseudo-Exactität huldigten, ein Stein des Anstoßes, sie warf ihrer Ansicht nach einen Schatten auf Aristoteles. Um nun diesen Schatten zu beseitigen, verstümmelten sie die Schrift und flickten in sie Verschiedenartiges ein.

Also im Bereiche der speculativen Alchemie setzt Aristoteles an die Stelle der Empedokleischen einfachen Elementar-Qualitäten doppelte Elementar-Qualitäten. Diese benutzt er dazu, um die Lehre von der *φύσις* und dem *νεῖκος* überflüssig zu machen.

Wir haben bei Empedokles gesehen, dass er im Allgemeinen zu demselben Resultate kommt, ob er annimmt, dass Luft kalt und Erde trocken, oder ob er annimmt, dass Luft trocken und Erde kalt ist. Freilich kommt er in einem Falle zu einem anderen *φύσις*-Verhältniss, als im anderen Falle, und damit auch zu einer anders gestalteten Zwei-Gruppierung. Indessen, ob er nun gruppirt:

{ Luft	Wasser
{ Feuer	Erde

oder ob er gruppirt:

{ Erde	Wasser
{ Feuer	Luft

im Allgemeinen ist das doch dasselbe Resultat. Im Allgemeinen hat er so wie so eine auf Grund des *φύσις*-Verhältnisses gewonnene Zwei-Gruppierung. Ob diese sich nun des Näheren wie ad 1 oder wie ad 2 gestaltet, was verschlägt das?

Das ist es nun, was Aristoteles in's Auge fasst. Und indem er es in's Auge fasst, sagt er, es ist richtig, wenn man sagt, Luft ist trocken, es ist aber auch wieder richtig, wenn man sagt, Luft ist kalt. Daraus geht hervor, dass es auch richtig ist, wenn man sagt, Luft ist trocken und kalt zugleich. Und ebenso sagt er, es ist richtig, wenn man sagt, Erde ist trocken, es ist aber auch wieder richtig, wenn man sagt, Erde ist kalt. Daraus geht denn hervor, dass es auch richtig ist, wenn man sagt, Erde ist trocken und kalt zugleich.

Damit ist denn der Anfang der Lehre von den doppelten Elementar-Qualitäten da, welcher eben ist:

Erde ist trocken und kalt,
Luft ist trocken und kalt.

Hieran anknüpfend legt Aristoteles denn auch dem Wasser und dem Feuer doppelte Elementar-Qualitäten bei.

Er sagt demzufolge, Wasser ist Wasser und Feuer ist Feuer, nicht aber ist Wasser: Feuer, und Feuer: Wasser. Nach der einfachen Elementar-Qualität ist Wasser nass und Feuer heiss. Wenn nun Wasser: Feuer und Feuer: Wasser wäre, dann wäre Wasser heiss und Feuer nass. Nun ist aber Wasser notorisch kein Feuer, und damit ist Wasser notorisch nicht heiss. Und Feuer ist notorisch kein Wasser, und damit ist Feuer notorisch nicht nass. Wenn nun aber Wasser notorisch nicht heiss ist, so ist es kalt, denn was nicht heiss ist, muss im principiellen Gegensatz kalt sein. Und wenn Feuer notorisch nicht nass ist, so ist es trocken, denn was nicht nass ist, muss im principiellen Gegensatz trocken sein. Und so der ursprünglichen Qualität die neue zufügend, bekommt er denn heraus, dass Wasser nass und kalt, Feuer heiss und trocken ist. Also:

Wasser ist nass und kalt,
Feuer ist heiss und trocken.

Nun liegt es einer solchen Calculation gegenüber nahe, dass man fragt, aber warum setzt Aristoteles denn in der betreffenden Weise gerade Wasser und Feuer gegenüber? Warum setzt er nicht Wasser und Luft, Wasser und Erde, Feuer und Luft, Feuer und Erde gegenüber? Warum sagt er also nicht beispielsweise: Wasser ist Wasser und Luft ist Luft. Wasser ist aber nicht Luft und Luft ist nicht Wasser — und baut darauf weiter? Oder warum sagt er nicht: Feuer ist Feuer und Luft ist Luft. Feuer ist aber nicht Luft und Luft ist nicht Feuer — und baut darauf weiter? Und so weiter. Nun darauf ist die Antwort die, dass Erde und Luft in ihrer doppelten Qualität einmal vorab absolvirt sind. Das ist ja die Basis der Sache, dass Luft und Erde derartig gegenüberstehen, dass beide trocken und kalt sind. Nachdem diese Basis einmal da ist, wird derartig weiter gebaut, dass Wasser und Feuer in's Auge gefasst werden. Also Basis: Erde und Luft stehen so und so einander gegenüber. Fortbau: Wie stehen Wasser und Feuer einander gegenüber? Das ist es gerade, worin die Lehre von den doppelten Elementar-Qualitäten charakterisirt ist, dass, nachdem man als Basis das Gegenüberstehen von Erde und Luft hat, dass man nun des Ferneren auch Wasser und Feuer gegenüberstellt. Damit fallen denn die obigen „Warum?“ Sie bewegen sich auf einem Terrain, auf dem nicht zu bewegen die Lehre von den doppelten Elementar-Qualitäten sich speciell vorgesteckt hat.

Nachdem Aristoteles so weit ist, besieht er sich die Sache bei Lichte und findet, dass es doch etwas eigenthümlich ist, dass er 4 Elemente hat und nur 3 doppelte Elementar-Qualitäten, nämlich Trocken-Kalt, Nass-Kalt, Heiss-Trocken. Der Gleichförmigkeit der Sache wegen wäre es doch besser, wenn er 4 doppelte Elementar-Qualitäten hätte. Nun wirft sich die Frage auf, wenn er die vierte doppelte Elementar-Qualität hätte, welche wäre das? Die Antwort auf diese Frage macht sich einfach ff.

Man hat:

Kalt — Trocken (Luft oder Erde)
Kalt — Nass (Wasser)

Das ist, man nimmt: Kalt, und setzt es zuerst mit Trocken und dann mit Nass zusammen.

Nachdem diese Elementar-Qualitäten vorweg genommen sind, bleibt übrig:

Heiss — Trocken (Feuer)

Verfährt man nun analog, wie so eben, so nimmt man Heiss, und setzt es zuerst mit Trocken zusammen. Das

ist das, was man bereits hat. Dann aber nimmt man Heiss, und setzt es mit Nass zusammen, und erhält so:

Heiss — Nass

Und das ist dann die gesuchte vierte doppelte Elementar-Qualität.

Wenn man nun, calculirt Aristoteles weiter, Luft als Schwaden nimmt, so liegt das vor, dass, wenn man in den Schwaden von kochendem Wasser seine Hand hält, dass dann die Hand nass wird, und dass man sie verbrennt. Unter Umständen ist also Luft (Schwaden im Sinne der Alten als Luft gefasst): Heiss — Nass, d. i. also, unter Umständen passt die neue vierte doppelte Elementar-Qualität zu der Luft. Und das führt ihn dazu, dass er sagt:

Luft ist nicht nur kalt und trocken,
sondern auch heiss und nass.

Somit bekommt er denn eine zweiseitige Aufstellung nämlich:

- 1) Wasser ist kalt und nass,
Erde ist kalt und trocken,
Feuer ist heiss und trocken,
Luft ist kalt und trocken.
- 2) Wasser ist kalt und nass,
Erde ist kalt und trocken,
Feuer ist heiss und trocken,
Luft ist heiss und nass.

Indem sich nun Aristoteles des Ferneren an die Arcana macht, macht er einen Unterschied zwischen den Arcana, welche Schwefel enthalten, zu deren Darstellung Schwefel benutzt wird, das sind also Liquor hepatis und Pulvis solaris (ruber-Sulphur aurat.), und den Arcana, welche keinen Schwefel enthalten, das sind also Acid. sulphur. und Natron. Und indem er das thut, sagt er, Schwefel ist Feuer, Feuer ist heiss nach der einfachen Elementar-Qualität, also sind Liquor hepatis und Pulvis solaris einmal zuvörderst heiss. Und wie der Schwefel zum Heiss qualificirt, so, sagt er, qualificirt der Nicht-Schwefel zum Kalt womit denn Acid. sulphur. und Natron einmal zuvörderst kalt sind. Also vorab ist:

Acid. sulphur. kalt,
Natron kalt,
Liquor hepatis heiss,
Pulvis solaris heiss.

Nun kommt aber hinzu, dass Acid. sulphur. auf Grund seines Flüssigseins nass ist, Natron auf Grund seines Festseins trocken ist, Liquor hepatis auf Grund seines Flüssigseins nass ist, Pulvis solaris auf Grund seines Festseins trocken ist. Und so erhält man vom Standpunct der doppelten Elementar-Qualität:

Acid. sulphur. ist kalt und nass,
Natron ist kalt und trocken,
Liquor hepatis ist heiss und nass,
Pulvis solaris ist heiss und trocken.

Sagt man nun, diese doppelte Elementar-Qualität kommt auf dieses Element und auf dieses Arcanum, jene doppelte Elementar-Qualität kommt auf jenes Element und jenes Arcanum, und stellt dann Element und Arcanum so zusammen, wie sie auf dieselben Doppel-Qualitäten kommen, so haben wir, wenn dem Element Luft das Heiss-Nass gegeben wird ff. Es kommt auf

Wasser: Acid. sulphur., denn beide sind kalt und nass,
Erde: Natron, denn beide sind kalt und trocken,
Luft: Liquor hepatis, denn beide sind heiss und nass,
Feuer: Pulvis solaris, denn beide sind heiss und trocken.

Damit stehen denn Elemente und Arcana gerade so gegenüber wie beim Empedokles.

Und ferner, indem sich Aristoteles an die Cosmologica macht, reihet er sie nicht den Arcanis an, sondern lässt sie das Gegenstück zu den Arcanis sein in Bezug auf die doppelten Elementar-Qualitäten. Bei den Arcanis nahm er Luft: Heiss-Nass, bei den Cosmologicis nimmt er die: Kalt-Trocken, und damit trägt er denn der zweiseitigen Aufstellung der doppelten Elementar-Qualitäten Rechnung, die eine zieht er bei den Arcanis heran, die andere bei den Cosmologicis. Demzufolge lässt er, wie Empedokles, die Welt zerfallen in: Orbis terrarum fluidus, Orbis terrarum fixus, Firmament, Sonne Mond und Sterne, und sagt:

Es kommt auf Wasser: Orbis terrarum fluidus, denn beide sind kalt und nass.

Es kommt auf Erde: Orbis terrarum fixus, denn beide sind kalt und trocken.

Es kommt auf Feuer: Sonne, Mond und Sterne, denn

eiss und trocken (Sonne, Mond und Sterne adacht, als feste Feuermassen).

auf Luft: Firmament, denn beide sind kalt . Trocken ist das Firmament, indem es fest es nämlich, indem es eine Kuppel bildet. Kalt e so, wie der Orb. terr. fluidus et fixus. Wenn

Orb. terr. fluidus et fixus warm werden, so sie das nicht sich selbst, sondern den Ein-kosmologischen Feuers (der Sonne). zehen denn auch Elemente und Cosmologica agentber, wie beim Empedokles.

die Arcanen-Vier, die Arcanen-Zwei, die Ar-betrifft, so hält sich Aristoteles in Bezug auf elementen-Concentrirung. Die Arcanen-, wenn er die Elemente läst, wie sie sind. 1-Zwei erhält er, wenn er die Elemente auf trirt. Die Arcanen-Eins erhält er, wenn er e auf eins concentrirt.

wir vorab die Zwei-Concentrirung, so istoteles ff. Er nimmt die 4 Elemente, hebt Luft heraus, und setzt sie vorläufig bei Seite. Iso Wasser und Feuer, und fügt sie zusammen. wenn Wasser und Feuer, zusammenkommen, so nicht gerade zu sagen, es komme zusammen: nd Heiss-Trocken. Ich kann auch sagen, es mmen: Nass-Heiss und Kalt-Trocken. Nass-er: Luft; Kalt-Trocken ist aber Erde. Durch entfügen bekomme ich also heraus: Luft und Erhaltene wird nun zu dem gesetzt, was vor-e geschoben worden, und so hat man Erde, ermals Erde, Luft, im Ganzen also Erde und nd 2 Elemente. Uebersichtlich:

nd
r-
ei

$$\begin{array}{c} \text{Luft} \\ \left. \begin{array}{cc} \text{Nass} & \text{Heiss} \\ \text{Kalt} & \text{Trocken} \end{array} \right\} \begin{array}{c} \text{Wasser} \\ \text{Feuer} \end{array} \\ \text{Erde} \end{array}$$

erhaltene Luft und Erde zu dem gesetzt, vorhin bei Seite geschoben, giebt im Ganzen: Erde und Luft.

log macht sich die Sache, wenn man vorläufig Feuer bei Seite schiebt. Wir wollen das ichtlich hierher setzen:

u.
or-
ei

$$\begin{array}{c} \text{Feuer} \\ \left. \begin{array}{cc} \text{Trocken} & \text{Heiss} \\ \text{Kalt} & \text{Nass} \end{array} \right\} \begin{array}{c} \text{Erde} \\ \text{Luft} \end{array} \\ \text{Wasser} \end{array}$$

erhaltenen Elemente Wasser und Feuer um gesetzt, was vorhin bei Seite gescho-ergiebt im Ganzen: Wasser u. Feuer. istoteles denn als die, auf 2 concentrirten Ele-entweder Luft und Erde, oder Wasser und Feuer.

n Aristoteles beim Manoeuvre des vorläufig liebens, Zusammenfügens des Geblienen und rein wieder Vereinigens ferner derartig ver-r nicht, wie vorhin, vorläufig Erde und Luft u. Feuer bei Seite schiebt, sondern indem vorläufig Wasser und Erde bei Seite schiebt, und Luft, erhält er keine Concentrirung. e Weise ergibt sich ff.

u.
or-
ei

$$\begin{array}{c} \text{Luft} \\ \left. \begin{array}{cc} \text{Heiss} & \text{Nass} \\ \text{Trocken} & \text{Heiss} \end{array} \right\} \begin{array}{c} \text{Feuer} \\ \text{Luft} \end{array} \\ \text{Feuer} \end{array}$$

erhaltenen Elemente Luft und Feuer zu gesetzt, was vorhin bei Seite geschoben, st: Wasser, Erde, Feuer, Luft, also keine Concentrirung.

nd
r-
ei

$$\begin{array}{c} \text{Wasser} \\ \left. \begin{array}{cc} \text{Nass} & \text{Kalt} \\ \text{Kalt} & \text{Trocken} \end{array} \right\} \begin{array}{c} \text{Wasser} \\ \text{Erde} \end{array} \\ \text{Erde} \end{array}$$

erhaltenen Elemente Wasser und Erde zu gesetzt, was vorhin bei Seite geschoben, bt: Wasser, Erde, Feuer, Luft, also keine Concentrirung.

Also indem Aristoteles bei dem Manoeuvre, welches wir kennen gelernt, vorläufig Wasser und Erde oder Feuer und Luft bei Seite schiebt, behält er die 4 Elemente, wie sie sind. Die Concentrirung fällt.

Bei der Zwei-Concentrirung und beim Nicht-Concentriren der Elemente hält sich Aristoteles, wie wir gesehen, exclusiv daran, dass Luft: Heiss-Nass. Bei der Ein-Concentrirung dagegen, zu der wir jetzt kommen, zieht er auch heran, dass Luft: Kalt-Trocken. Hier verfährt er ff. Er hat:

Wasser { Nass
Kalt } Feuer { Heiss
Trocken }
Erde { Trocken
Kalt } Luft ist vorab { Trocken
Kalt }

Nun sagt er, bei Erde steht Trocken-Kalt. Trocken-Kalt ist aber auch Luft, also kann ich statt Erde: Luft setzen. So hätte er also nicht mehr, wie vorhin: Wasser, Feuer, Erde, Luft, sondern: Wasser, Feuer, Luft, Luft, das ist kurz: Wasser, Feuer, Luft. Nun schiebt er die Luft vorläufig bei Seite, und fügt zusammen: Wasser und Feuer. Indem er nun das Nass zum Heiss treten lässt, erhält er Luft, und indem er das Trocken zum Kalt treten lässt, erhält er wieder Luft. Uebersichtlich:

Luft
Wasser { Nass Heiss } Feuer
Kalt Trocken }
Luft

Also er erhält Luft und Luft, das ist kurz Luft. Die-ses Erhaltene zu dem wieder zugefügt, was vorhin bei Seite geschoben, ergiebt Luft und wieder Luft, das ist im Ganzen: Luft. So kommt also auf die gezeigte Weise ein Element, das ist die Luft, heraus.

Wir haben also als die 4 Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde. Wir haben als die, auf 2 concentrirten Ele-mente entweder Luft und Erde, oder Wasser und Feuer. Wir haben endlich als die auf 1 concentrirten Elemente: Luft.

Das Vorangehende zeigt uns, wie Aristoteles das durch seine doppelten Elementar-Qualitäten bezwingt, zu dessen Bezwingung sich Empedokles seiner Lehre von der *philia* und dem *phobos* in die Arme werfen musste. Die dop-pelten Elementar-Qualitäten bieten ihm nämlich das Mittel zur Concentrirung der Elemente, und die Concentrirung führt ihn auf das Zwei- und Ein-Arcanum.

Schliesslich bemerken wir, dass auf der miss verstan-denen Lehre von den Elementar-Qualitäten die Lehre der Schulärzte fusst, die Medicamente überhaupt in Bezug auf die Elementar-Qualitäten einzuthellen. Von diesem seit circa 1¹/₂ Jahrtausenden executirten Manoeuvre finden sich noch heute Rudera in der Materia medica, z. B. spre-chen wir noch heute von *Narcoticis frigidis et calidis* u. s. w. Dabei herrscht denn bei den Schulärzten, Galen an der Spitze, ein grosser Trouble in Bezug auf einfache Elementar-Qualitäten, doppelte Elementar-Qualitäten, *philia*- und *phobos*-Verhältnisse: das ist ein Durcheinan-der wie Kraut und Rüben. Dieser Trouble ist leicht zu erklären. Es fehlt den Schulärzten die Kenntniss der Arcana und ihrer Auffassungsweise, und so mangelt ihnen der Anhaltspunct, sich über das Hand in Hand Gehen und Kreuzen der einzelnen Verhältnisse Aufklärung zu ver-schaffen.

Griechische Alchemie in Alexandrien.

Nach dem Tode Alexander des Grossen 323 a. C. theil-ten sich seine Feldherren in sein Reich. Ptolemaeus Lagi bekam Aegyten, und damit kam Griechische Civilisation, Griechische Wissenschaft nach Aegypten und in specie nach seiner Hauptstadt Alexandrien. Es beginnt jetzt das flir die Wissenschaft so berühmte Alexandrinische Zeit-alter, welches mit Ptolemaeus, des Lagus Sohn, beginnt, und sich bis zum Einfall der Araber in Aegypten erstreckt. Für die Alchemie ist das Alexandrinische Zeitalter eine höchst wichtige Periode.

Die Alexandrinischen Griechen stellen sich von vorn herein auf den Standpunct des Empedokles in so fern, als sie seine 4 Elemente und das, was sich im Allgemeinen an sie knüpft, annehmen. Auf seine Lehre von der *philia* und dem *phobos*, in so fern diese das Griechische Schema ersetzen soll, gehen sie nicht ein. Von Plato haben sie

die Idee kennen lernen, trotz der 4 Elemente ein Schema aufzustellen. Diese Idee beuten sie in ihrer Weise aus, wie wir sogleich kennen lernen werden. Im Uebrigen aber gehen sie auf Plato, auf Platos Besonder-Standpunkte nicht ein, und eben so wenig auf Aristoteles. Der Cardinalpunkt, um den sich ihre Alchemie dreht, ist das von ihnen aufgestellte Schema, das ist das Alexandrinische Schema. Um zu diesem Schema zu kommen, sagen sie, Empedokles nimmt 4 Welttheile an: 1) Orbis terrarum fluidus, 2) Orbis terrarum fixus, 3) Sonne, Mond und Sterne, 4) Firmament. Gesetzt nun, man entwirft ein Schema derartig, dass in Uebertragung der Arcana resp. Elemente auf die Welttheile sich dieses Schema also gestaltet:

I. { Orbis terrarum fluidus Sonne, Mond u. Sterne } II.
 { Orbis terrarum fixus Firmament }

wobei sich vorab gleich bleibt, was in den so gewonnenen Gruppen oben oder unten steht, so hat man ein Motiv, beide Gruppen zusammenzutreten zu lassen. Die Gruppe links nämlich repräsentirt als Inbegriff von Orbis terrarum fluidus et fixus den Orbis terrarum im Ganzen, die Gruppe rechts repräsentirt als Inbegriff von Sonne, Mond, Sternen und Firmament den Himmel im Ganzen. Es steht nun nichts im Wege, dass Gruppe ad II zu Gruppe ad I tritt. Denn wenn man auf der einen Seite den Orbis terrarum, auf der anderen den Himmel hat, so liegt es doch sehr nahe, dass man sagt, Himmel und Erde treten zusammen, und formiren so die kosmologische Welt.

Wenn man also, sagen die Alexandrinischen Griechen, ein Schema hat, welches in Uebertragung der Arcana und Elemente auf die Cosmologica die obige Aufstellung ergibt, so kann es weiter keinen Scrupel erregen, wie es denn motivirt ist, dass Gruppe II zu I tritt. Denn an das Zusammentreten der Cosmologica knüpft sich das Zusammentreten von Arcanis und Elementen von selbst. Wenn sich doch, wie das statt hat, Arcanum und Element an das Cosmologicum knüpfen, so müssen sie von selbst dahin folgen, wohin sie von den Cosmologicis gezogen werden.

Hiermit ist denn den Alexandrinischen Griechen der erste Anhaltspunct gegeben, um an der Hand der 4 Elemente, beziehungsweise an der Hand der sich an dieselben knüpfenden Welttheile zu einem Schema zu kommen. In Bezug auf diesen Anhaltspunct haben sie vorab einmal das, dass, wenn sie einmal zwei Gruppen haben, dass sie dann ein Motiv haben, diese Gruppen zusammenzutreten zu lassen. Es käme also im Verfolg der Sache darauf an, zu den Gruppen zu kommen, um nun zu diesen zu gelangen, ziehen sie die Arcana und die Elemente heran.

Sie sagen nämlich, wenn wir die Arcana derartig aufstellen, dass auf die eine Seite Acid. sulphur., Natron, auf die andere Seite Liquor hepatis, P. solaris treten, also:

{ Acid. sulphur. Liquor hepatis }
 { Natron P. solaris }

wobei es vorab einerlei bleibt, was in den betreffenden Gruppen oben und unten steht, so haben wir, in Anbetracht dessen, dass Acid. sulph. flüssig und Natron fest, in Uebertragung auf die Elemente auf der einen Seite Wasser und Erde. Wo man aber Wasser hat, da ergibt sich die Erde an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes von selbst. Also wo man Wasser hat, hat man Erde, und in übertragener Weise hat man auch, wo man Acid. sulph. hat, Natron.

Ganz so macht sich die Sache auf der anderen Seite. Da Liquor hepatis flüssig ist, Pulv. solaris aber fest, so hat man wieder in Uebertragung auf die Elemente: Wasser und Erde. Und da man da, wo man Wasser hat, Erde hat, so hat man auch da, wo man Liquor hepatis hat, Pulv. solaris.

Und hiernit ist denn die Zwei-Gruppierung gegeben. Die Zwei-Gruppierung besteht nämlich darin, dass man 4 Arcana hat, und diese sich auf 2 concentriren. Nun, hier hat man die 4 Arcana: Acid. sulphur., Natron, Liquor hepatis, Pulv. solaris, und diese concentriren sich auf 2: Acid. sulphur. und Liquor hepatis.

Damit ist denn das Schema im Allgemeinen fertig. Man entwirft es, indem man die 4 Arcana nimmt, diese derartig in Gruppen theilt, dass auf der einen Seite Acidum sulph. und Natron, und auf der anderen Seite Liquor he-

patis und Pulv. solaris zu stehen kommen, wobei die beiden Gruppen vom Standpunct des Flüssig- und Festseins ihrer Theile aufgefasst werden.

In Uebertragung auf die Cosmologica muss dann auf die eine Gruppe der Orbis terrarum im Ganzen, auf die andere Gruppe der Himmel im Ganzen kommen, und Orbis terrarum sowohl als Himmel im Ganzen müssen aus dem Standpunct des Flüssig- und Festseins ihrer Theile aufgefasst werden.

So wären dann im Schema die Arcana und Cosmologica repräsentirt. Es bliebe nun noch übrig, dass in ihm die Elemente repräsentirt sind. Vorläufig sind sie es noch nicht, denn es sind erst Wasser und Erde repräsentirt, nicht aber Feuer und Luft. Es ist nahe liegend, dass zum Feuer und der Luft der Liquor hepatis und der P. solaris herangezogen werden, und da setzen denn die Alexandrinischen Griechen zum Liquor hepatis das Feuer, und zum Pulv. solaris die Luft in Relation, womit sie also dem Empedokles, Plato und Aristoteles entgegenstehen, welche bekanntlich Liquor hepatis zur Luft und P. solar. zum Feuer in Relation setzen.

Um nun herauszubekommen, dass Liquor hepatis zum Feuer und Pulv. solaris zur Luft eine Relation haben, calculiren die Alexandrinischen Griechen ff.

Wo ich Wasser habe, da habe ich kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes auch Erde. Ich habe aber nicht umgekehrt da, wo ich Erde habe, auch Wasser. Also spielt da, wo ich Wasser und Erde habe, das Wasser die erste Rolle. Das Schema, so weit wir in ihm bis jetzt gekommen, ergibt in seiner einen Gruppe Liquor hepatis und Pulvis solaris. Diese Gruppe entsteht, weil Liquor hep. flüssig und Pulv. solar. fest ist. Was in der Gruppe oben, was unten stehen soll, haben wir bis jetzt noch nicht gewusst. Es muss aber Liquor hepatis oben stehen und Pulv. solaris unten, weil das Wasser und somit auch der Liquor hepatis die erste Rolle spielt. Also es steht einmal unantastbar fest, dass Liquor hepatis oben stehen muss.

Wo man nun ferner Feuer hat, da hat man auch Luft (Rauch). Man hat aber nicht da, wo man Luft hat, deswegen auch Feuer. Also spielt da, wo ich Feuer und Luft habe, das Feuer die erste Rolle. Weil aber das Feuer die erste Rolle spielt, so muss im Schema in der betreffenden Gruppe das Arcanum oben stehen, welches das Feuer repräsentirt. Anlehnend daran nun, dass man die Gruppe bereits hat, dass man die Stellung der Theile in derselben bereits hat, kann man nicht mehr von vorn herein sagen, das Feuerarcanum muss oben stehen, das Luftarcanum unten, und darum muss so und nicht anders arrangirt werden. Nicht so kann man sagen, sondern muss sagen, es steht einmal das Arcanum x oben, und das Arcanum y unten, weil nun in x und y das Feuer und die Luft repräsentirt sind, das Feuer aber oben stehen muss, so muss auf das Arcanum eo ipso das Feuer kommen, welches oben steht. Man geht also nicht davon aus, dass entweder x das Feuerarcanum, y das Luftarcanum sei, oder umgekehrt, das findet sich im zweiten Theile. Es handelt sich darum, was einmal unabweisbar oben steht, und das, was oben steht, das muss auch das Feuerarcanum sein, weil das Feuer, der Luft gegenüber, die erste Rolle spielend, nicht unten stehen kann. Weil nun der Liquor hepatis unabweisbar einmal oben steht, deswegen muss er das Feuerarcanum sein, weil der Pulvis solaris einmal unabweisbar unten steht, deswegen muss er das Luftarcanum sein. Wollten die Alexandrinischen Griechen sagen, der Pulv. solaris ist das Feuerarcanum, so müsste auf Grund dessen, dass das Feuer der Luft gegenüber die erste Rolle spielt, so müsste dann in der Gruppe Liquor hepatis-Pulvis solaris der Pulvis solaris oben stehen, was er aber auf Grund seiner Wasser-Eigenschaft notorisch und präsumtiv nicht soll.

Dass die Alexandrinischen Griechen in der Distribution der Elemente auf die Arcana dem Acid. sulphuricum das Wasser, dem Natron die Erde geben, wie Empedokles, Plato und Aristoteles, dem steht selbstredend nichts im Wege.

Es unterscheiden sich also die 4 Arcana in Bezug auf ihre elementare Auffassung derartig, dass im Acidum sulphuricum und im Natron je ein einfaches Element vertreten ist, nämlich im Acid. sulphur. das Wasser, im Na-

Erde, dass dagegen im Liquor hepatis und Pulvis hepatis ein Doppel-Element vertreten ist, nämlich im hepatis Wasser-Feuer, im Pulvis solaris Erde-Feuer. Das letztere beuten alsdann die Alexandrinischen so dazu aus, dass Liquor hepatis und Pulvis solaris Allgemein- und Besonder-Standpunct aufgefasst werden. Vom Besonder-Standpunct ist Liquor hepatis = Wasser + Feuer, vom Allgemein-Standpunct ist Pulvis solaris = Erde + Luft, vom Allgemein-Standpunct ist Liquor hepatis = Wasser + Feuer, vom Besonder-Standpunct ist Pulvis solaris = Erde + Luft. Hält man sich nun an die Auffassung in Bezug auf den Liquor hepatis und Pulvis solaris, so hat man die folgende Aufstellung, welche die Aufstellung des Empedokles, Plato und Aristoteles ist:

kommt auf das Wasser : Acid. sulphur.
 " " die Erde : Natron.
 " " das Feuer : Liquor hepatis.
 " " die Luft : Pulvis solaris.

Indem die Alexandrinischen Griechen dem eine Unterlage geben, dass Liquor hepatis das Feuer sei, sagen sie, Empedokles hielt sich, um der practische Unterlage für dieses Arcanum zu geben den penetranten Geruch desselben. Nun, der penetrante Geruch verdankt hauptsächlich dem Schwefel seine Ursache. Das Präparat riecht hervorstechend nach Schwefel, liegt der practische Anhaltspunct dafür vor, dass es Schwefelarcanum, oder, da Schwefel = Feuer, das Arcanum ist.

Um dem eine practische Unterlage zu geben, dass Pulvis solaris das Luftarcanum sei, sagen sie, wenn man Pulvis solaris mit einer starken Säure, z. B. Salzsäure befeuchtet, so entwickelt er Luft (Hydrothiongas). Das zeigt auf die Aufhaltung des Präparates. Oder die Sache kann so liegen, dass die Darstellungsweise des Pulvis solaris in's Auge gefasst wird. Bei der Darstellung des Hydrargyri rubri entwickeln sich die charakteristischen rothen Dämpfe, und bei der Darstellung des Saurat entwickelt sich beim Zugießen von Acid. sulphur. zur Lösung des peschen Salzes intensiv Hydrothiongas. Diese Luftentwicklung bei der Darstellung des Pulvis solaris (ruber) ist etwas charakteristisches, dass sie wohl geeignet ist Motiv dazu abzugeben, dass Pulvis solaris das Luftarcanum sei. Ob sie bei der Auffassung des Pulvis solaris von vorn herein auf die complicirte Vorstellung kommen, wie wir sie bei der Tab. amaragdina kennen werden, steht dahin.

so stellen denn die Alexandrinischen Griechen das Schema auf, in dem sich ihre Anschauungen trennen:

Acidum sulphur.	Liquor hepatis	} II.
Natron	Pulvis solaris	

Das ist vom Elementen-Standpunct:

Acid. sulphur. repräsentirt das Element Wasser, Natron repräsentirt das Element Erde, Liquor hepatis repräsentirt das Element Feuer, Pulvis solaris repräsentirt das Element Luft. So ist der Allgemein-Standpunct. Vom Besonder-Standpunct ist Liquor hepatis Wasser-Feuer, Pulvis solaris Erde-Luft.

Das heißt vom arcanologischen Standpunct: giebt 4 Arcana: Acid. sulphur., Natron, Liquor hepatis, Pulvis solaris. Diese treten zu 2 Gruppen, Acid. sulphur., Natron einerseits, und Liquor hepatis, Pulvis solaris andererseits zusammen. Damit ist die Arcanen-Gruppe ad II. tritt dann ferner zu Gruppe ad I., womit denn die Arcanen-Eins als Arcanen gegeben ist. Das Motiv, dass sich 2 Gruppen bilden, liegt darin, dass sowohl Acid. sulphur. und Natron, als Liquor hepatis und Pulvis solaris ein Festes und Flüssiges bilden. Das Motiv, dass diese Gruppen zusammen, liegt im kosmologischen Standpunct des Schemas, heißt endlich vom kosmologischen Standpunct:

Acid. sulphur. repräsentirt den Orbis terrarum fluidus, Natron repräsentirt den Orbis terrarum fixus, Liquor hepatis repräsentirt: Sonne, Mond und Sterne, Pulvis solaris repräsentirt das Firmament. Denn Acid. sulphur. ist vom Allgemein-Standpunct Wasser, nun, das ist auch der Orbis terrarum fluidus. Natron ist vom Elementen-Standpunct Erde, nun, das ist auch der Orbis terrarum fixus.

Liquor hepatis ist vom Elementen-Standpunct als Schwefelpräparat Feuer, nun, auch Sonne, Mond und Sterne sind Feuer. Nun ist aber Liquor hepatis auch flüssig. Es müssen also auch Sonne, Mond und Sterne flüssig sein. Das sind sie aber, indem sie als Feuer-Meer aufgefasst werden. Pulvis solaris ist vom Elementen-Standpunct Luft. Nun, auch das Firmament ist Luft, das ist ja die populäre Auffassung, die wir bereits kennen. Nun ist aber Pulvis solaris zugleich auch fest. Nun, das ist auch das Firmament, indem es als eine solide Glocke über der Erde steht. — Das Motiv, dass die Cosmologica zu zwei Gruppen zusammentreten, liegt im Arcanenstandpunct des Schemas. Das Motiv, dass Gruppe II. ad I. tritt, liegt darin, dass Gruppe ad I. den Orbis terrarum bildet, Gruppe ad II. den Himmel im Ganzen. Die Welt ist aber die Summe von Orbis terrarum und Himmel. Also ist es sehr natürlich, dass man Orbis terrarum und Himmel zusammentreten lässt, und so die kosmologische Welt erhält.

Bezüglich des näheren Arrangements des Schemas haben wir ff.

Die Gruppe Acid. sulphur., Natron repräsentirt kosmologisch den Orbis terrarum. Die Gruppe Liquor hepatis, Pulvis solaris repräsentirt kosmologisch den Himmel. Nun bewohnen wir aber die Erde und nicht den Himmel. Es ist daher natürlich, dass wir von unserer Wohnstätte ausgehen und sagen, zu dieser unserer Wohnstätte tritt der Himmel hinzu, und darin haben wir die ganze Welt. Das liegt viel natürlicher, näher, als dass wir, von dem uns ferner liegenden Himmel ausgehend, sagen, die Erde, die wir bewohnen, tritt zum Himmel hinzu. Damit ist es denn motivirt, dass die Gruppe ad I. voransteht. In ihrem Voranstehen ist gegeben, dass wir erst einmal den Orbis terrarum haben, und wenn wir ihn haben, dann schmiegt sich an ihn der Himmel, dann erst kommt die Gruppe ad II.

In der ersten Gruppe muss Acid. sulphur. oben stehen. Denn Acid. sulphur. repräsentirt vom Elementen-Standpunct Wasser, Natron: Erde. Wo man aber Wasser hat, da hat man kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes: Erde. Nicht aber umgekehrt hat man da, wo man Erde hat, Wasser. Also spielt das Wasser die erste Rolle. Und demzufolge muss das Wasser, resp. das sich an dasselbe schmiegende Acid. sulphur. oben stehen.

In der zweiten Gruppe muss Liquor hepatis oben stehen, denn er ist vom Elementen-Standpuncte Wasser und Feuer, wohingegen Pulvis solaris Erde und Luft ist. Damit ist denn ein doppelter Grund gegeben, dass Liquor hepatis oben steht. Der erste Grund ist derselbe Grund, der vorlag, dass in der ersten Gruppe Acid. sulphur. oben steht. Der zweite Grund ist aber der, dass man da, wo man Feuer hat, auch Luft hat, nicht aber umgekehrt da, wo man Luft hat, nun auch Feuer hat, also das Feuer die erste Rolle spielt.

Jüdische Alchemie in Alexandrien.

Die ersten Alexandrinischen Juden waren theils freiwillig, theils unfreiwillig nach Alexandrien gekommen. Man vergleiche hierüber Flav. Josephus: Antiquitat. Jud. Die allseitige Beschützung der Wissenschaften, die Pflege, welche die Ptolemäer den Wissenschaften angedeihen ließen, mag hinterdrein noch Manchen bewogen haben, sein Domicil in Alexandrien zu nehmen. Hier lernten die Jüdischen Alchemisten die Griechische Alchemie näher kennen, hier lernten sie von Angesicht zu Angesicht, was die Griechen mit ihrer Alchemie angefangen hatten. Indem sie nun aber kennen lernten, was die Griechen mit der Jüdischen Alchemie angefangen hatten, übte das einen Rückschlag auf sie, und eröffnete ihnen neue Gesichtspuncte.

Das dreitheilige Wasserverwandlungs-Experiment:

Wie wir wissen, instituirt Heraklit das arcanologische Experiment in der Weise, dass der Schwefel dabei eine hervorragende Rolle spielt. Vielleicht ist es gerade das, was die Jüdischen Alchemisten darauf führt, dem Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen eine Ausdehnung zu geben, dasselbe mittelst Feuers zu instituiren. Das

Wasserverwandlungs-Experiment wird auf diese Weise derartig instituiert, dass man Wasser nimmt, welches zum Fallenlassen eines Bodensatzes disponirt, dann erhält man oben Wasser, unten Erde. Durch das untergelegte Feuer wird aber zugleich das Wasser heiss, es entwickelt Schwaden, das ist aufsteigende Luft. Und so erhält man denn an der Hand des, mittelst Feuers instituirten Wasserverwandlungs-Experimentes nicht nur Wasser und Erde, sondern auch Luft, also im Ganzen das Dreifache: Wasser, Erde, Luft. Es ergiebt nun das Wasser, vermittelt dessen das Wasserverwandlungs-Experiment instituiert wird, nach Jüdischer Auffassungsweise keinen Bodensatz, wenn es nicht zum Fallenlassen eines Bodensatzes von vorn herein disponirt, wenn sich von vorn herein keine Erde in ihm befindet. Das analoge Verhältniss muss nun auch in Bezug auf die Luft statt haben. Wie des Wasser von vorn herein Erde enthält, so muss es auch von vorn herein Luft enthalten. Das untergelegte Feuer, sagt man, schafft nicht die Luft in das Wasser hinein, nein, es zieht sie heraus, nachdem sie vorab einmal in dem Wasser ist.

Analog, wie nun das Wasserverwandlungs-Experiment im Kleinen nach der neuen Anschauungsweise vermittelt Feuers zu instituiren ist, ist auch das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen mittelst Feuers zu instituiren. Indem also Gott das Experiment im Grossen vornimmt, kommt er nicht mit trüblichem Wasser aus, sondern er muss mit diesem Wasser auch Feuer in Berührung bringen. Thut er das aber, so ist auch die Folge eine andere, als früher beim zweitheiligen Wasserverwandlungs-Experimente. Das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen mittelst Feuers instituiert ergiebt nicht nur den Orbis terrarum fluidus und den Orbis terrarum fixus, es ergiebt auch das Firmament. Zu diesem nämlich gestaltet sich die aufsteigende Luft, wie sich das Wasser zum Orbis terrarum fluidus und die Erde zum Orbis terrarum fixus gestaltet. Da nun Wasser, ohne vorweg Erde zu enthalten, kein Präcipitat ergiebt, so lag es Gott beim zweitheiligen Wasserverwandlungs-Experiment ob, in das Wasser Erde hineinzuschaffen. Diese Erde reicht beim dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experimente aber nicht hin. Denn wie wir vorher gesehen, muss beim dreitheiligen Experimente das Wasser von vorn herein ebensowohl Luft als Erde enthalten. Demgemäss liegt es Gott beim dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experimente im Grossen nicht nur ob, da, wo er das Experiment vorbereitet, Erde, sondern auch Luft in das betreffende Wasser hineinzuschaffen.

Diese neue Auffassung des Wasserverwandlungs-Experimentes giebt nun den Anhaltspunct zu einer neuen Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte. Wir werden sie im folgenden Abschnitte kennen lernen.

Neue Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte.

Vergleiche die Werke des Philo.

Im Sinne der neuen Interpretation übersetzen die Septuaginta, die sogenannten siebenzig Interpreten, das sind die Alexandrinischen Gelehrten, welche das alte Testament in's Griechische übertragen haben. Wir haben uns daher an sie zu halten.

Vorab wollen wir an ihrer Hand die 19 ersten Verse des ersten Capitels des ersten Buches Mosis kennen lernen, welche das Hauptaugenmerk auf sich ziehen.

Die Vorbereitungs-Periode zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen schliesst nicht mit Vers 2 ab, wie in der eigentlichen Interpretation, sondern erst mit dem Ende des Vers 5.

Es wird nicht, wie bei der eigentlichen Interpretation, angenommen, dass das Wasser einmal zuvörderst da ist, und dass der Anfang des „Am Anfang schuf Gott“ da liegt, wo Gott auf die Idee kommt, das Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen vorzunehmen, sondern es wird angenommen, dass der Anfang des „Am Anfang schuf Gott“ der Anfang aller Dinge sei.

Der Himmel des Vers 1 ist nicht das Weltgefäss, sondern wird als Luft gefasst, so dass Gott am Anfang, das ist am Anfang aller Dinge, erschafft: Luft, Erde, Wasser. Das Wasser, mit dem das Wasserverwandlungs-Experiment instituiert werden soll, enthält Luft und Erde.

Diese sind aber nicht sichtbar. Damit, dass wir das Wasserverwandlungs-Experiment haben, ist uns, nach der Art der eigentlichen Interpretation der ersten Schöpfungsgeschichte, nicht geholfen. Denn es handelt sich um das dreitheilige Experiment, und bei dem können wir das Feuer nicht entbehren. Das Feuer entsteht nun, indem Gott sagt: Es werde Licht. Das Licht wird vielfach aufgefasst, als Feuer und Licht. Das Licht erhält die Natur, und giebt damit den Anhaltspunct für das Entstehen des Tages. Das Feuer wird für das Wasserverwandlungs-Experiment verworfen.

So haben wir die Vorbereitungs-Periode. Sie bringt uns Wasser mit Luft und Erde einerseits, Feuer andererseits, das sind die Requisite zum dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experimente. Sie bringt uns den Tag im Allgemeinen, damit die Schöpfung nach Tagen vor sich gehen kann.

Und nun beginnt die zweite Periode. Sie bringt uns den Himmel (2. Tag), indem der Schwaden aufwärts geht, und als Luft den Himmel constituirt. Sie bringt uns den Orbis terrarum fixus et fluidus (3. Tag), indem die Erde des Weltenwassers ein Präcipitat bildet, und sich das Wasser über dasselbe stellt. Sie bringt uns Sonne, Mond und Sterne (4. Tag). Ueberhaupt, und namentlich in Bezug auf diese letzteren, liegt der Sachverhalt ff. In der ersten Periode haben wir Wasser, Erde, Luft. Diese entwickeln sich in der zweiten Periode fort zu: Himmel, Land, Meer. Wir haben aber auch in der ersten Periode das Licht, und dies entwickelt sich fort zu Sonne, Mond und Sternen. Die erste Periode steht der zweiten gegenüber, wie sich Idealität und Realität einander gegenüber stehen. Wir haben:

Erste Periode.	Zweite Periode.
Mehr ideelle Luft, das ist die Luft des Weltenwassers,	Reelle Luft, das ist der Himmel,
Mehr ideelles Wasser, das ist das Weltenwasser in seiner Flüssigkeit,	Reelles Wasser, das ist der Orbis terrarum fluidus,
Mehr ideelle Erde, das ist die Erde, die sich im Weltenwasser befindet,	Reelle Erde, das ist der Orbis terrarum fixus,
Mehr ideelles Licht.	Reelles Licht, das sind Sonne, Mond und Sterne.

An der Hand solcher Auffassung ist denn der erste Tag mehr ein ideeller Tag. Er gehört der ersten Schöpfungsperiode an, und steht daher mit einem Fusse gerade so wohl in der Idealität, als das Licht, welches sich an ihn knüpft, ebensowohl als das Wasser, die Luft, die Erde der ersten Periode. Ein wirklich reeller Tag ist erst der zweite Tag, denn er gehört erst der zweiten Periode an. Damit wird denn im Grunde der zweite Tag zum ersten, der dritte Tag zum zweiten, der vierte Tag zum dritten, und hiermit kommen denn an der Hand der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte nicht vier Tage auf die anorganische Welt, sondern blos drei.

Lernen wir das nun auf Grund des Textes der Septuaginta näher kennen.

Vers. 1. *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.*

Himmel, *οὐρανός*, wird als Luft genommen. Luft und Himmel rangiren ja vielfach als synonyme Begriffe.

Vers. 2. *Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου. καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐκφύετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.*

Hier tritt also ein für *ἡ γῆ ἀόρατος*, unsichtbar, und für *ἡ γῆ ἀκατασκεύαστος*, unzubereitet. Beide Ausdrücke sind sehr willkürlich gegriffen.

Wir befinden uns in der ersten Periode, in der Periode der Vorbereitung des Wasserverwandlungs-Experimentes im Grossen. Es handelt sich um das dreitheilige Wasserverwandlungs-Experiment, bei welchem dem Wasser die Prädisposition inne wohnt, Dampf und Bodensatz zu ergeben, welches Wasser also Luft und Erde enthält. Die Luft, welche dieses Wasser enthält, kann man es *ἴσθαι* nicht sehen, und so wird denn als Seitenstück dazu genommen, dass man auch die Erde nicht sehen kann, das ist, dass sie *ἀόρατος* ist. Es nimmt also die Alexandrinische Interpretation an, dass zum Wasserverwandlungs-Experiment Wasser genommen werde, welches wie Luft

h präsuntiv Erde enthalte, dass man aber die eben so wenig, wie die erstere sehen könne. Diese ung der Erde verlässt zwar den Standpunct nicht, als Wasserverwandlungs-Experiment mit solchem vorzunehmen sei, dem vorab die Prädisposition, allen zu lassen, inne wohnt (denn sonst brauchte nicht am Anfange die γῆ zu schaffen), sie will aber nicht gesagt wissen, dass die betreffende Erde auch wahrnehmbar wäre. Dieser Auffassungsweise enthält das Wasser, mittelst dessen das Wasserverwandlungs-Experiment vorgenommen wird, wohl Erde, ist den ersten Anblick scheint es, als wenn man ohne Erde hätte. Das ist also, um so zu sagen, Verhältniss zwischen Wasserverwandlung im eignen und uneigentlichen Sinne.

ist die Sachlage mit dem „ἀόρατος“. Der Ausdruck σκευάστος, unzubereitet, lehnt sich an ἀόρατος. man sich das Wasser zum Wasserverwandlungs-Experiment machen will, so nimmt man reines (destillirtes) Wasser einestheils, und Erde anderentheils, und mengt sie zusammen. Eine solche Erde will der Interpret vorbereitet aufgefasst wissen, weil sie das Wasserverwandlungs-Experiment zubereitet. Und da diese Zubereitete Erde präsuntiv das Wasser trübirt, so wird sie r. Demgemäss geht sichtbare und zubereitete Erde in Hand, und dem entsprechend müssen denn auch bare Erde und unzubereitete Erde, γῆ ἀκατασκευάστος, Hand in Hand gehen. Was also auf der einen unsichtbar ist, ist auf der anderen Seite in analoger unzubereitet. Und so kommt denn heraus, dass ist: ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος.

σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου. Interpret calculirt ff. Wo man sieht, da ist es hell und wo man nicht sieht, da ist es dunkel. Wo man etwas sehen kann, da herrscht Helligkeit, und wo man etwas nicht sehen kann, da herrscht σκότος, Finsterniss. Es herrscht also in Bezug auf die γῆ ἀόρατος (κατασκευάστος) und die Luft Finsterniss. Im Wasser, in dem sich die Luft und die Erde befindet, herrscht Finsterniss auf diese Luft und Erde, die man nicht sehen kann.

wird ἀβύσσος ganz in dem Sinne genommen, wie es übersetzt: Tiefe. Wenn man im Wasser die Erde nicht sehen kann, so herrscht Finsterniss über Wasser, wobei der Standpunct angenommen wird, als würde sich der Nichtsehende im Wasser. In gleicher Weise wird angenommen, wo der Nichtsehende sich im Wasser befände, sondern daneben, darüber u. s. w., herrscht Finsterniss auf der Tiefe, weil er wegen der Tiefe nicht in die Tiefe, in den Abgrund hinabsehen kann. Demgemäss wird ἐπάνω τῆς ἀβύσσου als synonymum ὑδάτι genommen.

Interpret bezieht also den Umstand, dass Finsterniss der Tiefe herrscht, darauf, dass die Erde unsichtbar unzubereitet ist, und die Luft per se unsichtbar gleich will er aber auch im Allgemeinen darauf ansetzen, dass es in der Natur überhaupt dunkel war.

πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. wissen bereits, dass der Anfang des „Am Anfang schuf Gott“ der Anfang aller Dinge ist. An diesem Anfang schuf Gott Wasser, Luft, Erde. Hierbei sollte eigentlich das Wasser voranstellen. Denn wo es sich im Wasserverwandlungs-Experiment handelt, da hat sich das Wasser im Vordergrund stehend. Dass die Erde nun auch Luft und Erde enthält, das ist eine Eigenschaft des betreffenden Wassers, die sich, um auszudrücken, im zweiten Theile findet. Hier aber wird, dass Gott am Anfang Luft und Erde schuf, liegt die Sache des Näheren so, dass zuerst die Luft, dann die Erde. Dann wird die Erde in ihren Elementen näher bestimmt. Dann kommt der ἀβύσσος, h zwar leicht als Wasser erkennen lässt, in Bezug auf es aber immer etwas eigenthümlich liegt, dass es die Rede ist, wo man eigentlich noch gar nicht was denn tief sein soll. Nun endlich erst kommt Wasser, indem gesagt wird, der Geist Gottes schwebte über Wasser. Es ist zwar schon recht, dass von Luft, und Wasser die Rede ist, dass diese am Anfange ange entstehen, mit dem Anfang coincidiren, und auf einen Guss da sind. Wo aber Wasser, Luft,

Erde auf einen Guss da sind, da bleibt es am Ende gleich ob man sagt: Wasser, Luft, Erde, oder: Luft, Erde, Wasser, oder: Erde, Wasser, Luft. Das ist schon recht. Trotzdem erwartet man aber, weil das Wasser die Hauptangabe ist, um die sich die Sache dreht, das Wasser an erster Stelle. In Bezug hierauf nun beutet der Interpret den vorliegenden Passus aus. Indem der Geist Gottes auf dem Wasser schwebt, wird Gott ganz besonders mit dem Wasser in Relation gebracht. Das, sagt der Interpret, deutet hinlänglich darauf, dass das Wasser vor der Luft und der Erde an erster Stelle dasteht, und macht eine Wort-Arrangirung, die dasselbe ausdrücken soll, überflüssig. — Uebrigens steht auch nichts im Wege, wie in der eigentlichen Interpretation der Schöpfungsgeschichte, Gott als solchen über dem Wasser zu nehmen, der das Wunder des Wasserverwandlungs-Experimentes, der das Wasserverwandlungs-Experiment leitet.

Vers. 3. Καὶ εἶπεν ὁ Θεός, Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς.

Vers. 4. initio: Καὶ εἶπεν ὁ Θεός τὸ φῶς, ὅτι καλόν. In dem Schriftstücke, welches der Autor des ersten Capitels des ersten Buches Mosis vor sich liegen hat, ist das eine φῶς, Vers 3, = Luft, und das andere = Sonne, Mond und Sternen. Dies führt nun unseren Interpreten darauf, hier die beiden φῶς in verschiedener Bedeutung zu nehmen. Er nimmt das eine als Licht und das andere als Feuer. Wenn also Gott am ersten Tag das Licht erschafft, so ist das nicht ein Licht, sondern zwei Lichte, und von diesen wird angenommen, dass das eine: Feuer und das andere: Licht.

Das Feuer tritt hier in den Vordergrund. Es ist das Feuer, welches zum dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experiment erforderlich ist. Es wird unter das Wasser von vornhin gelegt. Dieses Feuer gehört also nicht in die zweite Schöpfungsperiode, sondern in die erste. Denn das Feuer unter das Wasser gelegt wird, gehört zu den Vorbereitungen des Wasserverwandlungs-Experimentes. Das Feuer nun, welches untergelegt wird, muss auch effectiv seine Wirksamkeit entfalten, es muss zeigen, dass es etwas fruchtet zum Wasserverwandlungs-Experiment. Zeigt es das nicht, so kann man ja nicht wissen, ob es nicht unzulänglich ist. Wenn man daher auch nicht in dieser Periode prästendiren kann, den Orbis terrarum fixus zu erhalten (der sich beiläufig gesagt, beim dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experiment um so energischer entwickeln muss, da der Wassertheil, welcher verdampft oder verdunstet, eo ipso seine Erde zu Boden fallen lassen muss), den Orbis terrarum fluidus und die zum Himmel nöthige Luft zu erhalten, so muss man dagegen wohl prästendiren, den handgreiflichen Beleg dafür zu erhalten, dass die Luft-Entwicklung und die Präcipitat-Entwicklung für die zweite Periode vorbereitet ist. Sie ist aber vorbereitet, wenn die unsichtbare Luft durch Blasen sichtbar wird, und wenn die unsichtbare Erde durch eine entstehende Trübung sichtbar wird. Deswegen:

Vers. 4. altera pars: καὶ διεχώρισεν ὁ Θεός ἀνά μέσον τοῦ φωτός καὶ ἀνά μέσον τοῦ σκότους.

ἀνά μέσον ist das ׀ des Textes, das ist „zwischen“. φῶς ist hier nicht das φῶς von vornhin. Es ist vielmehr der Gegensatz zu der Finsterniss, dem σκότος des zweiten Verses. Jenes σκότος bezog sich auf das Unsichtbare von Luft und Erde. Wenn nun Gott διεχώρισεν, separavit, trennte zwischen φῶς und σκότος, zwischen Licht und Finsterniss, so trennt er im ἀόρατον (ἀ — ὄρατον) das α privativum, welches das σκότος repräsentirt, von dem ὄρατον, welches das φῶς repräsentirt, und dadurch wird das Unsichtbare zum Sichtbaren. Indem das Licht von der Finsterniss getrennt wird, hat das statt, dass die unsichtbare Luft sichtbar wird, d. h., dass sich Blasen zeigen, und dass die unsichtbare Erde sichtbar wird, d. h., dass das vorhin nicht trübirt Wasser trübirt wird. Erst dadurch, dass das statt hat, hat man den Beleg dafür, dass man nun auch wirklich an das Ende der ersten Periode angekommen ist.

Vers. 5. Καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεός τὸ φῶς ἡμέραν, καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσε νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία.

Was nun in Bezug auf das Feuer statt hat, das hat auch in Bezug auf das Licht statt. Wie das Feuer bewirkt, dass die unsichtbare Luft, die unsichtbare Erde

sichtbar wird, so bewirkt das Licht, dass die unsichtbare Natur sichtbar wird. Die Natur ist bis dahin ein α — $\delta\sigma\alpha\tau\acute{o}\nu$. Nun trennt das Licht, welches dem untergelegten Feuer zur Seite steht, das α privativum, welches das $\sigma\acute{o}\tau\acute{o}\varsigma$ repräsentirt, von dem $\delta\sigma\alpha\tau\acute{o}\nu$, welches das $\varphi\acute{\omega}\varsigma$ repräsentirt. Dieses $\varphi\acute{\omega}\varsigma$ nennt Gott nun: Tag, jenes $\sigma\acute{o}\tau\acute{o}\varsigma$ nennt Gott: Nacht. Somit hat man auf Grund des, dem Feuer zur Seite stehenden Lichtes Tag und Nacht, damit Abend und Morgen, und damit den Tag im Allgemeinen.

Nun bemerke man: Wir befinden uns in der Vorbereitungsperiode. Das Feuer bringt uns an der Hand des lufthaltigen, erdhaltigen Wassers wohl die Einleitung zu den Cosmologicis der folgenden Periode, es bringt uns aber nicht die Cosmologica selbst. Ganz so liegt es mit dem Licht, welches mit dem Feuer Hand in Hand geht. Das bringt uns wohl die Einleitung zum Tage, aber nicht den Tag selbst, oder mit anderen Worten, es bringt uns wohl den Tag im Allgemeinen, aber nicht den Tag im Besonderen. Wie die entstehenden Luftblasen, die Trübung, welche im Wasser entstehen, wohl den Impuls zu den Cosmologicis der folgenden Periode geben, aber noch nicht die Cosmologica selbst repräsentiren, so giebt der Tag, von dem hier die Rede ist, wohl den Impuls dazu, dass die Schöpfung sich nach Tagen abwickeln kann, der eigentliche erste Tag ist er aber nicht, der eigentliche erste Tag ist erst der zweite Tag, mit dem die folgende Periode beginnt. Für diese Auffassung kommt dem Interpreten der Textlaut sehr gut zu statten. Es steht nämlich nicht: Es ward Abend und es ward Morgen: — der erste Tag (Luther übersetzt: Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag), es steht nicht:

ויהי ערב ויהי בקר יום ראשון

und dem analog übersetzten die Septuaginta nicht: *kai $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\circ$ $\acute{\epsilon}\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha$, kai $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\circ$ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$, $\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$, sondern für: erster Tag, $\text{וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם$, steht: ein Tag, $\text{וַיְהִי יוֹם$, $\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ $\mu\iota\alpha$. Dahinter legt sich nun der Interpret, und sagt der eine Tag ist noch lange nicht der erste Tag. Erst beim zweiten, dritten Tag u. s. w. kommt die Ordinalzahl: der zweite, der dritte u. s. w. an die Reihe, und darum constituiren sie erst die eigentlichen Tage, die Tage nicht im Allgemeinen, sondern im Besonderen. Dass nun in der zweiten Periode dem einen Tag der ersten Periode nicht der erste Tag folgt, sondern gleich der zweite, dass dieser zweite Tag nach den Antecedentien nicht der erste Tag genannt wird, das sagt der Interpret, macht sich ganz gut. Der Allgemeinstandpunct, und damit die Minder-Wichtigkeit des Tages der ersten Periode ist schon satzsaam dadurch charakterisirt, dass er der eine und nicht der erste genannt wird. Trotz dieses Allgemein- Standpunctes ist aber dieser Tag als Impuls für die folgenden Tage wichtig genug. Dieser sein Wichtigkeits- Standpunct würde aber viel zu sehr in den Hintergrund gedrängt werden, wenn die zweite Periode mit dem ersten Tage anfinge.*

Uebrigens liegt eine solche Auffassung ein Tag für: der erste Tag bereits im Sinne des Originals. Der Autor dieses hat gewiss auch im Auge, durch den einen Tag mehr einen Blick auf den Tag im Allgemeinen zu werfen, den er vorab einmal haben muss, damit die Schöpfung nach Tagen vor sich gehen kann.

Vers. 6. *Kai $\acute{\epsilon}\lambda\pi\epsilon\nu$ δ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\text{I}\nu\eta\theta\acute{\eta}\tau\omega$ $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\varphi$ $\tau\circ\upsilon$ $\acute{\upsilon}\delta\alpha\tau\circ\varsigma$ kai $\acute{\epsilon}\zeta\omega$ $\delta\iota\alpha\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\circ\nu$ $\acute{\alpha}\nu\alpha$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\circ\nu$ $\acute{\upsilon}\delta\alpha\tau\circ\varsigma$ kai $\acute{\upsilon}\delta\alpha\tau\circ\varsigma$. kai $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\circ$ $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$.*

Die Rakuia wird hier zum $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$, das ist das Festgemachte, Solidgemachte, von $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$ fest, solid. Diese Uebersetzung ist willkürlich genug.

Hier fängt also die zweite Periode an, in der uns zuerst der Himmel präsentirt wird. Der Himmel ist repräsentirt in der Luft, dem Schwaden, die das Wasser beim dreitheiligen Wasserverwandlungs- Experimente ergiebt. Der Himmel ist nach der Auffassung der Alten etwas Festes, ein Solidum, sonst könnten die Sterne nicht an ihn gehöft sein, sonst könnte er keine Kuppel über der Erde bilden. Darum muss der Schwaden fest werden, und dieser fest gewordene Schwaden ist eben in dem $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$, oder wie Luther übersetzt: „Veste“ repräsentirt. Der Interpret hat im Sinne, Gott soll sagen: Die Luft werde fest. Das geht nun nach dem Wortlaut des

Textes nicht, und so wird uns die feste Luft so geboten, wie wir es im vorliegenden Verse finden.

Vorab ist das Wasser dieses Verses nicht Wasser, sondern Schwaden. Schwaden wird deshalb Wasser genannt, weil er nass ist.

Dem $\acute{\epsilon}\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\varphi$ (וּבֵּין) des Textes zu Liebe muss das $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$ mitten in dem Schwaden entstehen, und damit eine Scheidewand bilden ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\omega$ $\delta\iota\alpha\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\circ\nu$) zwischen dem Schwaden oberhalb und unterhalb des $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$. Der Schwaden, die Luft, unterhalb bildet nun die Wolken, das ist nahe liegend. Was aber den Schwaden, die Luft, oberhalb betrifft, so muss entweder angenommen werden, dass diese Luft in ein jenseits des Himmels gelegenes Universum entweicht, oder es muss angenommen werden, dass über dem festen Himmel sich noch eine Luftschicht befindet.

Vers. 7. *Kai $\acute{\epsilon}\pi\circ\iota\eta\sigma\epsilon\nu$ δ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\tau\circ$ $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$: kai $\delta\iota\alpha\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\nu$ δ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\alpha$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\circ\nu$ $\tau\circ\upsilon$ $\acute{\upsilon}\delta\alpha\tau\circ\varsigma$, o $\acute{\eta}\nu$ $\acute{\upsilon}\pi\circ\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ $\tau\circ\upsilon$ $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha\tau\circ\varsigma$, kai $\acute{\alpha}\nu\alpha$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\circ\nu$ $\tau\circ\upsilon$ $\acute{\upsilon}\delta\alpha\tau\circ\varsigma$ $\tau\circ\upsilon$ $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\nu\omega$ $\tau\circ\upsilon$ $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha\tau\circ\varsigma$.*

Im vorigen Vers hatten wir das Aussprechen des Werdens, hier das Werden. Gott macht also das $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$. Mittelst dieses $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$ macht er eine Scheidewand zwischen der Luft oberhalb und unterhalb desselben.

Vers. 8. *Kai $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\epsilon\nu$ δ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\tau\circ$ $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$ $\sigma\upsilon\beta\alpha\tau\acute{\alpha}\nu$. kai $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\delta\epsilon\nu$ δ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\acute{\upsilon}\tau\iota$ $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$. kai $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\circ$ $\acute{\epsilon}\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha$, kai $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\circ$ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$, $\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$.*

Gott nennt nun die festgewordene Luft, das $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$: Himmel.

Vers 9. *Kai $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$ δ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\text{S}\nu\alpha\chi\theta\acute{\eta}\tau\omega$ $\tau\circ$ $\acute{\upsilon}\delta\omega\rho$ $\tau\circ$ $\acute{\upsilon}\pi\circ\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ $\tau\circ\upsilon$ $\sigma\upsilon\beta\alpha\tau\acute{\alpha}\nu$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\varsigma$ $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}\nu$ $\mu\iota\alpha\nu$, kai $\delta\text{-}\varphi\theta\acute{\eta}\tau\omega$ $\acute{\eta}$ $\xi\eta\rho\acute{\alpha}$. kai $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\circ$ $\sigma\upsilon\tau\omega\varsigma$.*

Nun kommt noch: *kai $\sigma\upsilon\nu\acute{\eta}\chi\theta\eta$ $\tau\circ$ $\acute{\upsilon}\delta\omega\rho$ $\tau\circ$ $\acute{\upsilon}\pi\circ\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ $\tau\circ\upsilon$ $\sigma\upsilon\beta\alpha\tau\acute{\alpha}\nu$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\varsigma$ $\tau\alpha\varsigma$ $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$, kai $\acute{\omega}\varphi\theta\eta$ η $\xi\eta\rho\acute{\alpha}$.*

Dieser Satz vermittelt das vorhin Gesagte mit dem Vers. 10. Indessen heut zu Tage findet er sich nicht im Hebräischen Urtext vor.

Vers. 10. *Kai $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\epsilon\nu$ δ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\tau\acute{\eta}\nu$ $\xi\eta\rho\acute{\alpha}\nu$ $\gamma\acute{\eta}\nu$ kai $\tau\alpha$ $\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ $\tau\omega\nu$ $\acute{\upsilon}\delta\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\epsilon$ $\theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha\varsigma$. kai $\acute{\acute{\epsilon}\acute{\iota}\delta\epsilon\nu$ δ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\acute{\upsilon}\tau\iota$ $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$.*

Hier kommen der Orbis terrarum fluidus et fixus an die Reihe.

Die Sachlage ist ganz die, welche sie bei der eigentlichen Interpretation der ersten Schöpfungsgeschichte ist.

Das Textwort וַיִּסְבְּ wird hier mit $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ gegeben. Diese $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ kann man in doppelter Weise fassen. Es soll sich das Wasser an einem Orte sammeln. Wenn das aber statt hat, so ist dieser Ort ein Versammlungsort, das ist ein Sammelplatz. Auf die Weise gehen וַיִּסְבְּ und $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ nicht weit auseinander. Die Sache kann aber auch ff. liegen. Zuerst erfolgt das Präcipitat aus dem Weltenwasser, wie wir das wissen, mehr flächenweis. Jetzt, am dritten Tage, setzt sich dagegen das Präcipitat in unregelmässiger Form ab; es entstehen Präcipitat-Hügel und Vertiefungen. Nun denke man sich eine Präcipitatfläche, welche man in die Hügel- und Vertiefungs-Form umwandeln will. Zu dem Ende umfasst man die Fläche mit den Händen und drückt sie zusammen. Auf Grund einer solchen Auffassung hat ein Zusammendrücken, ein Zusammenreiben statt, und dies Zusammendrücken, Zusammenreiben, oder passiv dieses Zusammengedrücktwerden, dieses Zusammengetriebenwerden findet in der $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ einen charakteristischen Ausdruck. Fasst man die Sache so, dann ist $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ ein Ausdruck, welcher ganz specifisch auf die Absetzung des Präcipitates in Hügel- und Thal-Form lossteuert.

Die $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ $\mu\iota\alpha$ präsentirt uns nun vorab einmal einen Präcipitat-Krater. In diesen stellt sich das Wasser. Der Krater wird von seinem Rande überragt, und dieser Rand ist die $\xi\eta\rho\acute{\alpha}$, וְהָיָה , welche sichtbar wird. Es entstehen aber mehrere solcher Krater, und auf diese weist dann der Schlusstheil des Vers 9 hin, welcher, wie wir wissen, im Hebräischen Text, wie er uns heute vorliegt, fehlt.

Nun nennt Gott die $\xi\eta\rho\acute{\alpha}$ collectiv (eigentlich $\tau\alpha\varsigma$ $\xi\eta\rho\acute{\alpha}\varsigma$): Land, $\gamma\eta$, וְהָיָה ; wogegen er die Wasserversammlung (hier steht nicht $\sigma\upsilon\sigma\tau\eta\mu\alpha$, welches, wenn es dastände, collectiv zu nehmen wäre, sondern es steht $\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\mu\alpha$ —

im Plural, Wasseransammlungen, die Summe der en Wasserherde) nennt: Meere, θαλάσσης, Π'Ω'. Verse 11, 12 (13), welche im Anschluss an das dene Land die Pflanzenwelt bringen, überspringen ad gehen gleich über zu

14. *Και εἶπεν ὁ Θεός, Γενηθήτωσαν φωσῆρες σερρώματι τοῦ οὐρανοῦ — εἰς φάσιν ἐπὶ τῆς τοῦ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἔσον τῆς νυκτός· καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα, καὶ κροῦς, καὶ εἰς ἡμέρας, καὶ εἰς ἐνιαυτούς.*

Die Worte, die wir zwischen 2 Gedankenstriche, nämlich *εἰς φάσιν ἐπὶ τῆς γῆς*, befinden sich 3 Tage nicht mehr im Urtext.

15. *Καὶ ἔσωσαν εἰς φάσιν ἐν τῷ σερρώματι οὐρανοῦ, ὡςτε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἐγένετο*

16. *Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεός τοὺς δύο φωσῆρας ἐγάλλους: τὸν φωσῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας, καὶ τὸν φωσῆρα τὸν ἑλάσσον εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός, καὶ τοὺς ἀστέρας.*

17. *Καὶ ἔθετο αὐτοὺς ὁ Θεός ἐν τῷ σερρώματι οὐρανοῦ, ὡςτε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς.*

18. *Καὶ ἀρχεῖν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός, καὶ φέλλειν ἀνὰ μέσον τοῦ φωτός καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους, καὶ εἶδεν ὁ Θεός, ὅτι καλόν.*

19. *Καὶ ἐγένετο ἔσπερα, καὶ ἐγένετο πρωί, τετάρτη.*

kommen Sonne, Mond und Sterne an die Reihe. hat nicht statt, dass in der zweiten Schöpfungsperiode, um so zu sagen auf eigene Hand der Himmel, his terrarum fluidus et fixus geschaffen werden, vielmehr dadurch, dass aus der ersten Schöpfungsperiode eite wird, die Luft der ersten Periode zum Himmel, das Wasser der ersten Periode zum Orbis terrarum, die Erde der ersten Periode zum Orbis terrarum. Ganz so ist die Sachlage in Bezug auf Sonne, und Sterne. Es hat nicht statt, dass sie, um so zu auf eigene Hand geschaffen werden, vielmehr wird h, dass aus der ersten Schöpfungsperiode die zweite das Licht der ersten Periode, welches dem Feuer ite stellt, zu Sonne, Mond und Sternen. Aus dem er ersten Periode werden die *φωσῆρες*, Lichtkörper zweiten Periode. Die Rolle, welche das *φῶς* sten Periode hatte, das ist das *διαχωρίζειν ἀνὰ τοῦ φωτός καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους*, oder h gleich bleibt *ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ τῆς νυκτός*, denn im Vers 5 hat Gott ja das *φῶς* genannt und das *σκότος* Nacht, — diese Rolle nmen die *φωσῆρες* der zweiten Periode. Dabei nmen sie zugleich Nebeneigenschaften, sie dienen hen u. s. w., sie beleuchten die Erde. Hiernit sie namentlich der Erde der zweiten Periode zur welche auch die Nebeneigenschaft erhielt, trocken den, und dem Himmel, welcher die Nebeneigen erhielt, Wolken zu bekommen. Indem nun die es der zweiten Periode die Rolle des *φῶς* der Periode übernehmen, werden die *φωσῆρες* das, der zweiten Periode den Tag macht. Der Allge- z der ersten Periode knüpfte sich an das Licht, der ertag der zweiten Periode an die Lichtkörper. Aber *φωσῆρες* kommen ja erst am vierten Tag, wie kö- denn überhaupt für die zweite Periode den Tag iren? Nun, die Sache liegt so, dass auf die Folge ge in der zweiten Periode kein besonderes Gewicht wird. Wir können die einzelnen Tage auch ver- und die zweite Periode mit Sonne, Mond und 1 beginnen lassen. Das liegt im Geiste der Alex- schen Interpretation. Diese Sachlage werden wir unten noch näher besprechen.

ten wir nun einen Rückblick auf die Jüdische Al- wie wir sie früher haben kennen lernen, so wissen as die eigentliche Jüdische Alchemie in Bezug auf öpfungsgeschichte nach 6 Tagen annimmt:

Vorbereitungs-Periode, in der die Vorbereitung asserverwandlungs-Experiment im Grossen getroffen

zweite Periode, in der Gott die anorganische und che Welt schafft. In ihr bringt der erste Tag: Mond und Sterne, der zweite Tag den Himmel, itte Tag den Orbis terrarum fixus et fluidus, der

vierte Tag die Pflanzenwelt, der fünfte Tag die Thierwelt, der sechste Tag den Menschen.

Dem gegenüber stösst sich nun der Autor der ersten Schöpfungsgeschichte im 1. Buche Mosis an Sonne, Mond und Sterne, die der erste Tag bringen soll, bevor noch einmal der Himmel da ist. Er wartet uns demzufolge mit seinem mysteriösen Licht auf, und bringt uns erst am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne. Dadurch kommt er denn in die mannigfachsten Verwickelungen. Er bekommt für die anorganische Welt vier Tage heraus statt drei. Er ist gezwungen, die Pflanzenwelt auf den dritten Tag zu schieben und so diese zu bringen, bevor die anorganische Welt noch einmal fertig ist. Um sein Thun zu rechtfertigen, geht er von dem Hauptprincip ab, welches einer gesunden Schöpfungsgeschichte nach sechs Tagen zu Grunde liegen muss, nämlich dass jeder Tag sein besonderes Ein-Characteristicum bekommt, und gelangt endlich dahin, dass er statt 6 Theile, die auf 6 Tage kommen sollen, 17 Theile herausbekommt. Dadurch wird denn die erste Schöpfungsgeschichte im 1. Buche Mosis zu einem sehr lickenhaften Machwerke.

Für diesen Autor treten nun die Alexandriner in den Riss, und daher die Interpretation, wie wir sie vorhin haben kennen lernen.

Hier haben wir drei Tage, welche auf die anorganische Welt kommen, den zweiten mit dem Himmel, den dritten mit Land und Meer, den vierten mit Sonne, Mond und Sternen. Und wo bleibt der erste Tag mit seinem Licht? Nun, der ist ein, der ersten Schöpfungsperiode angehöriger Tag, der nur uneigentlicher Weise heranzuziehen ist. Und was ist denn dies Licht? Nun, es ist mehr eine Ideale, welches noch kein Cosmologicum ist, sondern erst zu einem solchen, zu dem Cosmologicum Sonne, Mond und Sternen werden soll. Es ist eben so wenig ein Cosmologicum, wie das Wasser, die Erde, die Luft, mit der das Wasser- verwandlungs-Experiment instituiert werden soll. Es tritt diesen zur Seite, indem sie noch keine Cosmologica sind, sondern erst als Himmel, Land und Meer zu Cosmologicis werden sollen.

Also wie in der eigentlichen Jüdischen Alchemie, so haben wir auch nach dieser Interpretation drei Tage für die anorganische Welt. Wo bleiben denn nun aber die drei Tage für die organische Welt? Wir behalten ja nur den fünften und sechsten Tag für diese, und die Pflanzenwelt ist ja auf den dritten Tag gebracht, wodurch dieser ein Zwittertag ist, der der anorganischen und organischen Welt anheimfällt.

Dem gegenüber wolle man auf ff. reflectiren. Man hat zwei Perioden, die Vorbereitungs- oder Allgemein-Periode und die Besonder-Periode, welche die einzelnen Weltentheile bringt. Diese letztere Periode umfasst die anorganische und die organische Welt, und da dies statt hat, so kann man sie wieder in zwei Unterperioden zerfallen lassen, eine Periode für die anorganische, die andere Periode für die organische Welt. Fassen wir nun die letztere Periode, das ist die zweite Unterperiode in's Auge, so hat sie, annehmend an die eigentliche Jüdische Alchemie zu bringen: Pflanzen, Thiere, den Menschen. Die Pflanze ist aber mehr ein ideelles Organisches. Sie lebt zwar auf der einen Seite, und unterscheidet sich dadurch vom Stein. Aber auf der anderen Seite, was ist das für ein Leben? Im Sinne des Lebens, wie es dem Thiere oder gar dem Menschen zukommt, ist es mehr ein Nicht-Leben, als ein Leben. Auf Grund dessen ist die Pflanze eben, wie gesagt, mehr ein ideelles Organisches. Nun haben wir an der Hand dessen, dass die zweite Periode in zwei Theil-Perioden zerfällt, im Ganzen eigentlich nicht zwei Perioden, sondern drei Perioden, die Vorbereitungs-Periode, die anorganische Periode, die organische Periode. Die zweite Periode von diesen dreien brachte also die reelle anorganische Welt. Was mehr ideell war, das Licht des ersten Tages, wurde aus dieser zweiten Periode gestrichen und in die erste Periode versetzt. Daraus ergibt sich der Satz: Wo die zweite Periode etwas hat, was mehr ideell als reell ist, da wird dieses Etwas gestrichen, und der ersten Periode einverleibt. Dieser Satz wird nun der dritten Periode zu Liebe extendirt und gesagt: So wie da, wo wir in der zweiten Periode ein mehr ideelles Etwas haben, so wie da dieses Etwas aus der zweiten Periode gestrichen, und in die erste Periode versetzt wird, so wird

auch da, wo wir in der dritten Periode ein mehr ideelles Etwas haben, dieses Etwas aus der dritten Periode gestrichen, und in die zweite Periode versetzt. Und damit ist denn die Befugnis herausdemonstrirt, den Tag, der die Pflanzenwelt bringt, bereits in die zweite Periode zu versetzen. Es ist also die bereits am dritten Tag erscheinende Pflanzenwelt legalisirt, auf Grund dessen legalisirt, dass der Pflanze mehr ein ideelles Leben zukommt.

Warum muss nun aber gerade der dritte Tag die Pflanzen bringen? Die Antwort ist: Auf diesen dritten Tag ist weiter kein Gewicht zu legen. Die erste Periode brachte das Weltenwasser, bestehend aus Wasser, Erde, Luft. Diese sind, als zu Anfange geschaffen, auf einen Guss da, nicht ist das eine früher, das andere später geschaffen. Vom Licht gilt ähnliches, das wird qua Feuer als ein integrierender Theil zum Wasserverwandlungs-Experiment aufgefasst. Nun werden in der zweiten Periode Himmel, Orbis terrarum fluidus et fixus, Sonne, Mond und Sterne weniger im eigentlichen Sinne erschaffen, sondern sie ergeben sich mehr von selbst, indem das, was in der ersten Periode mehr ideell ist, in der zweiten Periode reell wird. Wie also in der ersten Periode an ein eigentliches, strict gefasstes Aufeinanderfolgen der einzelnen Theile nicht zu denken ist, so auch nicht in der zweiten Periode. Zwar ist ausdrücklich gesagt, der zweite Tag bringt das, der dritte das, der vierte jenes. Das lässt sich aber nicht anders machen, wenn die Schöpfungsgeschichte nach Tagen vor sich gehen soll. In der ersten Periode musste es doch auch heißen: Gott schuf das, das, jenes. Die Namen sind doch nicht zu umgehen, und ebensowenig hier die Tage. Ebensowenig aber, wie dort Gewicht darauf zu legen war, dass das eine zuerst, das andere zum zweiten, das dritte zum dritten aufgeführt wurde, ebensowenig ist hier Gewicht darauf zu legen, dass gerade der erste Tag das, der zweite das, der dritte jenes bringt. Wie in der ersten Periode weiter kein Gewicht darauf zu legen ist, dass Gott zuerst den Himmel, dann die Erde, dann das Wasser, dann das Licht schuf, so ist hier auch kein Gewicht darauf zu legen, dass gerade der zweite Tag den Himmel, der dritte Tag Land und Meer, der vierte Tag Sonne, Mond und Sterne bringt.

Also muss man nicht fragen: Warum bringt gerade der dritte Tag die Pflanzen? Den Worten nach steht freilich so etwas im Texte. Dem Sinne nach aber haben wir bloß, die Pflanzen kommen bereits auf die erste Theilperiode der zweiten Periode. Ob sie nun am zweiten, dritten oder vierten Tag aufgeführt werden, bleibt sich gleich. Damit fällt denn auch die Frage in sich selbst zusammen, die man aufwerfen könnte: Wie können denn die Pflanzen wachsen, wenn noch gar nicht einmal die Sonne da ist, die ihnen Wärme spendet, auf dass sie gedeihen können? Die Sonne ist aber nicht da, sie kommt erst auf den vierten Tag, wo die Pflanzen bereits auf den dritten Tag kommen. — Nun, wer die Sonne vor den Pflanzen haben will, der setze sie früher als die Pflanzen. Wir können ja die Tage, welche die anorganische Welt bringen, nach unserem Belieben arrangiren.

Und wie ist es denn damit, dass jeder Tag sein Einzel-Characteristicum zu bekommen hat? In Bezug hierauf haben wir ff. Wir haben die Dinge, welche uns die erste Schöpfungs-Periode bietet, und aus ihnen entwickeln sich die Cosmologica der zweiten Periode. In Bezug darauf kann man sagen, also haben wir in der ersten Periode bereits die Cosmologica in nuce; und daran anknüpfend kann man sagen, die erste Periode bringt uns das Wesentliche, dem das, was die zweite Periode bringt, mehr als Unwesentliches gegenüber steht. Man kann aber auch in Bezug auf das Wesentliche und Unwesentliche die Sache umkehren und sagen, weil das, was die erste Periode bringt, mehr ideell ist, wogegen das, was die zweite Periode bringt, reell ist, so ist das Wesentliche in dem repräsentirt, was die zweite Periode bringt, und das Unwesentliche in dem, was die erste Periode bringt. Hiermit kann man es nun halten, wie man will, jedenfalls tritt bei der Alexandrinischen Auffassung der Schöpfungsgeschichte die Reflexion in Bezug auf Wesentliches und Unwesentliches an uns heran. Diese Reflexion wird nun zum Problem gestempelt, und ganz allgemein gesagt, es handelt sich in der Schöpfungsgeschichte um Wesentliches und Unwesentliches. Und das wird denn

auch auf die Theile bezogen, welche die einzelnen Tage bringen. Jeder Tag, so wird gesagt, hat sein Ein-Characteristicum, aber dies Ein-Characteristicum ist ein Wesentliches. Das verhindert nicht, dass jeder Tag ausserdem auch noch etwas Unwesentliches bekommt, und indem er dasselbe bekommt, ist damit der Standpunct des Ein-Characteristicum für je einen Tag keineswegs alterirt, im Gegentheil, er bekommt, sich an das allgemeine Problem vom Wesentlichen und Unwesentlichen anlehnd, eine Folie.

Es sind nun in Bezug auf die Cosmologica der zweiten Periode für den zweiten Tag der Himmel als Himmel das Wesentliche, der Himmel als Wolken das Unwesentliche; für den dritten Tag Wasser und Erde das Wesentliche, die *Egga*, das Trockne, das Unwesentliche; für den vierten Tag Sonne, Mond und Sterne als Begründer von Tag und Nacht das Wesentliche, als Begründer von Zeiten, Tagen, Jahren, das Begründer des Halbes, das Unwesentliche.

Und indem nun auch für die Tage, welche die organische Welt bringen, das Problem vom Wesentlichen und Unwesentlichen verwerthet wird, erhält, ganz wie in der eigentlichen Jüdischen Alchemie, der fünfte Tag das Thier, der sechste Tag den Menschen. Als Wesentliches für den fünften Tag wird das herangezogen, das er nun gerade *κατ' ἐξοχήν* der Thier-Tag ist, als Unwesentliches das, dass er Fische und Vögel bringt. Als Wesentliches für den sechsten Tag wird das herangezogen, dass er *κατ' ἐξοχήν* der Mensch-Tag ist, als Unwesentliches, dass er ausserdem noch Thiere bringt. Der Pflanzentag läuft, indem die Pflanze mehr als Ideale aufgefasst wird, dem ersten Tag parallel, ist also ein ideeller Tag. Der erste Tag hatte als Wesentliches das Licht, als Unwesentliches die Finsternis. So hat der Pflanzentag als Wesentliches die Pflanze überhaupt, als Unwesentliches die Zersplitterung der Pflanzen in Gras, Kraut, Bäume.

Und so haben denn die Alexandriner all die Differenzen, welche der Autor der ersten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis in die Sache gebracht, ausgeglichen. Man wird keinen einzigen Punct auffinden können, in welchem die Alexandriner an der Hand ihrer Interpretation jenen Autor nicht schützen, ihn nicht aus den Verlegenheiten herausziehen, in die er sich gestürzt. Und damit haben sie denn die erste Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis aus dem Standpunct der Lückenhaftigkeit herausgerissen. Freilich speculativ genug greifen sie die Sache an, aber, kann man hiergegen sagen, wir befinden uns auf dem Boden der Alchemie, und der ist jeder Speculation, wenn sie sich in den Grenzen der Logik bewegt, zugänglich. Auf der anderen Seite kann man nun wieder sagen, es ist doch notorisch, dass der Autor jener Schöpfungsgeschichte nie in dem Sinne calculirt hat, wie die Alexandriner es ihm auterpretiren, und es ist doch eine komische Sachlage, einem Autor Dinge aninterpretiren zu wollen, an die er nie gedacht. Dem gegenüber sagen aber die Alexandriner, die Subjectivität jenes Autors tritt bei einer Sache, welche, wie diese, biblisches Allgemeines geworden, in den Hintergrund, hier handelt es sich um Objectivität. Hier handelt es sich nicht darum, ob jener Autor logisch oder unlogisch geschrieben, sondern darum handelt es sich, ob die Bibel uns etwas logisches oder unlogisches bietet. Nach unserer Interpretation kann aber weiter nicht mehr von einem unlogischen Standpuncte der betreffenden Schöpfungsgeschichte die Rede sein. Und damit ist die Sache fertig, und jener Autor tritt in den Hintergrund. Auf die Weise ist also den Alexandrinern weiter nichts anzuhaben. Aber Eins ist es, was den Standpunct der Alexandriner mislich macht. Sie übersetzen nicht den Text der Schöpfungsgeschichte, und lehnen an diese Uebersetzung ihre Interpretation, sondern sie machen sich einen neuen Text und knüpfen an den ihre Interpretation. Wenn ihnen irgend eine Vocabel in den Weg kommt, welche sie in ihrem Sinne nicht verwerthen können, so machen sie kurzen Process, streichen diese Vocabel des Textes und setzen an ihre Stelle irgend ein Griechisches Wort, welches ihnen in ihre Speculation passt. So präsentiren sie uns statt: *וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַרְאֵשִׁית* (Rakia): *σφαιρα* u. s. w. Wenn man die Sache so angreift, dann kann man wohl Gott was Alles herausbekommen. Unter solchen Umständen

er Standpunct einer Interpretation der ersten Geschichte im ersten Buche Mosis auf. Die r interpretiren nicht diese Schöpfungsgeschichte, machen sich auf eigene Hand eine neue Geschichte, und interpretiren diese. Für wen s aber? Doch wohl nur für sich selbst. Ein rd schwerlich Lust bezeugen, eine Alexandri-pfungsgeschichte statt der biblischen hinzun-d sich bewegen lassen, eine Interpretation, an die Alexandrinische Schöpfungsgeschichte ine solche zu legalisiren, die sich nun auch an e Schöpfungsgeschichte lehnt.

einerseits dem Leser die ganze Uebersicht alexandrinische Schöpfungsgeschichte zu geben, dererseits die Gelegenheit zu bieten, den Text ginta mit dem Urtext und der Uebersetzung vergleichen, wollen wir die restirenden Verse Capitel des ersten Buches Mosis hierhin setzen, Septuaginta haben.

Καὶ εἶπεν ὁ Θεός, Βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνη σπείρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοίωσιν ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπὸν, οὗ τὸ τοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ τῶς.

Καὶ ἐξήνεγκεν ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπείρα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα, καὶ ξύλον ποιοῦν καρπὸν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν τῷ γένος ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ εἶδεν ὁ Θεός, ὅτι

Καὶ ἐγένετο ἰσπέρα, καὶ ἐγένετο πρῶτῃ, ἡ.

Καὶ εἶπεν ὁ Θεός, Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ζωῶν ζωῶν, καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς ὀστερώμα τοῦ οὐρανοῦ. καὶ ἐγένετο οὕτως.

Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεός τὰ κτήνη τὰ μεγάλα, ψυχῆν ζωῶν ἐρπετῶν, ἃ ἐξήγαγε τὰ ὕδατα αὐτῶν, καὶ πᾶν πετεινὸν πτερωτὸν κατὰ εἶδεν ὁ Θεός, ὅτι καλὰ.

Καὶ εὐλόγησεν αὐτὰ ὁ Θεός, λέγων, Αὐξάνθησθε, καὶ πληρώσατε τὰ ὕδατα ἐν ἰσασί, καὶ τὰ πετεινὰ πληθυνέσθωσαν ἐπὶ

Καὶ ἐγένετο ἰσπέρα, καὶ ἐγένετο πρῶτῃ, πτη.

Καὶ εἶπεν ὁ Θεός, Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχῆν ἃ γένος τετράποδα, καὶ ἐρπετὰ, καὶ θηρία τὰ γένος. καὶ ἐγένετο οὕτως. (τετράποδα = πρὶ ἰσῆ κτήνη).

Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεός τὰ θηρία τῆς γῆς, καὶ τὰ κτήνη κατὰ γένος αὐτῶν, καὶ πᾶν τὰ τῆς γῆς κατὰ γένος. καὶ εἶδεν ὁ Θεός,

Καὶ εἶπεν ὁ Θεός, Ποιήσωμεν ἄνθρωπον ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοιωσιν καὶ ἀρχέτωσιν τῆς θαλάσσης, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ καὶ τῶν κτηνῶν, καὶ πάσης τῆς γῆς, καὶ ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.

Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεός τὸν ἄνθρωπον, κατ' οὗ ἐποίησεν αὐτὸν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἰσούς.

Καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς ὁ Θεός, λέγων, Αὐξάνθησθε, καὶ πληρώσατε τὴν γῆν, καὶ ἰσατε αὐτῆς· καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ — καὶ πάντων ν, καὶ πάσης τῆς γῆς — καὶ πάντων τῶν ὄν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.

Worte: καὶ πάντων τῶν κτηνῶν, καὶ πάσης ἔθεν heute nicht im Hebräischen Urtext. Sie sich natürlich an die ähnlichen Worte des etzteren zu Liebe steht denn auch: τῶν ἐρπετερ Text hat: ἡ.

Καὶ εἶπεν ὁ Θεός, Ἴδοι, δέδωκα ὑμῖν πάντα ἰόρμον σπείρον σπέρμα, ὃ ἐστὶν ἐπάνω γῆς καὶ πᾶν ξύλον, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ καρῆτος σπορῆμον, ὅμιν ἔσται εἰς βρώσιν.

Καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τῆς γῆς, καὶ πᾶσι οἰς τοῦ οὐρανοῦ, καὶ παντὶ ἐρπετῷ ἐρποντις, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχῆν ζωῆς, καὶ πάντα ὄρον εἰς βρώσιν. καὶ ἐγένετο οὕτως.

Vers. 31. Καὶ εἶδεν ὁ Θεός τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησε καὶ ἴδοι κατὰ ἴαν. καὶ ἐγένετο ἰσπέρα, καὶ ἐγένετο πρῶτῃ, ἡμέρα ἕκτη.

Es lässt sich nun von vornherein schon an den Fingern abzählen, dass die Alexandriner nicht dabei stehen bleiben, für den Autor der ersten Schöpfungsgeschichte in den Riss zu treten, dass sie vielmehr auch unternehmen, es auszugleichen, dass wir zwei Schöpfungsgeschichten statt einer haben, und dass dabei eine die andere excludirt, indem sie mit ihr collidirt. Die Alexandriner unternehmen es also, die beiden Schöpfungsgeschichten zu einer umzuschmelzen, und wie sie die Sache fassen, handelt es sich nur um eine Schöpfungsgeschichte, welche mit dem Anfange des ersten Capitels des ersten Buches Mosis beginnt und durch das zweite Capitel weiter fortläuft. Die Hauptschwierigkeit, die sich ihnen dabei darbietet, ist die, dass Mensch, Thier und Pflanze doppelt geboten werden, es also eine Perversität ist, dass dies zweite Capitel Dinge erschaffen werden lässt, die nach dem ersten Capitel bereits da sind. Diese Schwierigkeit bekämpfen nun die Alexandriner derartig, dass sie das Manoeuvre; welches sie bei der anorganischen Welt instituirten und welches darin bestand, dass sie in Bezug auf erste und zweite Periode Idealität und Realität gegenüber stellten, dass sie dies Manoeuvre auch auf die organische Welt extendiren. Die Organismen des ersten Capitels werden als Idealitäten genommen, die des zweiten Capitels als Realitäten, und das Recht zu solcher Aufstellung eben der anorganischen Welt entnommen, derartig constatirt, dass man sagt, was der anorganischen Welt recht ist, ist der organischen billig. Wenn Luft, Erde, Wasser, Licht auf der einen Seite mehr Idealitäten sein können, auf der anderen Seite als Himmel, Land, Meer, Sonne, Mond und Sterne Realitäten, so muss ein analoges Verhältniss auch bei den Organismen statt haben können, die Pflanze muss auf der einen Seite als ideale Pflanze, auf der anderen Seite als reelle Pflanze, das Thier muss auf der einen Seite als ideales Thier, auf der anderen Seite als reelles Thier, der Mensch auf der einen Seite als ideeller Mensch, auf der anderen Seite als reeller Mensch gefasst werden können. Bei solcher Auffassung ist denn nun eine Hauptschwierigkeit Bezugs der Verschmelzung der beiden Schöpfungsgeschichten zu einer aus dem Wege geräumt. Und wo sich dann in weiterer Behandlung der Sache weitere Schwierigkeiten bieten, da müssen Interpretirungs-Künste aufmarschiren. Und endlich wo diese nicht ausreichen, da nimmt man wieder zu jener Technik seine Zuflucht, die wir im ersten Capitel haben kennen lernen und welche darin besteht, dass man die betreffende Vocabel des Urtextes streicht, und an ihre Stelle eine Griechische Vocabel setzt, welche in die Speculation passt. Um dies alles nun näher kennen zu lernen, wollen wir das zweite Capitel des ersten Buches Mosis speciell durchnehmen, wie es die Septuaginta bringen, denn auch hier haben wir uns wieder an die Septuaginta zu halten.

Vers. 1. Καὶ συνετέλεσθησαν ὁ οὐρανός, καὶ ἡ γῆ, καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν.

Vers. 2. Καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεός ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησε· καὶ κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησε.

Vers. 3. Καὶ εὐλόγησεν ὁ Θεός τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην, καὶ ἡγίασεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεός ποιῆσαι.

Diese Verse gehören der ersten Schöpfungsgeschichte an, und machen also den Septuaginta in Bezug auf den Endzweck, auf den sie lossteuern, weiter keine Schwierigkeiten. Dem Hebräischen Texte zufolge, den wir heute haben, vollendet Gott (Vers 2) am siebenten Tage seine Werke, und nicht, wie die Septuaginta haben, am sechsten Tage. Die Sache liegt, logischer, wie die Septuaginta sie bringen.

Vers. 4. Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτι ἐγένετο, ἡ ἡμέρα ἐποίησε κύριος ὁ Θεός τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν,

Αὕτη ἡ βίβλος γ. ο. κ. γ. Das ist nun das Buch der Erschaffung von Himmel und Erde, das ist: das Buch, welches verangeht, beschreibt dir das. Von βίβλος, Buch,

steht nichts im Text. Bei *οὐρανός* und *γῆ* ist zu suppliren *καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν* des Vers. 1.

ὅτε ἐγένετο ἡ ἡμέρα ε. κ. ο. Θ. τ. ο. κ. τ. γ., als sie entstanden an dem Tage, an dem Gott Himmel und Erde (und was dazu gehört) machte.

Das Vorangehende bringt dir die reelle anorganische Welt, wie sie auf Grund dessen entstand, dass am ersten Tage Gott die Welt, die mehr ideelle Welt schuf. In dem, was vorangeht, lernst du, wie die zweite Schöpfungs-Periode aus der ersten Schöpfungs-Periode hervorgeht, aus der ersten Schöpfungs-Periode, auf welche der Tag, der generelle Tag, kommt.

Vers. 5. *Καὶ πᾶν χλωρὸν ἄγρου πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πάντα χόρτον ἄγρου πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι. οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ Θεὸς ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἀνθρώπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι αὐτήν.*

Zu einer solchen Uebersetzung giebt der Text keinen Anhalt. Dieser hat: Und alles Gewächs des Feldes war noch nicht da auf der Erde, und alles Kraut des Feldes war noch nicht hervorgesprossen.

Die Septuaginta wollen: Und alles Gewächs des Feldes bevor es es auf der Erde entstanden, und alles Kraut des Feldes bevor es aufgesprossen war. Sie wollen, dass nach vorangegangenen Komma dieser Passus sich dem vorigen Vers anreihet, so dass also herauskommt: Das ist das Buch der Erschaffung von Himmel und Erde, als sie entstanden am Tage, wo Gott Himmel und Erde machte, und alles Gewächs des Feldes machte, bevor es auf der Erde entstanden, und alles Kraut des Feldes machte, bevor es aufgesprossen war.

Also: Das Vorangegangene bringt dir nicht nur den ideellen, generellen Tag, in Bezug auf das Licht, es bringt dir auch den Tag, welcher diesem in seiner Idealität parallel läuft, das ist den Pflanzen-Tag, welcher Pflanzen-Tag generell als *ἡμέρα* rangirt, von der dritten Periode in die zweite übergeht, wie der Licht-Tag von der zweiten Periode in die erste übergeht.

Es ist also den Septuaginta im Vers 4 und im ersten Theile des Vers 5 um nichts anderes zu thun, als uns auf die generellen Tage, den des Lichtes und den der Pflanzen, hinzuweisen. Damit zeichnen sie denn im Allgemeinen ihren Standpunkt in Bezug auf Generalität und Specialität, auf Idealität und Realität, welcher sich durch ihre Interpretation hindurchzieht.

Und nun kommt im zweiten Theile des Vers 5: *οὐ γὰρ ἔβρεξεν* κ. τ. λ. etwas ganz Neues.

Wir weisen zuvörderst darauf hin, dass es sich am Ende vorhin bei dem *πρὸ τοῦ γενέσθαι* für *יְהִי עָרְבָא* nur um einen kühnen, freilich sehr kühnen, Uebersetzungssprung handelt. Es ist ein Seitenstück zur Uebersetzung Luthers, welcher bringt: „die zuvor nie gewesen waren“. Bei dem *ἔβρεξε* dagegen handelt es sich um eine willkürliche Griechische Vocabel, welche an die Stelle des gestrichenen Hebräischen Textwortes gesetzt ist. *οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ Θεὸς ἐπὶ τὴν γῆν* soll heissen: und Gott hatte es noch nicht feucht werden lassen auf der Erde, Gott hatte die Erde noch nicht angefeuchtet, wo der Text hat: *וְהָאֵרֶץ עַל הַיָּם יְהִי עָרְבָא*, das ist, Gott hatte es auf der (die) Erde noch nicht regnen lassen.

Die Sache liegt derartig, dass die Alexandriner an den Regen Anstoss nehmen, sei es deswegen, dass es auffallend ist, dass er nach den Antecedentien der ersten Schöpfungsgeschichte noch nicht da sein soll, sei es, dass sie in Bezug auf Idealität und Realität nicht mit ihm fertig werden können. Deshalb sagen sie, es ist hier von einem Nasswerden-Verhältniss die Rede. Nun wird es zwar nass, wo es regnet, es braucht aber gerade nicht zu regnen, wo es nass wird. Hier wird es nass, ohne zu regnen. Es muss aber nass werden, weil dem Vorangehenden zufolge (Cap. 1, Vers 9 und 10) die *γῆ* eine *ξηρὰ* ist. Dies *ξηρὰ* weist auf eine Dürre, bei einer Dürre kann aber nichts gedeihen. Es handelt sich also nicht darum, dass der Regen eingeführt wird, sondern dass der Dürre ein Ende gemacht wird. Und darum ist darauf hinzuweisen, dass die Erde bis jetzt noch nicht feucht ist.

An dieses Nicht-Feucht-Sein der Erde knüpft sich denn der Nachsatz: Und es war noch nicht der Mensch da, um die Erde zu bearbeiten. Der ideelle Mensch ist zwar

da, aber noch nicht der reelle. Was soll der reelle Mensch bis jetzt, bei der *ξηρὰ* kann er ja doch nichts anfangen.

Dass es im Texte *וְיָהוָה יְהוָה* heisst, wo es hier kurz *ὁ Θεὸς* heisst, statt *κύριος* (Jehovah) *ὁ Θεὸς* sei nebenbei angeführt. Dasselbe Verhältniss hat statt: Vers 7, 8, 9, 19, 21, 22. Wahrscheinlich soll dadurch der Thatbestand mit Elohim des ersten und Jehovah Elohim des zweiten Capitels verwischt werden.

Vers. 6. *Πηγή δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς, καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς*

Dem vorigen *ἔβρεξε* statt *וְיָהוָה יְהוָה* zu Liebe wird nun weiter unter den Vocabeln des Textes aufgeräumt und statt *יָהוָה* *πηγή* gebracht. Das Text-Wort heisst: Nebel, das Septuaginta-Wort: Quelle. Diese Quelle befeuchtet nun das Land, und die Dürre hört auf. So der logische Zusammenhang zwischen Vers 5 und 6.

Vers. 7. *Καὶ ἐπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῖν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.*

Jetzt da die Quelle das Land befeuchtet hat, kann man nicht mehr sagen, was soll der reelle Mensch, bei der *ξηρὰ* konnte er doch nichts anfangen. Es kommt daher jetzt der reelle Mensch an die Reihe.

Vers. 8. *Καὶ ἐφύτευσεν ὁ Θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδέμ κατ' ἀνατολὰς, καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐπλασεν.*

Es kommt nun die reelle Pflanze an die Reihe. Bei der Dürre von vorhin konnte sie nicht wachsen, und wenn sie auch geschaffen worden wäre, so hätte sie verkümmern müssen. Jetzt kann sie gedeihend fortkommen, und sie wird geschaffen. Sie wird im Garten Eden erschaffen. Der Garten Eden ist die reelle Basis für die reelle Pflanze.

Vers. 9. *Καὶ ἐξανέτειλεν ὁ Θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὠραῖον εἰς ὄρασιν, καὶ καλὸν εἰς βρώσιν καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου, καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ.*

Also im Garten Eden wird die Pflanzenwelt erschaffen. Die Pflanzenwelt in Eden ist durch Bäume (*ξύλον*) repräsentirt. Den Septuaginta ist das etwas anstössig, dass excludirt die Bäume die Pflanzenwelt repräsentiren sollen, darum flicken sie ein *ἔτι*, noch, ferner, ein, von dem der Hebräische Text nichts hat. Nun, diese Wortstückerlei steht auf einer Reihe mit dem Streichen der Hebräischen Vocabeln und ihrer Stellvertretung durch irgend eine Griechische. Im *ἔτι* liegt, zu den Pflanzen, welche der Garten Eden hat, kommen auch noch die Bäume. Die Septuaginta machen nicht viel Federlesen mit dem Bringen Griechischer Vocabeln gegen den Text, sie sind in dieser Beziehung kurz angebunden. Wäre das nicht der Fall so hätten sie sich das *ἔτι* recht gut sparen können. Sie hätten es dem Leser ganz ruhig überlassen können, sich die kleineren Pflanzen selbst in's Paradies hineinzudenken, auf Grund dessen, dass Eden ein Garten ist und kein Wald.

Vers. 10. *Ποταμὸς δὲ ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδέμ ποτίζων τὸν παράδεισον· ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἄρσας.*

Vers. 11. *Ὄνομα τῆ ἐνὶ Φισιὼν. οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Εὐλάτ' ἐκεῖ οὐ ἔστι τὸ χρυσίον.*

Vers. 12. *Τὸ δὲ χρυσίον τῆς γῆς ἐκεῖνης καλόν. καὶ ἐκεῖ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ λίθος ὁ πρᾶσινος.*

Vers. 13. *Καὶ ὄνομα τῆ ποταμῶ τῆ δευτέρῃ Γέν. οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Αἰθιοπίας.*

Vers. 14. *Καὶ ὁ ποταμὸς ὁ τρίτος, Τίγγις. οὗτος ὁ προπορευόμενος κατέναντι Ἀσσυρίων. ὁ δὲ ποταμὸς ὁ τέταρτος, Εὐφράτης.*

Es handelt sich in diesen Versen um die nähere Beschreibung des Paradieses. So kommt sein Strom in die Sache, und nachdem er aufgefüllt, wird weiter beschrieben, wohin er von Eden aus fliesst.

Vers. 15. *Καὶ ἔλαβε κύριος ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ὃν ἐπλασεν, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς ἰερφῆς, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν.*

Vergl. die eigentliche Interpretation der zweiten Schöpfungsgeschichte.

Vers. 16. *Καὶ ἐνετείλατο κύριος ὁ Θεὸς τῆ Ἀδά λέγων, Ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσιμα φαγῆ.*

g-misch ist, dass der άνθρωπος, der Mensch, auf ein- mit der Hebräischen Vocabel אָדָם, 'Αδάμ, Adam ge- wird.

ca. 17. Από δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ κακόν, οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ· ἢ θάψ ἡμέρας γὰρ ἀπ' αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανείσθε.

Capitel 3 kommt die Schlange zum Weibe und sagt: Gott denn nun wirklich gesagt haben, dass ihr von allen Bäumen des Gartens essen sollt? Und Weib antwortet:

: כֹּכַב יָעַן הָגַן עֵץ . . . Cap. 3. Vers. 2.

fr essen von den Früchten der Bäume im Garten. (Luther.)

וּמִפֵּי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הָגַן אֵדָן אֵלֶיךָ וְאָמַר לְךָ אֵלֹהִים לֵאמֹר כֹּכַב יָעַן הָגַן עֵץ . . . Vers. 3.

er von den Früchten des Baumes mitten im Garten Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret es auch nicht an, sonst ihr nicht sterbet. (Luther.)

an fragt, wie kommt denn das Weib dazu, das Verbot welches Gott im zweiten Capitel nicht ihr, sondern dem Manne gegeben hat, auf sich zu beziehen? Im dritten Capitel sagt Gott zum Manne Vers 16: Du sollst nicht von allerlei Bäumen im Garten. Vers 17: Aber nicht von dem Baume des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen. Hier Cap. 3. Vers 3 sagt dagegen das Weib, Gott gesagt: Esset nicht davon (das ist Mann und Weib, Mann und Weib) u. s. w. Ist das nicht ein Widerspruch im Text? Nein, es ist kein Widerspruch. Wie darauf im Capitel 2, Vers 23 hingewiesen wird, ist das Weib nicht vom Bein, Fleisch vom Fleisch des Mannes. Das Verbot, welches also für den Mann gilt, gilt auch für sie. Es tritt ja in die Rechte des Mannes ein, indem sie im Capitel 3, Vers 2 von den Früchten der Bäume im Garten nicht ihm, dem Manne, isst. Nun da muss sie auch die Pflichten des Mannes mit eintreten, und das Verbot, was ihm zu essen verboten ist. An der betreffenden Stelle des zweiten Capitels kann Gott das Verbot und das Verbot nur dem Manne ertheilen, da das Verbot noch nicht erschaffen ist, Gott muss also sagen du isst nicht ihr. Sobald der Mann eine Frau bekommt, die ihm Bein von seinem Beine und Fleisch von seinem Fleische ist, hat er die Verpflichtung, die Frau zu befehlen, was Gott ihm erlaubt und verboten hat. Und dieser Befehl ist er auch nachgekommen, denn die Frau ist ja von der Sache, sonst könnte sie dieselbe der Mann nicht erzählen. Der Mann hat ihr das Verbot nicht auf die Seele gebunden, das liegt in den Worten, die der Vers 3 im Capitel 3 bringt: „Rührt den Baum nicht an.“ Davon hat Gott im zweiten Capitel dem Manne nichts gesagt. Die Frau denkt sich das Verbot in weiblicher Uebertreibung, und zu dieser Uebertreibung kommt sie in Folge dessen, dass der Mann ihr das Verbot Gottes doppelt auf die Seele gebunden hat. Es ist also durchaus Logik in der Sache, und an eine Analogie des zweiten Capitels mit dem dritten Capitel, die Grund des Singular-Verbotes, welches hinterdrein in Plural-Verbote wird, ist gar nicht zu denken.

Manne gegeben hat, auf sich zu beziehen? Im dritten Capitel sagt Gott zum Manne Vers 16: Du sollst nicht von allerlei Bäumen im Garten. Vers 17: Aber nicht von dem Baume des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen. Hier Cap. 3. Vers 3 sagt dagegen das Weib, Gott gesagt: Esset nicht davon (das ist Mann und Weib, Mann und Weib) u. s. w. Ist das nicht ein Widerspruch im Text? Nein, es ist kein Widerspruch. Wie darauf im Capitel 2, Vers 23 hingewiesen wird, ist das Weib nicht vom Bein, Fleisch vom Fleisch des Mannes. Das Verbot, welches also für den Mann gilt, gilt auch für sie. Es tritt ja in die Rechte des Mannes ein, indem sie im Capitel 3, Vers 2 von den Früchten der Bäume im Garten nicht ihm, dem Manne, isst. Nun da muss sie auch die Pflichten des Mannes mit eintreten, und das Verbot, was ihm zu essen verboten ist. An der betreffenden Stelle des zweiten Capitels kann Gott das Verbot und das Verbot nur dem Manne ertheilen, da das Verbot noch nicht erschaffen ist, Gott muss also sagen du isst nicht ihr. Sobald der Mann eine Frau bekommt, die ihm Bein von seinem Beine und Fleisch von seinem Fleische ist, hat er die Verpflichtung, die Frau zu befehlen, was Gott ihm erlaubt und verboten hat. Und dieser Befehl ist er auch nachgekommen, denn die Frau ist ja von der Sache, sonst könnte sie dieselbe der Mann nicht erzählen. Der Mann hat ihr das Verbot nicht auf die Seele gebunden, das liegt in den Worten, die der Vers 3 im Capitel 3 bringt: „Rührt den Baum nicht an.“ Davon hat Gott im zweiten Capitel dem Manne nichts gesagt. Die Frau denkt sich das Verbot in weiblicher Uebertreibung, und zu dieser Uebertreibung kommt sie in Folge dessen, dass der Mann ihr das Verbot Gottes doppelt auf die Seele gebunden hat. Es ist also durchaus Logik in der Sache, und an eine Analogie des zweiten Capitels mit dem dritten Capitel, die Grund des Singular-Verbotes, welches hinterdrein in Plural-Verbote wird, ist gar nicht zu denken.

Die Septuaginta denken nun aber, es ist doch eine Analogie da, wenigstens, denken sie, wäre es besser, dass die Plural im zweiten und dritten Capitel sich deckte und sie räumen einmal wieder mit dem Texte auf. Das der Grund, weshalb sie uns hier die Plurale φάγεσθε, γίνεσθε, ἀποθανείσθε bieten, von denen der Hebräische text nichts weiss. Dem gegenüber lassen sie im Vers 16 : φάγεσθε den Singular intact, weil sie denken, im Cap. 3, Vers 2 sagt das Weib ja nicht: „Gott hat uns verboten, zu essen,“ sondern: „Wir essen.“

Vers. 18. Καὶ εἶπε κύριος ὁ Θεός, Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον· ποιήσομεν αὐτῷ βοήθον κατ' εἴκον αὐτοῦ.

Weiter nichts zu bemerken.

Vers. 19. Καὶ ἐλάλησεν ὁ Θεός ἐκ τῆς γῆς πάντα θηρία τοῦ ἀγροῦ, καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ. καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ, ἵδεν τι λέσει αὐτά. καὶ πᾶν ὃ ἐλάλησεν αὐτῷ ὁ Ἀδὰμ ἔφη ὡσαύτως, τοῦτο ὄνομα αὐτῶν.

Das ἐκ, welches der Urtext nicht hat, hat den Sinn „aus der Erde“, nämlich ehe es vom Plane der Erschaffung des Weibes zu der Realisirung dieses Planes kommt.

Vers. 20. καὶ ἐκάλεσεν ὁ Ἀδὰμ ὀνόματα πᾶσι τοῖς κτήνεσι, καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ, καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ. τῷ δὲ Ἀδὰμ οὐκ εὗρεθῆν βοήθον ὅμοιον αὐτῷ.

In diesen beiden Versen kommt nun das reelle Thier an die Reihe. Reell wird das Thier dadurch, so wird angenommen, dass es Namen erhält. Die Fische werden auch ohne specialisirten Namen reell, weil man denkt, bei ihnen reiche der generelle Name „Fisch“ aus. Einer ähnlichen Anschauung in Bezug auf den generellen Namen „Fisch“ sind wir in der Indischen Alchemie begegnet.

Vers. 21. Καὶ ἐπέβαλεν ὁ Θεός ἔσταισιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ, καὶ ὤνυσε. καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ, καὶ ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀπ' αὐτῆς.

Vers. 22. Καὶ ἐκοιμήθησεν ὁ Θεός τὴν πλευρὰν, ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ εἰς γυναῖκα, καὶ ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδὰμ.

Vers. 23. Καὶ εἶπεν ὁ Ἀδὰμ, Τοῦτο γυνὴ ὅστω ἔκ τῶν ὀστέων μου, καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου. αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἄνδρος αὐτῆς ἐλήφθη.

Vers. 24. Ἐνεκεν τούτου καταλείψει ὁ ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα, καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

Auf Grund dieser Verse bekommt der Mensch den eigentlichen Stempel der Realität, indem der Mann eine Frau erhält.

Vers. 25. Καὶ ἦσαν οἱ δύο γυμνοί, ὁ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἦσαν ἰσχυρόντι.

Der weiteren Kritik dieser Verschmelzung der beiden Schöpfungsgeschichten zu einer enthalten wir uns. Nur Eins fragen wir: Was denken sich denn die Septuaginta unter ideellen Pflanzen, Thieren, Menschen? Sollen das Pflanzengeister, Thiergeister, Menschengeister sein, welche in der Welt umherfliegen? Wir für unseren Theil sind nicht im Stande, diese Uebersehwinglichkeiten zu zergliedern. Jedenfalls ist es der Atomismus mit seiner Realität und Idealität, welcher den Ausgangspunct für die Alexandrinische Idealität abgibt. Mit dem Atomismus aber, auf den die Alexandrinischen Jüdischen Alchemisten hier eingehen, sind sie dem Problem von der ideellen und materiellen Materia prima so nahe gerückt, dass sie ihm nicht aus dem Wege gehen können. Und da argumentiren sie denn auf der einen Seite ff.

Materia prima ist das, was von der anorganischen Welt zuerst da war. Von dieser Welt, wie sie reell dasteht, waren die Dinge zuerst da, welche die erste Alexandrinische Schöpfungs-Periode bringt. Also die Dinge, welche die erste Schöpfungs-Periode bringt = Materia prima. Die Dinge aber, welche die erste Schöpfungs-Periode bringt, sind Idealitäten. Die Idealität steht nun wieder der Realität als 0, als Nichts gegenüber. Somit wird die Materia prima zu Nichts, und indem die zweite Schöpfungsperiode, die reelle Welt, aus der ersten Schöpfungs-Periode hervorgeht, geht sie aus Nichts hervor. Und damit haben wir, da doch Gott es ist, der die Welt erschaffen: Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen.

So die eine Seite der Sache. Die andere Seite ist aber die, dass man sagt, das, was die erste Schöpfungsperiode bringt, ist nicht als absolutes Nichts zu fassen, kann nicht als solches gefasst werden, denn wenn es sich hier um ein absolutes Nichts handelte, so brauchte die erste Schöpfungsperiode gar nicht da zu sein, über Nichts verliert man keine Worte. Nicht um ein absolutes Nichts handelt es sich bei den Dingen der ersten Schöpfungsperiode, sondern um ein „mehr Ideelles“, um eine Idealität, welche halb Idealität, halb Realität ist. Das mehr Ideale, die Halb-Idealität, Halb-Realität, wird nun getheilt in die Realität und die Idealität. Die Realität (bedingte Realität) wird den Dingen zugeschoben, welche die erste Schöpfungsperiode bringt, das ist dem Wasser, der Erde, der Luft, dem Licht. In Bezug auf die Idealität aber hält man sich daran, dass diese Dinge erschaffen sind. Also das Erschaffen ist die ideale Materia prima. Dem liegt das zu Grunde, dass wir Menschen uns nie klar machen können, was „erschaffen“ heisst. Es ist also für uns ein ideeller Begriff, und da dieser ideale Begriff sich an die Materia prima knüpft, so haben wir hier die Materia prima von der ideellen Seite.

Das Erschaffen wird dann weiter in Heraklitischer Weise

zersplittert in das Sprechen und Werden — Gott sprach, es wurde die Welt. Das Werden kann hierbei weiter nicht verwerthet werden. Denn beim Werden, an welches sich eo ipso das Gewordene knüpft, sind wir wieder bei der Realität der Materia prima, die bereits absolvirt ist. Es bleibt uns also das Sprechen, das Wort, als ideelle Materia prima. Das Wort ist nun Griechisch *lógos*, und somit haben wir denn den *lógos*, das Wort, als Materia prima.

Hierbei bleiben aber die Alexandrinischen Jüdischen Alchemisten nicht stehen. Den Ausgangspunkt haben sie zwar im Wort, aber mehr nicht. Man bedenke doch, dass, wenn man spricht, befiehlt, auf dass etwas geschehen soll, dass man dann, sich auf den Standpunkt des Macht-Innehabenden stellend, verlangt, dass es sofort geschieht. In Gott liegt nun die höchste Macht, und das involvirt, dass das Werden dem Sprechen im potenzierten Grade auf dem Fusse folgt. Und das ist, im kaumsten Kaum (man erlaube uns diese Ausdrucksweise) ist das Wort den Lippen Gottes entschunden, und das Werden ist bereits eingetreten. Mit anderen Worten, Sprechen und Werden coincidiren bei Gott. Das macht aber das Wort als Idealität-Repräsentation precär. Darum blieben die Alexandriner beim Worte als *lógos* nicht stehen, sondern schoben an die Stelle des Wortes den Plan, was nahe liegt, da *lógos* Griechisch auch Plan heisst. Plan als ideelle Materia prima unterliegt nicht den Scrupeln, denen Wort als ideelle Materia prima unterliegt. Den Plan, die Welt zu erschaffen, kann Gott längere Zeit mit sich herumgetragen haben, der liegt vom Werden getrennt da, der geht dem Werden, der (bedingt) realen Materia prima voran. Also liegt es nahe, dass zwar der *lógos* als Wort die Alexandriner auf den *lógos* als Plan geführt, dass sie aber sofort dem *lógos* die Interpretation „Plan“ gaben, und nicht „Wort“.

Plato lässt den Demiurgen auf das *παράδειγμα*, auf das Griechische Schema sehen. Dieses *παράδειγμα* des Plato deutet nun Philo für den *lógos* aus. Dazu würde er gar nicht kommen, wenn *lógos* nicht der Plan Gottes wäre, die Welt zu erschaffen. Es liegt nahe, dass der Plan das *παράδειγμα* deckt, es liegt sehr fern, dass Wort das *παράδειγμα* deckt.

Auch die Tabula smaragdina, die wir bald kennen lernen werden, übersetzt *lógos* mit Plan. In derselben steht nämlich: omnes res fuerunt ab uno, meditatione unius. Hier heisst's im Texte *λόγῳ ἑνός* und die Lateinische Uebersetzung hat dafür eben meditatione unius, das ist durch den Plan des Einen (Gottes). Und diese Uebersetzung ist auch sachentsprechend.

Nach einer besonderen Interpretation eben jener Tab. amar. wird der *lógos*, den sie bringt, zu Christus. Und dies bedingt, dass die Christlichen Theologen den Plan für *lógos* fallen lassen, und wieder auf das Wort, welches ursprünglich dem Plan zu Grunde liegt, zurückgehen. Davon werden wir später das Weitere kennen lernen.

Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung.

Dass die Griechen, von den Anfängen ihrer Alchemie an, diese ihre Alchemie an die Jüdische Alchemie anlehnten, haben wir bei den Griechen sattem kennen lernen. Der vorige Abschnitt zeigt uns, wie die Jüdischen Alchemisten nun auch ihrerseits in die Griechische Alchemie greifen, da doch die Idealitäten und Realitäten bei der Schöpfungsgeschichte, die materielle und ideelle Materia prima nichts anderes sind, als Griechische Vorstellungen, welche in die Jüdische Alchemie hineingetragen werden. In diesem Hinübergreifen in die Griechische Alchemie gehen die Alexandrinischen Jüdischen Alchemisten nun noch weiter. Sie übertragen auch die Schöpfungsgeschichte auf das arcanologische Experiment. Und da ergibt sich denn ff.

Vers 1 und 2 der Septuaginta (vergl. den vorigen Abschnitt.) Der Alchemist nimmt sich Wasser, Erde, Luft. Erde sind die Thaletischen Grundstoffe, als da sind: Eisenvitriol, Kochsalz, Quecksilber (kann am Ende auch als Wasser genommen werden), Antimon, Schwefel, Salmiak, und die Thaletischen Operationsmaterialien: Natron und Kalk (können am Ende aber auch als flüssig genommen werden). Wasser sind die Thaletischen Operationsmaterialien: Sal-

petersäure und Schwefelsäure (und wenn man will Quecksilber und Kalk-Wasser, Natron-Wasser). Schwefelsäure und Salpetersäure sind aber nicht die rauchenden Präparate. Luft ist die Luft, welche dem Schwefel innewohnt (Hydrothiongas), die dem Salmiak innewohnt (Ammoniakgas), dem Quecksilber innewohnt (rother Dampf.) Dem *ἀόρατος* und *ἀκατασχεύαστος* zu Liebe raucht die arcanologische Flüssigkeit nicht, und dürfen daher auch die Schwefelsäure und die Salpetersäure nicht in ihren rauchenden Präparaten vertreten sein. Und eben demselben *ἀόρατος* und *ἀκατασχεύαστος* zu Liebe darf die Flüssigkeit auch nicht trublirt sein, es handelt sich also um eine klare Lösung der festen Stoffe in den flüssigen. Die Entwicklung des Dampfes, das Trublirtwerden der Flüssigkeit kommt erst an die Reihe, wenn Feuer untergelegt wird. Und das geschieht:

Vers 3. Also unter das arcanologische Wasser wird Feuer gelegt. Es entwickelt

Vers 4 seine Wirksamkeit, und die Schwefel-Salmiak-Quecksilber-Dämpfe fangen an, sich zu entwickeln, es zeigen sich die ersten Spuren von ihnen, und Trübung.

Vers 6 und 7. Von den aufsteigenden Dämpfen werden nun die einen fest, das sind ein Theil Schwefeldampf und der Quecksilberdampf. Sie constituiren den Pulvis solaris, welcher fest ist, und aus Schwefel (Sulphur aurat.) und Quecksilber besteht. Diese fest gewordenen Dämpfe laufen parallel: dem *στρεβέωμα*. Die anderen aufsteigenden Dämpfe werden flüssig, das sind ein Theil Schwefeldampf und der Ammoniakdampf. Sie constituiren den Liquor hepatis, welcher Hydrothiongas und Ammoniak unter der Gestalt einer Flüssigkeit ist. Diese flüssig gewordenen Dämpfe laufen den Wolken parallel.

Vers 9 und 10. Nachdem die Dämpfe fort sind, geht mit dem übrigbleibenden arcanologische Wasser das einfache Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. Oben stellt sich das Acidum sulphur., unten das Natron. Das erstere fließt dem Meer parallel, das letztere dem Land.

Und damit ist denn das arcanologische Experiment absolvirt. Es bringt uns die 4 Arcana: Liquor hepatis, Pulvis solaris, Acidum sulphur., Natron. Diese 4 Arcana bieten uns die arcanologische Welt. Die arcanologische Welterschaffung hat also eine Vorbereitungs-Periode, welche uns als Weltenwasser bringt: die Lösung, welche entsteht durch das Zusammenbringen der Thaletischen chemischen Grundstoffe und der Thaletischen chemischen Operationsmaterialien, und welche uns am ersten Tage, welcher der Vorbereitungs-Periode mit angehört, das Feuer als Licht bringt. In der zweiten Periode geht alsdann das arcanologische Experiment vor sich, und wir erhalten am 2. Tage: Liquor hepatis und Pulvis solaris, am 3. Tage: Acidum sulphuricum und Natron — und damit ist die Sache fertig. Für die übrigen Schöpfungstage hat selbstredend das arcanologische Experiment keinen Raum.

An der Hand des Jüdischen arcanologischen Experimentes erhalten wir also, wie gesagt, die 4 Griechischen Arcana: Liquor hepatis, Pulvis solaris, Acid. sulphur., Natron, aber ein Unterschied in der Jüdischen und Griechischen Fassung ist der, dass sich die Jüdischen arcanologischen Zahlen als 2, 3, 4 ergeben. Die 4 ergibt sich von selbst. Die 2 ergibt sich, indem Liquor hepatis und Pulvis solaris einerseits, Acid. sulphur. und Natron andererseits auf einen Tag kommen. Sobald man nun von der 2 auf die 4 geht, reflectirt man nicht mehr auf den Tag, sondern auf das, was er bringt. Theilt man nun das letztere Verhältnisse, indem man einerseits auf den Tag reflectirt, andererseits auf das, was er bringt, so kommt die 3 heraus.

Das Jüdische arcanologische Experiment ist für die Jüdische Alchemie epochemachend. Früher lag die Sache derart, dass das Sieben-Arcanum, welches auch die eigentliche Arcanenzahl repräsentirt, als auf den Sabbath kommend, im Vordergrund stand. Von den übrigen Arcanenzahlen 1 bis 6 standen alle ebenbürtig neben einander, aber gegen die 7 im Hintergrund. (Vergl. die Jüdische Zahlenphilosophie bei der Jüdischen Alchemie.) Das wird jetzt anders. Auf Grund des arcanologischen Experimentes, auf Grund dessen, dass dies an die Schöpfungsgeschichte angelehnt wird, treten noch andere Arcanenzahlen (2, 3 und 4) hervorragend in den Vordergrund. Früher subordinirte arcanologische Zahlen verlassen also

telle als subordinirte, sie treten in den Vordergrund, setzen damit, der eigentlichen Arcanzahl, der Sieben, oder weniger ebenbürtig zur Seite, werden dadurch arcanologischen Zahlen, mit denen sie früher gleiches theilten, überlegen.

Liegt übrigens die Instituirung des arcanologischen innes in der Art, wie wir es vorhin haben kennen, bloss im Sinne der ersten Redaction der Tabula smaragdina. Die zweite Redaction der Tabula smaragdina stellt die Sache ganz anders. In ihrem Sinne liegt es 3 Arcana (nicht 4) angenommen werden, nämlich Acidum sulphuricum-Natron, 2) Liquor hepatis, 3) P.

Von ihnen wird dann Acidum sulphuricum-Natron als arcanologische Flüssigkeit genommen, und aus arcanologischen Flüssigkeit gehen dann die Arcana hepatis und Pulvis solaris hervor. Die Sache stellt sich dann an der Hand der Septuaginta ff.

1 und 2. Der Alchemist nimmt sich Wasser, Luft, Erde ist Natron. Wasser ist Acid. sulphuricum, welches nicht raucht, dem aber die Eigenschaft, zu rauchen, inne wohnt, und diese Luft, welche Acid. sulphur. innewohnt, repräsentirt die Luft. $\rho\theta\alpha\rho\varsigma$ und $\acute{\alpha}\lambda\alpha\tau\alpha\sigma\chi\epsilon\upsilon\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ zu Liebe raucht die Luft nicht, es darf demgemäß auch nicht Acid. sulphur. fumans angewandt werden. Und ebenso handelt es sich dem $\rho\theta\alpha\rho\varsigma$ und $\acute{\alpha}\lambda\alpha\tau\alpha\sigma\chi\epsilon\upsilon\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ zu Liebe um eine Lösung.

3. Nun wird Feuer untergelegt. Dies entwickelt es seine Wirksamkeit, d. i. die Schwefelsäure fängt zu rauchen an, wird zu Acid. sulph. fumans; Trübung tritt ein. Die erste Periode ist jetzt absolvirt, und wir kommen zur zweiten Periode, welche ergiebt: Liquor hepatis und Pulvis solaris. Es wird der Liquor hepatis aufgefasst als Luft-Feuer-Wasser-Arcanum. Ammoniak nämlich = Schwefel = Feuer, und das Wasser versteht sich selbst. Der Pulvis solaris wird aufgefasst als Feuer-Erd-Arcanum. Luft ist das Hydrargyr. oxyd. von dem wir später sehen werden, wie es zu dem Luft-Standpunct kommt, Feuer = Schwefel ist das zur Natur beim Pulvis solaris ruber, der beim Eintrittspunct des Pulvis solaris in den Vordergrund getreten wird, und Erde ist der Fest-Standpunct des Präcipit.

wird nun der Rauch des Acid. sulphur. zum Ammoniakdampf = Luft, und damit haben wir den ersten Theil des Liquor hepatis.

Als bald wir so weit sind, wollen wir uns denken, dass die Erde wieder weggenommen. Es geschieht das zwar nicht, das Feuer wird vielmehr zu Anfang untergelegt, bleibt bis zu Ende. Indessen es tritt die Sache klarer vor, wenn wir uns vorläufig das Feuer wieder weggenommen denken. Nun geht mit dem Acid. sulphur-Natron ein einfache Wasserverwandlungs-Experiment vor sich. entsteht ein Präcipitat, und dies repräsentirt als ein es den dritten Theil des Pulvis solaris (Erde).

und nun wird das Feuer wieder herangeholt. Es entwickelt es seine Wirksamkeit und alles Wasser, welches über das Präcipitat steht, wird in die Luft getrieben. Der Dampf dieses in die Luft getriebenen Wassers geht nun als Ammoniak; als Wasserdampf verdichtet er sich wieder und damit haben wir denn den dritten Theil des Liquor hepatis (Wasser). Der Dampf des Wassers ist ein anderer Dampf als der Ammoniakdampf. Der Dampf verdankt zwar sein Fortgehen dem Feuer, ist nicht das Product des Feuers, das Feuer bewirkt, dass er, der Ammoniakdampf, welcher früher im Acid. sulphur. versteckt war, sichtbar wurde. Der Wasserdampf ist aber reinweg Product des Feuers, und hat daher die Natur. Dies Feuer nun repräsentirt den ersten Theil des Liquor hepatis, so dass wir den Liquor hepatis haben als das Arcanum, welches aus den 3 Theilen Luft, Feuer, Wasser besteht.

Und nun kommt bei der Behandlung mittelst Feuers ein Präcipitat an die Reihe, das ist die Erde des Pulvis solaris ruber. Nachdem das Wasser fort ist, tritt, indem das Präcipitat mit Feuer behandelt wird, das Feuer in die Erde hinein. Damit haben wir den zweiten Theil des Pulvis solaris (Feuer). Und das Präcipitat fängt auf Grund des Eintretens des Feuers zu rauchen an und damit haben wir den ersten Theil des Pulvis solaris (Luft). Somit

haben wir den Pulvis solaris als das Arcanum, welches aus den 3 Theilen Luft, Feuer, Erde besteht.

Das wir hier erst das Wasser mittelst des Feuers behandeln, und dann die Erde, geschieht natürlich wieder, wie oben das Wegnehmen des Feuers, der klareren Zeichnung des Sachverhaltes zu Liebe. Im Grunde läuft das Experiment von vorn bis hinten in einem fort und die getrennt geschilderten Prozesse haben gleichzeitig statt.

Also dieses arcanologische Experiment wird instituirt, indem mittelst der arcanologischen Flüssigkeit Acidum sulphur-Natron: Liquor hepatis und Pulvis solaris dargestellt werden, hört ja Acidum sulphur-Natron auf, Acidum sulphur-Natron zu sein. Es würde uns also dieses arcanologische Experiment nur 2 Arcana bringen, wo wir doch oben gesagt haben, dass es an die 3 Arcana: Acidum sulphur-Natron, Liquor hepatis, Pulvis solaris lehnt. Das ist freilich schon recht. Indessen die Sache ist so zu denken, dass man vorab Acid. sulphur-Natron hat. Das theilt man sich in 2 Theile, behält den einen Theil als Acid. sulphur-Natron als Arcanum, und entwickelt sich aus dem anderen Theile vermittelt des arcanologischen Experimentes Liquor hepatis und Pulvis solaris. Dann hat man die 3 Arcana.

Im Anlehnen an die Schöpfungsgeschichte macht sich die Sache dann so, dass, nachdem Acid. sulphur-Natron auf die erste Schöpfungs-Periode gekommen, ebenso das Feuer auf die erste Schöpfungs-Periode (erster Tag) gekommen, dass dann Liquor hepatis und Pulvis solaris auf die zweite Schöpfungs-Periode kommen. Bei dem arcanologischen Experimente, welches wir zuerst durchgenommen, kam in der zweiten Periode ein Doppel-Arcanum auf den zweiten Tag, ein Doppel-Arcanum auf den dritten Tag, und damit war die Sache fertig. Hier liegt die Sache anders. Hier werden die beiden Arcane der zweiten Periode auf 3 Schöpfungstage distribuirt. Man stellt nämlich auf:

Liquor hepatis = Luft + Feuer + Wasser

Pulvis solaris = Luft + Feuer + Erde

Liq. hepatis + P. solar. = Luft + Feuer + (Wasser + Erde)

und sagt dann: die Luft kommt auf den zweiten Tag (Himmel), Wasser und Erde kommen auf den dritten Tag (Land und Meer), das Feuer kommt auf den vierten Tag (Sonne, Mond und Sterne). Und so theilen sich denn die Bestandtheile der Arcana Liquor hepatis und Pulvis solaris in die Tage, auf welche die anorganische Welt kommt. Dass man sich ein Recht zu solcher Vertheilung nimmt, hängt damit zusammen, dass, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen, nach der Alexandrinischen Schöpfungsgeschichte es nicht darauf ankommt, welche Ordnung der Tage wir annehmen. Das ist ein gewisses Durcheinander mit den Tagen, und das wird hier derart ausgebeutet, dass die Arcana sich, wie hier exponirt, in die Tage theilen.

Man vergleiche in Bezug auf das in diesem Abschnitt Exponirte die Jüdische Interpretation der ersten und zweiten Redaction der Tabula smaragdina.

Alchemistische Parteien in Alexandrien. Anstreben zur Einigung.

Mit dem Uebersiedeln Jüdischer Alchemisten nach Alexandrien waren dort drei alchemistische Richtungen vertreten, die Griechische, die Jüdische, dann aber auch zum dritten die Aegyptische.

Von der Aegyptischen Alchemie haben wir bereits im Allgemeinen beim Wasserverwandlungs-Experiment gesprochen, was im Besonderen noch nachzutragen ist, werden wir bald kennen lernen (bei der Aegyptischen Interpretation der Tab. sm.). Dass man den alten Aegyptern hohe Intelligenz beilegen muss, unterliegt keinem Zweifel. Indessen sie waren in dieser Intelligenz nur bis zu einem gewissen Punkte gekommen, und dann standen sie still. Diese Aegypter lebten im Allgemeinen der Ansicht, dass das, was ihre Urvorfahren geleistet, das das der Inbegriff des Wissens wäre. Darüber hinaus könne man nicht, und da man eben doch nicht darüber hinaus könne, so sei es Impietät, daran zu rütteln. So war es in anderen Disciplinen, so in der Alchemie. Die Aegyptische Alchemie,

welche die Griechen zu Ptolemaeus Zeit vorfanden, war dieselbe Alchemie, welche die Juden in der Aegyptischen Knechtschaft kennen lernen, war dieselbe Alchemie, wie sie, Gott weiss, wie viel Zeit vor dieser letzteren Periode existirt hatte. Und nicht nur das, dass sie so war, sie hatte sich auch mit undurchdringlichen Schranken umgeben, aus dem, was sie war, nicht heraustreten zu wollen. Unter solchen Umständen war ein eigentlicher Kampf der Griechischen Alchemie gegen die Aegyptische Alchemie nicht denkbar.

Anders lag die Situation der Griechischen Alchemisten den Jüdischen Alchemisten gegenüber. Hier traten zwei Parteien einander gegenüber, die beiderseits den Kampf nicht scheuten. Dass die Griechen in Alexandrien in den Juden auf einen ebenbürtigen alchemistischen Gegner stiessen, mochte ihnen auffallend genug sein, um so auffällender, als sie, im Anlehn an den Platonischen Kritias, glauben mochten, die Insel Atlantis sei versunken und bleibe in alle Ewigkeit versunken. In Alexandrien merkten die Griechen auf einmal, es ging ihnen ein Licht darüber auf, dass die Atlantiker, weit davon entfernt, jenseits der Säulen des Hercules versunken zu sein, vielmehr munter und rüthig daher gingen. Den Juden fiel es nicht im Traume ein, den Griechen aus dem Wege zu gehen. Sie hatten sich nicht, nach Art der Aegypter, mit undurchdringlichen Schranken umgeben, im Gegentheil, sie waren, wie wir gesehen, Griechischen Anschauungsweisen sehr zugänglich. Dass sie nun aber so weit gehen sollten, die Grundanschauungen ihrer Alchemie fallen zu lassen, den Griechen zu Liebe fallen zu lassen, dazu hatten sie schlechte Lust. Und so brach denn, wie es unter solchen Umständen nicht zu umgehen ist, ein Kampf aus. Das war kein Platonischer Fabelkampf, in dem ein Gegner, der vom Kampfe keine Ahnung hatte, munter auf dem Papiere besiegt wurde, das war ein effectiver Kampf, bei dem der Gegner zur Stelle war, und über Platonische Rodomontaden lachte.

Es brach also in Alexandrien ein Kampf aus zwischen Griechischen und Jüdischen Alchemisten, bei dem keine Partei Lust zeigte, zu weichen. Dieser Kampf aber brachte einen Mann hervor, einen Jüdischen Alchemisten, der es durchschaute, dass bei den verschiedenen Grundlagen der Griechischen und Jüdischen Alchemie ein Sieg der einen Partei über die andere eine Unmöglichkeit sei. Darum dachte er an eine Einigung, wenigstens denn an eine solche, wie sie unter den obwaltenden Verhältnissen möglich war. Und hierbei nun fasste er die biblische Schöpfungsgeschichte in's Auge. Diese Schöpfungsgeschichte, sagte er sich, zeigt, wie man ein Schriftstück, ein und dasselbe Schriftstück haben, und es doch verschiedenen Interpretationen unterwerfen kann. Hieran anlehnd kam ich also ein Schriftstück entwerfen, welches trotzdem, dass es ein Schriftstück ist, doch verschiedenen Interpretationen unterliegen kann. Gelingt mir das, so ist meine Einigungs-Idee realisirt. Wir haben dann ein Schriftstück, das ist unser Einigungspunct. Die Griechen interpretiren es in ihrer Weise, die Juden in ihrer Weise, und um das Werk zu krönen, müssen es auch die Aegypter in ihrer Weise interpretiren können. Damit ist trotz des Einigungspunctes doch keiner Partei eine Fessel angelegt. Eine solche Art der Einigung war, wie die Sachen nun einmal lagen, den Juden gewiss recht. Denn an der Hand der biblischen Schöpfungsgeschichte wurde denen die Idee, die einer solchen Einigung zu Grunde lag, sofort geläufig. Anders aber lag das Verhältniss in Bezug auf die Griechen, und auf die war es hauptsächlich abgesehen. Das war noch sehr die Frage, ob die sich in die Idee hineinarbeiten würden, ein verschiedenes zu interpretirendes Schriftstück als einen Einigungspunct hinzunehmen. Darum dachte sich der Mann, der die Einigung anstrebte, mit einem Schriftstück, welches einzig und allein den vorhin auseinandergesetzten Charakter trägt, kommt du am Ende nicht durch. Soll ein solches Schriftstück den Griechen geläufig werden, so muss es ausserdem, dass es den verschiedenen Parteien, namentlich der Jüdischen und der Griechischen, eine besondere Interpretation an die Hand giebt, auch noch einen besonderen Concentrationspunct bieten. Und diesen Concentrationspunct entnimmt man am besten der Pathologie. Das Schriftstück muss einen besonderen pathologischen Passus haben, den die Griechen auffassen,

wie die Juden, und die Juden, wie die Griechen. Mit einem solchen Passus wird dann auf folgenden Gesamt-Eindruck losgesteuert. Wir sind alle Alchemisten, und als solche verfolgen wir alle einen Hauptzweck, welcher der ist, kranke Menschen gesund zu machen. Fasset ihr nun euer Alchemie, wie ihr wollt, wir, wie wir wollen, d. h., interpretirt ihr das betreffende Schriftstück, wie ihr wollt, und wir, wie wir wollen. Aber in Einem sind wir einig, nämlich in der Kunst, kranke Menschen gesund zu machen. Und wie wir darin einig sind, so sind wir uns im pathologischen Passus des Schriftstückes einig, und damit ist das Schriftstück für uns ein Einigungspunct.

Und wenn es mir nun gelingt, so dachte der Mann weiter, ein solches Schriftstück zu Stande zu bringen, und ihm Anerkennung gezollt wird, dann ist viel gewonnen. Vorab ist einmal das schroffe Gegenüberstehen der Parteien gedämpft. Zwischen zwei Parteien, die derartig gegenüberstehen, dass sie ein und dasselbe Schriftstück anerkennen, zu dem ihrigen machen, zwischen denen hat der absolute Riss seine Endschaft erreicht. So ist es einmal vorläufig. Vielleicht kommt aber einmal in Zukunft das, was jetzt nicht ist, das ist die Zeit, wo der alchemistische Hader verschiedener Parteien aufhört. Vielleicht giebt dann gerade das gemeinsame Schriftstück den Impuls zur absoluten Einigung.

Die Ideen nun, die unserem Manne vorschweben, sind so richtig, so fein durchdacht, dass, wenn es ihm gelingt, ein Schriftstück zu Stande zu bringen, welches alles das realisirt, was zu realisiren der Autor sich vorgesteckt hat, dass dann die Anerkennung dieses Schriftstückes bei allen Parteien unausbleiblich sein muss. Der Autor realisirt aber das, was zu realisiren er sich vorgesteckt hat. Das Schriftstück ist: die Tabula smaragdina (erster Redaction). Und mit dieser Tabula smaragdina erreicht er die Einigung der Parteien, so weit sie unter den obwaltenden Verhältnissen möglich war.

Das Schriftstück nun, wie es jener Autor in die Welt schickte, besitzen wir nicht mehr direct, sondern indirect. Nämlich, nachdem dieses Schriftstück eine Zeit lang existirt hatte, tritt ein neuer Autor auf, ebenfalls ein Alexandrinischer Jude, der es mit Zusätzen verleiht, erweitert. Und in weiterer Zeitfolge tritt noch ein dritter Autor auf, der einen neuen Schlusssatz anhängt. Dieses erweiterte Schriftstück, diese Tabula smaragdina dritter Redaction, besitzen wir noch in Lateinischer Uebersetzung. Aus ihr ist es nicht schwer, durch Streichung der Zusätze die Tab. sm. in erster Redaction, das heisst, das Schriftstück herzustellen, wie es der erste Autor brachte. Wir werden die Tab. sm. erster Redaction kennen lernen, nachdem wir die Tab. sm. dritter Redaction, das ist also das Schriftstück in der Form, in der es uns heute noch vorliegt, haben kennen lernen.

Allgemeine Vorbemerkungen über die Tabula smaragdina.

Die Tabula smaragdina, dieses Schriftstück, welches ein Alexandriner verfasst, ein anderer Alexandriner erweitert, ein dritter Alexandriner noch ausserdem mit einem Schlusssatz versehen hat, ist für die Alchemie von der höchsten Wichtigkeit. Die ganze Alchemie zerfällt in zwei Perioden, in die Periode, welche vor der Tab. sm. liegt, und in die Periode, welche nach der Tab. sm. liegt. Seit der Zeit die Tab. sm. geschrieben, resp. zu Ansehen gekommen, dreht sich die Alchemie um die Tab. sm. Je nachdem die Tab. sm. auf diese oder jene Weise interpretirt wird, ändert der Standpunct der Alchemie. Die Alchemie, kann man in gewisser Beziehung sagen, ist in ihrer zweiten Periode die Tab. sm. Wie das nun nicht liegt, werden wir im Verlauf dieser Schrift satznam Gehörigkeit haben, kennen zu lernen.

Wir werden später kennen lernen, dass und wie Hermes eine nähere Relation zur Tab. sm. hat. Mystificationswelt wird nun dieser Hermes zum Autor der Tab. smaragdina, und dann in weiterer Folge zum Moses, Canaan u. s. w. gestempelt. Damit im Zusammenhange stehen dann die folgenden Märohen:

Albertus Magnus erzählt in der ihm zugeschriebenen Schrift De secretis chemicis: Alexander der Grosse sei auf

Zügen auf das Grab des Hermes gestossen, und in diesem Grabe die Tab. sm. gefunden. (Wir haben betreffende Schrift des Albertus nicht aufgefunden.)

Helmut Christian Kriegsmann in seinem Commentar zur Tab. smaragd., Cap. 1, tischt uns folgendes auf:

tabeant, traditionem de tabula hac, seculis (aliquot) diluuium, in antro prope Hebron a muliere Zaram cadaveris Hermetis exempta, nulla sui parte male habere, si de Abrahami uxore Sara intelligatur: cum Sara denati Hermetis, id est Chanaani, Noachi nepotis, Hermetis filio Heth exstructa, ad quam sedem fixerat (annus) convenientissimus rei sit; mos ad haec Phoeniciorum posterorum Hermetis, corpora demortuorum unctis sepultum abstruendi, pulchre concordet; et persona Abrahami in numerum chemicorum omnium vota a fuerit.

Manz davon zu schweigen, dass sich die Tradition über die Tafel, die einige Jahrhunderte nach der Sündfluth in der Höhle bei Hebron von einer Frau, Zara, dem Namen des Hermes aus den Händen genommen sein, dass sich diese Tradition gar nicht so übel macht, man annimmt, sie zielt auf Sara, die Frau Abrahams.

Denn die Zeiten des verstorbenen Hermes, das ist die Zeit des Enkels Noahs und (die Zeiten) Saras kommen überein. Auch passt der Ort ganz für die Sache, denn die Stadt Hebron, die von dem Sohne des Kadomer des Hermes, Heth, erbaut, in deren Gegend man seinen Sitz aufgeschlagen. Ueberdies passt auch das es Sitte der Phönicier, der Nachkommen des Kadomer war, die Körper der Gestorbenen gesalbt in einer Höhle zu verbergen (beizusetzen). Dazu kommt, dass man nach der Meinung, wie sie gang und gäbe ist, man Alchemisten gezählt wird.

Kriegsmann, den wir mit seinem Phönicier-Schwindel noch näher kennen lernen werden, hat sich seine Tradition in eigener Machtvollkommenheit aus den Fingern gezogen. Nun einerlei, ob die Sache auf diese Weise auf die Weise des Albertus M. angegriffen wird: — Mystificationen sind mit Händen zu greifen.

Wir wissen, rührt die Tab. sm. von einem, resp. resp. drei Alexandrinern her. Sie ist ursprünglich Griechisch geschrieben, der classischen Sprache bei den Alexandrinern. Auf den Griechischen Urtext führen, ganz abgesehen davon, dass die Tab. sm. doch im Grunde nichts anderes ist, als eine Schrift, welche die Juden den Griechen präsentirten, und deren erstes Requisite es in Folge davon war, in Griechischer Sprache abgefasst zu sein, den Griechischen Urtext führen die, in der Lateinischen Uebersetzung stehen gebliebenen Griechischen Worte telesma und trismegista, *τελεσμάς* und *τρεις μέγιστος*, ferner die Griechische Gott Hermes und das dem Griechischen gebildete Wort adaptatio. Wir besitzen den Griechischen Urtext nicht mehr, sondern hies eine Lateinische Uebersetzung, die aber schon alt sein muss.

Die Tab. sm. ist so mysteriös gehalten, dass der Ungelehrte sie nicht verstehen kann. Es liegt daher, im Allgemeinen wenigstens, specielle Ausnahmen mögen immer kommen, gar kein Grund vor, anzunehmen, die Alchemisten hätten die Tab. sm. geheim gehalten. Geheimüber waren zwar diese Alchemisten, aber wozu sollten die Tab. sm. geheim halten? Die konnte ausser ihnen doch Niemand verstehen. Also, wie gesagt, es liegt, speciellen Ausnahmen, gar kein Grund vor, anzunehmen, Alchemisten hätten die Tab. sm. geheim gehalten. Indem findet man sie nicht vor Hortulanus, einem holländischen Alchemisten. Dies ist einfach dadurch erklärbar, dass man stillschweigend annahm, sie befände sich von selbst in den Händen eines Jeden, der sich für Alchemie interessirte. Nehmen wir, um ein Analogon haben, an, ein Theologe schreibe über irgend ein Capitel der Bibel. Nun denkt er, wer sich für die Sache interessirt, nimmt, wenn er nicht gar dieses Capitel auswendig weiss, die Bibel zur Hand, und indem er das Capitel hält, hält er es für überflüssig, seiner Abhandlung den Inhalt des betreffenden Capitels voranzusetzen, was er eigentlich thun müsste. Ganz so ging es den Alchemisten Bezug auf die Tab. sm. Indem sie schrieben, schrieben

sie über die Tab. sm., hätten also ihren Abhandlungen die Tab. sm. voraussetzen müssen, wenigstens denn durchschnittlich. Sie hielten das aber für überflüssig, indem sie dachten, diesen Kanon der Alchemie hat Jeder, der sich für die Alchemie interessirt, von selbst in der Hand, wenn er ihn nicht gar auswendig weiss. So dachte und dachte Jeder, bis es endlich so weit kam, dass der Nachwelt die Tab. sm. verloren gegangen wäre, wenn nicht noch gerade, als es Zeit war, Jemand auf die Idee gekommen wäre, sie würde verloren gehen, wenn sie der Welt nicht geboten würde. Dieser Jemand ist eben Hortulanus, der sich durch seine schlichte Idee ein immenses Verdienst um die Alchemie erwarb. Ohne die Tab. sm., wie sie uns Hortulanus bot, würden uns die alchemistischen Speculationen zum grössten Theile ewig ein ungelöstes Räthsel geblieben sein. Wie wir bereits oben erwähnt, dreht sich die Alchemie, seitdem die Tab. sm. aufgefunden, immer wieder um die Tab. sm. Ohne die Tab. sm. würde uns der Schlüssel fehlen, die mannigfachen Probleme der Alchemie zu erschliessen. Ja, selbst für die Periode der Alchemie, die vor der Tab. sm. liegt, ist die Tab. sm. von Wichtigkeit. Man fragt sich, wie kommt man denn zu dem, was die Tab. sm. ursprünglich bringt, und erhält so höchst wichtige Fingerzeige für die alchemistischen Ansichten, die vor der Tab. sm. liegen.

Den Hortulanus, der auch Joannes de Garlandia, Joannes Garlandius, Garlandus genannt wird, halten die Einen für einen Engländer, die Anderen für einen Franzosen. Nimmt man ihn als Franzosen, so liegt es nahe, ihm den Ort Garlande in Frankreich als Vaterstadt zu geben. Vielleicht handelt es sich aber beim Garlandus um „Gartenland“, indem das fette Gartenland dem nicht fetten Feldland als „gar“ gegenüber gestellt wird. Dieser Ansicht leistet der Name Hortulanus Vorschub, indem hortulanus als Substantiv ein Gärtner ist, und als Adjectiv das, was einen Garten betrifft. Es würde also auf die Weise Hortulanus das Latinisirte Garlandus oder Garlandius sein, wie Xylander das Gräcisirte Holzmann, Melancthon das Gräcisirte Schwarzherd ist, u. s. w.

Bei den Abendländischen Alchemisten werden wir noch einmal auf den Hortulanus zurückkommen. Derselbe theilt nicht nur den Text der Tab. sm. mit, sondern auch einen Commentar zu derselben im Sinne der Alchemie der ersten Abendländischen Periode. Einige bringen sogar einen doppelten Commentar. Schwerlich wird aber Hortulanus einen doppelten Commentar geschrieben haben, denn für das, was er zu sagen hat, hat er in einem Commentar Platz genug. Wir für unseren Theil kennen des Hortulanus Schrift aus dem Deutschen Theatrum chemicum von Roth-Scholz. Dort ist der Titel: *Johannis Garlandii seu Hortulani, Angli, Compendium Alchimiae, oder Erklärung der smaragdischen Tafel Hermetis trismegisti*. Aus dem Lateinischen in's Deutsche übersetzt, und nun hierbei gefügt durch Friederich Roth-Scholtzen, Herrenstadion Silesium. Nürnberg 1729. Der Commentar erhält 21 Capitel; wenn man jedoch bereits mit dem 18. Capitel abschliesst, so wird der Abrundung des Ganzen dadurch kein Eintrag gethan.

Wie Kriegsmann sich zusammenarbeitet, dass der Urtext der Tab. sm. ein Phönicier gewesen, werden wir später kennen lernen.

Der Lateinische Text der Tabula smaragdina mit Deutscher Verbal-Uebersetzung.

Gerade so, wie wir den Text hier geben, befindet er sich auch in Hermann Kopp: *Geschichte der Chemie*, Band 2, pag. 147. An anderen Orten findet er sich mit Varianten vor.

1) Eine entstellende Variante, die indess häufig vorkommt, u. A. auch bei Libavius und Kriegsmann ist: *sic omnes res fuerunt ab hac una re adaptatione statt adaptatione*. Mehr gegen Ende steht: *Hinc erunt adaptationes mirabiles*. Diese adaptationes gaben ohne Zweifel den Grund für das verkehrte adaptationes.

2) Dann kommt vor statt: *ad perpetranda miracula rei unius*: — *ad praeparanda oder gar ad penetranda miracula rei unius*. Mit diesem penetranda liegt es ähnlich, wir vorhin mit dem adaptationes. Es würde

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

Der Text der ersten Redaction der Tabula sinographica.

Im Jahr ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

Tafel zur Interpretation der ersten Redaction der Tabula sinographica.

Die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

... dass die ...

Nach dem ...

rik: Quod est superius etc.
rik: Separabis terram ab igne etc.
rik: Sic habebis gloriam etc.
rik: Haec est totius etc.

man 8 Rubriken, so theilt man die dritte Rubrik er in die beiden Theile: Sic habebis gloriam ndi und Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Der sic habebis wird zur zweiten Rubrik von vorhin zogen. Der Passus: Ideo fugiet wird zur vierk von vorhin hintbergzogen.
rik: Haec est totius fortitudinis fortitudo etc. ncentrationspunct zwischen Griechen und Juden.
pathologische Rubrik.

Erste Rubrik.

st superius, est, sicut id quod est inferius, ad da miracula rei unius.
und des Hysteron-Proteron sind Liquor hepatis laris vorweg als Dampf abgetrieben, und man lie troublirte Flüssigkeit, mit der das arcanolo- periment instituirt wird, an und für sich in's fassen. Sie ergiebt Acid. sulphur. und Natron. itt Acid. sulphur. nach oben, bildet also das su- Natron geht nach unten als Bodensatz, bildet inferius.

Quod est superius, das ist Acid. sulphur., dient das, quod est inferius, das ist Natron, um zu en" die Wunder einer Sache. Die eine Sache canologische Flüssigkeit. Ihre miracula sind die

ort perpetrare ist diplomatisch gewählt. Dasselbe , natürlich wie das betreffende Wort der in Griechi- ache abgefassten Tab. smar., unserem „zu Stande

Zu Stande bringen heisst: etwas zu Wege bewerkstelligen. Es heisst aber auch: etwas zu ngen, beendigen. Der Autor steuert auf das n" los. Denn wenn man beim arcanologischen nte so weit gekommen ist, dass man Acid. sul- und Natron hat, so ist das Experiment beendet. r das Hysteron-Proteron verdeckt werden soll, wählt er gerade den Ausdruck perpetrare. Der : Unkundige übersetzt dann: „bewerkstelligen.“

Zweite Rubrik.

is terram ab igne, subtile a spisso, suaviter m ingenio; ascendit a terra in coelum iterumque in terram, et recipit vim superiorum et in

ommen Liquor hepatis und P. solaris an die

tor fasst den Pulv. solaris auf als Pulv. solaris eser zerfällt in den Quecksilbertheil und in den eil.

cksilbertheil. Es wird davon ausgegangen, Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure dar- ird, dass sich also die charakteristischen rothen Untersalpetersäure) entwickeln. Diese rothen sagt der Autor, sind Luft, und daraus geht es das ganze Präparat, dass das Hydrarg. oxyd. Luft. Denn, sagt er, das Präcipitat ist das s der rothe Dampf ist, wobei er sich einerseits he Farbe beider hält, und andererseits das in's t, dass je mehr rothe Dämpfe fortgehen, desto ipitat sich entwickelt. Systematisch denkt er die Sache derartig, dass nicht alle rothen i die weite Welt gehen, sondern dass ein Theil umkehrt, nach unten geht, und sich unten zu verdickt. Indem nun der Autor hieran anlehnt, an, dass bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. Aufsteige-Process und ein Absteige- statt hat. Der Aufsteige-Process liegt darin, rothe Dampf aufsteigt, der Absteige-Process s es eben dieser rothe Dampf ist, welcher wieder t, nach unten geht, und dort das rothe Präci- t.

imontheil. Wenn man zu der Lösung des en Salzes Schwefelsäure giesst, so entwickelt Hydrothiongas und unten Sulphur aurat. Hier utor nun ganz wie vorher, nicht alle Dämpfe ngas) gehen in die weite Welt, sondern ein

Theil von ihnen kehrt um, und verdickt sich unten zu Sulphur aurat. Daraus geht denn zum ersten hervor, dass auch bei der Darstellung des Sulphur aurat. ein Aufsteige-Process und ein Absteige-Process statt hat, und zum zweiten, dass Sulphur aurat. = Schwefelluft, denn Sulphur aurat. ist ja dasselbe, was Hydrothiongas ist, in verdickter Form.

Also, da bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. sowohl, als bei der des Sulphur aurat. ein Aufsteige- und ein Absteige-Process statt hat, so hat überhaupt bei der Darstellung des P. solaris ruber ein Aufsteige- und ein Absteige-Process statt.

Den Liquor hepatis lässt der Autor, sich an das haltend, was aus dem Präparate notorisch hervorriecht, zerfallen: in den Schwefeltheil und in den Ammoniaktheil. Wie wir nun wissen, stellten sich die Alten den Liquor hepatis dar durch Destillation von Schwefel, Salmiak, Kalk. Dabei, sagt nun unser Autor, geht der Schwefel in die Höhe und bildet Hydrothiongas, und der Salmiak geht in die Höhe und bildet Ammoniak. Es hat also, sagt er, bei der Darstellung des Liquor hepatis ein Aufsteige-Process statt, entgegen dem, dass bei der Darstellung des P. solaris ein Aufsteige- und ein Absteige-Process statt hat.

Wir haben also bei der Darstellung des P. solaris ff. Es gehen in die Höhe: Rothe Dämpfe, Hydrothiongas. Diese bleiben aber nicht oben, sondern gehen herunter, und bilden rothes Präcipitat und Sulphur aurat.

Wir haben bei der Darstellung des Liquor hepatis ff. Es gehen in die Höhe: Ammoniak, Hydrothiongas. Diese bleiben oben, und gehen nicht wieder herunter. Es führt nun der Umstand, dass Liquor hepatis und P. solaris den einen Dampf der arcanologischen Flüssigkeit beim arcanologischen Experiment repräsentiren, darauf, sich die Darstellung des Liquor hepatis und P. solaris vereint zu denken. Thun wir das, so gehen in die Höhe: Rothe Dämpfe, Hydrothiongas, Ammoniak, Hydrothiongas. Das ist:

Ammoniak, $\overbrace{\text{Hydrothiongas, Rothe Dämpfe.}}^{\text{a b}}$

Sobald das nun alles oben ist, hat das Ammoniak und Hydrothiongas a seine Mission erledigt. Denn diese als Bestandtheile des Liquor hepatis brauchen ja blos aufzusteigen, sie brauchen aber nicht wieder abzusteigen. Man schafft sie also bei Seite, und hat damit den Liquor hepatis.

Dagegen kann man die rothen Dämpfe und Hydrothiongas b nicht oben behalten. Sie sind noch kein P. solaris, sie sollen es erst werden, und werden es dadurch, dass sie erst wieder herunter müssen. Erst wenn sie wieder unten sind, bilden sie Hydrarg. oxyd. rubr. und Sulphur aurat.

Also in Bezug auf das arcanologische Experiment haben wir ff.

Nachdem das arcanologische Wasser dargestellt, bestehend aus den Thaletischen Grundstoffen und aus dem Thaletischen Operationsmaterial, nachdem dann Feuer untergelegt ist, und nun die zweite Periode anfängt, repräsentirt der Dampf, der in die Höhe geht, die vereinten Liquor hepatis und P. solaris. In ihm haben wir vorab einmal: Ammoniak, Hydrothiongas, rothe Dämpfe. Von diesen nehmen wir Ammoniak und einen Theil des Hydrothiongases weg, dann haben wir den Liquor hepatis. Demgemäss ist ein Theil des Dampfes weg. Den übrigen Theil des Dampfes, bestehend aus dem zweiten Theile Hydrothiongas und den rothen Dämpfen schaffen wir nun zwar auch bei Seite, wir lassen ihn aber zuvor absteigen — wodurch er übrigens seine Luft, seine Dampf-Natur nicht verliert, denn Hydrarg. oxyd. ist rother Dampf in dicker Form und Sulphur aurat. ist Hydrothiongas in dicker Form — und nachdem er abgestiegen ist, haben wir in ihm den P. solaris ruber. Denn es hat ja das folgende Uebersichtsverhältniss statt:

Ammoniak $\overbrace{\text{Hydrothiongas, Rothe Dämpfe.}}^{\text{a b}}$
bleiben oben, und bilden den Liquor hepatis. gehen wieder herunter, und bilden den Pulv. solaris.

Nun zu unserer Stelle!

Vorab sei bemerkt, dass da heisst: a terra: von unten, in coelum: nach oben, in terram: nach unten.

Also heisst ascendit a terra in coelum: Es steigt von unten nach oben, das ist einfach: Es steigt auf. Descendit in terram heisst: Es steigt nach unten oder es steigt ab. Dass nicht einfach steht ascendit und descendit geschieht mit Rücksicht auf die Aegyptische Interpretation, bei der es in die Wagschale fällt, dass das Aufsteigen gerade zum Himmel statt hat. Aber auch hier, bei der Jüdischen Interpretation, kann man sagen, dass für den einfachen Ausdruck „nach oben“ der Ausdruck „gen Himmel“ gebraucht wird, hat in Bezug darauf statt, dass hier von den Präparaten die Rede ist, welche dem kosmologischen Himmel parallel laufen. Es ist also wohl geeignet, dass der Himmel in die Sache gebracht wird. Hat man aber erst einmal „nach oben“ mit in coelum übersetzt, so ist damit auch gegeben, dass man „von unten“ und „nach unten“ mit a terra und in terram übersetzt.

Es hat nun der Autor unsere Stelle zuvörderst ff. entworfen:

Ascendit a terra in coelum, tum altera pars separatur, et altera iterum descendit in terram, et (totum) recipit vim superiorum et inferiorum.

Das heisst: Der Dampf beim arcanologischen Experimente steigt auf. Nun wird ein Theil des Dampfes (der den Liquor hepatis ergiebt) bei Seite geschafft, der andere Theil des Dampfes (nämlich der, der den P. solaris ergiebt) steigt ab, und das Ganze erhält die Kraft von oberen Theilen und unteren Theilen, das heisst, trotzdem dass es nur ein Dampf ist, steigen doch in ihm mehrere Theile, nämlich Ammoniak, Hydrothiongas, rother Dampf auf, und mehrere Theile, nämlich Hydrothiongas und rother Dampf, ab.

Nachdem nun der Autor die Stelle so entworfen, fasst er den Passus: tum altera pars separatur aus dem Ganzen heraus, und setzt ihn nach vorn. Nicht nur das thut er aber, sondern, indem er ihn nach vorn setzt, erweitert er ihn auch. Indem er den Passus nach vorn setzt, wird aus dem tum altera pars separatur: Separabis alteram partem, und indem er ihn erweitert, wird aus der altera pars das, was separirt werden soll, und wovon es separirt werden soll, das ist: Separabis terram ab igne, subtile a spisso.

Zu einem solchen Thun geht der Autor deswegen über, weil er markiren will, dass, trotzdem man den einen Dampf des arcanologischen Wassers hat, dass dieser Dampf trotzdem zwei Arcana ergiebt, nämlich den Liquor hepatis und den P. solaris. Sobald er aber das markiren will, sobald er uns den Dampf als zwei Arcana präsentiren will, findet er es auch passend, dass der Liquor hepatis zuerst präsentirt wird, denn den hat man ja eher, als man den P. solaris hat; der Liquor hepatis ist bereits bei Seite geschafft, wenn der P. solaris erst noch herunter muss.

Es wird nun der Liquor hepatis präsentirt in dem Passus: Separabis terram ab igne, subtile a spisso (suaviter magno cum ingenio).

Es wird der P. solaris präsentirt in dem Passus: Ascendit a terra in coelum iterumque descendit in terram. Also bei der betreffenden Umwandlung der Stelle aus der Situation, wie sie ursprünglich entworfen, fällt das ascendit a terra in coelum exclusiv auf den P. solaris. Das lässt sich bei dem Manoeuvre, wie es der Autor instituirt, nicht anders bewerkstelligen, verschlägt übrigens auch nicht. Man kann nicht einwerfen, aber dann sind die Theile, die den Liquor hepatis constituiren sollen, ja gar nicht aufgestiegen. Das kann man nicht einwerfen, denn von diesen Theilen wird in dem Passus: Separabis terram ab igne ausdrücklich gesagt, dass sie von den Dingen separirt werden sollen, die wider heruntergehen. Nun, dann müssen die betreffenden Theile auch oben sein.

Es ist nun ignis = Feuer = Schwefel = Hydrothiongas, das ist das Hydrothiongas, welches in den Liquor hepatis eingeht. Dem gegenüber ist

terra im Allgemeinen auch Schwefel, Hydrothiongas, aber der Schwefel, das Hydrothiongas, welches wieder herunter soll, und indem es heruntergeht, zu festem Schwefel, zu Erd-Schwefel, zu Sulphur aurat. wird. Dieses Hydrothiongas soll erst zu festem Schwefel, zu terra-

Schwefel, kurz zu terra werden; aber es wird präsumtiv schon terra genannt.

Subtile = Ammoniak.

Spissum sind die rothen Quecksilberdämpfe. Sie sind zwar gasförmig, werden aber in Bezug darauf, dass sie herunter sollen, vorweg, präsumtiv, schon ein Festum spissum, genannt. Das liegt analog, wie vorher, bei der terra.

In den Vorbemerkungen zu der vorliegenden zweiten Rubrik haben wir kennen lernen, dass

oben sind:

Ammoniak, Hydrothiongas, Rothe Dämpfe
a b

und dass nun:

Ammoniak Hydrothiongas Rothe Dämpfe
a b

oben bleiben,
bei Seite ge-
schafft wer-
den, und Li-
quor hepatis
bilden.

herunter-
gehen, u. den
Pulvis solaris
bilden.

Das würde sich denn, an die Ausdrucksweise des Passus: Separabis terram ab igne etc. lehnend, ff. machen:

Oben sind:

Subtile		Ignis	
a	b	a	b
Ammoniak,	Rothe	Hydrothi-	Hydrothi-
behält den	Dämpfe, er-	ongas, be-	ongas, er-
Namen:	halten prä-	hält den	hält prä-
subtile.	sumtiv den	Namen:	sumtiv den
	Namen:	ignis.	Namen:
	spissum.		terra.

Und in Bezug hierauf haben wir:

Subtile	Ignis	Terra	Spissum
bleiben oben, und		gehen herunter, und	
werden als Liquor		bilden Pulvis so-	
hepatis bei Seite		laris.	
geschafft.			

Also heisst die Stelle Separabis etc. Du hast oben: Ammoniak (subtile), Hydrothiongas a (ignis), Hydrothiongas b (terra), rothe Dämpfe (spissum). Nun trenne Hydrothiongas a (ignis) von Hydrothiongas b (terra), und trenne auch Ammoniak (subtile) von den rothen Dämpfen (spissum).

Nun wird angeknüpft: suaviter magno et ingenio. Thue das mit Vorsicht und Geschick. Du hast zwar separirt, getrennt, damit hast du nun aber noch nicht den Liquor hepatis. Das bei dem Trennen auf der einen Seite Erhaltene, das ist Ammoniak und Hydrothiongas a, muss bei Seite geschafft werden, das auf der andern Seite Erhaltene muss unangetastet bleiben, erst so hast du den Liquor hepatis. Und um so mehr musst du mit Geschick verfahren, als eben so wohl, wie das subtile, welches auf den Liquor hepatis kommt, vom spissum, welches auf den P. solaris kommt, getrennt werden soll, auch eben so wohl der ignis, welcher auf den Liquor hepatis kommt, wie der terra, welche auf den P. solaris kommt, getrennt werden muss. Wie separirt werden soll subtile a spisso, so muss auch getrennt werden ignis a terra, nicht aber umgekehrt terra ab igne, wie im Text geschrieben steht. Lass dich also durch die Arrangirung der Textworte nicht beirren. — Dass der Text bringt terram ab igne und nicht ignem a terra, geschieht mit Vorbedacht deswegen, um im Kleinen das Hysteron-Proteron zu bringen, und damit im Kleinen das zu thun, was in Bezug darauf, dass erst Acid. sulphur. und Natron, und dann erst Liquor hepatis und P. solaris abgehandelt wird, bei dem ganzen Abhandeln des arcanologischen Experimentes im Grossen geschieht. Und nicht nur darauf deutet das Hysteron-Proteron im Kleinen, sondern auch darauf, dass die Stelle Separabis etc., wie sie hier vorliegt, anders ist, wie sie ursprünglich entworfen, wie sie eigentlich sein sollte. Denn dass die Stelle so ist, wie sie hier steht, und nicht so wie sie ursprünglich entworfen ist, eigentlich sein sollte, kommt am Ende auch wieder auf ein Hysteron-Proteron heraus. Also stehe die

ese „Durcheinander“, an diese Hystera-Protera dir das, was aus der Stelle zu entwickeln ist: agno cum ingenio.

Wir müssen wir zusehen, wie denn der Autor zu ommt, zu entwerfen:

a terra in coelum, tum altera pars separatur etc. dessen die Stelle so zu bringen, wie sie in der steht.

Es liegt also: Der Autor denkt sich, man könne der Anfang der biblischen Schöpfungsgeschichte und dessen, dass man vorab doch einmal das ben muss, ehe Luft und Erde in dasselbe hinein werden können, ff. entworfen:

Am Anfang war es finster auf der Tiefe. Jetzt schuf und Erde, und der Geist Gottes schwebte auf er.

Er nun, um zum Bibeltext zu kommen, das: „auf Gott Luft und Erde“ herausgenommen, und gebracht. Und indem das geschieht, wird der gleich dilatirt. Die Erde erhält das *ἀόρατος κατεύατος*. Auf diese Weise kommt denn der heraus: Am Anfang schuf Gott Himmel und die Erde war unsichtbar und unzubereitet. Er finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes auf dem Wasser.

Der Autor in Bezug auf den Anfang der biblischen Schöpfungsgeschichte sagt: so hat die Stelle urgelegt, und so liegt sie nach dem Bibeltexte, sagt er auch hier: so liegt die Stelle Separabisch und so liegt sie nach dem Texte der Tabula.

Passus: Ascendit a terra in coelum iterumque de- terram macht sich in seiner Besonderstellung laris gegenüber sehr einfach. Er besagt, der P. geht auf, wie es der Liquor hepatis auch thut. schied ist nur der, dass der Liquor hepatis oben gegen der P. solaris iterum descendit in terram, unter muss.

Passus: et recipit vim superiorum et inferiorum th auf den Liquor hepatis und den P. solaris, en ganzen Dampf. Dieser Passus bedeutet also was er bedeutet hat, wie die ganze Stelle Sepa- in ihrem ursprünglichen Entwurf dem Autor das ist ganz analog, wie bei der in zweifacher ichten Bibelstelle: „Am Anfang schuf Gott u. dieser Bibelstelle steht nämlich der Schlusssatz: Geist Gottes schwebte über dem Wasser“ beim ganz so da, wie er in dem, von unserem Autor en Entwürfe: „Am Anfang war es finster auf dagestanden hat.

neines über die dritte und vierte Rubrik.

Der Autor hat den 19. Psalm vor Augen, der nach der ung Luthers ff. lautet:

Psalm Davids vorzusingen.

Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Veste et seiner Hände Werk.

Der Tag sagt es dem andern, und eine Nacht thut er andern.

Es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre ire.

Schnur (Text: *צֶמֶד*, Septuaginta: *φθόγγος*, as auch dem Sinn entspricht. Allerdings ist *ψ* lesschnur. Vielleicht wird dabei an die Schnur, eines Instrumentes gedacht.) geht aus in alle nd ihre Rede an der Welt Ende; er hat der e Hülfe in denselben gemacht.

Die dieselbe geht heraus, wie ein Bräutigam aus nmer, und freut sich wie ein Held, zu laufen

geht auf an einem Ende des Himmels, und läuft ieder an dasselbe Ende; und bleibt nichts vor e verborgen.

Gesetz des Herrn ist ohne Wandel, und erquickt Das Zeugnis des Herrn ist gewiss, und macht ion weise.

Befehle des Herrn sind richtig, und erfreuen Die Gebote des Herrn sind lauter, und er- lie Augen.

10) Die Furcht des Herrn ist rein, und bleibt ewig. Die Rechte des Herrn sind wahrhaftig. allesamt: *γεννηται*.

11) Sie sind köstlicher, denn Gold und viel süßere Honig: sie sind süßer, denn Honig und Honigseim.

12) Auch wird dein Knecht durch sie erinnert: und was sie hält, der hat grossen Lohn.

13) Wer kann merken, wie oft er fehlt? Verzeihe mir die verborgenen Fehler.

14) Bewahre auch deinen Knecht vor den Stolzen, dass sie nicht über mich herrschen; so werde ich ohne Wandel sein, und unschuldig bleiben grosser Missethat.

15) Lass dir wohlgefallen die Rede meines Mundes, und das Gespräch meines Herzens vor dir, Herr, mein Hort und mein Erlöser.

Dieser Psalm ist unserem Autor der alchemistische Psalm. In seinem Sinne handelt derselbe bis Vers 7 inclus. die Kosmologie ab, und kommt dann zur Arcanologie. Das Gesetz, das Zeugnis, die Befehle und die Gebote in Vers 8 und 9 repräsentiren die 4 Arcana. Gesetz des Herrn, Zeugnis des Herrn, Befehle des Herrn, Gebote des Herrn sind Synonyma. Unter sie lässt sich aber nicht einrangiren das, was der Vers 10 bringt, das sind: die Furcht des Herrn und die Rechte (Gerichte) des Herrn. Diese bilden etwas besonders für sich Dastehendes. Dieses besonders Dastehende schliesst sich aber dem, was Vers 8 und 9 bringen, an. Das fasst der Autor der Tab. sm. nun vom arcanologischen Standpunkte derartig auf, dass er sagt, der Arcanen-Vier schliesst sich die Arcanen-Zwei an. Diese Arcanen-Zwei ist darin repräsentirt, dass im Anlehen des arcanologischen Experimentes an die Schöpfungsgeschichte die Arcana auf zwei Tage, den zweiten und dritten Tag kommen. Wie die Arcanen-Vier ist: 1) Liquor hepatis, 2) P. solaris, 3) Acid. sulph. r., 4) Natron, so ist die Arcanen-Zwei: 1) Liquor hepatis und P. solaris, 2) Acid. sulphur. und Natron. Dieser Arcanen-Zwei zu Liebe, das ist also dem zu Liebe, dass im Anlehen des arcanologischen Experimentes an die Schöpfungsgeschichte zwei Tage beansprucht werden, erhalten denn auch in der Tab. sm. die Arcana zwei Rubriken.

Der Vers 11 schliesst sich der Arcanologie an. Die Arcana werden in dem Gold und feinen Gold als Metalle aufgefasst. Sie werden ferner im Honig und Honigseim vom Standpunkte des Geschmackes oder vom Standpunkte der Pflanzensäfte, *χυμοί*, aufgefasst. (Vergl. bei Plato.) Die Septuaginta haben statt des feinen Goldes, *(ἄργυρος) λίθον τιμιόν*. Damit kommen denn auch die Arcana als Minerale an die Reihe.

Im Vers 12 wird der Alchemist durch die Arcana „erinnert“. Der Text hat *נִרְרָה נִרְרָה*, was die Septuaginta übersetzen: *φυλάσσει αὐτὰ*, beobachtet sie. Wer sie hält, das ist, wer die Arcana am Krankenbette anwendet, der hat dess grossen Lohn.

Und wenn man nun, lehrt Vers 13, die Arcana anwendet, wer kann denn merken, wie oft er fehlt? *Ἡ χροίσις χαλεπή*, das Urtheil ist schwer, sagt Hippokrates. Verzeihe mir die verborgenen Fehler: Gott möge verzeihen, wenn wir fehlen. Wir sind Menschen, und können alle fehlen.

Vers 14. Und wenn wir nun nicht Alles curiren, denn wer möchte Alles curiren können, dann kommen die Stolzen, die Schulärzte, machen ein grosses Geschrei und sagen: Da haben wir es nun! — Der Text hat für „vor den Stolzen“: *ἄλλοτριος*, die Septuaginta: *ἀπὸ ἀλλοτριῶν. ἀλλότριος* heisst der Abgeneigte, der Entfremdete, der Feindliche. — O Gott, mögen die nicht über mich herrschen, so werde ich ohne Wandel sein, und unschuldig bleiben grosser Missethat — die der böse Leumund auf mich wirft. — Es ist übrigens zu bemerken, dass Luther, indem er die Stolzen bringt, im Sinne der alchemistischen Interpretation des Psalmes übersetzt. Im Sinne des Psalmes an und für sich liegt wohl mehr, dass das *ἄλλοτριος* sachlich aufgefasst, und auf die Sünde bezogen wird.

Indem wir uns nun an diesen Psalm halten, werden uns die Ausdrücke in der dritten und vierten Rubrik der Tab. sm. klar werden.

Die gloria in der dritten Rubrik zielt auf die „Ehre Gottes“ des Vers 2. Im Texte heisst es: *לֵא נִבְרָא*, das

ist Lateinisch: gloria Dei. An diese gloria Dei lehnt auch die Französische Uebersetzung: Les cieus racontent la gloire de Dieu, welche viel sachentsprechender ist, als die Luthersche: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes. Die Septuaginta haben: *δόξα Θεοῦ*.

Die obscuritas in der dritten Rubrik zielt auf Vers 8 und 9, indem in ihnen steht:

und macht die Albernern weise
und erleuchtet die Augen

Obscuritas ist nämlich (analog dem betreffenden Worte im Griechischen Texte der Tab. sm.) einerseits: Dunkelheit in Bezug auf das Augenlicht. So kann man gerade zu sagen: obscuritas oculorum. Andererseits ist obscuritas aber auch „Dunkelheit“ in metaphorischer Weise, und bezieht sich auf das Nichtverstehen einer Sache. Res obscura ist eine Sache, die schwer einzusehen ist.

Wenn also der Autor der Tab. smaragd. sagt: Ideo fugiet a te obscuritas, so hat er ganz den Doppelbegriff des Vers 8 und 9 vor Augen, und will einerseits interpretirt wissen: Du wirst aus einem Albernern ein Weiser, das ist aus einem Nicht-Wissenden ein Wissender, andererseits: Deine Augen werden erleuchtet werden, es wird dir wie Schuppen von den Augen fallen. Gerade deswegen, um auf das Doppelbild des Vers 8 und 9, welches sich an die obscuritas knüpft, hinzuweisen, gerade deswegen steht nicht: Ideo fugiet a te obscuritas, sondern omnis obscuritas.

Das vincere et penetrare der vierten Rubrik ist das „herrschen“ des Vers 14, Lateinisch dominari in, Griechisch *καταειν*. Die Septuaginta haben: *κατακυριεύειν*, was auf dasselbe hinauskommt. Das *καταειν* wird in vincere et penetrare auseinandergezogen. Um das zu durchschauen, dazu giebt die Tabula Democritica, die wir später kennen lernen werden, einen Anhaltspunct. Demokrit wandelt das penetrare (nicht vincere et penetrare) wieder in das *καταειν* um, und setzt damit, wenigstens denn theilweise, das „herrschen“ des Vers 14 wieder in sein altes Recht ein. Wer nun herrscht, der hat Stärke, fortitudo. Die fortitudo der Schulärzte besteht darin, was sie am Krankenbette thun, die fortitudo der Alchemisten sind dagegen die Arcana. So kommt in die pathologische Rubrik die fortitudo hinein.

Es lehnen sich also an den Psalm 19 die Ausdrücke gloria, obscuritas, fortitudo, vincere, penetrare. Davon kommt nur der Ausdruck gloria selbst im Psalm vor, die übrigen muss man sich herausinterpretiren. Das ist nun wohl überlegt. Gloria soll das Stichwort bilden, womit auf den Psalm 19 hingewiesen wird. Und ist einmal so auf den Psalm hingewiesen, so soll sich der Leser das Uebrige selbst herausfinden. Das Anschmiegen der betreffenden Ausdrücke an den Psalm soll nämlich den Griechen gegenüber verdeckt bleiben, was unmöglich geworden wäre, wenn noch andere Worte, wie gloria, aus dem Psalm herangezogen worden wären. Wäre den Griechen, wenigstens denn von vorn herein, nicht verdeckt geblieben, dass die dritte und vierte Rubrik der Tab. sm. an den Psalm 19 anlehnen, so hätten sie die Tab. sm. nicht hingegenommen. Denn die Griechen waren gegen jedes Alchemistische, welches an die Bibel anlehnt. Ebenso wie der Autor sich jede Aussicht, dass die Tab. sm. von den Griechen acceptirt werden würde, selbst genommen hätte, wenn er in der Tab. sm. statt des arcanologischen Experimentes die Schöpfungsgeschichte herangezogen hätte, eben so hätte er sich dieselbe Aussicht selbst genommen, wenn er mit dem Psalm 19 offen hervorgetreten wäre, das ist, wenn er, wie das in seinem Sinne nahe lag, mehrere Ausdrucksweisen dieses für ihn so wichtigen Psalmes direct herangezogen hätte.

Dritte Rubrik.

Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Wegen der Worte gloria Dei, welche im zweiten Verse vorkommen, nannten die Juden überhaupt zu jener Zeit, oder der Autor der Tab. sm. für sich, den Psalm 19 die Gloria Dei. Weil nun der Autor in diesem Psalm den alchemistischen Psalm hat, und dieser Psalm den Namen Gloria Dei führt, deswegen nennt er Alchemie: Gloria Dei oder Gloria.

Indem ferner die erste und zweite Rubrik das arcanologische Experiment bringen, hat man, auf sie hinweisend, die Alchemie (Gloria) des arcanologischen Experimentes.

Der Autor weist nun in dieser Rubrik auf das hin, was die vorigen Rubriken bringen, und so würde er denn haben:

Sic habebis gloriam . . . des arcanologischen Experimentes.

Nicht das allein will er aber sagen. Er will sagen, du hast zwar, wenn du die Sache so betrachtest, wie sie hier gezeichnet, nichts anderes, als das arcanologische Experiment. Du musst aber weiter gehen. Das arcanologische Experiment läuft der Schöpfungsgeschichte parallel, indem du also das arcanologische Experiment hast, hast du auch die Schöpfungsgeschichte. Und darum sagt er: Sic habebis gloriam totius mundi. So hast du (wirst du haben) die Alchemie der ganzen Welt. Du hast nicht nur Alchemie der arcanologischen Welt, sondern auch die Alchemie der kosmologischen Welt, und somit der ganzen Welt, totius mundi.

Der zweite Satz: Ideo fugiet a te omnis obscuritas ist nichts mehr und nichts weniger als ein Anfiicksel. Wenn dieser Satz nicht dastände, würde der Sinn der Tab. sm. nicht um ein Titelchen anders sein, als er jetzt ist. Dass er nun dasteht, hat als Grund, dass die dritte Rubrik zweitheilig gemacht werden soll. Wir wissen, dass darauf losgesteuert wird, dass man die Berechtigung haben soll, 4 Rubriken einerseits, und andererseits auch wieder 3 Rubriken anzunehmen. Würde nun die dritte Rubrik kurzweg heißen: Sic habebis gloriam totius mundi, so würde beim Dreitheilig-Machen der Tab. sm. die zweite Rubrik ein zu grosses Uebergewicht erhalten, denn nur sie wäre dann in der Lage, hintüberzuziehen. Jetzt dagegen, wo das Ideo etc. hinzukommt, erhält auch die vierte Rubrik ein Etwas, was sie zu sich hintüberziehen kann. Dadurch hält dann die vierte Rubrik der zweiten das Gleichgewicht. Und nicht nur das, sondern auch der ersten Rubrik hält die vierte das Gleichgewicht. Denn da die beiden ersten Rubriken den Inbegriff der Arcana bringen, so gehören sie zusammen.

Nimmt man nun die dritte Rubrik selbständig, so heisst sie: So, indem du das hast, was die erste und zweite Rubrik bringen, hast du die Alchemie der ganzen Welt, der arcanologischen und der kosmologischen, und indem du das einsehst, flieht dich die obscuritas, omnis obscuritas in Bezug darauf, dass vorhin gesagt ist, totius mundi.

Fällt die Selbstständigkeit der dritten Rubrik, so rückt das Sic habebis gloriam totius mundi in die zweite Rubrik, bildet deren Schlussatz und heisst dann: Indem du nun Liquor hepatis und P. solaris hast, hast du nicht nur die Alchemie der zweiten Rubrik, sondern auch die Alchemie der ersten Rubrik. Acid. sulphur. und Natron bilden eine Rubrik und Liquor hepatis und P. solaris bilden wieder eine Rubrik. Dadurch musst du dich nun nicht irre leiten lassen und sagen, in Acid. sulphur. und Natron habe ich etwas absolut besonderes, und im Liquor hepatis und P. solaris wieder. Nein, sie sind trotz der Unterbringung in zwei Rubriken von einem Gesichtspuncte, von dem Gesichtspuncte des totus mundus, des Inbegriffes der Arcanen-Vier, Arcanen-Drei, Arcanen Zwei, aufzufassen. Und nicht nur das, sondern noch mehr. Indem du die 4, 3, 2 hast, hast du die 7 Arcana. Die 4, 3, 2 ist die Restringirung der 7 Arcana. Trotzdem die 4, 3, 2 eine 4, 3, 2 ist und keine 7, umfasst sie doch den totus mundus: alle Arcana.

Und wie beim Fallen der Selbstständigkeit der dritten Rubrik das Sic habebis gloriam in die zweite Rubrik rückt, so rückt das Ideo fugiet a te omnis obscuritas in die vierte Rubrik. Es wird dann obscuritas zu „Rath- und Thatlosigkeit am Krankenbette“. Die vierte Rubrik fängt dann an: Auf Grund dessen nun, dass du den Inbegriff der Arcana hast, flieht dich die Rath- und Thatlosigkeit am Krankenbette, denn: Haec est totius fortitudinis etc.

Vierte Rubrik.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Das ist nun in Griechisch-Lateinischer Ausdrucksweise gerade so, als wenn dastände: Hic est fortitudo, et quidem eam ob causam est fortitudo, quia etc. Das ist:

Vorhin habe ich dir die gloria präsentirt, hier präsentire ich dir die fortitudo, und diese fortitudo, die ich dir präsentire, ist deswegen eine fortitudo, weil sie u. a. w.

Die fortitudo, die Stärke, welche präsentirt wird, sind die Arcana, und die Arcana bilden deswegen eine Stärke, weil diese Stärke, oder was sich gleich bleibt, weil das Arcanum (die Arcana), vincet et penetrabit.

Um besonders darauf hinzuweisen, dass fortitudo auf die Arcana zielt, steht totius fortitudinis fortitudo fortis statt des einfachen fortitudo. Hält man sich bei dieser Ausdrucksweise an das Gleichlautende des Substantivs und des Adjectivs, so hat man es mit den 3 Worten: fortitudinis, fortitudo, fortis zu thun, und diese zielen auf die Arcanen-Drei. Hält man sich aber daran, dass noch oben drein totius fortitudinis steht, so hat man in der tota fortitudo ein Doppeltes, dem sich dann ferner fortitudo fortis anreihet, womit denn ein Vierfaches herauskommt, welches auf die Arcanen-Vier zielt. Hält man sich daran, dass das Substantiv fortitudo zweimal vorkommt, so hat man die Arcanen-Zwei.

Die Stärke der Arcana besteht nun, anlehnend an den Vers 14 des Psalm 19, darin, dass sie herrschen. Das Reich, in dem sie herrschen ist der menschliche Körper. Es herrscht die Stärke der Arcana über den Körper. Also hat man zunächst:

Haec est fortitudo (totius fortitudinis fortitudo fortis), quia dominatur in corpus.

Nun wird das dominari auseinandergezogen in: vincere et penetrare, und das corpus in: omnis res subtilis und omnis res solida, und damit kommt denn die Fassung der Stelle heraus, wie sie hier vorliegt.

Die Lehren der alten sogenannten „Schulen“, von denen wir in der Geschichte der Medicin lesen, z. B. der humoralpathologischen Schule, der Alexandrinischen Schule, der empirischen Schule, der methodischen Schule u. s. w. bilden nichts anderes, als den Inbegriff alchemistisch-pathologischer Speculationen, wie sie der eine alchemistische lehrende Arzt so, und der andere anders aufstellte. Z. B. bei der humoralpathologischen Schule haben wir die Lehre von den 4 Humores, der gelben und schwarzen Gallo, dem Phlegma, dem Blut, welche 4 Humores den 4 Arcanis gegenübergestellt wurden. Bei der methodischen Schule haben wir die Lehre von den 3 Cönoteten (κοινότητες, Zustände des Körpers), die da sind ζύγνωσις, ῥύσις und ein aus beiden gemischter Zustand; u. s. w. Von diesen alchemistisch-pathologischen Lehren hatten die Schulärzte (und damit unsere heutigen Historiker) höchst abenteuerliche Vorstellungen, weil ihnen die Hauptbasis zu deren Verständnis, das ist die Kenntniss der Arcana, fehlte. Sie können eben nur dem klar werden, der au courant der Alchemie ist. Wir für unseren Theil können nun auf die alchemistisch-pathologischen Speculationen der einzelnen Schulen hier nicht näher eingehen. Das würde viel zu weit führen. Das Ziel, welches wir uns vorgesteckt haben, ist die Darlegung der Alchemie, nicht aber die Darlegung der Anwendung der Arcana am Krankenbette und die Geschichte dieser Anwendung. Der geneigte Leser wolle sich daher damit begnügen, wenn wir ihm kurz weg sagen, dass die Alexandrinische Schule, an deren Spitze namentlich Erasistratus (um 300 a. C.) stand, einer Pneumato-Humoral-Solidarpathologie (Pneuma, πνεῦμα = Luft) huldigte; das heisst, dass diese Schule, indem sie den menschlichen Körper den Arcanis gegenübersetzt, den Körper in's Auge fasst vom Standpunct des πνεῦμα, des Humor, des Solidum.

Wenn nun der Autor der Tab. sm. hier von res subtilis und res solida spricht, so fasst er den Körper auf vom Standpunct des πνεῦμα, des Humor, des Solidum, und befindet sich damit auf niveau der Alexandrinischen Schule. Indem die Stärke der Arcana über den Körper herrscht, herrscht sie über das Pneuma, den Humor, das Solidum. Das Solidum ist direct ausgedrückt (quia penetrat omnem rem solidam), der Pneuma-Humor ist indirect gegeben als subtile (quia vincit omnem rem subtilem). Dass nun das subtile das Pneuma und den Humor umfasst, liegt ff.

In der Stelle Separabis terram ab igne, subtile a spisso ist subtile das Luftförmige, das führt hier in sehr nahe liegender Weise auf das πνεῦμα. Das subtile aber, welches in jener Stelle bei Seite geschafft wurde, bildet im Verein mit dem ignis den flüssigen Liquor hepatis, es geht also vom luftförmigen Zustande in den flüssigen Zustand über. Dass es nun in den flüssigen Zustand über-

geht, dass es, um seine Mission zu erfüllen, in den flüssigen Zustand übergehen muss, das beutet der Autor dazu aus, hier das subtile, die res subtilis, nicht nur als πνεῦμα, sondern andererseits auch als Humor aufzufassen, und damit ist denn res subtilis = Pneuma-Humor.

Omnis res subtilis, omnis res solida ist: jeglicher Pneuma-Humor, jegliches Solidum.

Also im Sinne der Alexandrinischen Schule liegt es sehr nahe, dass das

Haec est fortitudo — quia dominatur in corpus

aufgefasst wird als:

Haec est fortitudo — quia dominatur in omnem rem subtilem omnemque solidam.

Und ferner, weil nun das corpus in zwei Theile auseinandergezogen wird, in die res subtiles und in die res solidae, deswegen wird auch das dominari in zwei Theile auseinandergezogen, in das vincere und penetrare. Das vincere wird der res subtilis gegeben, wobei gedacht wird, wenn einmal die fortitudo die res subtilis besiegt hat, so kommt das „herrschen“ von selbst im zweiten Theile, denn der Sieger herrscht über den Besiegten. Das penetrare wird der res solida gegeben. Hierbei wird auf das Parenchyma, παρῆχυμα, des Erasistratus losgesteuert. (Vergl. Galen: Commentarius in libr. de natura hominis). Das solidum wird dem Parenchyma zur Seite gestellt, und wie der Humor in das Parenchyma dringt, so dringt das Arcanum in das solidum, durchdringt es vollständig, und wirft sich so zum Herrscher desselben auf.

Damit haben wir denn:

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincit omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Hier hast du die, in den Arcanen vertretene cumlirte Stärke, welche deswegen eine Stärke, die wahre Stärke ist, weil sie, die Stärke, oder es, das Arcanum, jeglichen Pneuma-Humor besiegt, und jegliches Solidum durchdringt.

Das Futurum vincet, penetrabit involviret, dass das vincere et penetrare statt haben wird, wenn man die Arcana am Krankenbette anwendet. Dies Futurum schmiegt sich oratorisch der vorangegangenen Futural-Sprache bei separabis (2. Rubrik), und habebis und fugiet (3. Rubrik) an. Das Futurum separabis nimmt den Standpunct des Imperativs ein. Bei habebis und fugiet liegt das Futurum analog wie bei vincet et penetrabit. Wenn du das und das thust (das arcanologische Experiment machst), dann wirst du haben, dann wird dich fliehen. In derartiger Futural-Redeweise liegt nach Griechischer Redeweise weiter nichts Gesuchtes.

Griechische Interpretation der ersten Redaction der Tabula smaragdina.

Sie macht sich an der Hand des Griechisch-Alexandrinischen Schemas. Vorab weisen wir auf ff. hin:

Wir wissen, dass, wenn der Autor der Tab. sm. den Griechen ein Schriftstück bietet, welches einen Anhaltspunct zur Einigung geben soll, dass dieses Schriftstück vorab einmal im Sinne der Griechischen Alchemie muss interpretirt werden können. Das aber reicht präsumtiv nicht hin. Es ist sehr gerathen, dass der Autor in diesem Schriftstück einen besonderen pathologischen Concentrationspunct bietet. Darauf haben wir in dem Abschnitte: „Alchemistische Parteien in Alexandrien“ hingewiesen. Das sind also die Hauptrückseiten, die der Autor den Griechen gegenüber zu nehmen hat: Interpretation der Tab. sm. im Griechischen Sinne, pathologischer Concentrationspunct. Neben diesen Hauptrückseiten drängen sich nun aber dem Autor, indem er an die Ausführung seines Werkes geht, noch mancherlei Nebenrückseiten auf. Wir haben als solche bereits bei der Jüdischen Interpretation der Tab. sm. kennen lernen: die Rücksicht, dass er die biblische Schöpfungsgeschichte nicht bietet, die Rücksicht, dass er mit dem Psalm 19 nur verdeckt hervortritt. Diese letzteren Rücksichten waren den Griechen gegenüber zu nehmen, in so fern sie Griechen und keine Juden waren. Wir kommen jetzt zu einer Nebenrückseite, die den Griechen gegenüber zu nehmen war, in so fern sie als Griechen oben Griechen waren. Wir werden im zweitfolgenden Abschnitte die Aegyptische Interpretation der Tab. sm. kennen lernen, das ist die Interpre-

tation, welche der Autor den Aegyptern bietet. In dieser Interpretation muss er den Aegyptern ihre Alchemie intact bringen, er darf nichts, auch nicht den Schatten einer Anspielung, bringen, was darauf hindeuten könnte: Euer Alchemie lehrt dies und jenes zwar so und so, es könnte aber, bei Lichte betrachtet, doch auch so und so gefasst werden. Das darf er nicht, wenn er bei den Aegyptern nicht anstossen will. Das wären Neuerungen gewesen, bei denen ihm die Aegyptischen Priester ihr: „Anathema esto!“ entgegengeordnet hätten. Den Aegyptern also muss der Autor ihre Alchemie so bringen, wie sie gerade ist, oben deswegen, weil sie — Aegypter sind. Das macht sich bei dem mobilen Geiste der Griechen nun gerade umgekehrt. Die klebten nicht am Alten. Würde sich der Autor ihnen derartig gegenüberstellen, dass er, ihnen die Tab. sm. bietend, sagt: Hier präsentire ich euch euer Alexandrinisches Schema— so war präsumtiv anzunehmen, dass die Griechen sagten: Nun, das ist nichts neues, mysteriöse Worte, und dahinter das, was wir längst wissen; das sind wohlfeile Riemchen, die von unserem Leder geschnitten sind! Indem der Autor den Griechen die Tab. sm. bietet, hat er die Rücksicht zu nehmen, dass er ihnen etwas bietet, was ihren Geist anregt, an dem sie, um uns eines banalen Ausdrucks zu bedienen, etwas zu kauen haben. Nur so bekam ein Grieche rechtes Interesse für die Sache. Die Griechen mussten in der Tab. sm. zwar ihre Alexandrinische Alchemie wieder finden, denn hätte das nicht statt gehabt, so war ihnen eben nicht das geboten, was ihnen zu bieten war. Aber indem sie ihnen geboten wurde, mussten leise Zweifel erhoben werden in dem Genre: Ihr sagt zwar dieses und jenes, nun, wir wollen es gerade nicht bestreiten, aber wenn man die Sache doch nun einmal bei Licht betrachtet, so wird dieser und jener Zweifel rege, ob das nicht so, und jenes so sein könnte. Gelingt dem Autor das, so hat er die Griechen gefesselt, und indem er sie einmal vorab gefesselt hat, ist er einen Schritt weiter, um bei ihnen mit der Tab. sm. zu reüssiren.

Indem nun der Autor sich nach einem Mittel umsieht, um die so eben auseinandergesetzte Rücksicht zu realisiren, bietet sich ihm dies in der Opposition der Alexandrinischen Griechen, welche sie in der Art und Weise, wie sie Feuer und Luft dem Liquor hepatis und P. solaris gegenüberstellen, gegen Empedokles, Plato und Aristoteles bilden. Wir wissen (vergl. den Abschnitt: Griechische Alchemie in Alexandrien), dass die Griechen sagen, dass man da, wo man Wasser hat, auch auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes Erde hat, dass man aber nicht umgekehrt da, wo man Erde hat, Wasser hat. Und dies Verhältniss, sagen sie, zeigt, dass da, wo man Wasser und Erde hat, Wasser die erste Rolle spielt. Wir wissen, dass sie ganz analog sagen, wenn man Feuer hat, so hat man auch Luft, nicht aber umgekehrt hat man da, wo man Luft hat, Feuer. Also spielt da, wo man Feuer und Luft hat, das Feuer die erste Rolle. Dieses Spielen der ersten Rolle von Wasser und Feuer zogen sie denn heran, um in den betreffenden Gruppen Acid. sulphur. und Liquor hepatis oben zu bekommen, resp. um die Aufstellung zu machen, Liquor hepatis sei das Feuer-Arcanum und P. solaris das Luft-Arcanum.

Hiergegen sagt nun der Autor der Tab. sm., euer Abwägen von Wasser und Erde, Feuer und Luft gegen einander kommt doch darauf hinaus, was in den Gruppen des Alexandrinischen Schemas oben, was unten stehen soll. Das Ganze, sagt er, kommt also hinaus auf ein Oben und Unten. Ihr habt Wasser und Erde. Nun setzt ihr das Wasser oben, die Erde unten. Das ist ganz recht. Denn an das Wasserverwandlungs-Experiment euch anlehnend, erhaltet ihr unten Erde, oben Wasser. Das ist der Grund, weshalb im Schema Wasser (Acid. sulphur.) oben steht, und Erde (Natron) unten. Nicht aber ist der Grund, dass Wasser die erste Rolle spielt; das ist ein relativer Begriff „die erste Rolle spielen.“

Und euch ferner an das Spielen der ersten Rolle haltend, bekommt ihr heraus, dass es sich, wo es sich um die Untereinanderstellung des Feuerarcanum und des Luftarcanum handelt, dass da das Feuerarcanum oben stehen muss. Nein, das liegt anders. Wenn ich Feuer und Luft habe, und frage mich nun, was soll oben stehen, was unten? — dann sage ich, wo Feuer brennt, da steigt die Luft (der Rauch) in die Höhe, also habe ich unten Feuer, oben

Luft. Und das führt darauf, dass wo es sich darum handelt, ob das Feuerarcanum oder das Luftarcanum oben stehen soll, das führt darauf, dass das Luftarcanum oben stehen muss, und das Feuerarcanum unten.

Ich will nun, sagt der Autor ferner, nicht weiter an euerem Schema rütteln. Das soll bleiben wie es ist, nämlich:

I.	{	Acid. sulphur.	Liquor hepatis	II.
	{	Natron	P. solaris	

Aber ich werfe ein, dass in der zweiten Gruppe dem Liquor hepatis der oberste Platz wohl insofern gebührt, als er das Wasser repräsentirt, nicht aber insofern er das Feuer repräsentirt. Als Repräsentant des Feuers müsste Liquor hepatis gerade unten stehen, denn wo es sich um Feuer und Luft handelt, und darum handelt es sich in der zweiten Gruppe, muss das Feuer unten stehen und die Luft oben. Soll also der Liquor hepatis da stehen bleiben, wo er steht, so muss seine Feuer-Eigenschaft fallen, und er muss der Luft-Eigenschaft theilhaftig werden, er muss zum Wasser-Luft-Arcanum werden, wohingegen der P. solaris zum Erd-Feuer-Arcanum wird.

Das, sagt der Autor der Tab. sm., werfe ich euch ein. Ich will gerade nicht sagen, dass ihr auf einem Irrwege seid, wenn ihr den Liquor hepatis zum Feuerarcanum stemmelt und den P. solaris zum Luftarcanum. Aber zu überlegen ist die Sache, um so mehr als ihr mit eurer Aufstellung Opposition bildet gegen Empedokles, Plato und Aristoteles, die ganz so, wie ich es an der Hand meiner Calculation herausbringe, die Aufstellung machten, Liquor hepatis sei das Luftarcanum und P. solaris das Feuerarcanum.

Dieser Zweifel nun, ob Liquor hepatis Feuer- oder Luftarcanum, P. solaris Luft- oder Feuerarcanum, findet in der Griechischen Interpretation der Tab. sm. einen Ausdruck. Und indem der Autor ihm einen Ausdruck giebt, arbeitet er der Rücksicht in die Hände, von der wir oben gesehen, dass sie den Griechen gegenüber zu nehmen wohl gerechtfertigt ist.

Nach der Griechischen Interpretation hat die Tab. sm. 4 Rubriken, die 4 Rubriken die wir aus der Jüdischen Interpretation kennen, und welche den 4 Arcanis: Acidum sulphur., Natron, Liquor hepatis, P. solaris entsprechen. Ein Reduciren der 4 Rubriken auf 3 hat nicht statt.

Dass die 4 Arcana auf 2 Rubriken distribuirte werden, liegt auf der Hand. Die 1. Rubrik bildet die erste Arcanengruppe des Alexandrinischen Schemas, die 2. Rubrik die zweite Arcanengruppe desselben Schemas.

Auf die pathologische Rubrik brauchen wir bei der Griechischen Interpretation nicht weiter einzugehen. Sie ist gerade so zu interpretiren, wie bei der Jüdischen Interpretation. Natürlich, sie soll ja principiell gerade das bilden, worin man sich einigt, worin man denselben Anschauungen huldigt.

Erste Rubrik.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Man muss sich die Sache so denken, als wenn der Autor das Alexandrinische Schema vor sich liegen hätte, und nun mit dem Finger darauf hinwies. Zuerst weist er links, und sagt: das ist die erste Gruppe, bestehend aus Acid. sulphur. und Natron. Das thut er in der ersten Rubrik. Dann weist er rechts, und sagt: das ist die zweite Gruppe, bestehend aus Liquor hepatis und P. solaris. Das thut er in der zweiten Rubrik. Hier also weist er links, und statt nun sich auszudrücken, das ist die erste Gruppe, bestehend aus Acid. sulphur. und Natron, sagt er: Quod est superius etc.

Superius = Acid. sulphur. Inferius = Natron.

Perpetrare = bewerkstelligen Res una = Gruppe.

Also: Das Acid. sulphur. dient dazu, wie das Natron, um die Wunder (vorläufig das Wunder) der Gruppe (nicht der ersten Gruppe, die kommt erst dadurch heraus, dass sie in der ersten Rubrik abgehandelt wird) zu bewerkstelligen. Ein superius bildet das Acid. sulphur. deshalb, ein inferius bildet das Natron deshalb, weil beide vom elementaren Wesenheitsstandpunct Wasser und Erde sind. Wo man aber Wasser und Erde hat, da spielt das Wasser die erste Rolle. Denn wo man Wasser hat, hat man kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes auch Erde, nicht aber umgekehrt hat man da, wo man Erde hat, auch Wasser; deswegen ist Wasser = superius, Erde = inferius. Oder

man kann auch sagen, wenn man das Wasserverwandlungs-Experiment macht, tritt Wasser nach oben, Erde nach unten, deswegen ist Wasser das superius, Natron das inferius. So wie so ist in übertragener Weise Acid. sulphur. = superius, Natron = inferius.

Zweite Rubrik.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio; ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Hier ist es, wie oben gesagt, so, als wenn der Autor, das Alexandrinische Schema vor sich habend, mit dem Finger rechts weist, und sagt: Hier hast du die zweite Gruppe, bestehend aus Liquor hepatis und P. solaris. Das hat er nun ursprünglich vor, gerade so auszudrücken, wie in der ersten Rubrik, indem er sagt: Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Ob man nun in der ersten Rubrik sich an das Spielen der ersten Rolle hält, oder das Wasser nach oben treten lässt, und so oder so das superius und inferius herausbekommt, das Eine steht fest, dass man bei der Auffassung mit dem superius und inferius das Wasserverwandlungs-Experiment heransieht. Indem sich also der Autor an den Liquor hepatis und P. solaris macht und sie aus dem Gesichtspunct des Quod est superius, est, sicut id etc. betrachtet, kann er dem Wasserverwandlungs-Experimente nicht aus dem Wege gehen. Also man hat es ebensowohl, wie in der ersten Rubrik in Bezug auf Acid. sulphur., Natron, so auch hier in Bezug auf Liquor hepatis und P. solaris mit dem Wasserverwandlungs-Experimente zu thun. Nun hat man aber in der Summe von Liquor hepatis und P. solaris, einerlei ob man sagt: Liquor hepatis = Wasser + Feuer, oder Liquor hepatis = Wasser + Luft, einerlei ob man sagt, P. solaris = Erde + Feuer, oder P. solaris = Erde + Luft, man hat in dieser Summe: Wasser, Erde, Feuer, Luft; man hat sie, weil ja Liquor hepatis und P. solaris je aus zwei Gesichtspuncten gefasst werden können, aus dem von Wasser und Erde einerseits, und von Feuer und Luft andererseits, womit denn der Liquor hepatis = Wasser + Luft oder Feuer; P. solaris = Erde + Feuer oder Luft herauskommt. In Bezug darauf sagt denn der Autor, Wasser und Erde fallen zwar in den Bereich des Wasserverwandlungs-Experimentes, Feuer und Luft aber nicht. Sollen also Liquor hepatis und P. solaris aus dem Gesichtspuncte des Wasserverwandlungs-Experimentes aufgefasst werden, so sind Feuer und Luft von ihnen zu streichen. Sind nun vorab Feuer und Luft gestrichen, dann haben wir Liquor hepatis und P. solaris aus dem Gesichtspuncte des Quod est superius etc. Wenn wir nun aber Liquor hepatis und P. solaris aus dem Gesichtspuncte des Quod est superius etc. haben, so kann dadurch ein sehr bedeutendes Missverständnis entstehen. Der ersten Rubrik zufolge soll ja das Quod est superius etc. sich auf das Acid. sulphurium und Natron beziehen. So könnte man denn sagen, durch das Streichen von Feuer und Luft hat man Liquor hepatis und P. solaris zu Acid. sulphurium und Natron gemacht, wo bleiben denn da Liquor hepatis u. P. solaris als solche? Dem gegenüber soll nun das statt haben, dass, wenn dem Quod est superius etc. Rechnung getragen ist, dass dann Feuer und Luft, die vorhin bei Seite geschafft worden, jetzt wieder zugesetzt werden, dass Liquor hepatis und P. solaris wieder in ihre ursprünglichen Rechte eingesetzt werden.

Das haben wir nun in der zweiten Rubrik.

Separabis bis ingenio.... Feuer und Luft werden von Liquor hepatis und P. solaris getrennt.

Ascendit bis in terram.... alsdann wird dem Quod est superius etc. Rechnung getragen.

Et recipit etc.... und dann wird Feuer und Luft wieder zugesetzt.

1) Separabis terram ab igne bis ingenio.

Terra = Erde
Ignis = Feuer

Subtile = Luft
Spissum = Wasser

die Luft, die am Ende auch Wasser ist (Schwaden), ist subtiler als das eigentliche Wasser, dieses ist mehr das Dichte.

Wie unser Autor nun will ist:

P. solaris = Erde + Feuer
Liquor hepatis = Wasser + Luft

Wenn er also separirt: Feuer von Erde, Luft von Wasser, so erhält er: Erde und Wasser, das ist Liquor hepatis und P. solaris als Wasser und Erde, das ist Liquor hepatis und P. solaris vom Standpuncte des Wasserverwandlungs-Experimentes.

Sowohl er nun subtile a spisso separirt, ebensowohl müsste er auch ignem a terra separiren. Denn auf der einen Seite soll Erde und Wasser, auf der anderen Feuer und Luft übrig bleiben; nicht aber auf der einen Seite Erde und Luft und auf der anderen Feuer und Wasser. Es sollte also eigentlich heißen: Separabis ignem a terra, subtile a spisso. Und nicht nur das, sondern es sollte auch eigentlich heißen: Separabis subtile a spisso, ignem a terra. Denn zuerst muss ich das Wasser, das superius, erhalten, und dann die Erde, das inferius. Das sind also Hystera-Protera wie wir auch in der Jüdischen Interpretation Hystera-Protera hatten, und um auf sie aufmerksam zu machen, steht: Suaviter magno cum ingenio.

Demzufolge dagegen, wie die Alexandrinischen Griechen den Liquor hepatis und P. solaris auffassen, ist:

Liquor hepatis = Wasser + Feuer
P. solaris = Erde + Luft

Man müsste also, um Liquor hepatis und P. solaris als Wasser und Erde zu bekommen, separare ignem ab aqua (spisso), subtile a terra, und wenn dagegen steht: Separabis terram ab igne, subtile a spisso, so ist das wieder ein Durcheinander, auf welches durch das suaviter magno cum ingenio aufmerksam gemacht wird.

Der Autor hat nun im Auge, dass man ebensowohl kann:

Separare subtile a spisso, ignem a terra, als:

Separare ignem a spisso, subtile a terra.

Das erste will er, das zweite die Griechen, und damit präsentirt er denn den Griechen den Zweifel, ob sie recht haben, dass Liquor hepatis das Feuerarcanum und P. solaris das Luftarcanum, oder ob er, resp. Empedokles, Plato und Aristoteles recht haben, dass umgekehrt P. solaris das Feuerarcanum und Liquor hepatis das Luftarcanum. Das Durcheinander des Separirens sowohl bei seiner als der Griechen Auffassung rückt den Griechen nicht gar zu prägnant vor, dass er, der Autor ebensowohl recht haben könne, als sie, die Griechen. Es ist also gerade diese Stelle, wo der Autor den Griechen gegenüber mit der Rücksicht entgegentritt, auf die wir zu Anfang dieses Abschnittes hingewiesen haben.

2) Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram.

Iterumque heißt: auf der anderen Seite.

Es tritt jetzt die Rücksichtnahme ein, die dem Quod est superius etc. zu bringen ist, und kraft dieser Rücksichtnahme wird der Liquor hepatis das, was in der Gruppe oben zu stehen kommt, denn er ist Wasser, wo der Pulv. solaris Erde ist.

Ascendit Liquor hepatis:—er übernimmt die Rolle dessen, quod est superius. Descendit P. solaris:—er übernimmt die Rolle dessen, quod est inferius.

Wie man also auch das Verhältnis mit dem Feuer und der Luft auffassen mag, das steht fest: Liquor hepatis steht in der zweiten Gruppe oben, P. solaris unten. An diesem Thatbestande des Alexandrinischen Schemas ist nicht weiter zu rütteln.

3) Et recipit vim superiorum et inferiorum.

Es handelt sich um 2 superius (superiora) und 2 inferius (inferiora).

Nachdem dem Wasserverwandlungs-Experiment Rechnung getragen, werden Liquor hepatis und P. solaris in ihr Recht als Feuer- und Luftarcanum eingesetzt. Es wird im superius und inferius des Ausdruckes „vis superiorum (Plural) et inferiorum (Plural)“ absolut vom arcanologischen Standpunct abstrahirt, und exclusiv der Elementar-Standpunct angenommen. Dem Vorhergehenden zufolge ist vom Elementar-Standpunct superius = Wasser, inferius = Erde. Auf Grund dessen sollte man sagen, man hätte in der vis superiorum et inferiorum zweimal Wasser und zweimal Erde. So ist die Stelle aber nicht gemeint. Nur das eine superius und inferius wird als Wasser und Erde verwerthet, das andere superius und inferius zielt auf die Elemente Feuer und Luft. Nämlich wo man Wasser und Erde hat, da ist kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes: Wasser das superius, Erde das inferius; in näher liegender Bealung, weil Wasser nach oben geht, Erde nach unten, in

ferner liegender Beziehung, weil Wasser die erste Rolle spielt, Erde die zweite. Und wo man Feuer und Luft hat, da ist Feuer das superius und Luft das inferius, weil die Luft nach oben geht, und das Feuer sich unter der Luft befindet, oder auch — was ferner liegt — die Luft ist das inferius und Feuer das superius, weil das Feuer die erste Rolle spielt. So wie so kommt aber heraus, dass man in den 4 Elementen, wenn man sie als Wasser und Erde einerseits und Feuer und Luft andererseits gruppirt, 2 superiora und 2 inferiora hat, und darauf steuert unsere Stelle los. Sie besagt also, du musst nicht, dich auf das Vorangehende stützend, sagen, Liquor hepatis und P. solaris ist Wasser und Erde, das ist ein superius und inferius, nein, sie erhalten die vis superiorum et inferiorum, sie erhalten die Kraft der 4 Elemente überhaupt, sie sind nicht nur Wasser und Erde, sondern auch Feuer und Luft. Damit zielt also der Passus darauf hin, dass die vorhin separirten Feuer und Luft wieder zugesetzt werden.

Das, was nun aber theilhaftig wird der vis superiorum et inferiorum, das ist generaliter ein superius und ein inferius. Und da nun:

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius —

so ist auch in der zweiten Rubrik die Gruppe constatirt. Wir haben in der ersten Rubrik das Wunder der Gruppe, und zwar, weil es sich um die erste Rubrik handelt, das Wunder der ersten Gruppe. Wir haben in der zweiten Rubrik das Wunder der Gruppe, und zwar, weil es sich um die zweite Rubrik handelt, das Wunder der zweiten Gruppe. In Rücksicht darauf nun, dass zur Gruppe der ersten Rubrik die Gruppe der zweiten Rubrik kommt, steht vorweg in der ersten Rubrik miracula (Plural) rei unius und nicht miraculum (Singular) rei unius.

Wie also die erste Rubrik kurz und bündig besagt: Acid. sulphur. und Natron bilden eine Gruppe, so besagt die zweite Rubrik kurz und bündig: Liquor hepatis und P. solaris bilden eine Gruppe.

Dass sich in der ersten und zweiten Rubrik im Anlehnen an das Alexandrinische Schema die betreffenden Cosmologica an die Arcana anreihen, ist eine Sache, die sich von selbst versteht. Wir gehen hierauf nicht weiter ein, und verweisen auf den Abschnitt: „Griechische Alchemie in Alexandrien“. Das Einzige, was in dieser Beziehung vielleicht eines näheren Hinweises bedürfte, ist etwa das, dass, wenn Liquor hepatis die Luft erhält, und damit zu Luft-Wasser wird, dass sich ihm dann das Firmament mit den Wolken anschmiegt; dass, wenn P. solaris das Feuer erhält, und damit zu Feuer-Erde wird, dass sich ihm dann Sonne, Mond und Sterne derartig anschmiegen, dass diese als fest gedacht werden. Man vergl. hierüber bei der zweiten Redaction der Tab. sm.

Dritte Rubrik.

Sic habebis gloriam totius mundi, ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Die erste Rubrik bringt eine Gruppe, die erste Gruppe. Die zweite Rubrik bringt wieder eine Gruppe, die zweite Gruppe. Die dritte Rubrik bringt nun das Zusammentreten der beiden Gruppen. Und indem nun die beiden Gruppen zusammentreten (sic), hast du die gloria, die Verherrlichung, das setzt der Sache die Krone auf. Der Sache wird dadurch die Krone aufgesetzt, dass durch das Zusammentreten die Welt, der mundus, entsteht. Es müsste eigentlich heissen: Sic habebis gloriam, quae in eo consistit, ut accedat altera pars schematis ad alteram, quo fit, ut mundus oriatur. Das wird nun Lakonisch gegeben: Sic habebis gloriam mundi, was ganz gut für eine Tab. sm. passt.

Bei mundus, Welt, denkt man zuvörderst an die kosmologische Welt. Das macht sich hier ganz gut, weil, wie wir wissen, die kosmologische Welt es gerade ist, auf Grund deren das Zusammentreten der Gruppen statt hat. Man hat aber nicht nur die kosmologische, sondern auch die arcanologische Welt, und darum steht: gloria totius mundi.

Und dass man nun wohl in's Auge fassen soll, dass man beim Zusammentreten der Gruppen nicht nur die 4 Arcana, die 4 Welttheile, sondern auch das Einarcanum, die eine Welt hat, darum wird hinzugefügt: ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Dass es gerade gloria heisset und obscuritas, das hat, wie es auch bei den Ausdrücken der folgenden Rubrik statt hat, in Griechischer Interpretation der Tab. sm. weiter keine Hintergedanken. Bei der Jüdischen Interpretation stehen diese Ausdrücke gerade, und keine anderen, im Hinblick auf den Psalm 19. Bei der Griechischen Interpretation (wie auch bei der Aegyptischen) sind es Ausdrücke eben als — Ausdrücke.

Schliesslich wollen wir noch das Griechische Alexandrinische Schema hierher setzen, wie es sich nach den Ausdrücken der Tab. sm. macht:

Res una	{ Superius	S. e. vi superiorum	Res una
	{ Inferius	I. c. vi inferiorum	
Mundus.			

Das numerische Arrangement der ersten Redaction der Tabula smaragdina nach Jüdischer u. Griechischer Interpretation.

Der eigentlichen Jüdischen Zahlenphilosophie wird in der ersten Redaction der Tab. sm. keine Rechnung getragen. Es handelt sich bloß um die Zahlen, die sich an das arcanologische Experiment lehnen. Und da handelt es sich denn 1) um die 4 Arcana: Liquor hepatis, P. solaris, Acid. sulphur., Natron. 2) um die 3 Arcana, die herauskommen, indem Liquor hepatis und P. solaris von dem Gesichtspunct der einen Luft auch als ein Arcanum aufgefasst werden, 3) um 2 Arcana, welche im Anlehnen daran herauskommen, dass im Anlehnen des arcanologischen Experimentes an die Schöpfungsgeschichte die Arcana auf 2 Tage kommen. Und da haben wir denn die Zahlen: 4, 3, 2. In Griechischer Auffassung der Tab. sm. haben wir dagegen die Zahlen: 4, 2, 1. Die 4 sind die 4 Arcana und Welttheile, die 2 die Zweigruppierung, die 1 die arcanologische und kosmologische eine Welt.

Diese Zahlen nun influiren auf das Arrangement der Tabula sm.

In der ganzen Tabula sm. haben wir die 4 als 4 Rubriken, die 3 als die 3 Rubriken, denen die Jüdische Interpretation neben den 4 Rubriken Rechnung trägt.

An die einzelnen Rubriken der Tabula sm. lehnen sich die betreffenden Zahlen ff.

Erste Rubrik.

Drei: 1) superius, 2) inferius, 3) res una.

Zwei mit der Eins: 1) superius, 2) inferius. Sie treten zusammen um die res una, das ist die Eins zu bringen.

Zweite Rubrik.

Drei: 1) separabis, 2) ascendit, 3) recipit vim — das ist die Dreieintheilung der Rubrik.

Zwei: 1) separabis bis ingenio, 2) ascendit bis inferiorum — das ist die Zweieintheilung der Rubrik.

Vier bei der Zweieintheilung und Dreieintheilung der Rubrik im Satze Separabis: 1) separabis terram, 2) separabis subtile, 3) suaviter, 4) magno cum ingenio.

Vier bei der Zweieintheilung der Rubrik im Satze Ascendit: 1) ascendit, 2) descendit, 3) vis superiorum, 4) vis inferiorum.

Drei bei der Zweieintheilung und Dreieintheilung der Rubrik im Satze Separabis: 1) separabis terram, 2) separabis subtile, 3) suaviter magno eum ingenio.

Drei bei der Zweieintheilung der Rubrik im Satze Ascendit: 1) ascendit, 2) descendit, 3) recipit vim.

Zwei bei der Dreieintheilung der Rubrik im Satze Ascendit: 1) ascendit, 2) descendit.

Zwei im Satze Et recipit: 1) vis superiorum, 2) vis inferiorum.

Dritte Rubrik.

Zwei: Bei der Jüdischen Interpretation 1) sic habebis, 2) ideo fugiet.

Eins: Bei der Griechischen Interpretation. Der Satz wird nicht getheilt, hinter mundi kommt ein Komma.

Vierte Rubrik.

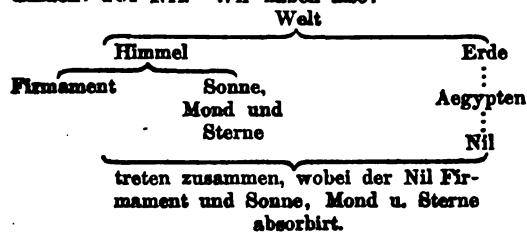
Die cumalirte fortitudo-Zwei, fortitudo-Drei oder fortitudo-Vier ist bereits besprochen. Im Nachsatze:

Zwei: 1) res subtilis, 2) res solida.

Drei: Die res subtilis wird aufgelöst in den Humor und das Pneuma.

Aegyptisch-kosmologische Interpretation der ersten Redaction der Tabula smaragdina.

Die Aegyptische Alchemie (Kosmologie und Kosmogonie) dreht sich um den Nil. Sie lässt die Welt zerfallen in Himmel und Erde. Den Himmel lässt sie zerfallen in Firmament einerseits, und Sonne, Mond und Sterne andererseits. In Bezug auf die Erde sagt sie, diese bietet uns ein Zwiefaches: Aegypten und die übrige Welt. Die Welt „da draussen“ geht uns aber weniger an, wir halten uns an unsere Welt, das ist an das von Gott bevorzugte Aegypten. Aber Aegypten ist ein Geschenk des Nils, Aegypten verdankt dem Nil sein Dasein. Somit, wo wir den Nil haben, haben wir Aegypten implicite. Wenn also, wie oben gesagt, die Welt in Himmel und Erde zerfällt, so haben wir damit, in Bezug auf das, was wir von der Erde gesagt haben, statt Himmel und Erde: Himmel und Nil. Nun wird des Ferneren folgendermassen calculirt. Der Nil steigt und fällt, er tritt über und tritt wieder in sein Bette zurück. Wenn er nun übergetreten ist, so bedeckt er das Land weit und breit, man sieht nichts, als Himmel und Wasser. Da, wo das Wasser aufhört, fängt der Himmel an, also verschmilzt am Horizont der Nil mit dem Himmel. Das wird nun so aufgefasst, dass der Nil beim Uebertreten nicht nur mit dem Himmel verschmilzt, sondern auch denselben festhält und ihn, wenn er zurücktritt, mit in sein Bette hinabnimmt. Auf die Weise zieht denn der Nil den Himmel zu sich hinüber, und es tritt an die Stelle von Himmel und Erde als Welt einfach: der Nil. Wir haben also:



Nachdem dies auseinandergesetzt, macht sich die Interpretation der Tab. sm. einfach ff.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Superius = Himmel. Der Himmel, der da oben ist, der über der Erde ist.

Inferius = Erde. Die Erde, der orbis terrarum, der sich unter dem Himmel befindet.

Perpetrare = zu Stande bringen.

Res una = die Welt.

Also: Himmel und Erde dienen dazu, um die Wunder der Welt zu Stande zu bringen.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Terra = Erde, das ist das Land Aegypten.

Ignis = Feuer, das sind Sonne, Mond und Sterne.

Subtile = Luft, das ist das als Luft aufgefasste Firmament.

Spissum = Wasser (wie bei der Griechischen Interpretation der Tab. sm.). Dies Wasser ist der Nil, wie die Erde Aegypten ist.

In Bezug auf das Separiren tritt nun wieder das Durcheinander der Griechischen Interpretation ein. Statt zu separiren:

Terram ab igne, subtile a spisso, soll vielmehr separirt werden:

Spissum a terra, subtile ab igne.

Das ergäbe also:

Separabis Nilum ab Aegypto, firmamentum a sole, luna et stellis.

Um nun das Durcheinander zu rechtfertigen, muss wieder das suaviter magno cum ingenio eintreten.

Nun soll separare nicht heissen: trennen, und dann das eine bei Seite schieben, sondern: trennend einen Unterschied machen, einen Unterschied machen zwischen, zerfallen lassen in. Vorhin, in dem Quod est superius etc., wurde gesprochen vom superius und inferius. Bei diesem

superius und inferius soll man separare, einen Unterschied machen zwischen . . . Dies superius und inferius soll man zerfallen lassen in das, wovon hier die Rede ist.

Es soll zerfallen das superius, der Himmel, in Firmament und Sonne, Mond und Sterne.

Es soll zerfallen das inferius, die Erde, in Aegypten und Nil.

Und nun kommt etwas neues an die Reihe. Nämlich: Ascendit etc., der Nil steigt u. s. w.

Hierbei ist nun nicht, wie bei den vorigen Interpretationen, a terra von unten, in coelum nach oben, in terram nach unten, so dass diese Ausdrücke reinweg vom ascendere und descendere absorbiert werden, sondern es treten die Ausdrücke terra und coelum in ihre eigenen Rechte. Terra ist Aegypten, wie beim Separabis terram ab igne. Coelum ist ganz dasselbe, was beim Quod est superius das superius ist, das ist also das, was kraft des Separabis etc. in das Firmament und Sonne, Mond und Sterne zerfällt. Dass dort der Ausdruck superius gebraucht wird, und hier der Ausdruck coelum, kann weiter nichts Auffallendes haben, denn man kann selbstredend nicht sagen ascendit a terra in superius.

Also: Der Nil steigt von Aegypten aus zum Himmel, und steigt dann wieder zu Aegypten zurück. Beim Absteigen nun zieht er den Himmel zu sich hinüber, nimmt ihn mit in sein Bette. Das, und der Umstand, dass Aegypten ein Geschenk des Nil ist, man also da, wo man den Nil hat, auch Aegypten hat, das ist der Grund, dass der Nil

recipit vim superiorum et inferiorum.

Das superius, von dem uns die Stelle Quod est superius etc. belehrt, zerfällt in die partes superiores, die res superiores, die superiora, das ist Firmament und Sonne, Mond und Sterne, wie es die Stelle Separabis etc. lehrt. Und ebenso zerfällt das inferius, von dem uns die Stelle Quod est superius etc. belehrt, in die partes inferiores, die res inferiores, die inferiora, das ist, wie die Stelle Separabis etc. lehrt, Aegypten und Nil. Wenn also der Nil recipit vim superiorum et inferiorum, so repräsentirt er damit sich selbst, Aegypten, Firmament, Sonne, Mond und Sterne, oder mit anderen Worten Aegypten, Firmament, Sonne, Mond und Sterne gehen in ihm auf.

Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas.

In der Stelle Quod est superius etc. ist die res una die Welt, die ganze Welt, der totus mundus. Die gloria totius mundi, die Verherrlichung der ganzen Welt ist Aegypten.

Dem Vorgehenden zu Folge sollte man erwarten: So hast du den Nil, und nicht: So hast du Aegypten. Es ist aber die Sachlage die, dass wenn die Aegypter den Nil auch noch so hoch stellten, ihn göttlich verehrten, eine Reihe von mythologischen Vorstellungen auf ihn zurückführten, dass trotz dem allen der Nil diesen Standpunct bloß Aegypten zu Liebe einnimmt, ihn nicht einnehmen würde, wenn Aegypten nicht dem Nil sein Dasein verdankte, ein Geschenk des Nil wäre. Und weil dem so ist, so ist es wohl passend, hierauf hinzuweisen. Und das geschieht eben hier. Also nachdem vorgegangen ist, dass der Nil die vis superiorum et inferiorum erhält, und nun folgen sollte: So hast du den Nil, folgt statt dessen: So hast du Aegypten. Das heisset, zwar hast du den Nil. Aber was hilft der Nil, wenn ihm nicht die Unterlage „Aegypten“ gegeben wird. Im Nil hat man Aegypten und in Aegypten hat man den Nil. Dieses Wechselverhältnisses muss man sich bewusst sein, in der Beziehung muss die obscuritas fliehen. Erst dann hat man eine richtige Anschauung der Sache.

Aber wie dem nun auch sein mag, dem Nil soll an seiner Stellung nichts verkürzt werden, darf an dieser Stellung um so weniger in der Tab. smar. etwas verkürzt werden, als die Stelle Ascendit auf ihn direct zielt. Deswegen folgt:

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Er, der Nil, ist die cumulierte fortitudo, weil er sich zum Herrscher aufwirft über die omnis res subtilis und omnis res solida. Omnis res subtilis ist einestheils Luft, anderentheils Wasser (anlehnend an den Pneuma-Humor bei der pathologischen Interpretation der Stelle). Die Luft = Firmament, das Wasser = Nil. Die omnis res

solida ist einestheils Aegypten, anderentheils die als fest gedachten Sonne, Mond und Sterne.

Die cumulirte fortitudo zählt nach der 4, weil der Nil drei Theile zu sich hinüberzieht, und selbst als vierter Theil eintritt, nitzählt. Diesem Mitzählen des Nil ist es auch zuzuschreiben, dass er, indem er vincit omnem rem subtilem, das ist Luft und Wasser, dass er da sich selbst besiegt.

Aegyptisch-spirituelle Interpretation der ersten Redaction der Tabula smaragdina.

Wenn es mit der Tabula smaragdina auch hauptsächlich auf die Griechen abgesehen war, so verfehlte der Autor doch nicht, auch den Aegyptern Rechnung zu tragen. Deswegen bot er ihnen die im vorigen Abschnitte gegebene Interpretation der Tab. smar. Ja, er ging noch weiter. Er machte sich Aegyptischerseits auf den Einwurf gefasst, dass es ein verkehrtes Thun wäre, die Principien der Alchemie zu Papier zu bringen, und offen in die Welt zu schicken; derartige Dinge halte man geheim, und das höchste, was man thäte, wäre, dass sie Einer dem Anderen mündlich überliefere. Indem er sich auf solchen Einwurf gefasst machte, bot er den Aegyptern noch eine zweite Interpretation der Tab. smar., das ist die spirituelle Interpretation. Und indem er sie ihnen bot, sagte er, fürchtet euch nicht, dass durch die Tab. smar. die Aegyptische Alchemie verrathen wird. Die kosmologische Interpretation derselben ist nur für euch, ihr Priester, in deren Händen sich die Alchemie befindet, dem übrigen Publicum soll sie fremd bleiben. Für dieses haben wir eine Besonder-Interpretation, und das ist eben die spirituelle Interpretation.

Der Umstand, dass bei der Interpretation der Tab. sm. auch den Aegyptern Rechnung getragen wird, wird für die Entwicklung der Tab. sm. von grosser Wichtigkeit. Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, dass die zweite Redaction das äussere Gepräge eines Aegyptischen Schriftstückes erhält, und namentlich ist es die spirituelle Interpretation, welche zum Hervortreten jenes Gepräges das Ihrige mit beiträgt.

Es ist nun die spirituelle Interpretation ff.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Unsere Seele entstammt der Gottheit, wogegen der Körper an der Erde haftet. Und da die Gottheit mit dem Himmel zusammengebracht wird, so liegt es nahe, das superius als Seele zu interpretiren und das inferius als Leib.

Also: Die Seele dient dazu wie der Leib, um die Wunder der res una, das ist des belebten Körpers zu Stande zu bringen. Seele und Leib sind zwar zwei Dinge, sie bilden aber eins, indem der Körper nicht ohne Seele ein lebender ist, und die Seele ohne den Körper nicht den belebten Körper, Mensch, Thier darstellen kann.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Das superius von vorher soll nun zerfallen in ignis und subtile, wobei das eine die Menschen-Seele und das andere die Thier-Seele repräsentirt. Das inferius von vorher soll in die terra und das spissum zerfallen, wobei das eine den Menschen-Leib und das andere den Thier-Leib repräsentirt.

Trenne nun bei dem belebten Körper, auf den terra und ignis als Leib und Seele kommen, die terra vom ignis, trenne bei dem belebten Körper, auf den spissum und subtile als Leib und Seele kommen, das spissum vom subtile, und behalte dabei den ignis und das subtile, das ist collectiv das superius.

Analog dem, dass man terra ab igne separiren soll, müsste man auch spissum a subtili separiren. Da nun aber steht subtile a spisso und nicht spissum a subtili, so handelt es sich wieder um ein Hysteron-Proteron, auf welches aufmerksam macht das: suaviter magno cum ingenio.

Es wirft sich nun die Frage auf, ob der Menschen-Seele der Vorrang vor der Thier-Seele zu geben sei, oder umgekehrt der Thier-Seele der Vorrang vor der Menschen-Seele. Für uns, von unserem Standpunkte, ist das freilich keine Frage, bei der göttlichen Verehrung aber, welche

die Aegyptor den Thieren erwiesen, liegt es in Ihrem Sinne so fern nicht, der Thier-Seele vor der Menschen-Seele den Vorrang zu geben. Vielleicht soll gerade das letztere statt haben, und darauf das suaviter magno cum ingenio mit hinweisen. Das suaviter magno cum ingenio würde dann also auch darauf hinweisen, dass man nicht (im Aegyptischen Sinne), wie die „Menschheit da draussen“, den Menschen über das Thier setzen soll, sondern umgekehrt das Thier über den Menschen, dass man dem entsprechend die höhere Seele, die Feuer-Seele, den ignis, nicht dem Menschen, sondern dem Thiere geben soll, dass somit das separabis terram ab igne sich auf den thierischen belebten Körper bezieht, und das separabis subtile a spisso auf den menschlichen belebten Körper.

Das nun, was durch das Separiren erhalten worden, das ist die Summe von Ignis und Subtile, wird als Seele generell aufgefasst, das ist als superius. Dies superius, die Seele — steigt beim Tode von der Erde zum Himmel, bleibt aber nicht dort, sondern geht vermöge der Seelenwanderung wieder zur Erde zurück in einen anderen Menschen, in ein anderes Thier, und wird theilhaftig der vis superiorum et inferiorum. Sie wird der vis superiorum et inferiorum ff. theilhaftig. Die Seele, welche sich himmelan schwingt, die ist aus dem generellen Standpunct zu fassen, kann so gefasst werden. Wenn sie aber nun wieder zurückkehrt, dann muss sie sich wieder in Mensch- und Thier-Seele zerplündern, erhält also die vis superiorum, die Macht der Seelen (Plural). Und diese Einzel-Seelen gehen wieder in Mensch- und Thier-Körper. erhalten also die vis inferiorum, die Macht der Körper (Plural). Also das recipit vim superiorum et inferiorum bezieht sich bloss auf die absteigende Seele.

Aehnlich nun, wie man bei der kosmologischen Interpretation nach Abschluss des Passus eigentlich den Nil und nicht Aegypten haben sollte, so sollte man hier auch haben: die Seele und nicht den Körper. Trotzdem bringt die jetzt folgende Stelle:

Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas,

den Leib, womit denn, um so zu sagen, der Flug der Seele nicht zu hoch potenziert werden soll. Trotz des hohen Standpunctes der Seele soll denn doch nun nicht dem Leibe seine Stelle verkürzt werden. Er, der Leib, ist die gloria totius mundi, die Verherrlichung der ganzen Welt, welcher wir als Menschen, als körperliche Menschen denn doch einmal zunächst angehören, und welcher wir nicht angehören würden, wenn wir keinen Körper, keinen sterblichen Leib hätten. Analog liegt das Verhältniss beim Thiere. In dieser Sache muss man nicht von Obscurität befangen sein. Dagegen soll trotz des gloria-Verhältnisses nun doch auch wieder nicht dem Geiste, der Seele, die Stellung verkürzt werden, und deswegen wird angefügt:

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis —

Die Seele ist die cumulirte fortitudo —

quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit:

was mit anderen Worten dasselbe ist, als oben das: recipit vim superiorum et inferiorum.

Die zweite Redaction der Tabula smaragdina.

Wir kommen jetzt zur zweiten Redaction der Tab. sm. Ihren Wortlaut haben wir bereits oben kennen lernen. Von jenem mitgetheilten Schriftstück ist für den Text der zweiten Redaction des Passus Completum est quod dixi de operatione Solis zu streichen. Dieser Passus gehört der dritten Redaction an.

Der Autor der zweiten Redaction ist ebenso, wie der Autor der ersten Redaction, ein Alexandrinischer Jude der ersten Alexandrinischen Periode.

Die erste Redaction der Tab. sm. hat seinen Beifall nicht, und das bewegt ihn, mit einer neuen Redaction derselben hervorzutreten. Er sagt, mit dem specialisirten Anlehnen des arcanologischen Experimentes an die Schöpfungsgeschichte hat die Jüdische Alchemie keinen glücklichen Griff gethan. Wir haben eine Zahlenphilosophie, die wohl geeignet ist, sich mit den Zahlenphilosophien anderer Nationalitäten zu messen. Statt nun das, was wir haben, hoch zu halten, gehen wir hin, und geben es auf. Wir haben

die Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7. Von ihnen ist die 7 die eigentliche Arcanen-Zahl, die 1, 2, 3, 4, 5, 6 sind uneigentliche Arcanen-Zahlen. Als solche stehen die letzteren ebenbürtig neben einander, denn sie lehnen sich an die Schöpfungstage. Das arcanologische Experiment bringt uns nun die Zahlen 2, 3, 4 als prägnant unter den Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, vielleicht gar 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, dastehend. Damit geht der ganze Charakter der Jüdischen Zahlenphilosophie verloren. Dazu kommt noch, dass der Autor der ersten Redaction der Tab. sm. die Sache gar zu arg macht. Wenn der nun noch die Jüdischen Zahlen präsentirte, und unter ihnen diejenigen, die er an der Hand des arcanologischen Experimentes erhält, in den Vordergrund drängte, das wäre noch etwas. Jetzt aber bringt er die 2, 3, 4, und lässt die übrigen alle unterwegs. Was ist das? Das ist nichts anderes, als das totale Aufgeben der Jüdischen Zahlenphilosophie, das ist einfach Griechische Zahlenphilosophie. Die Griechen haben die Zahlen 1, 2, 4; der Autor der ersten Redaction bringt die Zahlen 2, 3, 4. Es ist die kleine Differenz da, dass bei den Griechen die 1, bei den Juden die 3 da ist, im Allgemeinen ist das eine, wie das andere. Haben wir nöthig, uns so den Griechen gegenüber zu negiren?

Der Autor der zweiten Redaction sagt ferner: Das Uebel mit dem Anlehnem des arcanologischen Experimentes an die Schöpfungsgeschichte ist nun einmal geschehen, ganz lässt es sich nicht mehr redressiren. Redressiren wir es wenigstens so viel als möglich. Gehen wir vorab dem einmal aus dem Wege, dass wir an der Hand desselben mehrere arcanologische Zahlen erhalten. Bekommen wir eine, so ist das vollkommen hinreichend. Wir wollen die Drei nehmen, im Anlehnem daran, dass die Alexandrinische Interpretation der Schöpfungsgeschichte in der zweiten Periode drei Tagen Rechnung trägt, welche die anorganische Welt bringen. Sagen wir also, an der Hand des, an die Schöpfungsgeschichte angelehnten arcanologischen Experimentes erhalten wir 3 Arcana. Nun aber dürfen wir diese 3 nicht aus dem Zusammenhange mit den übrigen philosophischen Zahlen reissen. Nein, die philosophischen Zahlen bleiben alle von 1 bis 7. Sie zerfallen aber nicht mehr, wie sonst in die zwei Gruppen: 1, 2, 3, 4, 5, 6 einerseits, und 7 andererseits, sondern in die zwei Gruppen: 1, 2, 4, 5, 6 einerseits, und 3, 7 andererseits. Auf Grund des arcanologischen Experimentes gewinnt die 3 gleichen Rang mit der 7, wird wie die 7 eine eigentliche arcanologische Zahl, wogegen 1, 2, 4, 5, 6 uneigentliche arcanologische Zahlen bleiben. Das, sagt der Autor der zweiten Redaction, muss man in's Auge fassen, nicht aber das, was der Autor der ersten Redaction in's Auge fasst, und was nichts anderes ist, als Griechische Zahlenphilosophie mit Aufopferung der Jüdischen.

Und ferner sagt der Autor der zweiten Redaction: Die erste Redaction ist, ganz von den Zahlen abgesehen, an und für sich lückenhaft. Sie hat sich zum Substrat gemacht, das arcanologische Experiment zu bringen. Gut, mag sie es thun. Aber wenn sie es thut, so möge sie es auch vollständig bringen. Thut sie das aber? Nein, sie lässt die erste, die Vorbereitungs-Periode ganz unterwegs, und fängt mit der zweiten Periode, fängt da an, wo man bereits die Arcana erhält. Wird so das arcanologische Experiment gebracht? Nein, es wird bloß ein Theil desselben gebracht. Ich habe, sagt der Autor der zweiten Redaction, nichts dagegen, dass die Tab. sm. das arcanologische Experiment bringen soll. Aber wenn sie dasselbe bringt, so mag sie es auch vollständig, die erste Periode einbegriffen, bringen.

Und endlich sagt der Autor der zweiten Redaction: Das beste Substrat für eine Tab. sm. wäre die eigentliche Jüdisch-alechemistische Schöpfungsgeschichte im Gegensatz zu der Schöpfungsgeschichte, wie sie das erste Capitel des ersten Buches Mosis bringt. In einer solchen Tab. sm. hätten wir dann, im Gegensatz zu der letzteren Schöpfungsgeschichte eine Schöpfungsgeschichte im Necht Jüdisch-alechemistischen Sinne. Indessen eine solche Tab. sm. wäre in Vor-Alexandrinischen Zeiten möglich gewesen, jetzt ist sie unmöglich. Denn die Alexandriner haben es sich ja angelegen sein lassen, die Lücken, welche die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis hat, auszufüllen. An der Hand der Alexandrinischen Interpretation ist die biblische Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel das geworden.

was die eigentliche Jüdische Schöpfungsgeschichte in Vor-Alexandrinischen Zeiten war. Diese Interpretation kann nicht wieder fahren gelassen werden. Wir Alexandriner können uns nicht selbst negiren. Da, wo man vor der Sache stand, war es wohl zu überlegen, ob man die eigentliche alchemistische Auffassung der Jüdischen Kosmogonie in 6 Tagen, trotz der Abweichungen des Autors der Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis, dennoch dieser letzteren Schöpfungsgeschichte anpassen wollte. Jetzt stehen wir hinter der Sache, die eigentliche alchemistische Auffassung der Jüdischen Kosmogonie in 6 Tagen ist in der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis aufgegangen, und nun können wir nicht wieder zu der ersteren zurückgreifen. Mag dem aber auch also sein, der Gedanke, dass es das beste Substrat für eine Tab. sm. wäre, die Schöpfungsgeschichte zu bringen, wie sie dem lückenhaften Werke des Autors des ersten Buches Mosis gegenübersteht, dieser Gedanke ist festzuhalten. Und indem er festzuhalten ist, muss an die Stelle der eigentlichen Jüdisch-Alechemistischen Kosmogonie die Alexandrinische Interpretation der Schöpfungsgeschichte treten. Diese Interpretation der Schöpfungsgeschichte braucht aber nicht ganz gebracht zu werden. Wenn bloß deren erste Periode gebracht wird, und die zweite Periode in ganz allgemeinen Umrissen, so reicht das hin. Dann weiss man, dass es sich um die Institution des Wasserverwandlungs-Experimentes im Grossen auf Grund des dreitheiligen Wasserverwandlungs-Experimentes handelt, weiss, dass der erste Tag auf die erste Periode kommt, und nun weiss man genug. Nun kann man in der Bibel selbst nachsehen, wie der zweite Tag den Himmel, der dritte Tag Land und Meer und der vierte Tag Sonne, Mond und Sterne bringt. Auf die Weise wird dann die Sache zusammengedrängt, und es bleibt Raum für das, was man sonst noch der Tab. sm. einverleiben will. — Aber was werden denn die Griechen für Augen machen, wenn wir in der Tab. sm. mit der Schöpfungsgeschichte herankommen? Was werden die sagen, wenn sie das so rund heraus geboten bekommen, was ihnen nicht zu bieten der Autor der ersten Redaction so diplomatisch umging? — O, die werden schon ganz ruhig sein. Die Griechen bekommen ja nicht die ganze Schöpfungsgeschichte geboten, die bekommen nur, in Erwägung dessen, dass es sich um die Alexandrinische Interpretation handelt, die erste Periode derselben geboten. Das ist denn ein guter, alter Bekannter, aus dessen Leder sie ihre Elementen-Riemen geschnitten haben. Von sich stossen werden sie die Tab. sm. nicht auf Grund dessen, dass sie die erste Schöpfungs-Periode bringt, denn thäten sie es, so müssten sie sagen, warum sie es thun, und dann würde die Gegenpartei schon zur Sprache bringen, was denn nun die Griechen dieser ersten Schöpfungs-Periode, die sie perhorresciren, alles zu verdanken haben. Das scheuen die!

Also der Autor der zweiten Redaction der Tab. sm. stellt an eine Tabula smaragdina, resp. eine neue Tabula smaragdina, die er bringen will, folgende Anforderungen:

1) Sie soll das, was die erste Redaction bringt, nicht absolut umstossen. Die erste Redaction hatte bereits Autorität erlangt, und dieser Autorität soll nicht Schach geboten werden. Die Tab. sm. der ersten Redaction soll erweitert werden, es sollen in sie neue Gesichtspuncte gebracht werden, umgestossen soll sie nicht werden. Diesen Gesichtspunct muss man überhaupt von vorn herein festhalten, der Autor der zweiten Redaction stösst die erste Redaction nicht um, er erweitert sie bloß. Man findet in der zweiten Redaction auch nicht ein Wörtchen der ersten Redaction umgeändert, es finden sich bloß Zusätze zum Texte der ersten Redaction. Und indem nun der neue Autor das, was der erste Autor bringt, nicht umstösst, muss die zweite Redaction ebensowohl das arcanologische Experiment bringen, als die erste Redaction. Und dann muss die zweite Redaction ebensowohl die pathologische Rubrik bringen, als die erste Redaction.

2) Nun aber soll das arcanologische Experiment anders verworhet werden, als bei der ersten Redaction. Es soll nicht entweder zwei, oder drei, oder vier Arcana bringen, sondern bloß drei Arcana. Und dann auch soll das arcanologische Experiment die ihm zukommende Vorbereitungs-Periode erhalten.

3) Ausser der Zahl 3, welche in der Arcanen-Drei ver-

treten ist, soll die Tab. smar. auch noch die übrigen Zahlen von 1—7 erhalten.

4) Sie, die Tab. smar., soll die erste Schöpfungs-Periode bringen nach der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte im ersten Capitel des ersten Buches Mosis; und die zweite Periode nur ganz im Allgemeinen.

Diese Gesichtspuncte vor Augen habend, entwirft nun der Autor seine Tab. smar., das heisst, wandelt er die erste Redaction der Tab. smar. in die zweite um.

Den Psalm 19, auf welchen der Autor der ersten Redaction vom alchemistischen Standpunct aus Gewicht legte, lässt der neue Autor auf sich beruhen. Was sein Antecessor heraufgebracht, findet er ganz hübsch und genial, aber sieht es für eine Spielerei an, da doch der Psalmist, indem er diesen Psalm geschrieben, an alles eher, als an Alchemie dachte.

Es erhält die neue Redaction der Tab. smar., analog der ersten Redaction, eine Jüdische, eine Griechische und eine Aegyptische Interpretation.

Mit der zweiten Redaction der Tab. smar. reussirt der Autor, wie der Autor der ersten Redaction mit seinem Schriftstücke reussirt hat.

Wie die 7 Rubriken der zweiten Redaction der Tabula smaragdina entstehen.

An der Hand der philosophischen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 nimmt der Autor sich vor, die neue Tab. smar. in sieben Rubriken zerfallen zu lassen. Alsdann repräsentirt jede Rubrik eine philosophische Zahl. Diejenige Rubrik, welche die Drei bringt, bringt die 3 Arcana. Mit diesem letzteren ist denn das gegeben, dass die Arcana, welche die erste Redaction in zwei Rubriken brachte, dass diese die zweite Redaction in einer Rubrik bringt. Demzufolge würde denn eine Rubrik bringen: Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Eine andere Rubrik ist die pathologische Rubrik, die, wie wir wissen, wie in der ersten Redaction bleiben soll. Diese ist also: Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Wenn man nun die erste Redaction der Tab. smar. vom Standpunct dreier Rubriken auffasst, so kommt das Sic habebis gloriam totius mundi auf die zweite Rubrik, das ist also auf die Rubrik, in der von den Arcanis die Rede ist. Und es kommt bei dieser Auffassung das Ideo fugiet a te omnis obscuritas auf die vierte Rubrik, das ist also die Rubrik, in der von der Anwendung der Arcana am Krankenbette die Rede ist. Es ist nun, sagt unser Autor, dies vor Augen habend, in der ersten Redaction direct von nichts anderem die Rede, als von den Arcanis und deren Anwendung am Krankenbett. Somit ist gewissermassen die Rubrik Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas nichts anderes, als ein Inhaltsanweiser, ein Index, der ersten Redaction. Das Sic habebis giebt den arcanologischen, das Ideo fugiet den pathologischen Inhalt. So kommt unser Autor auf die Idee eines Index, und diese Idee bringt ihn darauf, der neuen Tab. smar. einen Index anzufügen. Wohl verstanden, einen Index anzufügen, nicht heudet er die Idee derartig aus, die Rubrik Sic habebis etc. als Index auszubenten. Die Rubrik Sic habebis etc. lässt er, wie sie ist, und fügt ausserdem noch einen Index hinzu, so dass er erhält

als eine Rubrik: Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas,

als eine andere Rubrik den Index, welcher ist: Sic mundus creatus est. Hinc erunt adaptationes mirabiles, quarum modus est hic.

Für die Schöpfungsgeschichte, von der in der ersten Redaction nichts vorkommt, ist eine neue Rubrik zu schaffen. Doch findet es der Autor passend, dass diese Rubrik nicht ganz neu sei. In einer so wichtigen Rubrik will er durch seinen Antecessor gewissermassen gedeckt sein. Er hält es für gut, dass in sie ein Passus der ersten Redaction verflochten wird. Und so nimmt er

deun aus der arcanologischen Rubrik den Satz Quod est superius, est, sicut id, quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius heraus, und macht ihn zum Mittelpunkt der neuen Rubrik, welche die Schöpfungsgeschichte bringt. An diesen Mittelpunkt knüpft er vorn und hinten einen neuen Satz, und fügt dem Central-Passus ein „Et“ hinzu. Der Satz vorn wird: Quod est inferius est sicut id quod est superius. Der Satz hinten wird: Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. Es wird also zur Rubrik, welche die erste Schöpfungs-Periode bringt:

Quod est inferius est sicut id quod est superius. Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione.

Der Passus Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius, welcher der Arcanen-Rubrik entrückt ist, hat in die Arcanen-Rubrik eine Lücke gemacht, und ist daher zu ersetzen. Er wird ersetzt durch den neuen Passus: Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Portavit illud ventus in ventre suo; nutrix ejus terra est. Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram, so dass also die Arcanen-Rubrik statt der Fassung, die wir vorher angeführt haben, die Fassung erhält: Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Portavit illud ventus in ventre suo; nutrix ejus terra est. Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Auf die Weise wären denn 5 Rubriken da. Nun denkt endlich der Autor, an ein Schriftstück, wie die Tab. smar. ist es nicht unpassend, eine Einleitung und einen Schluss anzufügen. Das thut er, und erhält damit die an den 7 Rubriken noch fehlenden 2 Rubriken.

Die Einleitungs-Rubrik wird: Verum est sine mendacio, certum et verissimum.

Die Schluss-Rubrik wird: Itaque vocatus sum Hermes trismegistus, habens tres partes philosophiae totius mundi. Somit haben wir die 7 Rubriken:

Erste Rubrik. Einleitung: Verum est sine mendacio.

Zweite Rubrik. Erste Schöpfungs-Periode: Quod est inferius bis adoptione.

Dritte Rubrik. Arcanologische Rubrik: Pater ejus bis inferiorum.

Vierte Rubrik. Gloria-Rubrik. Diese darf unter keinen Umständen getheilt werden, wie das in der ersten Redaction unter Umständen statt hatte.

Fünfte Rubrik. Pathologische Rubrik: Haec est totius fortitudinis bis penetrabit.

Sechste Rubrik. Index: Sic mundus bis modus est hic.

Siebente Rubrik. Schluss: Itaque vocatus sum totius mundi.

Im eigentlichen Sinne des Autors, das heisst im Sinne der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. sm., sind nun die philosophischen Zahlen 1—7 in den angeführten Rubriken folgendermassen vertreten:

Der Index repräsentirt die Eins. Denn in dem einen Index werden die Haupttheile der Tab. smar. zusammengefasst.

Die erste Rubrik repräsentirt die Zwei. Denn es steht zu Anfang: verum, und zum Schluss: verissimum, das ist der Superlativ von verum, das ist wieder: verum. Das vordere verum wird durch sine mendacio cumulirt, das hintere durch certum, bleiben also im Grunde zwei „verum“ und das weist auf die Zwei hin.

Die Arcanen-Rubrik repräsentirt die Drei. Denn es werden drei Arcana angenommen, in den Vordergrund gedrängt.

Die Fortitudo-Rubrik repräsentirt die Vier. Wie die Rubrik bei der fortitudo herauskommt, haben wir bereits bei der Interpretation der ersten Redaction kennen lernen.

Die zweite Rubrik repräsentirt die Fünf. Denn wie wir später sehen werden, handelt es sich in ihr um das, was die erste Schöpfungs-Periode bringt, das ist zunächst Luft, Erde, Wasser. Dann kommt die vor der ersten Schöpfungs-Periode liegende Phase mit dem *λογος*, und der erste Schöpfungstag mit seinem Feuer, welches zu

der adoptio in Relation gesetzt wird. Wie gesagt, werden wir das später näher kennen lernen. Wir haben also als Fünf: Luft, Erde, Wasser, λόγος, adoptio.

Die Schluss-Rubrik repräsentirt die Sechs. Denn es ist in ihr vom Hermes trismegistus die Rede, das ist eine Drei; und dazu kommen als zweite Drei die tres partes philosophiae totius mundi. Das wäre also zwei mal Drei, gleich Sechs.

Die Gloria-Rubrik repräsentirt die Sieben. In dieser Rubrik wird nämlich darauf hingewiesen, dass die Arcanen Drei mit der Arcanen-Sieben auf einer Rangstufe steht. Damit haben wir denn die Relation der Arcanen-Drei zur Arcanen-Sieben, und damit kurz die Sieben.

Wir hätten also ff. Es repräsentirt:

1. Rubrik die philos.	Zahl 2,	damit die Arcanen-Zwei
2. " " "	" 5,	" " Arcanen-Fünf
3. " " "	" 3,	" " Arcanen-Drei
4. " " "	" 7,	" " Arcanen-Sieben
5. " " "	" 4,	" " Arcanen-Vier
6. " " "	" 1,	" " Arcanen-Eins
7. " " "	" 6,	" " Arcanen-Sechs.

Das Aegyptische Gepräge der zweiten Redaction der Tabula smaragdina.

Der Autor der zweiten Redaction giebt in den Stellen Pater ejus est Sol etc. und Itaque vocatus sum etc. der Tab. smar. ein hervorstechend Aegyptisches Gepräge. Das thut er nun weniger den Aegyptern zu Liebe, als vielmehr deshalb, um der Tab. smar. einen mysteriöseren Anstrich zu geben. Dazu kommt noch, dass durch das Versetzen auf den Aegyptischen Standpunct eine Handhabe geboten wird, die Schluss-Rubrik in einen engen organischen Zusammenhang zur ganzen Tab. smar. zu bringen.

Der Passus Pater ejus est Sol etc. macht ganz den Eindruck einer Aegyptischen Hieroglyphen-Inschrift, indem Ausdrücke vorkommen, die sich auch auf Hieroglyphen-Inschriften finden. Es heissen z. B. auf derartigen Inschriften die Könige: Söhne der Sonne, so auf einer Inschrift zu Memphis: „Der Sohn der Sonne, Ptolemaeus, der immer lebende u. s. w. . . hat dies Gebäude aufführen lassen.“ Und ähnlich auf anderen Inschriften. Ganz so haben wir hier die Redeweise: Pater ejus est Sol. Dann heisst's auf einer Inschrift zu Luxor: „Siehe, was Theben sagt: Wir haben alle Gegenden in deine Gewalt gegeben, wir haben dir Khemi (Aegypten) die Nährerin gegeben.“ Ganz so haben wir hier den Ausdruck: Nutrix ejus terra est.

Und was die Schluss-Rubrik betrifft, so ist der Hermes — Itaque vocatus sum Hermes trismegistus — die Aegyptische Gottheit Thoth.

Dieser Thoth passt nun ganz dazu, in einer Schluss-Rubrik herangezogen zu werden, zu einer Schluss-Rubrik, um so zu sagen verwerthet, ausgebeutet zu werden.

Stellt man sich nämlich auf den Standpunct der spirituellen Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar., so wird dem Hintergedanken die Thür geöffnet, als sei die Tab. smar. ein Schriftstück, welches zu einer Inschrift an geweihter Stelle, z. B. auf einem Grabe, in einer Todtenkapelle u. s. w. passt. Der Autor nun stellt sich auf einen solchen Standpunct. Bis zum Ende der ersten Redaction gekommen, sagt er sich, hier hast du nun eine Inschrift für ein Grab, eine Kapelle u. s. w., wie machst du da auf Grund eines solchen Standpunctes einen passenden Schluss? Und da kommt er denn auf den Thoth. Nämlich man denke sich eine Inschrift auf einem Grabe, in einer Todtenkapelle u. s. w., welche also lautet:

Der Leib ist der Träger der Seele. Der Leib ist das schwache Gefäß, das den himmlischen Geist birgt. Und kommt nun die letzte Stunde, so trennt sich die Seele und schwingt sich himmelan, sie geht dahin, woher sie gekommen. . . .

Nun wollten wir einen Schluss zufügen, würde es sich denn nicht ganz gut machen, wenn wir anfügten:

Gross ist der Herr, die ganze Welt ist seines Ruhmes voll, und sein Name dauert ewiglich. . . . ?

Ganz so aber, wie sich das machen würde, macht es sich im Aegyptischen Sinne, wenn der spirituellen Interpretation der Tab. smar. hinzugefügt wird: Und so heisse ich denn Thoth.

Die Aegyptische Gottheit Thoth hat nämlich zur Seele eine ganz besondere Relation. Indem der Todtenrichter Osiris die Thaten der Verstorbenen, der Seelen, abwägt, steht ihm Thoth zur Seite. Darum heisst Thoth auch: Herr der göttlichen Worte und Rechtfertiger des Osiris gegen seine Feinde.

Was nun den Hermes betrifft, so wird, da es sich um ein Griechisches Schriftstück handelt, die Aegyptische Gottheit in eine Griechische verwandelt; das ist ein Compliment, welches den Griechen gemacht wird. Dass es gerade der Hermes (Mercur) ist, der an die Stelle des Thoth tritt, hängt damit zusammen, dass Ἑρμῆς ψυχοποιμῶς, das ist der Hermes als solcher, der die Seelen der Verstorbenen zur Unterwelt führt, auch zur Seele eine Relation hat.

Auf Grund der Annahme, die sich der Autor der Tab. smar. fingirt, um zur Schluss-Rubrik zu kommen, wird geradezu angenommen, es wäre die Tab. smar. eine Inschrift auf einem Grabe, in einer Todtenkapelle u. dgl., hätte sich an einem derartigen Orte vorgefunden. Vielleicht ist das der Grund, dass die Tabula smaragdina gerade „Tabula“ heisst. Die Alten nannten nämlich derartige Inschriften Tabulae, aus dem Grunde, weil sie dieselben auf Tafeln schrieben, welche Tafeln dann an betreffender Stelle aufgestellt, aufgehängt oder sonst wie befestigt wurden. Wir sagen „Vielleicht“, nöthig ist so eine Annahme gerade nicht, denn Tabula ist in weiterem Sinne überhaupt ein Schriftstück. Jedenfalls aber hängen mit der genannten Fiction die Grabesmärchen zusammen, die wir in dem Abschnitte: „Allgemeine Vorbemerkungen über die Tabula smaragdina“ haben kennen lernen.

Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tabula smaragdina.

Die sieben Rubriken kennen wir bereits; ebenso, wie jede von ihnen eine philosophische Zahl repräsentirt.

Erste Rubrik. Einleitung.

Verum est etc.

Eine etwas emphatische Einleitung. Der Autor versichert uns, dass das, was die Tab. smar. bringt, wahr sei.

Zweite Rubrik. Kosmologische Rubrik. Schöpfungsgeschichte.

Quod est inferius bis adoptione.

Nach der Alexandrinischen Interpretation hat die erste Schöpfungs-Periode zwei Theile, die eigentliche erste Periode, wie sie der Autor der Schöpfungsgeschichte brachte, und den ersten Tag.

Was jenen ersten Theil betrifft, so bringt er Wasser, Erde, Luft (das Wasser fällt nicht, wie wir wissen, vor die erste Periode). Nun sollte zuerst kommen: Wasser, und dann: Luft und Erde, was, wie bereits früher besprochen, nicht statt hat; vielmehr kommt erst Luft, dann Erde, und zuletzt das Wasser. Das fasst der Autor beim Quod est inferius bis miracula rei unius in's Auge, und meint, es wäre dies Arrangement kein verkehrtes, da Wasser, Erde, Luft, indem sie auf einen Guss entständen, doch gegenseitig dieselbe Rangstufe einnahmen.

Est sicut ist vorab zu übersetzen mit „ist wie“, d. h. „steht auf gleicher Rangstufe mit“. Alsdann ist das est vor sicut mit „dient“ zu übersetzen.

Das erste inferius ist die Erde, das erste superius ist die Luft (Himmel) des Vers 1 der Schöpfungsgeschichte.

Das zweite superius ist das Wasser, das zweite inferius ist die Erde des Vers 2 der Schöpfungsgeschichte.

Wo man nun Himmel und Erde hat, da steht der Himmel über der Erde, damit ist die Erde das inferius, die Stütze für den Himmel, das superius. Damit, sollte man denn sagen, muss doch einmal erst die Erde, das inferius, da sein, und dann der Himmel, das superius, kommen. Beim umgekehrten Verhältnis würde ja der Himmel ohne Stütze herunterfallen. Trotz dem bringt aber Vers 1 der Schöpfungsgeschichte zuerst den Himmel, das superius, und dann erst die Erde, das inferius. Aber daran stösst auch nicht, sagt der Autor, denn: quod est inferius est sicut ist quod est superius. Die Erde ist wie der Himmel, steht auf gleicher Rangstufe mit dem Himmel. Die Erde steht auf gleicher Rangstufe mit der Luft. Findet es daher nicht auf-

fallend, dass die Luft früher kommt, als die Erde. Ob da steht: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, oder: Am Anfang schuf Gott Erde und Himmel, bleibt sich gleich, da eben Erde und Luft auf einer Rangstufe stehen.

Und ferner: Wo man Wasser und Erde hat, da stellt sich kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes das Wasser oben, die Erde unten, und auf die Weise ist das Wasser das superius, die Erde das inferius. Das Obere steht aber im Range über dem Unteren, und daher sollte man sagen, müsste der Vers 2 nicht zuerst die Erde bringen, und dann das Wasser, sondern umgekehrt erst das Wasser und dann die Erde. Aber daran, sagt der Autor, stösst euch nicht, denn: quod est superius est sicut id quod est inferius, das Wasser ist wie die Erde, steht auf gleicher Rangstufe mit der Erde. Im Vers 1 steht erst Luft und dann Erde, darum machte der Autor darauf aufmerksam, dass die letztere auf einer Rangstufe mit der ersteren stände. Im Vers 2 steht erst Erde und dann Wasser, darum macht der Autor hier darauf aufmerksam, dass das letztere auf einer Rangstufe mit der ersteren steht.

Also zuerst wird darauf aufmerksam gemacht, dass Erde und Luft, dann dass Wasser und Erde auf gleicher Rangstufe stehen. Sie stehen also alle auf einer Rangstufe. Somit bleibt es gleich, ob in der Schrift das Wasser vorn oder hinten steht — und hierauf kommt die ganze Calculation hinaus.

Auf die Weise wurde est sicut als „ist wie“ genommen. Jetzt wird das est vor sicut genommen als „dient“. Alsdann ist Et klein zu schreiben und vor dasselbe ein Komma zu setzen, und man hat:

Das Untere dient wie das Obere, und das Obere dient wie das Untere dazu:.....

ad perpetranda miracula rei unius.

Perpetrare = zu Stande bringen, nicht: beendigen.

Die res una ist das Wasser zum Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen, welches mit Luft und Erde versetzt ist. Also:

Wasser, Luft und Erde dienen dazu, um die Wunder des Weltenwassers zu Stande zu bringen.

Die zweite Redaction käme auch mit miraculum (Singular) aus für miracula (Plural). Der Plural ist aber von der ersten Redaction mit herübergenommen, und muss bleiben. Erklärt wird er dadurch, dass man in dem einen Wunder drei Dinge hat: Wasser, Erde, Luft, dadurch entsteht dann der Pluralbegriff Wunder.

Im Heraklitischen Sinne ist die res una = Materia secunda. In Bezug auf spätere Interpretationen der Tab. sm. ist darauf hinzuweisen, dass res una auch genommen wird als Materia prima. Diese materia prima ist aber nicht im Griechischen Sinne Materia prima, sondern im Jüdischen Sinne, und zwar insofern, als die res una das ist, was die erste Schöpfungsperiode bringt. Sie wird deswegen Materia prima genannt, weil man das, was auf die periodus prima creationis kommt, Materia prima nennt.

So der erste Theil der Rubrik, der also bis rei unius reicht. Jetzt zum zweiten Theile der bei: Et sicut anfängt.

Die res natae sind: Himmel, Land, Meer der zweiten Schöpfungs-Periode. Himmel, Land und Meer gehen aus dem Weltenwasser, der res una hervor. Also hat es seine Richtigkeit, wenn es heisst:

res natae fuerunt ab hac una re.

Nun aber kommen auf diese Weise blos Himmel, Land und Meer an die Reihe, nicht aber die leuchtenden Himmelskörper, die doch auch auf die zweite Periode, aus der ersten hervorgehend, kommen. Um diese heranzuziehen, deshalb wird uns jetzt die adoptio geboten. Mit der adoptio ist das Licht des ersten Schöpfungstages in's Auge gefasst. Das Licht des ersten Schöpfungstages adoptirt Sonne, Mond und Sterne, wirft sich als deren Adoptiv-Vater, kurz als Vater auf. Indem dies statt hat, hat eine adoptio statt, und die Folge dieser adoptio ist, dass Sonne, Mond und Sterne zu den res natae treten, die dadurch zu den omnes res natae werden, das ist zu Himmel, Land, Meer, Sonne Mond und Sternen. Also: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione, alle Dinge (das ist denn im engeren Sinne die anorganischen Dinge), welche die zweite Schöpfungs-Periode bringt, entstanden vom Weltenwasser, der res una, das heisst denn, wenn man zugleich auch das Licht in's Auge fasst, welches sich ihm zugesellt, wenn man zugleich das Adoptions-Verhältnis in's Auge fasst.

Nun zum Satze: res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius.

Der unus ist Gott; die meditatio der *logos* — das Textwort der Griechischen Tab. sm. für meditatio ist eben *logos*; res omnes sind der Inbegriff dessen, was die erste und zweite Schöpfungs-Periode bringt, in Bezug auf letztere die organische Welt mit einbegriffen.

Im fuerunt a ist das Erschaffen der Welt durch Gott gegeben, und dabei zugleich das in's Auge gefasst, dass wenn Gott die Welt erschaffen, er der Welt als Vater gegenübersteht. Darum ist auch in dem Passus omnes res natae fuerunt von einer adoptio die Rede, welche eine indirecte Vaterschaft involvirt. Diese adoptio bezieht sich zwar striet nur auf das Licht. In weiterer Fassung bezieht sie sich aber auch auf den ganzen zweiten Passus sic omnes etc., und deutet an, dass das fuerunt a dieses Passus, welches auch auf eine Vaterschaft herauskommt, nicht zu identificiren sei mit dem fuerunt a des ersten Passus Et sicut etc. Denn Gott als Vater steht höher als die res una als Vater.

Also res omnes etc.: Gott hat die Welt erschaffen, und zwar durch den *logos* (siehe über diesen früher).

Der *logos* Gottes, die meditatio unius, entspricht der adoptio. Wie zur res una noch etwas hinzukommt, nämlich die adoptio, so kommt zu Gott noch etwas hinzu nämlich der *logos* *θεου*.

In dem ganzen Passus Et sicut res omnes etc. decken sich nun Vorder- und Nachsatz, und daher auch ihre Verknüpfung durch Et sicut — ita, wie auf der einen Seite das, so auf der anderen Seite jenes. Die res omnes decken die omnes res natae, der unus deckt die una res, die meditatio deckt die adoptio.

Also der ganze Satz Et sicut etc.: Und wie Gott die Welt erschaffen hat, indem zu ihm der *logos* hinzutritt, so hat die res una die anorganische Welt erschaffen, indem das Licht des ersten Tages hinzutritt.

Wir haben also in der ganzen Rubrik in mysteriösen Wendungen und Ausbeutungen die Alexandrinische Schöpfungsgeschichte in nuce. Es wird uns geboten: die erste Schöpfungs-Periode mit Luft, Erde, Wasser, Licht, die zweite Schöpfungs-Periode (in ganz allgemeinen Umrissen), und endlich der *logos*. Indem uns Luft, Erde, Wasser in der ersten Periode geboten werden, geschieht das derartig, dass eine Reflexion darüber angestellt wird, wie die Dinge in Vers 1 und 2 geordnet sind, dass man sich an diese Anordnung nicht stossen, und hauptsächlich das Wasser in's Auge fassen soll, welches trotzdem, dass es nicht von vorn herein genannt ist, in Bezug auf das Wasserverwandlungs-Experiment doch die Hauptrolle spielt. So kommt der Autor der Tab. sm. auf die res una, auf das Weltenwasser, bestehend aus Wasser, Erde, Luft. Nun fehlt das Licht noch, also ist der Autor, wo er bei seiner res una ist, noch nicht mit der ersten Periode fertig. Trotz dem geht er zur zweiten Periode über, welche die vollendete Welt, die res omnes, bringt. Gott hat die Welt erschaffen. Damit ist er von der Welt bei Gott, und Gott führt ihn dann zum *logos*. Er giebt nun „erschaffen“ mit esse a, herkommen von. Das benutzt er, um in's Auge zu fassen, dass Land, Meer, Himmel vom Weltenwasser herkommen, und so springt er, eine Parallele dazu benutzend, wieder in die erste Periode, und fügt dieser durch die Fassung mit der Adoption das Licht zu. — Man bemerke hierbei wohl, dass vom Tag nicht die Rede ist, was doch sehr nahe lag. Der Autor geht dem Tage mit Fleiss aus dem Wege. Er will den Griechen gegenüber nicht mit der Tagesschaffung hervortreten, um ihnen nicht etwas zu bieten, was ihnen gar zu anstössig wäre. Ohne Tag, und wie die Sachen jetzt liegen, erhalten die Griechen im Grunde gar nichts anders, als die auch von ihren Landsleuten in's Auge gefasste Stelle der Schöpfungsgeschichte. Denn die Anknüpfung des Autors mit seinen res omnes und res natae an die zweite Periode ist sehr vage gehalten.

Dritte Rubrik. Arcanologische Rubrik.

Pater ejus est Sol bis inferiorum.

Wie wir bereits wissen, erhält der Autor an der Hand des arcanologischen Experimentes 8 Arcana. Er instituirt das arcanologische Experiment auf die Weise, wie wir es pro secundo in dem Abschnitte „Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung“ haben kennen lernen. Das ist also: Acidum sulphuricum-Natron constituirte das ar-

canologische Wasser, und mittelst Feuers wird dies dann in Liqueur hepatis und Pulvis solaris umgewandelt. So ergeben sich alsdann als die 3 Arcana: 1) Acid. sulphur.-Natron, 2) Liqueur hepatis, 3) P. solaris.

Wie wir aus dem Abschnitt „Wie die sieben Rubriken der zweiten Redaction der Tab. smar. entstehen“ wissen, heisst die arcanologische Rubrik ursprünglich ff.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Separabis terram ab igne, subtilo a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Nun wird der Passus Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius der arcanologischen Rubrik entzückt. Er tritt in die zweite Rubrik, und an seine Stelle tritt der Passus: Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Portavit illud ventus in ventre suo, nutrix ejus terra est. Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Es sind also dieser letztere Passus und der Passus Quod est superius etc. vicariirende Dinge. Auf Grund dessen modelt nun der Autor seinen neuen Passus Pater ejus est Sol etc. in der Weise, dass er ganz den Charakter der zweiten Rubrik trägt.

a) Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna trägt den Charakter des: res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius.

b) Portavit illud ventus in ventre suo, nutrix ejus terra est trägt den Charakter des: Quod est inferius est sicut id quod est superius. Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

c) Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram trägt den Charakter des: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione.

Es handelt sich in allen drei Sätzen um das Acidum sulphuricum-Natron. Jeder Satz enthält einen Vordersatz und einen Nachsatz. Der Vordersatz bezieht sich auf das Acidum sulphuricum, der Nachsatz auf das Natron.

a) Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Also die Parallelstelle ist: omnes-res fuerunt ab uno, meditatione unius. An diese müssen wir uns zuvörderst halten. Kosmologisch sind die res omnes die Welt überhaupt. Hier befinden wir uns aber in der arcanologischen Rubrik, die Welt überhaupt geht uns nicht an, sondern die arcanologische Welt. Und diese ist, da wir uns in der vorliegenden Rubrik bei der Drei-Arcanen-Zahl befinden: Acid. sulphur.-Natron, Liqueur hepatis, P. solaris. Nun aber gehen diese 3 Arcana aus dem einen Acid. sulphur.-Natron hervor. Hat man also dieses, so hat man die res omnes. Und damit res omnes = Acid. sulphur.-Natron, was ergibt: Acid. sulphur.-Natron fuerunt ab uno, meditatione unius.

Nun zur näheren Uebertragung der Parallelstelle.

Acid. sulphur.-Natron ist erstens Acid. sulphur. und zweitens Natron. Es handelt sich also um zwei Dinge. Dem zu Liebe wird der unus zu duo dilatirt. An die Stelle des einen Gottes treten zwei Götter. Da aber das Judenthum keinen Anhaltspunct für zwei Götter giebt, so wird das Aegyptertum herangezogen mit den beiden Gottheiten Osiris und Isis. Also haben wir für: Acid. sulphur.-Natron fuerunt ab uno — Acid. sulphur., Natron fuerunt ab Osiride et Isi.

Nun lehnt Osiris an die Sonne, Isis an den Mond. Das ergäbe

für: Acid. sulphur., Natron fuerunt ab Osiride et Isi — Acid. sulphur., Natron fuerunt a Sole et Luna.

Ferner liegt in dem case a, wie wir das aus der zweiten Rubrik wissen, ein väterliches Verhältniss. Der Welterschaffer ist der Vater der Welt. Wird nun dieses Vater-Verhältniss herangezogen, so erhalten wir

für: Acid. sulphur., Natron fuerunt a Sole et Luna — Sol et Luna est pater Acid. sulphurici, Natri.

Nun ist aber Sol (Osiris) eine männliche Person, Luna (Isis) ist eine weibliche Person. Darum liegt es nahe, den pater in pater und mater zu zersplittern, und dem Acid. sulphur. den pater zuzuthellen, dem Natron die mater. Dann erhalten wir

für: Sol et Luna est pater Acid. sulphurici, Natri — Sol est pater Acid. sulphurici, Luna est mater Natri.

Macht man hier nun eine einfache Umkehrung, welche auf das Gleiche herauskommt, so haben wir

für: Sol est pater Acid. sulphurici, Luna est mater Natri — Pater Acid. sulphurici est Sol, mater Natri est Luna.

Nun wird sich aber der Autor schon hüten, die Arcana beim Namen zu nennen. Er weist mit einem ejus auf der einen Seite auf den Genitiv Acid. sulphurici und auf der anderen Seite auf den Genitiv Natri, und erhält so für: Pater Acid. sulphurici est Sol, mater Natri est Luna — Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna, und damit haben wir die Stelle, wie sie hier steht.

Auf die meditatio unius erstreckt sich die Parallele nicht weiter. Die Aegyptischen Gottheiten haben nichts mit dem λόγος zu schaffen, und so fällt hier einfach der λόγος.

Man darf es nicht auffallend finden, dass der Autor den Gott, welcher die Welt erschaffen, mit Aegyptischen Gottheiten parallel laufen lässt. Zunächst entspricht das der vorliegenden Stelle der Tab. smar., die, wie wir wissen, ein hervorragendes Aegyptisches Gepräge hat. Und dann handelt es sich ja auch nicht um die eigentliche Gottheit, welche die Welt erschaffen, sondern um eine Gottheit, welche in ideeller Beziehung dem Acid. sulphur.-Natron zur Seite gesetzt wird.

Was nun den Sol und die Luna betrifft, so machen sich, entwickeln sich diese Beziehungen vorab einmal, wie wir gesehen, im Anschluss an Osiris und Isis. Aber nicht nur das hat statt, sondern sie machen, entwickeln sich auch im Anschluss an Acid. sulphur. und Natron selbst. Acid. sulphur. ist nämlich kaustisch, es ist also ein Hitzeprocess in ihm repräsentirt — auch in der Sonne ist ein Hitzeprocess repräsentirt. Acid. sulphur. crudum ist bräunlich, das ist tingirt gelb — auch die Sonne ist gelb. Im Natron ist der Kälteprocess repräsentirt, denn bei der Lösung des Natron nitricum in Wasser entwickelt sich Kälte — auch der Mond ist kalt, denn er ist der Herr der Nacht, welche Nacht dem Tage gegenüber, wo die Sonne herrscht, kalt ist. Natron (carbonicum, nitricum) ist weiss — auch der Mond ist weiss.

b) Portavit illud ventus in ventre suo; nutrix ejus terra est.

Also die Parallelstelle ist: Quod est inferius bis rei unius.

Was uns in dieser Parallelstelle erzählt wird, kommt auf die res una hinaus, das ist auf das kosmologische Weltenwasser, welches hier natürlich zum arcanologischen Weltenwasser, zum Acid. sulphur.-Natron wird. In der zweiten Rubrik wurde an das Weltenwasser die Hauptreflexion geknüpft, dass das Wasser bei ihm im Vordergrund steht. Hier, in der dritten Rubrik, meint der Autor, über jenes sei dort genug reflectirt, und er fasst nun einen anderen Gesichtspunct in's Auge. Und dieser Gesichtspunct ist der, dass Luft und Erde im Weltenwasser nicht sichtbar sind, bevor das Feuer hinzutritt. Das Feuer kommt aber erst mit der adoptio an die Reihe, und so sind wir hier noch beim Unsichtbarsein der Luft und der Erde, kurz es handelt sich um den Gesichtspunct des ἀόρατος καὶ ἀκατασχεύαστος. Wir haben es nun hier nicht mit dem kosmologischen Weltenwasser zu thun, sondern mit dem arcanologischen. Das ist in Bezug auf das ἀόρατος καὶ ἀκατασχεύαστος: das Acid. sulphur. raucht nicht, und das Natron kann man in der Lösung nicht sehen. Dass nun aber Acid. sulphur. nicht raucht, ist eine eigenthümliche speculative Sachlage. Denn da dasselbe später Dampf von sich stossen soll, so ist das Acid. sulphur., um welches es sich beim arcanologischen Experiment handelt, im Grunde nichts anderes als Acid. sulphur. fumans, bei dem vorläufig der Rauch gestrichen, um später wieder hinzuzukommen. Und das fasst der Autor in's Auge. Darum steht hier in Bezug auf das Acid. sulphur.: Portavit illud ventus in ventre suo, ein Wind, ein Rauch trug es in seinem Bauche. Das heisst, es hat geraucht, raucht aber jetzt nicht mehr. Und wie sich das Portavit etc. auf das Acid. sulphur. bezieht, so bezieht sich das Nutrix ejus terra est auf das Natron. Die Erde, das Natron, zog zwar diese arcanologische Flüssigkeit als Amme gross, sie hat auf Grund dessen zwar eine sehr intime Relation zum Natron, aber — sie ist nicht zu sehen, das Natron ist in der Flüssigkeit nicht zu sehen.

Nun wird man sagen, aber welche komische Zeichnung. Dass das Acid. sulphur. ursprünglich geraucht hat, jetzt

aber nicht mehr raucht, ist doch einfach: Illud (das Pronomen natürlich statt des Arcanum, wie sub a), das Acid. sulphur., hat geraucht, das ist weiter ausgedehnt, da die Sache mit dem Rauche nicht gar zu klar gegeben werden soll: Illud, das Acid. sulphur., hatte eine Relation zum ventus, und wie man die Sache in mysteriöser Weise weiter spinnen will. Aber die Sachlage nun gerade so zu zeichnen wie hier, das liegt doch etwas eigenthümlich, das „im Bauche tragen“ ist doch etwas weit gesucht. Und dass das Natron nicht zu sehen sein soll, das ist einfach: Natron ist nicht zu sehen, oder mit dem Pronomen gegeben: Id ist nicht zu sehen. Auch das mag mysteriös anders gefasst werden, aber die Zeichnung wie hier: „Seine Amme ist die Erde“ — das ist doch etwas weit gesucht.

Ein solcher Einwurf ist nur zu richtig. Wir entgegenen darauf aber folgendes. Die Zeichnung mit dem im Bauche tragen und mit der Amme ist nicht dem *ἀόρατος και ἀκατασχεύαστος* zu Liebe entworfen. Der Autor nimmt mit dem vorliegenden Passus noch andere Gesichtspuncte ein. Diesen entspricht aber die Zeichnung mit dem im Bauche tragen und der Amme, und so muss sich das *ἀόρατος και ἀκατασχεύαστος* auch schon das im Bauche tragen und die Amme gefallen lassen.

Es nimmt nämlich der Autor im vorliegenden Passus auch den Gesichtspunct des Welteneies ein. Wir haben nämlich in dem Abschnitte „Die zweite Redaction der Tab. smar.“ darauf hingewiesen, dass der Autor der zweiten Redaction der Tab. smar. am liebsten die eigentliche Jüdische Schöpfungsgeschichte nach 6 Tagen zum Substrat seiner neuen Tab. smar. gemacht hätte, dass das aber nicht anging, weil die Alexandriner einmal für die erste Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Moais in den Riss getreten waren. Nachdem das einmal geschehen, war die eigentliche Jüdische Schöpfungsgeschichte unmöglich geworden, denn nach Alexandrinischer Auffassungsweise hatte sie eine ebenbürtige Stellvertreterin in der Alexandrinischen Schöpfungsgeschichte erhalten. Dieser Sachverhalt verhindert nun den Autor der zweiten Redaction der Tab. smar. zwar, seine Lieblingsidee zu realisiren, er verhindert ihn aber nicht, nach der eigentlichen Jüdischen Schöpfungsgeschichte verdeckt hinterbzuschauen, und das geschieht eben im vorliegenden Passus, in welchem er zum Weltenei hinüberblickt.

Ventus ist Wind, Wind ist Luft. Das aber, was die Alexandrinische Schöpfungsgeschichte als Luft nimmt, ist in dem „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, der Himmel, und dieser Himmel ist wieder das Weltengefäß, das Himmelsei. Sobald nun der Autor den Rauch des Acid. sulphur. in's Auge fasst, und sagt, Rauch ist Luft, Luft aber das Himmelsei, so hat er das Bild, das Wasser, des Fluidum des Acid. sulphur., befunde sich im Himmelsei. Sobald er aber dies Bild hat, dann macht sich der Ausdruck „Jenes, das Acid. sulphur. (Wasser) trug das Himmelsei (Luft, Wind) im Bauche“ ganz gut, denn das Acid. sulphur. (Wasser) befindet sich im bauchförmigen Hohlraum, im Bauche, des Welteneies. Und hiermit ist denn das im Bauche tragen, welches dem Gesichtspuncte des *ἀόρατος και ἀκατασχεύαστος* gegenüber etwas fern lag, vollkommen legalisirt.

Dem, durch das Portavit illud ventus in ventre suo in's Auge gefassten Gesichtspunct mit dem Weltenei folgt nun auch ferner das Nutrix ejus terra est. Das Wasser als solches kann uns im Weltenei nichts nützen, es muss mit Erde ein Durcheinander bilden, und das wird hier so ausgedrückt, dass die Erde (Natron) die Amme jenes Wassers ist, es an seinen Brüsten gross gezogen hat. Hier treten wir dem Bilde mit der Amme, die uns dem *ἀόρατος και ἀκατασχεύαστος*-Gesichtspuncte gegenüber etwas weit lag, schon näher. Die absolute Legalisirung der Amme folgt aber erst in einem dritten Gesichtspuncte, welchen der Autor dem vorliegenden Gesamtpassus Portavit illud etc. gegenüber einnimmt.

Der vorbenannte dritte Gesichtspunct liegt darin, dass der Autor Acid. sulphur. und Natron direct in's Auge fasst, entgegen dem, dass er sie vorhin im Anschluss an das kosmologische Wasser und die kosmologische Erde in's Auge fasste. Er lehnt daran, dass Acid. sulphur. durch einen Destillations-Process aus dem Eisenvitriol gewonnen wird, und dass das Natron als Natron carbonicum

aus der Erde wittert. Indem aber das Acid. sulphur. vom Eisenvitriol abdestillirt wird, entwickelt sich zuerst Gas. Das wird nun so gefasst, als wenn dieses Gas den Liquor Acidi sulphurici erzeugt. Damit ging denn das Gas, der ventus, mit dem Liquor schwanger, und damit haben wir denn das Bild vom im Bauche tragen, denn „im Bauche tragen“ und „schwanger gehen“ laufen parallel. Und für das „aus der Erde witternde Natron“ ist das Bild Nutrix ejus est terra, seine, des Natron, Amme ist die Erde, ganz direct gegeben. Und hiermit haben wir denn auch die vollständige Legalisirung der Amme, welche dem Gesichtspunct des *ἀόρατος και ἀκατασχεύαστος* gegenüber etwas fern lag.

Bevor wir den vorliegenden Passus verlassen, müssen wir darauf hinweisen, dass im Timaeus, P. 40, die Stelle vorkommt: *γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν — ἐμμηχανήσατο*, „die Erde unsere Amme u. s. w. machte er“. Diese Timaeus-Amme muss man nicht der Amme des vorliegenden Passus gegenüberstellen, und damit in der Tab. sm. einen Platonismus wittern. Der Passus Nutrix ejus terra est hat mit jener Stelle im Timaeus nichts zu schaffen. Vielmehr lehnt sich hier die nutrix an die Näherin Aegypten, worauf wir auch in dem Abschnitte „Das Aegyptische Gepräge der Tab. smar.“ hingewiesen haben. Später zwar wird, wie wir das kennen lernen werden, die Tab. smar. im Sinne des Platonismus ausgebeutet. Das ist aber eine Sache für sich. Weder dem Autor der ersten, noch der zweiten Redaction der Tab. smar. ist es im Traume eingefallen, sich an Plato zu lehnen. Hier sind wir noch nicht beim Platonismus.

c) Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Also die Parallelstelle ist: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. An diese müssen wir uns zuvörderst halten.

Omnes res natae sind in der zweiten Rubrik die Cosmologica: Himmel, Land, Meer, Sonne, Mond und Sterne. Hier in der arcanologischen Rubrik werden sie natürlich zu den Arcanis, welche sie decken, Liquor hepatis und P. solaris, denn diese kommen ja bei der arcanologischen Kosmogonese (vergl. den Abschnitt: Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung) auf den zweiten, dritten, vierten Tag.

Una res ist in der zweiten Rubrik das kosmologische Weltengewässer. Hier, in der arcanologischen Rubrik, wird sie zum arcanologischen Weltengewässer, das ist zum Acid. sulphur.-Natron.

Mit der adoptio wurde in der zweiten Rubrik das Licht des ersten Tages in's Auge gefasst. Hier, in der arcanologischen Rubrik, wird mit der adoptio das Feuer in's Auge gefasst, welches den Vorgang bewirkt, dass aus Acid. sulphur.-Natron Liquor hepatis und P. solaris werden, und welches dem Dampf seine Eigenschaft mittheilt, welches in die Erde des P. solaris dringt, und damit bewirkt, dass Liquor hepatis das Luft-Feuer-Wasser-Arcanum, das P. solaris das Luft-Feuer-Erd-Arcanum wird, dass damit die beiden Arcana auf 8 Tage kommen.

Also haben wir omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione in arcanologischer Fassung: omnes res natae fuerunt ab Acido sulphurico-Natro igne. Die omnes res natae entstanden vom Acid. sulphur.-Natron durch Vermittelung des Feuers, das ist erstens dadurch, dass Feuer untergelegt wird, zweitens dadurch, dass dies Feuer in das Wasser und die Erde dringt.

Nun zur näheren Uebertragung der Parallelstelle.

Omnes res natae = omnis telesmus totius mundi.

Bei den res natae handelt es sich um die anorganischen Dinge der zweiten Periode (vergl. zweite Rubrik). Diese als Welt, mundus, zu fassen, liegt nahe. Nun steht hier nicht mundus, sondern totus mundus. Das ist unerheblich, und kommt daher, dass da, wo in der ersten Redaction der Tab. smar. vom mundus die Rede ist, totus mundus steht, denn es heisset: Sic habebis gloriam totius mundi, und nicht: Sic habebis gloriam mundi. Anlehnend an diesen totus mundus für mundus hat die zweite Redaction, die den Passus Sic habebis gloriam totius mundi natürlich intact mit übernehmen muss, überall, wo sie mundus bringt, den totus mundus. Nur im Index hat eine Ausnahme statt. Dort heisset es: Sic mundus creatus est, und nicht: Sic totus mundus creatus est. Das kommt

aber einfach daher, dass die Natur eines Index, die Dinge kurz aufzuführen, in's Auge gefasst wird. Totus mundus also = res natae. Entgegen nun den res natae der zweiten Rubrik, werden die res natae, welche die dritte Rubrik bringt, und welche, wie wir wissen, die Arcana Liquor hepatis und P. solaris sind, telesmus rerum natarum, das ist perfectio rerum natarum, das ist perfectio totius mundi genannt, das heisst die Vollkommenheit der Welt. Das also, was die arcanologische zweite Periode bringt, wird zu etwas vollkommenerem gestempelt, als das, was die kosmologische zweite Periode bringt, womit denn dem hohen Werthe der Arcana überhaupt ein Tribut gezollt wird. Telesmus totius mundi ist aber vorläufig nicht der Inbegriff dessen, was die zweite Schöpfungs-Periode bringt, es ist nur ein Theil desselben, wie ja die res natae erst ein Theil dessen waren, was anorganisch auf die zweite Schöpfungs-Periode kam. Um die res natae vollständig zu machen, mussten sie durch ein „omnes“ cumulirt werden, und so erhalten wir in analoger Weise hier, um den telesmus totius mundi vollständig zu machen, statt telesmus totius mundi: omnis telesmus totius mundi.

Nun müssen wir noch den Ausdruck telesmus näher in's Auge fassen. Er ist das intacte Griechische *τελεσμός*. Das Griechische *τελεσμός* liegt gerade so, wie das Lateinische perfectio und das Deutsche „Vollendung“. Einerseits wird bei diesem Ausdrucke das Ende in's Auge gefasst, andererseits die Vollkommenheit. Das liegt darin, dass in gewisser Beziehung sich Ende und Vollkommenheit berühren. Machen wir uns das an einem Beispiele klar. Wir sagen im Deutschen „das ist eine vollendete Schönheit“ und sagen damit ganz dasselbe, als wenn wir uns ausdrücken „das ist eine vollkommene Schönheit“. Der Grund liegt darin, dass wir uns die Schönheit generell in die speciellen Schönheitstheile a, b, c, d... zersplittern. Handelt es sich nun um eine unvollkommene Schönheit, so zählen wir auf a, b, c und sind damit fertig. Handelt es sich aber um eine vollkommene Schönheit, so zählen wir in diesen Schönheitstheilen weiter d, e, f... bis wir mit allen Theilschönheiten zu Ende gekommen sind. Auf die Weise involvirt bei der Schönheit das Ende die Vollkommenheit. Und so analog in anderen Fällen. So ist denn *τελεσμός* Vollendung und Vollkommenheit, und ebenso ist perfectio Vollendung und Vollkommenheit. An und für sich genommen, brauchte also derjenige, der die Griechische Tab. smar. in's Lateinische übertrug, den Griechischen Ausdruck *τελεσμός* nicht in seinem telesmus intact zu lassen. Nahm er an seiner Stelle den Ausdruck perfectio, so war er durchaus gedeckt. Dass er es aber nun nicht thut, das muss seinen Grund haben, und der Grund liegt darin, dass das Wort *τελεσμός* einen Hinweis auf etwas giebt, welcher Hinweis — so befürchtete der Uebersetzer — verwischt würde, wenn der Ausdruck einem anderen Platz machte.

Es weist nun aber der *τελεσμός* hin auf die Tages-Erschaffung, und das ist darin begründet, dass es in den Septuaginta heisst, 1. Buch Moisis, Capitel 2,

Vers. 1. *Και συνετέλεσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ τ. λ.*

Vers. 2. *Καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεὸς καὶ τ. λ.*

Der Vers 2 aber besagt hier des Näheren: *συνετέλεσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Gott beendete seine Werke am sechsten Tage. Das *συντελεῖν*, das *τέλος* hat also eine Relation zum Tage, und damit zielt eben der *τελεσμός* auch auf den Tag, auf den Tag, dem bei der Jüdischen Schöpfungsgeschichte Rechnung getragen wird, kurz er zielt auf die Tages-Schaffung. In der zweiten Rubrik haben wir gesehen, wie der Autor der Tages-Schaffung aus dem Wege ging. Er ging dem Tage aus dem Wege, um den Griechen nicht anstössig zu werden. Die sind, wenn sie die zweite Rubrik lesen, bebrüht, dass der Tag nicht auf's Tapet gebracht wird. Jetzt, da er sie in Ruhe hat, düpirt er sie in der Arcanen-Rubrik, wo sie sich der Sache nicht versehen, mit dem *τελεσμός*, der doch den Tag bringt. So liegt der nähere Sachverhalt mit dem *τελεσμός*, und auf Grund dieses näheren Sachverhaltes bringt die Lateinische Uebersetzung nicht perfectio. Durch die perfectio glaubte der Uebersetzer den directen Anknüpfungspunct an die Septuaginta zu verwischen.

Und nun weiter. Wir hatten in der Parallelstelle: omnes res natae fuerunt ab Acido sulphurico-Natron igne.

Uebertragen wir nun für omnes res natae: omnis telesmus totius mundi, so erhalten wir: omnis telesmus totius mundi fuit ab Acido sulphurico-Natron igne. Nehmen wir nun wieder beim esse a, das väterliche Verhältniss, so erhalten wir für: omnis telesmus totius mundi fuit ab Acido sulphurico-Natron igne — Acid. sulphur.-Natron est pater omnis telesmi totius mundi igne. Nun haben wir in Bezug darauf, dass der omnis telesmus totius mundi aus den beiden Theilen Liquor hepatis und P. solaris besteht, ein ähnliches Verhältniss, wie oben, wo wir es der Zwei: Acid. sulphur., Natron gegenüber, mit der Zwei: Osiris und Isis zu thun hatten. Also liegt die Zersplitterung des pater in pater und mater nahe, und damit die Uebertragung des pater auf den Liquor hepatis und der mater auf den P. solaris. Dann erhalten wir für: Acid. sulphur.-Natron est pater omnis telesmi totius mundi igne — Acid. sulphur. est pater Liquoris hepatis, Natron est mater Pulvis solaris, igne, oder was dasselbe bleibt: Pater Liquoris hepatis est Acid. sulphur., mater P. solaris est Natron igne.

Nun aber muss weiter das Arcanum fallen, und einem Pronominal-Ausdruck Platz machen. Und damit wird aus: Pater Liquoris hepatis est Acidum sulphur., mater P. solaris est Natron igne —

Pater ejus est hic, mater ejus est haec igne.

Das wäre doch nun aber eine Zeichnung, die in ihrer Dunkelheit lächerlich undurchdringlich wäre. Darum kann der Autor nicht auf die ventilirte Weise zu Werke gehen.

Bevor wir nun weiter gehen, wollen wir die Pronominal-Ausdrücke näher in's Auge fassen. Diese Pronominal-Ausdrücke sind im Griechischen immer neutral gehalten. Wenn es also heisst: Pater ejus, so steht im Text *πατήρ τοῦ μέν*, und ist das *τοῦ μέν* der Genitivus neutrius, nicht der Genitivus masculini. Wenn es heisst: mater ejus, so steht im Text nicht etwa *μήτηρ τῆς δε*, sondern wieder neutral: *μήτηρ τοῦ δε*. Beim Portavit illud ist illud eo ipso neutral, es ist das Griechische *ἐξείν*. Beim nutrix ejus ist das ejus wieder *τοῦ δε* neutral genommen. Nun sagten wir vorhin: Pater ejus est hic (und analog hat der Lateinische Text: Pater omnis telesmi totius mundi est hic). Müsste das nicht vielmehr auch neutral hoc statt hic heissen? Antwort: Nein, man kann im Lateinischen nicht sagen pater est hoc. Im Deutschen kann man wohl sagen das ist der Vater, im Lateinischen heisst's aber unter allen Umständen der ist der Vater. Aehnlich liegt's im Griechischen. Darum steht hier auch im Griechischen Text bei Pater omnis telesmi totius mundi est hic nicht *τοῦτο* (Neutrum), sondern *οὗτος* (Masculinum).

Und nun weiter. Wir haben vorhin gesehen, dass der Autor mit dem Zersplittern des omnis telesmus totius mundi in Liquor hepatis und P. solaris nicht durchkommt, und das ist nun der Grund, weshalb er den Ausdruck intact lässt.

Er könnte nun, anlehnend an die vorhin entwickelte Aufstellung: Pater Liquoris hepatis est Acid. sulphur., mater P. solaris est Natron, bei Nichtzersplitterung des telesmus sagen:

Pater omnis telesmi totius mundi est hic, mater omnis telesmi totius mundi est haec. Es ist ihm aber die Wiederholung des omnia telesmi totius mundi zu schleppend, scheint ihm nicht mit der gedrängt Lakonischen Wortfassung einer Tab. smar. vereinbar. Und so fängt er den Passus denn wohl an: Pater omnis telesmi totius mundi est hic — dann aber bricht er ab zu etwas ganz neuem.

Indem er nämlich das Pater omnis telesmi totius mundi est hic hat, und er sich für das mater omnis telesmi totius mundi est haec nach einer neuen Fassung umsieht, denkt er, wie, wenn du nun mit dem ersten Passus ganz anführtest, und den zweiten Passus unterwegs liessst, wie dann? Das wäre auch noch keine Ungeheuerlichkeit. Denn wenn man Acid. sulphur.-Natron als Ein-Arcanum hat, so muss man auch einen Eingesichtspunct für das Arcanum haben, und als solchen kann man dann das Acid. sulphur. ohne Natron nehmen. Das ist denn eine ähnliche Situation, wie in der Indischen Alchemie, wo Siva auf der einen Seite Acid. sulphur.-Natron repräsentirt, auf der anderen Seite aber das Acid. sulphur. allein. Gedeckt ist der Autor bei einer solchen Restringirung des Doppel-Arcan durch den Parallelsatz: omnes res natae

fuerunt ab una re, von einem Ding. Nun denkt er weiter, aber wie liegt es denn, dass man Acid. sulphur.-Natron als Acid. sulphur. allein nehmen kann? Darauf giebt er sich die Antwort, dafür giebt das Wasserverwandlungs-Experiment den Anhaltspunct. Nehmen wir Acid. sulphur. als Wasser. Wir lassen es stehen, nehmen an, es ginge nun das Wasserverwandlungs-Experiment vor sich, dann erhalten wir die Erde von selbst, welche Erde Natron ist, da das Wasser Acid. sulphur. ist. Und das führt den Autor auf die Idee, zum Wasserverwandlungs-Experiment abzubiegen, das ist natürlich hier, wo wir uns in der arcanologischen Rubrik befinden, zum arcanologischen Experiment. Dies zeichnet er nun ff.

Den Satz Pater omnis telesmi totius mundi est hic hat er. Er wird kurz übersetzt: Dies hier ist das Acidum sulphuricum.

Nun fügt er hinzu: virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Seine Tugend ist vollkommen, wenn sie, die Tugend, oder es, das Acid. sulphur. in Erde umgewandelt worden. Das ist, lasset das Acid. sulphur., nur stehen, so erhält du Natron von selbst. Dieser Sinn lehnt sich denn auch dem an, was wir oben gesagt, dass nämlich in dem Passus von Pater ejus est Sol bis versa fuerit in terram in allen drei Sätzen im Vordersatz auf das Acid. sulphur., im Nachsatz auf das Natron losgesteuert wird.

Nun bemerke man ff. Durch die Fassung, wie wir den Passus hier haben, tritt die Parallele mit dem: omnes res natae etc. in den Hintergrund. Es steht also gar nichts im Wege, dass die adoptio, resp. der ignis fällt. Geschieht das nun, so ist die Sache fertig, und bei Separabis fängt etwas neues an. Der Autor will aber nicht, dass das abwolut geschieht. Und das bewirkt, dass er einen doppelten Standpunct einnimmt. Kraft des einen Standpunctes fällt der ignis nicht. Dann wird angenommen, es würde jetzt Feuer unter das arcanologische Wasser gelegt, und in Folge dessen ginge vor sich, was Separabis etc. gelehrt wird. Kraft des anderen Standpunctes fällt der ignis, und bei Separabis etc. wird, indem etwas neues an die Reihe kommt, der Liquor hepatis für sich, und der P. solaris für sich gebracht, so dass wir dann im Pater ejus etc. das Acid. sulphur.-Natron, im Separabis etc. den Liquor hepatis, im Ascendit etc. den P. solaris haben.

Erster Standpunct. Es wird dem ignis Rechnung getragen. Der Autor macht im Separabis darauf aufmerksam, dass von den Arcanis Liquor hepatis und P. solaris, welche mittelst des arcanologischen Experimentes erzielt werden, dass von diesen Liquor hepatis = Luft, Feuer, Wasser, P. solaris = Luft, Feuer, Erde (s. den Abschnitt: Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung), dass wir also in Summa in diesen Arcanis haben: Luft, Feuer, Erde, Wasser. Darum steht hier der Passus:

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.

Hier ist, wie in der Griechischen Interpretation der ersten Tab. smar.:

terra = Erde,
ignis = Feuer,
subtile = Luft,
spissum = Wasser.

Also: Mache trennend einen Unterschied (separabis) zwischen Erde, Feuer, Luft, Wasser. Das ist, fasse in's Auge, dass es sich bei den beiden Arcanis, die zu erzielen sind, um diese 4 Dinge handelt.

Das suaviter magno cum ingenio weist darauf hin, dass wir bei der Sache mit Umsicht zu Werke gehen sollen. Und dieser Hinweis hat deswegen statt, um uns einen Fingerzeig zu geben, dass wir uns im Bereiche des ersten Standpunctes befinden, bei dem der adoptio, resp. dem ignis Rechnung getragen wird.

Nach dieser Vorbereitung kommen wir nun zum Feuer. Zuerst wird die Flüssigkeit, die über dem Präcipitat steht, mittelst Feuers behandelt. Dann entwickelt sich der Dampf des Acid. sulphur. (dieser wird zum Ammoniak). Es wird weiter erhitzt, und das Wasser steigt als Dampf, als Feuer-Dampf in die Höhe. Damit haben wir denn das Arcanum Liquor hepatis, bestehend aus Luft, Wasser, Feuer. Das nun liegt hier in dem:

Ascendit a terra in coelum. Das heisst das Feuer steigt

auf, und das soll heissen, derjenige Theil, welcher beim Experiment von vorhin in die Höhe gegangen ist, das Acid. sulphur., wird mittelst Feuers behandelt.

Nachdem nun so der aufgestiegene Theil von vorhin mittelst Feuers behandelt worden, wird auch das Präcipitat mittelst Feuers behandelt. Dann wird dieses, welches an und für sich Erde war, zu Luft-Feuer-Erde. Damit haben wir denn das Arcanum Pulv. solaris, bestehend aus Luft, Feuer, Erde. Das liegt nun hier in dem iterumque descendit in terram. Das heisst das Feuer steigt ab, und das soll heissen, derjenige Theil, welcher beim Experiment von vorhin abwärts gestiegen, das ist das Präcipitat, wird mittelst Feuers behandelt.

Die Situation mit dem ascendere und descendere liegt am Ende etwas geschraubt. Daran darf man sich aber nicht stossen, weil die Stelle auch einer zweiten Interpretation (zweiter Standpunct) unterliegt, wo die Zeichnung direct liegt, und da muss denn die Zeichnung in der einen Interpretation der Zeichnung in der anderen Interpretation (der zweite Standpunct dem ersten) unter die Arme greifen. Das liegt nämlich wie oben mit dem im Bauche tragen und der Amme. Diese zweite Interpretation einerseits, und andererseits der Umstand, dass der Autor das Separabis bis inferiorum von der ersten Redaction übernehmen muss, sind denn auch der Grund, dass das arcanologische Experiment gerade in der Weise gezeichnet ist, wie wir es hier finden. Im Grunde liegt die Sache, worauf wir auch in dem Abschnitt „Das arcanologische Experiment in Jüdischer Fassung“ hingewiesen, derartig, dass man Acid. sulphur.-Natron als arcanologisches Wasser nimmt, und nun das untergelegte Feuer von Anfang bis zu Ende auf das Ganze wirken lässt, ohne sich speciell erst diesen Theil hervorzuheben, und dann jenen Theil. Nun kommt noch:

et recipit vim superiorum et inferiorum. Die superiora und inferiora sind die terra, ignis, subtile, spissum beim Separabis. Also: Und das, was du auf die vorhin ventilirte Weise erhält, das erhält die Kraft von Feuer, Luft, Wasser, Erde, das ist, constituirt die Arcana: Liquor hepatis und Pulvis solaris. Vorhin, beim Separabis, wurde darauf hingewiesen, die 4 Dinge in's Auge zu fassen. Hier wird direct darauf hingewiesen, dass wir in den betreffenden Arcanis die 4 Dinge haben.

Auf die Weise handelt es sich denn beim ersten Standpunct, bei der ersten Interpretation der Stelle von Pater omnis telesmi totius mundi an bis inferiorum um das dreitheilige Wasserverwandlungs-Experiment, resp. das mit ihm parallel laufende arcanologische Experiment. Und da das statt hat, so kann man auch einen Schritt weiter gehen, und wenn auch gerade nicht direct, so doch indirect den Standpunct einnehmen, als handele es sich in der ganzen Rubrik um dieses Experiment. Das geschieht nämlich derartig, dass man in Bezug auf das Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna sagt: Hier handelt es sich um die Gottheit. Die Gottheit aber führt auf den Gott der Schöpfungsgeschichte, welcher als Alchemist gedacht wird. So führt uns denn die Stelle auf den Alchemisten, welcher das arcanologische Experiment leitet. Und was die Stelle Portavit illud ventus in ventre suo betrifft, so führt diese, wie wir oben gesehen, auf das Weltengefäss. Dieses aber kann man alsdann in übertragener Weise als das Gefäss nehmen, in welchem das arcanologische Experiment instituirt wird. Dann haben wir also in der ganzen Rubrik 1) den Alchemisten, 2) das Gefäss zum arcanologischen Experiment, 3) das arcanologische Experiment mittelst Feuers instituirt.

Zweiter Standpunct. Wie wir kennen gelernt, haben wir im Pater ejus est Sol etc.: Acid. sulphur.-Natron, ebenso im Portavit illud etc., ebenso im Pater omnis telesmi etc. Also haben wir im Ganzen von Pater ejus est Sol bis versa fuerit in terram: Acid. sulphur.-Natron. Und damit wird dann hinter dieses ein Abschluss-Punctum gemacht, und von ihm, dem ersten Arcanum, wird zum zweiten und dritten Arcanum, das ist zum Liquor hepatis und Pulvis solaris übergegangen. Der Passus Separabis bis ingenio bringt den Liquor hepatis für sich; der Passus Ascendit bis inferiorum bringt den P. solaris für sich.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.

Nach vorangegangenen Acid. sulphur.-Natron kommt

der Liquor hepatis an die Reihe. Derselbe wird vom Standpunct seiner Darstellung aufgefasst, das heisst von dem Standpuncte, dass man Schwefel, Salmiak, Kalk destillirt, und so Liquor hepatis erhält. Der Autor nimmt an, dass der Destillationsprocess darin besteht, dass man das Destillatum vom Destillandum trennt. Er nimmt an, wie der Autor der ersten Redaction, dass der Liquor hepatis aus Hydrothiongas und Ammoniak besteht, dass also Hydrothiongas und Ammoniak das Destillatum bilden, welches vom Destillandum Schwefel, Salmiak, Kalk zu trennen ist. Weil er nun ferner Hydrothiongas als luftförmigen Schwefel fasst, und Ammoniak aus Salmiak mit Kalk dargestellt wird, so nimmt er an, dass in specie gerade das Hydrothiongas vom Schwefel, und das Ammoniak vom Salmiak und Kalk getrennt werde. Und indem nun angenommen wird, dass

terra = Erdschwefel
ignis = Hydrothiongas } wie bei der ersten Redaction,
subtile = Ammoniak,

spissum = Verbindung von Salmiak und Kalk, besagt unsere Stelle Separabis etc. das obige letztere, indem sie lehrt, man solle den ignis von der terra, das subtile vom spissum trennen.

Es sollte nun statt haben, dass man, so wie man das subtile vom spissum trennt, dass man so auch den ignis von der terra trennt, dass also da stünde: Separabis ignem a terra und nicht umgekehrt: Separabis terram ab igne. Nun, das ist das Hysteron-Proteron von der ersten Redaction her, was sich nicht umgehen lässt, da ja, wie wir wissen, der Autor der zweiten Tab. smar. zur ersten Redaction blos Zusätze macht, nicht aber etwas ändert.

Das suaviter magno cum ingenio wird auf die Vorsicht bezogen, die man bei der Destillation des Liquor hepatis soll obwalten lassen. Das kann nun in besonderer und allgemeiner Fassung genommen werden. In besonderer Fassung würde das in's Auge gefasst werden, dass man die Vorlage fest ankittet, und mit einem Gasleitungrohr versieht, und dass man die Vorlage gut abkühlt. In allgemeiner Fassung wird zur Vorsicht ermahnt, damit es einem nicht geht, wie den Amrita-Schütteln.

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Wie bei der ersten Redaction heisst wieder ascendit a terra in coelum einfach: es steigt an, und descendit in terram: es steigt ab.

Es handelt sich um den P. solaris (ruber).

Auch dieses Arcanum wird vom Gesichtspunct der Darstellung in's Auge gefasst, und da sind es denn der rothe Dampf des Hydrarg. oxyd. rubr. und das Hydrothiongas, welches sich auf Zugiessen von Acid. sulphur. zu der Lösung des Schlippschen Salzes entwickelt, welche die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Wie der Autor der ersten Redaction nimmt auch der Autor der zweiten Redaction an, dass nicht aller rother Dampf, nicht alles Hydrothiongas in die weite Welt geht, sondern dass ein Theil umkehrt, sich verdichtet, und dass diese verdichteten Luftarten nun das Hydrarg. oxyd. rubr. und das Sulphur aurat., d. h. den P. solaris, constituiren. Also der P. solaris entsteht auf Grund eines Auf- und Absteigens.

Ascendit a terra in coelum, er steigt auf — nämlich der P. solaris vom Eing Gesichtspunct, nicht vom Doppelstandpunct des Hydrarg. oxyd. rubr. und des Sulphur aurat. gefasst. Er steigt auf, indem Dampf in die Höhe geht.

Iterumque descendit in terram, er — der P. solaris von jenem Eing Gesichtspunct steigt auch wieder ab, indem der Dampf herunter geht.

Et recipit vim superiorum et inferiorum, und wird theilhaftig der oberen und unteren Dinge, das ist der aufsteigenden und absteigenden Dämpfe. Da nämlich der P. solaris vom Eing Gesichtspunct aufgefasst wird, so sollte man meinen, es handle sich blos um ein Aufsteigendes, um ein Absteigendes. Nein, lehrt dem entgegen diese Stelle, es handelt sich um zwei aufsteigende Dinge, nämlich den rothen Dampf und das Hydrothiongas, und ebenso um zwei absteigende Dinge, nämlich wieder um den rothen Dampf und das Hydrothiongas.

Vierte Rubrik. Gloria-Rubrik.

Sic habebis gloriam bis obscuritas.

Sic, so, indem du nämlich das hast; was die vorige

Rubrik bringt, hast du die gloria totius mundi, die Verherrlichung der Welt, der arcanologischen Welt. Beimtelesmus totius mundi war es auf zwei Arcana abgesehen, auf Liquor hepatis und P. solaris. Hier, bei der gloria totius mundi, ist es auf drei Arcana abgesehen, auf Acid. sulphur-Natron, Liquor hepatis, P. solaris. Wie wir in dem Abschnitt „Die zweite Redaction der Tab. sm.“ haben kennen lernen, stellt der Autor seine Arcanen-Drei: Acid. sulphur-Natron, Liquor hepatis, P. solaris auf eine Rangstufe mit der eigentlichen Arcanenzahl, der Arcanen-Sieben. Und weil sie diese Rangstufe einnimmt, deswegen erhält sie hier den Titel: gloria totius mundi.

Dass die Arcanen-Drei zu der Besonder-Fibre gelangt, mit der Arcanen-Sieben auf eine Rangstufe zu treten, dass damit in der Jüdischen Zahlenphilosophie die 3 mit der 7 obenbürtig wird, ist ein so wichtiges Factum, dass es wohl verdient, in einer Besondern Rubrik der Tab. sm. abgehandelt zu werden.

Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Auf die Weise, dadurch dass du einiehst, welche Stellung die 3 erhält, wird dich die Obscurität fliehen in Bezug auf die neue Epoche, in welche die neue Jüdische Zahlenphilosophie tritt, die nicht mehr, wie sonst, auf der einen Seite hatte: 1, 2, 3, 4, 5, 6 und auf der anderen Seite: 7, sondern die jetzt auf der einen Seite hat: 1, 2, 4, 5, 6 und auf der anderen Seite: 3, 7.

Fünfte Rubrik. Pathologische Rubrik. Fortitudo-Rubrik.

Haec est totius fortitudinis bis penetrabit.

Es handelt sich hier, wie bei der ersten Redaction, um die pathologische Rubrik.

Die eumulirte fortitudo zählt nach der 3, und diese 3 zielt auf die Arcanen-Drei. Vermöge des Gloria-Standpunctes tritt die Arcanen-Drei auf die Stufe der Arcanen-Sieben. Damit ist es denn gegeben, dass man (imaginär) 3 Arcana am Krankenbett anwendet und nicht 7 Arcana, und das ist der Fortitudo-Standpunct.

Der Autor der ersten Redaction der Tab. sm. fällt in die Zeit des Herrschens der Alexandrinischen Schule, sonst würde er die pathologische Rubrik, um die es sich hier handelt, nicht gerade so bringen, wie er sie eben bringt. Der Autor der zweiten Redaction muss, gemäss seines Principis, an der Tab. sm. nichts zu ändern, die fünfte Rubrik hier so bringen, wie sie sein Antecessor gebracht hat, und damit muss er in die Fussstapfen der pathologischen Auffassung desselben treten. Entweder nun fasst er diese pathologische Rubrik ganz im Geiste des Autors der ersten Redaction, und dann würde der Autor der zweiten Redaction ebenfalls in die Zeit des Herrschens der Alexandrinischen Schule fallen. Oder aber er fasst diese Rubrik nicht im Geiste seines Antecessors, und dann fällt er in eine spätere Zeit. Dann bleibt ihm nichts anderes übrig, als die dogmatische Fassung des Pneuma-Humor-Solidum fallen zu lassen. Da er aber um die Stelle, wie sie einmal von seinem Antecessor in die Welt gesetzt, nicht herum kann, so ist er dann gezwungen, ganz allgemein, vom Alexandrinisch-pathologisch-dogmatischen Standpuncte absehend, zu sagen: Mag man sich wenden wie man will, darüber kommt man nicht hinweg, dass der Körper aus festen, flüssigen und gasartigen Theilen besteht, und auf diese muss eben das Heilmittel wirken. Die Interpretation der Stelle bleibt in einem Falle dieselbe, wie im anderen.

Wir glauben übrigens nicht, dass der Autor der zweiten Redaction der Tab. smar. bereits in die Zeit des Herrschens der Alexandrinischen Schule fällt. Schwerlich ist die zweite Redaction der ersten Redaction so schnell gefolgt, wie es unter solchen Umständen statt haben müsste. Schwerlich ist die zweite Redaction bereits vor 280 — 270 a. C. zu setzen, zu welcher Zeit bereits die Alexandrinische Schule mit dem Auftreten der empirischen Schule fällt.

Sechste Rubrik. Index.

Sic mundus creatus bis est hic.

Sic mundus creatus est. Das besteht sich auf die zweite Rubrik. Es ist gerade so, als wenn da stünde: Sic habes creationem mundi oder Haec est creatio mundi. In der zweiten Rubrik nämlich hast du die creatio mundi, die zweite Rubrik bringt die creatio mundi, denn da steht ja omnes res fuerunt ab uno, Gott hat die Welt erschaffen.

Mundus, darauf haben wir schon in der zweiten Rubrik hingewiesen, steht, entgegen der sonstigen Fassung der Tab. smar., da, statt: totus mundus. Diese kurze Fassung mundus statt totus mundus entspricht der Natur eines Index.

Das creatus weist noch besonders darauf hin, dass das esse a in der zweiten Rubrik zu fassen ist als creari, geschaffen werden. Denn es heisst ja zu Anfang der Schöpfungsgeschichte: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“

Es bringt also der Index in dem Sic mundus creatus est das, was die zweite Rubrik enthält.

Hinc erunt adaptationes mirabiles.

Das bezieht sich auf die dritte Rubrik.

Adaptatio ist kein classisch Lateinisches Wort. Der Uebersetzer lehnt dasselbe an das Particip adaptatus (Sueton), welches „passend gemacht, angefügt“ heisst. Er macht sich dabei nach Griechischem Muster, anlehnend an das Griechische Wort, welches im Griechischen Text der Tab. smar. steht, ein Substantiv. Wir wollen „Anpassungen“ übersetzen. Es sind unter den Anpassungen die Arcana zu verstehen, welche sich auf Grund des arcanologischen Experimentes ergeben. Da nun das arcanologische Experiment dem Wasserverwandlungs-Experiment im Grossen parallel läuft, sich an dasselbe „anpasst“, so werden in übertragener Weise die Arcana selbst Anpassungen genannt.

Hinc, von hier, von hier aus, nämlich von dem, was die so eben besprochene zweite Rubrik bringt, werden sein (über die Futural-Sprache vergl. bei der ersten Redaction der Tab. smar.), sind, hieran lehnen sich, an das, was die zweite Rubrik bringt, lehnen sich: die wunderbaren Anpassungen, welche die dritte Rubrik bringt. Die dritte Rubrik der Tab. smar. lehnt sich nämlich in so fern an die zweite Rubrik, als die dritte Rubrik mit dem Acid. sulphur-Natron beginnt, in welchem, der ersten Schöpfungs-Periode parallel laufend, die erste Periode des arcanologischen Experimentes repräsentirt ist; und analog, wie sich in dem omnes res natae fuerunt ab una re die res natae an die erste Schöpfungs-Periode schmiegen, so schmiegen sich auch Liquor hepatis und P. solaris an das Acid. sulphur-Natron.

Dass die Arcana mit einem mysteriösen Worte bezeichnet werden, kann weiter nichts auffallendes haben. Darum darf man sich an das Wort adaptationes weiter nicht stossen. Eben so wenig kann es etwas auffallendes haben, dass, da die Arcana wunderbare Dinge sind, die adaptationes das Epitheton mirabiles bekommen.

Es bringt also der Index in dem Hinc erunt adaptationes mirabiles das, was die dritte Rubrik enthält.

Quarum modus est hic.

Das bezieht sich auf die fünfte Rubrik.

Modus ist entweder *τρόπος* oder *μέτρον*. Hier ist es jedenfalls *μέτρον*. Also im Griechischen Text der Tab. smar. steht *μέτρον*, und nicht *τρόπος*. Der Autor will sagen, hier hast du die Fortitudo-Rubrik. Statt fortitudo sagt er aber *μέτρον*, Mass, weil in cumulirter Weise von der fortitudo die Rede ist, die fortitudo uns „zugemessen“ wird, wir, um so zu sagen, die fortitudo scheffelweise zugemessen bekommen. Also mit dem *μέτρον*, welches auch, statt mit modus, mit mensura wieder gegeben werden könnte, steuert der Autor auf die fünfte Rubrik, und sagt des Näheren, anknüpfend an die adaptationes mirabiles: deren fortitudo, deren Anwendung am Krankenbette diese ist.

Es bringt also der Index in dem quarum modus est hic das, was die fünfte Rubrik enthält.

Und blicken wir nun auf die ganze sechste Rubrik, so würde sie, wenn sie nackt, wenn sie schlechtweg geboten würde, heissen:

Index: Creatio mundi, Adaptationes, Modus.

Sie wird nun aber nicht nackt, schlechtweg geboten, sondern wie die übrigen Rubriken der Tab. smar. wird sie uns in verdeckter Weise geboten. Und um diese verdeckte Weise heraus zu bekommen, verschmilzt der Autor die Index-Theile zu einem Ganzen, wodurch die Rubrik sich dann so gestaltet, wie wir sie eben vor uns haben, nämlich: So ist die Welt erschaffen, daher stammen, daran lehnen sich die wunderbaren Anpassungen, deren Kraft die ist, welche in der fünften Rubrik, die so eben abgehandelt worden, die dem Index unmittelbar vorangeht, auseinander gesetzt worden. Das demonstrative Pronomen hic beim modus est hic wird nämlich in Bezug darauf gebracht, weil

unmittelbar vor dem Index die Anwendung der Arcana am Krankenbette zur Sprache kommt.

Wie man sieht, bringt der Index nicht alle Theile der Tab. smar., sondern blos die hauptsächlichsten, und diese sind die Creatio mundi, Adaptationes, Modus. Einleitung, Schluss, Gloria-Rubrik werden als Neben-Rubriken angesehen, was sie auch in der That sind, denn der Hauptinhalt der Tab. smar. bezieht sich auf die kosmologische Schöpfungsgeschichte (Creatio mundi), auf die Arcanologie (Adaptationes mirabiles) und auf die Anwendung der Arcana am Krankenbette (Modus).

Siebente Rubrik. Schluss-Rubrik.

Itaque vocatus sum etc.

In dem Abschnitte „Das Aegyptische Gepräge der zweiten Redaction der Tab. smar.“ haben wir gesehen, wie der Thoth, resp. Hermes, dazu kommt, unter der Tab. smar. zu figuriren. Thoth hat zur Seele eine besondere Relation, er steht dem Todtenrichter Osiris zur Seite, indem dieser die Seelenwägung vornimmt. In dieser seiner Eigenschaft passt Thoth zur Aegyptisch-spirituellen Interpretation der Tab. smar., und so rückt er denn überhaupt in die Schlussrubrik der Tab. smar. ein. Im Anleihen an den *Ἑρμῆς ψυχοπομπῆς* wird alsdann aus dem Aegyptischen Thoth der Griechische Hermes oder der Lateinische Mercur.

Es hat vielfach statt gefunden, dass man Thoth und Hermes in eine nähere Relation brachte, als dies mythologisch gerechtfertigt ist. Thoth deckt den *Ἑρμῆς ψυχοπομπῆς*, eine weitere Relation haben beide nicht. Man hat dem Thoth allerlei Eigenschaften gegeben, die er nicht hat. Diese Eigenschaften kommen einfach daher, dass man den Thoth gräcisirte, hermetisirte, mit anderen Worten, dass man die Eigenschaften des Griechischen Hermes auf den Aegyptischen Thoth übertrug.

In Bezug auf den Griechischen Hermes haben wir folgendes:

Die Griechen liebten es, die Eigenschaften ihrer Gottheiten mannigfach nach den Eigenschaften der Gottheiten anderer Völker zu modeln. Auf die Weise kommt es, dass verschiedene Griechische Gottheiten aus ganz verschiedenen Gesichtspuncten zu fassen sind, den einen ihrer Eigenschaften liegt dies mythologische Princip zu Grunde, den anderen jenes. Gerade beim Hermes aber finden wir, wenn auch nicht absolut consequent, so doch durchschnittlich consequent einen Gesichtspunct festgehalten, und an der Hand dieses einen Gesichtspunctes wickeln sich dann alle hervorragenden Eigenschaften dieses Gottes ab. Dieser eine Gesichtspunct ist der, dass Hermes oder Mercur der Gott des kommenden Tages ist, entgegen dem Apollo, welcher der Gott der Nacht ist.

Fassen wir zuvörderst den Apollo als den Gott der Nacht in's Auge.

1) Apollo ist der Gott des Todes, der Rache u. s. w. Als solcher erschliesst er mit seinen Pfeilen. So tödtet er im ersten Buche der Ilias die an der Pest sterbenden Griechen. So tödtet er die Kinder der Niobe. Herzuleiten ist diese seine Eigenschaft von dem Schauerlichen, Unheimlichen der Nacht, von dem, unter ihrem Schutze, im Dunkeln Schleichenden.

2) Apollo ist der Orakelgott. Man hat hier an das Dunkle, Mysteriöse des Orakel-Dienstes zu denken, an das „nächtliche Grauen“ mit welchem dieser Dienst unter Umständen verknüpft war.

3) Apollo ist der Gott der Heerden, und wenn gerade dies nicht direct, so ist er doch der Hirt, welcher dem König Admet die Heerden hütet. Seine Heerden sind die Sterne.

4) Apollo ist der Gott der Musik. Das hängt mit der Nachtigall zusammen, die während der Nacht ihr Lied ertönen lässt.

Diesem Apollo als Gott der Nacht steht nun der Mercur als Gott des kommenden Tages, als der Gott gegenüber, welcher die Nacht verschuecht. An diese Vorstellung knüpfen sich die Haupteigenschaften Mercura.

1) Er ist der Gott der Beredsamkeit. Dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass er die Nacht beredet, überredet, fortzugehen und dem Tage Platz zu machen.

2) Er ist der Gott der Palaestra. Dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass er mit der Nacht kämpft, ringt, um sie zu verschuechen.

3) Er ist ein Dieb. Dem liegt die Auffassung zu Grunde,

der Nacht einen Stern nach dem anderen fortrimmt: liebt dem Apollo die Rinder.

Ist der Erfinder des Brett- und Würfels-Spiels (Plato, unten). Dem Hegt die Auffassung zu Grunde, dass der Nacht Brett spielend, ihr einen Stein nach dem andern Stern nach dem andern schlägt, dass er, mit dem Würfel spielend, ihr die Partie abgewinnt.

Ist der Erfinder der Zahl (Plato, vergl. unten). Dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass er die Sterne, die er zu schwatzen, zu bekämpfen, zu stehlen, im Brettspiel zu gewinnen, im Würfelspiel zu gewinnen hat, schlaue überzählt.

Ist der Erfinder der Geometrie und der Astronomie (vergl. unten). Im Allgemeinen knüpfen diese sich an die Zahl von vorhin, im Besonderen liegt die Astronomie, nur es mit den Sternen zu thun hat, sehr nahe.

Ist der Erfinder der Buchstaben. Als Gott der Unkenntlichkeit liegen ihm diese sehr nahe.

Ist Gott der Musik (*curvae lyrae parens*). Dies ist mit den Vögeln zusammen, welche, wie namentlich die Nachtigall, dem Tage entgegen singen und schmettern.

Ist der, der die Seelen der Verstorbenen zur Unterwelt führt. Diese Auffassung lehnt sich an die Vorstellung an, dass sich mannigfach bei den Alten findet, die Sterne die Seelen, Seelen, führt Mercur wohin die untergehende Sonne geht, hinab unter den Horizont, in die Unterwelt.

Umher des Hermes als solchen nun, der die Seelen der Verstorbenen zur Unterwelt führt, lehnten sich an den Hermes an den Thoth, der dem Osiris die Seelenwägung zur Seite steht. Und da sie auf der Erde die Parallele von Hermes und Thoth hatten, so übertrug man die ferneren Eigenschaften des Hermes auf Thoth. So erhält denn Thoth Eigenschaften, an welche die ägyptische Mythologie nie gedacht hat, sie dem Thoth zu geben. Thoth wird wohl mit einem Schreibzeuge abgemessen, nun darin hat man am Ende eine entfernte Reminiscenz an Hermes, dem Erfinder der Buchstaben. Im ägyptischen haben Hermes und Thoth weiter keine Berührungspunkte selbst der Ausgangspunkt, hier *Ἐρμῆς ψυχοπομπή*, dort der dem Osiris bei der Todtenwägung zur Seite stehende Thoth, liegt sehr willkürlich. Man muss sich nicht täuschen lassen, wenn uns der Thoth mit dem Hermes als dem Hermes präsentirt wird. Ein Anderes ist Grund eines *car tel est notre plaisir*, den Thoth dem Hermes-Eigenschaften vorgeführt zu bekommen, ein Grund ist es, den eigentlichen Standpunkt des Thoth in der ägyptischen Mythologie in's Auge fassen.

vielfach, so findet man auch bei Plato einen Grund vom Griechischen Hermes zum Aegyptischen Thoth. Phaedrus, P. 274:

σα τοίνυν, περὶ Ναυκρατίου τῆς Αἰγύπτου γα-
των ἐκεί παλαιῶν τινὰ θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄνομα
ἴερὸν, ὃ δὲ καλοῦσιν ἱβῆν. αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ
εἶναι Θεῦθ. τοῦτον δὲ πρῶτον ἀριθμὸν τε καὶ
ἐν εὐθείᾳ καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας, ἐπι-
ελας τε καὶ κυβέτας, καὶ δὴ καὶ γράμματα.

habe nun gehört, dass zu Naukratis in Aegypten ein Gott in den alten Landesgottheiten gewesen, der auch der Buchstaben heilig war, den sie Ibis nennen. Der Gott hiesse Thoth. Dieser habe zuerst die Zahl, die Proportion, die Metrie, die Astronomie, das Brett-, das Würfel-Spiel, auch die Buchstaben erfunden.“

vergleiche hiermit Plato, Philebus P. 18, wo auf Thoth als Erfinder der Buchstaben losgesteuert wird. Thoth ist citirt Stelle aus dem Phaedrus zu Liebe der Natur, die der Astronomie, des Brett- und Würfels-Spiels, der Buchstaben hingestellt. Diese Eigenschaften lehnen gar nicht an Hermes als Gott des kommenden Tages, als einem Zwang unterliege, sie den übrigen aufgeführten Eigenschaften anzureihen. Was beim Bringen dieser Eigenschaften Plato sich selbst herauscalculirt, und was von Thoth als Erfinder der Buchstaben losgesteuert wird, ist nicht griechisch Griechische Auffassung ist, wollen wir dem Thoth sein lassen. Der *λογισμὸς*, die Proportion, ist nicht eigens Platonisch; der Zahl reibt er die, für ihn wichtige, auf seine Zahlenphilosophie so wichtige Proportion an. Mag die Sache aber in der eben genannten Beziehung liegen, wie sie will, das steht fest, dass Plato uns den Namen Θεῦθ dem Sachverhalt nach den Griechischen Hermes bringt; die Eigenschaften, welche sich

Griechisch oder Griechisch-Platonisch an Hermes lehnen, überträgt Plato auf seinen Theuth.

Horas bringt uns die Eigenschaften des Hermes oder Mercur in seiner Ode ad Mercurium (Horatii carmina Lib. 1, Ode 10):

Mercuri, facunde nepos Atlantis,
Qui feros cultus hominum recentum
Voce formati catus, et decorae
More palaestrae:

Te canam, magni Jovis et deorum
Nuntium, curvaeque lyrae parentem,
Callidum, quidquid placuit, jocosum
Condere furto.

Te, boves olim nisi reddidisses
Per dolum amotas, puerum minaci
Voce dum terret, viduus pharetra
Risit Apollo.

Quin et Atridas, duce te, superbos,
Illo dives Priamus relicto,
Thessalosque ignes et iniqua Trojae
Castra sefellit.

Tu pias laetis animas reponis
Sedibus, virgâque levem coërces
Aurâ turbam, superis deorum
Gratus et imis.

„Hermes, du wohlredender Spross des Atlas,
Der der Urwelt Menschen aus rohem Unfug
Durch des Worts Weisheit und der Leibesübung
Zierde gebildet.

Dir, dem Herold Jupiters und der Götter,
Sing' ich, dir Anordner der krummen Lyra,
Der du schlaue, was auch dir gefiel, in leisem
Scherze verheimlichst.

Dich, wofern du trüglich entwandte Rinder
Nicht herausgibst, schreckte vordem, den Knaben,
Durch der Stimm' Androhn, und beraubt des Köchers,
Lächelt Apollo.

Als von Troja Priamos kam der König,
Deiner Obhut froh, hat er selbst des Atreus
Stolze Söhn', auch Thessalerglut, und Feindes-
Lager gottäuschet.

Du verleihst, dass Seelen, die fromm gewandelt,
Still in Wonn' ausruhn, mit dem Schwung des Goldstabs
Leichte Schwärm' abführend, der Höhe Göttern
Werth und des Abgrunds.“

Joh. Helm. Voss.

Hier haben wir den Mercur im *facundus nepos Atlantis* als Gott der Beredsamkeit. Indem er die *feros cultus voce format*, ist mit der *vox* wohl unzweifelhaft, wenn auch nicht gerade direct, so doch indirect, auf die Buchstaben, die *γράμματα* Platos, losgesteuert. Wie es in der neueren Zeit, im Anlehnen an die Darwinsche Theorie, angenommen wird, dass die Urmenschen nur, ähnlich dem Thieren, ohne eigentlich zu sprechen, Laute der Begierde, der Leidenschaft u. s. w. von sich gestossen, so dass die *vox*, die *vox humana*, die menschliche Stimme, die menschliche Rede, erst ein Product der fortschreitenden Cultur war: — an so etwas hat Horaz schwerlich gedacht. Sprechen also konnten die rohen Unmenschen, die modulierte Sprache fehlte ihnen nicht, nur fehlte es ihnen an der Einsicht, wie die Worte, welche sie sprachen, organisch grammatisch gebaut waren, zu bauen wären, fortzuentwickeln wären. Und das lehrt sie Mercur, indem er sie einmal vorläufig mit der Natur, dem Wesen der *vox*, der Buchstaben, bekannt macht, oder wenigstens, indem er sie mit etwas bekannt macht, was am endlichen Ende auf die Buchstaben hinauskommt. — *Catus*, schlaue, listig, ist Mercur, indem er als solcher, der die Nacht zum Weichen bringt, hervorstechend Schlaueheit anwendet, und nicht Gewalt. — Im *formare more decorae palaestrae* ist er der Ringer, er ringt mit der Nacht. Figürlich ist *palaestra* auch ein Uebungsplatz zum Reden, eine Redner-Ringschule. In dieser Bedeutung kommt es selbst bei Cicero vor. Somit ist es gerade nicht unmöglich, dass Horaz nicht das körperliche Ringen, sondern

im Anschluss an den *facundus*, die *vox*, den *catus* das rednerische Ringen Mercuri vor Augen hat. Doch liegt das wohl ferner. — Im *nuntius* haben wir Mercur als den Götterboten, eine hervorstechend bekannte Eigenschaft Gottes. Vielleicht hängt auch diese Eigenschaft bloß mit dem Standpunct Mercuri als Gott des kommenden Tages zusammen. Der vedische Agni weckt die Götter zum Opfer, und ist deshalb der Bote und Rufer. Das kann auf Hermes übertragen sein. Als der, der den kommenden Tag bringt, ist er früh bei der Hand, kann daher die Götter wecken, und wird damit im Anlehnen an Agni der Götterbote. — Indem Mercur *callidus est, jocosum condere furto*, haben wir in ihm den Dieb. Das *jocosum furtum* zielt darauf, den Gott nicht mit Impietät zu behandeln. Einen Gott einen Dieb zu nennen, liegt etwas stark impietätlich injuriös, darum stiehlt Mercur nur aus Scherz. — Die Rinder, die er dem Apollo stiehlt, sind, wie schon oben erwähnt, die Sterne, die dem Apollo als Gott der Nacht zukommen. Mercur stiehlt dem Apollo die Rinder. Apollo wird böse, und droht dem Diebe. Mercur aber nicht faul, stiehlt dem Apollo noch obendrein seinen Köcher. Nun muss Apollo über den geschickten Escamoteur lachen. Wo das Lachen aber an die Reihe kommt, da ist der Ernst vorbei, und mit dem Ernst, der vorbei ist, kommt die Sache auf einen Escamoteur-Scherz hinaus, und nicht auf einen elenden Gaunerstreich. — *Quin et Atridas etc.* Als Achilles den Hector im Kampfe erschlagen, machte sich Priamus, der unglückliche Vater des Erschlagenen, bei Nacht und Nebel auf, schlich sich durch das Lager der Griechen, und gelangte zum Achilles, von dem er die Leiche des Hector zurückforderte und erhielt. Auf dieser traurigen Fahrt begleitete Hermes den Priamus. (Vergl. die *Ilias*). Dass gerade Hermes dem Priamus bei dieser Gelegenheit zur Seite steht, wird wohl damit zusammen hängen, dass Hermes kundig ist, die Sterne fortzubringen. Eigentlich kann er dies nur derartig, dass er den Tag an ihre Stelle heraufbringt. Dem unglücklichen Priamus zu Liebe thut er es aber ausnahmsweise ohne den Tag herbeizuführen. Auf die Weise bringt er denn eine dunkle Nacht zu Wege, unter deren Schutz Priamus ungesehen dahin fährt. Horaz nimmt an, Mercur als fallens, als Täuschender, Hintergehender, stehe dem Priamus zur Seite. Wie er vorhin den Apollo hintergangen, oder um einen banalen Ausdruck zu gebrauchen, gefoppt, — denn die Dieberei mit dem Apollo wird ja als Foppelei gedreht — so hintergeht er, foppt er jetzt die Atridas *superbos*, die Thessalos *ignes*, die *castra Trojae iniqua*. — Indem Mercur *pias animas laetis sedibus reponit*, haben wir ihn als den, der die Seelen der Verstorbenen zur Unterwelt führt. Als solcher, wir machen darauf besonders aufmerksam, erhält er eine *virga aurea*, eine Goldrute, mit der er den leichten Haufen der Seelen in Schranken hält. Von den Eigenschaften Mercuri, die wir oben sub 4, 5, 6 aufgeführt, hat Horaz nichts. —

Der unter der *Tab. smar.* stehende Hermes resp. Thoth macht seine eigene Carriere durch. Er wird zum Schutzpatron der Alchemie, was sehr nahe liegt, da ja die *Tab. smar.* der Canon der Alchemie ist.

Wir werden später sehen, dass die Alchemie zur *χρυσουσιαι* in Relation tritt. Auf Grund dessen wird Hermes denn auch zum Schutzpatron der Goldmacherkunst. Für diesen Hermes passt ganz besonders die *virga aurea*, von der Horaz in der letzten Strophe seiner Ode spricht. Der Goldmacher-Patron hat damit ein goldenes Emblem.

Da die Alchemie überhaupt und die Fassung der *Tab. smar.* im Besonderen geheimnissvoll ist, so wird Hermes auf Grund dessen, dass er unter der *Tab. smar.* figurirt, auch zum Gott des Geheimnissvollen. Daher stammen unter anderen auch die Ausdrücke hermetische Freimaurerei, hermetischer Verschluss. Hermetisch ist die Freimaurerei, weil sie geheimnissvoll ist. Hermetisch ist ein solcher Verschluss, in dem man, resp. die Luft, ebenso schwierig eindringen kann, als in ein Geheimnis. Was die Freimaurerei anbetrifft, so kann man übrigens den Hermes auch zu ihr in eine mehr directe Relation bringen, indem sie mancherlei Auffassungen und Symbole hat, welche den Interpretationen der *Tab. smar.*, die wir später kennen lernen werden, entnommen sind. Indem sie aber auf die Weise in den Bereich der *Tab. smar.* tritt, tritt sie auch in den Bereich des Hermes.

Im Verlaufe der Geschichte der Alchemie lässt man den

Hermes als den Gott der Alchemie fallen, und fasst Hermes als den Namen eines Alchemisten, der die *Tab. smar.* verfasst hat. Damit wird denn Hermes zum Schriftsteller. Und da es zur Mysteriosität der *Tab. smar.* passt, dass ihr Verfasser in der Schriftstellerei mysteriös-überschwängliches geleistet haben muss, so werden dem Schriftsteller Hermes Bücher zugeschrieben, deren Zahl in's Enorme geht, spricht man doch sogar von mehr als zwanzig bis dreissig Tausend. Von den Schriften, die noch unter dem Namen des Hermes existiren, kennen wir für unsere Person den *Poemander* (s. später), der in die zweite Alexandrinische Periode fällt, zum Theil auch den *Asclepius*; nicht kennen wir die *Iatromathematica* und *Horoscopica*. Dagegen kennen wir wieder den *Tractatus aureus de Lapidis philosophici secreto*, der in die Abendländische Zeit fällt.

Zum *trismegistus*, *τρις μέγιστος*, *ter maximus*, wird Hermes auf Grund der *Arcanen-Drei*. Der Lateinische Uebersetzer hätte den Griechischen Ausdruck *τρις μέγιστος* gerade nicht intact zu lassen brauchen, er hätte ganz gut *ter maximus* nehmen können. Der denkt aber, wenn du das *τρις μέγιστος* latinisirst, so musst du auch den *Ἑρμης* latinisiren. Damit käme dann statt *Hermes*: *Mercurius*. Aber, denkt er weiter, Thoth ist gemeint, Hermes steht an seiner Stelle, nun willst du die Sache auch beim Hermes belassen. Es liegt eigenthümlich genug, dass der Griechische Hermes an die Stelle des Thoth tritt, da willst dieser Eigenthümlichkeit nicht noch einen grösseren Ausdruck geben dadurch, dass du an die Stelle des Hermes den *Mercurius* setzt. Nein, der Hermes steht da, und mag ruhig stehen bleiben. Und weil der *Ἑρμης* bleibt, so hat auch das Griechische *τρις μέγιστος* zu verbleiben.

Dadurch, dass Hermes zum *trismegistus* wird, was, wie gesagt, der *Arcanen-Drei* in Liebe geschieht, dadurch wird die *Arcanen-Drei* mächtig in den Vordergrund geschoben. Das hat nun weiter nichts auffallendes. Die *Arcanen-Drei* spielt eine sehr wichtige Rolle. Früher war nur die *Arcanen-Sieben* die eigentliche *Arcanenzahl*, jetzt tritt ihr die *Arcanen-Drei* ebenbürtig zur Seite, sie wird zur *gloriotius mundi*. Das verdient wohl, mit Präponderanz in den Vordergrund geschoben zu werden, und es geschieht eben dadurch, dass Hermes zum *trismegistus* wird. Nicht aber bloß in dieser Weise geschieht es, sondern es geschieht zugleich auch noch auf die Weise, dass es gerade drei Rubriken der *Tab. smar.* sind, in welchen die *Arcanen-Drei* hervorstechend in's Auge gefasst wird. Die erste Rubrik, in der dies geschieht, ist nämlich die *arcanologische Rubrik*, welche uns gerade die drei *Arcana* bringt; die zweite Rubrik, in der dies geschieht, ist die *Gloria-Rubrik*, in welcher das *Drei-Arcanum* mit dem *Sieben-Arcanum* parallelisirt wird; die dritte Rubrik, in der dies geschieht, ist die vorliegende mit ihrem *Hermes trismegistus*.

In Bezug auf die Griechen, welche wohl der *Arcanen-Vier*, *-Zwei*, *-Eins* huldigen, nicht aber der *Arcanen-Drei* ist es wünschenswerth, dass die *Arcanen-Drei* nicht mit solcher Präponderanz in den Vordergrund geschoben wird, dass der Hermes, der Schutzpatron der Alchemie, ihr zu Liebe zum *trismegistus* wird, was ja eine sehr hervorragende Concession zu Gunsten der *Arcanen-Drei* ist. Darum hat der Autor den Griechen gegenüber für das *Itaque vocatus sum etc.* eine Besonder-Interpretation in petto, sie ist:

Du findest im vorangegangenen Index nur auf drei Rubriken der *Tab. smar.* hingewiesen, statt auf alle. Das muss nun so sein, weil jene drei Rubriken die eigentliche Basis der *Tab. smar.* bilden, und weil es so sein muss, *itaque*, (so,) deswegen werde ich der Hermes *trismegistus* genannt, habens, habens, weil ich habe, *tres partes etc.* So wird der Hermes *trismegistus* auf den Index bezogen, statt auf die *Arcanen-Drei*.

Im eigentlichen Sinne des Autors liegt so etwas aber nicht. Der will in seinem Sinne interpretirt wissen: *Itaque*, und so — womit nicht der Anschluss an den Index, sondern an die ganze *Tab. smar.* gegeben ist. Das *Itaque* steht nicht auf dem Standpunct, als wenn vorhin von der Jüdischen Interpretation der *Tab. smar.* die Rede gewesen wäre, sondern als wenn die Aegyptische spirituelle Interpretation voranginge. Dadurch macht sich denn der Anschluss der siebenten Rubrik etwas mysteriös, aber gerade darauf ist es dem Autor abgesehen. Nachdem er nun

einmal den mysteriösen Anschluss mit Thoth hat, stempelt er diesen auf Grund der Arcanen-Drei zum trismegistus, und sagt dann weiter, dieser Hermes trismegistus habet tres partes etc.

Philosophia totius mundi heisst: Tabula smaragdina. Philosophia totius mundi ist der Titel, der Name, den der Autor der Tab. smar. beilegt. Die Titel-Ueberschrift der Tab. smar. ist: Philosophia totius mundi. Der Autor zieht hier den Ausdruck philosophia totius mundi heran, um zu constatiren, dass er die Tab. smar. also genannt, titulirt wissen will.

Die Tab. smar. stellt den Kanon der Alchemie dar, und indem sie der Kanon der Alchemie ist, wird sie in übertragener Weise zur Alchemie selbst. Es käme also bloss darauf an, darzulegen, in wiefern die Alchemie = philosophia totius mundi. Das liegt aber ff.

Bei den Griechen hiess die Alchemie ursprünglich σοφία, Weisheit, und in Anknüpfung daran waren die Alchemisten σοφοί, Weise. Dieser Titel schien den Alchemisten selbst ein wenig zu herausfordernd, und so nannten sie sich statt „Weise“: „Freunde der Weisheit“, das ist φίλοι σοφίας. Im Anschluss an diesen Ausdruck bildete sich dann einerseits statt des früheren σοφός: φίλοσοφος, und andererseits statt des früheren σοφία: φιλοσοφία.

Also statt Alchemie: philosophia liegt sehr nahe, es ist eben der Griechische Ausdruck für Alchemie. Nicht aber ist der Griechische Ausdruck: philosophia totius mundi. Den macht sich der Autor der Tab. smar. auf eigene Hand. Der totus mundus ist hier an und für sich nichts anderes, als der einfache mundus. Zum totus mundus wird er dadurch, dass die Tab. smar. überhaupt, wo sie den mundus bringt (mit Ausnahme des Index), immer totus mundus hat. Davon haben wir bereits gesprochen. Dass der Autor nun den mundus der philosophia anhängt, hängt damit zusammen, dass er auf die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis blickend, diese als die Angel nimmt, um welche sich die ganze Alchemie dreht. Er hätte also eigentlich: Philosophie der Schöpfungsgeschichte für Alchemie, das ist, Philosophie im Allgemeinen gefasst, Philosophie, Philosophiren über die Schöpfungsgeschichte. Da er nun aber den Griechen gegenüber nicht sagen kann, die Alchemie kommt auf nichts anderes hinaus, als auf eine Philosophie der Schöpfungsgeschichte, so nimmt er für Schöpfungsgeschichte: mundus, was nahe liegt, da es sich in der Schöpfungsgeschichte um die Erschaffung der Welt handelt. Indem er sich nun aber an die Welt hält, ist er mit seiner philosophia totius mundi, statt philosophia, den Griechen gegenüber durchaus gedeckt, indem er sagt, auch in eurer Alchemie spielt die Welt eine so wichtige Rolle, dass es wohl gerechtfertigt ist, den Ausdruck philosophia zum Ausdruck philosophia totius mundi zu dilatiren.

Habens tres partes philosophiae totius mundi: habend, feli, der Hermes, habe drei Theile der Tab. smar. Das sind die drei Theile, von denen der Index spricht. In Bezug auf die drei Theile, welche allein der Index, mit Uebergehen der anderen Theile, bringt, fragt man, aber warum nur diese drei Theile allein, die anderen Rubriken sind doch auch da, und wenn sie noch nicht einmal verdienen, im Index erwähnt zu werden, warum stehen sie denn in der Tab. smar.? Die Antwort ist, dem Hermes trismegistus zu Liebe figuriren jene drei Rubriken im Index, es ist ein Tribut, der dem Hermes trismegistus gezollt wird. Den fehlenden Rubriken wird dadurch nicht zu nahe getreten, denn da sind sie ja einmal, der Tribut, den die anderen herangezogenen dem Hermes bringen, kann jenen ihren Werth nicht rauben. So deckt das habens tres partes den Index, der übrigens darum bloss drei Theile bringt, um der Sache einen mysteriösen Anstrich zu geben, um den eigentlichen Inhalt der Tab. smar. zu verdecken. Wenn der Index alle Theile der Tab. smar. speciell angäbe, so wäre damit das geboten, dass man sich gar zu leicht orientiren könnte.

Griechische Interpretation der zweiten Redaction der Tabula smaragdina.

Sie bewegt sich auf demselben Terrain, auf dem sich die Griechische Interpretation der ersten Redaction der

Tab. smar. bewegt, das ist auf dem Terrain des Alexandrinischen Schemas. Sie bringt ganz dasselbe mehr ausführlich, was die erste Redaction minder ausführlich bringt. Damit haben denn die Griechen nichts, was sie gegen diese zweite Redaction der Tab. smar. im Allgemeinen einwenden können. Wo sie einmal die erste Redaction anerkennen, da können sie ein Schriftstück nicht zurückweisen, welches dasselbe, was jene bringt, ausführlicher bespricht, derartig ausführlicher bespricht, dass dem Alchemisten von Fach das Ganze klarer dargelegt wird, dem Nicht-Alchemisten aber noch dunkeler erscheinen muss, als die erste Redaction. Denn bei der ersten Redaction hatte der Nicht-Alchemist, indem er sich an die Tab. smar. machte, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, was der Inhalt von vier Rubriken bedeuten soll, hier hat er sich den Kopf darüber zu zerbrechen, was der Inhalt von sieben Rubriken bedeuten soll.

Und auch im Besonderen kann der Umstand, dass statt der vier Rubriken, wie sie die erste Redaction bringt, bei der zweiten Redaction sieben Rubriken präsentirt werden, für die Griechen nichts anstössiges haben. Es werden ihnen mit den sieben Rubriken die philosophischen Zahlen von 1 bis 7 geboten, das sind nicht die Jüdischen philosophischen Zahlen, sondern die Pythagoräischen philosophischen Zahlen. Dass diese aber geboten werden, dagegen können die Griechen nichts haben. Wenn auch die Griechen im grossen Ganzen auf die Pythagoräische Alchemie nicht eingingen, wie das ja die Entwicklung der Griechischen Alchemie nach Pythagoras zeigt, so waren sie doch dem Pythagoracismus nicht geradezu abgeneigt. Die einzelnen Alchemisten nach ihm kommen mannigfach auf ihn zurück. Also, wie gesagt, die Alexandrinischen Griechen konnten durchaus nichts anstössiges darin finden, wenn ihnen die philosophischen Zahlen ihres, wenn auch nicht in seiner Alchemie absolut anerkannten, so doch mannigfach berücksichtigten Landmannes geboten wurden, namentlich wenn sie ihnen in der Art geboten wurden, wie sie in der Tab. smar. geboten werden. Die Arcanenzahlen 4, 2, 1, wie sie sich an das Griechische Schema überhaupt und an das Alexandrinische Schema im Besonderen knüpfen, bleiben unangegriffen in ihrem alten Rechte bestehen. Was kann es da denn nun verschlagen, wenn nebenbei in den sieben Rubriken der Tab. smar. den Pythagoräischen philosophischen Zahlen 1 bis 7 Rechnung getragen wird? Und wird damit auch gar nichts anderes bezweckt, als einem Pietätsgeföhle gegen Pythagoras Rechnung zu tragen, so ist auch das schon ein Gewinn. Schon aus Pietätsrückichten gegen Pythagoras können die Griechen nichts dagegen haben, wenn ihnen in den sieben Rubriken der Tab. smar., welche im Uebrigen in dem, was sie besprechen, den Griechisch-Alexandrinisch-alechemistischen Standpunct nicht im mindesten verrücken, die Pythagoräischen Zahlen geboten werden.

Indem nun die Tab. smar. sieben Rubriken hat, ist in jeder Rubrik eine der philosophischen Zahlen von 1 bis 7 vertreten. Das ist im Allgemeinen bei der Griechischen Interpretation, wie bei der Jüdischen Interpretation. Nur im Besonderen gestaltet sich die Sachlage anders bei der Griechischen Interpretation, als bei der Jüdischen. Bei der Griechischen Interpretation macht sich die Sache einfach so, dass die erste Rubrik, weil sie die erste Rubrik ist, die philosophische Zahl 1 repräsentirt, dass die zweite Rubrik, weil sie die zweite Rubrik ist, die philosophische Zahl 2 repräsentirt, dass die dritte Rubrik, weil sie die dritte Rubrik ist, die philosophische Zahl 3 repräsentirt, und so weiter durch die vierte, fünfte, sechste Rubrik, bis endlich die siebente Rubrik, weil sie die siebente Rubrik ist, die philosophische Zahl 7 repräsentirt.

Wir haben noch darauf hinzuweisen, dass, indem die Tab. smar. sieben Rubriken hat, und diese zu den philosophischen Zahlen 1 bis 7 verwerthet werden, dass damit der Pythagoräischen 10 keine Rechnung getragen wird. Diese stiefmütterliche Behandlung der 10 wird dadurch redressirt, doppelt redressirt, dass die Pythagoräische 10 in der Tab. smar. selbst, im Texte der Tab. smar., aufs Tapet gebracht wird, wie wir das in der zweiten Rubrik sehen werden.

Kommen wir nun zu der Interpretation selbst.

Die zweite Rubrik wird die Elementen-Rubrik. Die dritte Rubrik bringt die Cosmologica und Arcana. Die

übrigen Rubriken sind von analogem Inhalt wie bei der Jüdischen Interpretation der Tab. smar.

Erste Rubrik. Einleitung.

Verum est etc.

Hierüber ist weiter nichts zu sagen.

Zweite Rubrik. Elementen-Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Vor das „Et“ hinter superius wird kein Punct, sondern ein Komma gesetzt. Also würde der Anfang der Rubrik lauten:

Quod est inferius, est, sicut id quod est inferius, et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad petrandam miracula rei unius. Die beiden est, welche wir zwischen zwei Kommata gesetzt haben, heißen dann: „dient“. Also: das inferius dient wie das superius, und das superius dient wie das inferius dazu, um u. a. w.

Superius und inferius sind einerseits Wasser und Erde, andererseits Feuer und Luft. Darauf steuerte schon die erste Redaction in der Stelle et recipit vim superiorum et inferiorum los. Wo superius und inferius Wasser und Erde sind, da ist speciell superius = Wasser und inferius = Erde. Wo aber superius und inferius Feuer und Luft sind, da bleibt es dahin gestellt, ob in specie superius Feuer oder Luft, inferius Luft oder Feuer ist. Das kommt darauf an, ob man das Spielen der ersten und zweiten Rolle, oder das oben und unten Sein in's Auge faßt. (Vergl. die Griechische Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar.) Wie sein Antecessor nämlich läßt auch der Autor der zweiten Redaction es dahin gestellt sein, ob Liquor hepatis das Feuerarcantum, P. solaris das Luftarcantum, oder ob umgekehrt Liquor hepatis das Luftarcantum und P. solaris das Feuerarcantum sei. Mag man nun superius als Feuer oder Luft nehmen, das steht fest, dass man da, wo man Feuer hat, auch Luft hat (Rauch). Und da hierzu kommt, dass man kraft des Wasserverwandlungs-Experimentes da, wo man Wasser hat, auch Erde hat, so restringiren sich die vier Elemente Wasser und Feuer. Damit bieten denn die vier Elemente das Substrat, von der 4 auf die 2 zu kommen, auf das Substrat der Gruppe, der Zwei-Gruppierung.

Somit haben wir: Das, was das inferius ist, dient, wie das, was das superius ist (das ist entweder Wasser und Erde oder Feuer und Luft), und das, was das superius ist, dient, wie das, was das inferius ist (das ist entweder Feuer und Luft oder Wasser und Erde), um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Die res una ist die Gruppe. Da es zwei Gruppen giebt, so steht miracula im Plural. Und um darauf hinzuweisen, dass das eine superius und inferius etwas anderes ist, als das andere, darum steht einmal erst inferius und dann superius, das anderemal erst superius und dann inferius.

Sich an das Alexandrinische Schema haltend — und da es sich an dies hält, ist, dem bereits im Allgemeinen Exponirten zufolge, eine Sache, die sich von selbst versteht — beutet also unser Autor die Elemente dazu aus, um zu den Gruppen des Schemas zu kommen.

Et sicut res omnes etc.

Vorab weisen wir darauf hin, dass die meditatio oben so wohl für den Nachsatz beansprucht wird, wie ihrerseits die adoptio auch für den Vordersatz beansprucht wird, so dass das Sachverhältniss sein soll:

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, adoptione, sic omnes res natae fuerunt ab hac una re, meditatione unius rei, adoptione.

Uno ist nicht der Ablativ von unus, Gott, sondern der Ablativ von unum, Eins, die Einheit.

Meditatio ist der Begriff, denn λόγος heisst auch Begriff, das, was man sich denkt. Meditatio unius soll sein: der Begriff der Eins, die ideelle Eins, die ideelle Einheit. Meditatio rei unius soll sein: der Begriff der res una, der Begriff der Gruppe, die Gruppe als Idealität gefasst.

Res omnes zielt auf die Pythagoräische Zehn. Res omnes = Vielheit. Die Zehn als Zehnerzahl ist eine Vielheit den Einheits-Zahlen, den Einern 1 bis 7, gegenüber.

Omnes res natae sind die Cosmologica und Arcana.

Omnes res natae fuerunt ab hac una re (meditatione unius rei) adoptione.

Der Autor denkt sich, das ist wohl festzuhalten, beim Alexandrinischen Schema zuvörderst einmal den Elementenstock gegeben, und an diesen Elementenstock schmiegen sich dann Cosmologica und Arcana an. Dieses „sich anschmiegen“ wird gegeben mit esse a, und dies aufgefasst vom Standpunkte eines väterlichen (resp. mütterlichen) und kindlichen Verhältnisses. Cosmologica und Arcana sind die Kinder, weshalb sie auch res natae heißen, und die Elemente sind collectiv der Vater (resp. die Mutter). Wenn nun aber der Elementenstock gegeben ist, und an diese schmiegen sich Arcana und Cosmologica, das sind die res natae, so haben wir: omnes res natae (Arcana und Cosmologica) fuerunt ab elementis, wir haben aber nicht, wie hier steht: omnes res natae fuerunt ab una re, das ist von der Elementen-Gruppe. Denn man sagt ja nicht, sich an den Elementenstock haltend, ich reihe die res natae an die Gruppe, sondern vielmehr, ich reihe sie an die Elemente. Wenn also steht, wie hier steht, omnes res natae fuerunt ab una re, so hinkt das. Um nun für das Hinken in den Riss zu treten, deswegen wird hier „adoptione“ beigefügt. Wenn die res natae entständen ab elementis, wenn so stände, dann wäre ein eigentliches väterliches und kindliches Verhältniss da, und es brauchte das adoptione nicht beigefügt zu werden. Jetzt aber, wo sie sein, herkommen sollen, von der res una, wird die Lage des väterlichen und kindlichen Verhältnisses eine uneigentliche, und weil sie das wird, deswegen wird an die Stelle der eigentlichen Vaterschaft die Adoptiv-Vaterschaft, adoptio, gesetzt.

Dass nun die res una die Vaterschaft übernimmt, und nicht die Elemente, hängt damit zusammen, dass der Autor wohl feststellen will, dass auf Acid. sulphur. Wasser, auf Natron Erde kommt, dass er aber nicht feststellen will, ob auf Liquor hepatis Feuer oder Luft, auf P. solaris Luft oder Feuer kommt. Das ist die alte Sachlage, wie wir sie bei der ersten Redaction der Tab. smar. haben kennen lernen. Würde er das Vater- (resp. Mutter-) Verhältniss auf die Elemente schieben, so müsste er sich darüber aussprechen, ob auf Liquor hepatis Feuer oder Luft, auf P. solaris Luft oder Feuer kommt. Jetzt hält er sich an die Gruppe, und ist der Exposition überhoben. Jetzt wird blos gesagt, Liquor hepatis und P. solaris kommen auf die zweite Gruppe, in welchem näheren Arrangement das aber statt haben soll, das bleibt in suspenso.

Also das Sachverhältniss ist im Ganzen ff. Der Autor bringt uns die 4 Elemente unter der Gestalt des doppelten superius und inferius. Auf Grund dieser 4 Elemente formirt er 2 Gruppen, und sagt nun, dass sich an diese Gruppen die Cosmologica und Arcana anreihen. Hierbei steht nun wohl fest, dass auf die Gruppe links Acid. sulphur., Natron, Orbis terrar. fluidus, Orbis terrar. fixus kommen, dass auf die Gruppe rechts Liquor hepatis, P. solaris, Firmament, Sonne, Mond und Sterne kommen. Es steht auch fest, dass in der Gruppe links Acid. sulphur. und Orbis terrar. fluidus oben stehen, ebenso wie es fest steht, dass in der Gruppe rechts Liquor hepatis oben steht, denn diese Verhältnisse ergeben ja die Gruppeneinstellung des Alexandrinischen Schemas und die Situation des Alexandrinischen Schemas, die weiter nicht angefochten werden, ebenso wenig vom Autor der zweiten Redaction, als vom Autor der ersten Redaction. Das steht aber nicht fest, ob in der zweiten Gruppe Liquor hepatis oder P. solaris Feuer oder Luft ist, ob Sonne, Mond und Sterne oder Firmament oben oder unten stehen sollen.

Dass nun die Gruppe, die res una, eine meditatio ist, hängt damit zusammen, dass die Gruppe auf Grund der Elemente formirt wird, womit denn die eine Gruppe im Wasser, die andere im Feuer repräsentirt ist. Das führt aber dahin, dass eine Elementen-Zwei anzunehmen ist: Wasser und Feuer. Diese zwei Elemente sind aber eine Idealität. Der wahren Sachlage nach giebt es ja nicht zwei Elemente, sondern vier.

Also omnes res natae fuerunt ab hac una re, meditatione unius rei, adoptione: —

Cosmologica und Arcana sind die Adoptiv-Kinder, nicht die eigentlichen Kinder der Gruppe, der Gruppen, derjenigen Gruppen, welche an der Hand eines ideell aufgestellten Zwei-Elementes herauskommen.

Das ist der Nachsatz. Kommen wir jetzt zum Vordersatz:

res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius (adoptione).
Wie wir wissen, sind die res omnes die Pythagoräische Zehn. Diese Zehn entstand von der Eins, unum, durch Adoption, nämlich durch Adoption der Null. Die 1 adoptirt die 0, und daraus wird 10. Wie wir also sagen, man fügt der 1 eine 0 zu, die 1 erhält eine 0 u. s. w. und daraus entsteht die 10, so sagt der Autor, möglicherweise an eine damalige Ausdrucksweise im Rechnen sich haltend, was aber gerade nicht nöthig ist, die 1 adoptirt eine 0, und daraus wird die 10. Diese Ausdrucksweise ist ganz treffend für das Hervorgehen der 10 aus der 1.

Es ist aber die Pythagoräische 1 eine meditatio, sie hat im Grunde keine reelle Basis. Wenn Pythagoras einmal die 1 hat, so rückt er zu seinen übrigen philosophischen Zahlen successiv weiter vor. Aber dass er zur Eins kommt, reducirt sich am Ende auf einen kühnen Griff. Der Punkt, der ihm durch die Eins repräsentirt ist, hat keine Ausdehnung, ist also gewissermassen eine Null, ein Nichts. Von dieser Null kommt Pythagoras, wie wir in der Alchemie des Pythagoras gesehen, zur Eins. Indessen in seinen hierher schlagenden Calculationen bewegt er sich auf idealem Boden, und so ist denn die Eins eine meditatio.

Dass der Autor die Pythagoräische 10 bringt, wie er das doch hier thut, liegt nahe. In den 7 Rubriken hat er die Pythagoräischen Zahlen 1 bis 7, die 10 fehlt; hier ist sie.

Sagen nun aber die Griechen, die Pythagoräischen Zahlen haben nichts mit unserem Alexandrinischen Schema zu thun, und das eben repräsentirt unsere Alchemie. Wir haben nichts dagegen, dass in den Rubriken der Tab. smar. dadurch, dass es nun gerade 7 Rubriken giebt, auf die Pythagoräischen Zahlen indirect hingedeutet wird. Dagegen aber haben wir etwas, dass Pythagoräische Zahlen direct in den Text der Tab. smar. kommen. Sagen die Griechen das, so deckt sich der Autor derartig, dass er sagt, hier wird die 10 nicht direct gebracht. Die res natae entstanden von der meditatio der Gruppe durch adoptio. Das ist aber an und für sich eine Sachlage, welche etwas eigenthümlich dasteht. Es ist nicht unangemessen, dass diese Sachlage dadurch klar gemacht wird, dass man den Vergleich mit einer ähnlich situirten Sache auf's Tapet bringt. Nun, diese ähnlich situirte Sache ist das Verhältniss, wie sich die Pythagoräische 10 aus der 1 entwickelt. Hierbei könnt ihr doch nichts gegen die 10 haben. Es handelt sich ja nicht um die 10 als solche, sondern um die 10 als die Basis zu einem Vergleiche mit der Sachlage bei den res natae. Wenn statt der 10 irgend etwas anderes genommen würde, um einen Vergleich mit einer ähnlich situirten Sache auf's Tapet zu bringen, so könntet ihr gegen dieses Manoeuvre zu Gunsten der Deutlichkeit doch nichts einwenden. Nun, so könnt ihr auch gegen die 10 nichts einwenden.

Dass nun die 10 eben geboten wird vom Standpunct der Sachlage in Bezug auf die res natae im Vergleich mit einer ähnlich situirten Sache, dazu dient in der Periode Et sicut etc. das Gegenüberstellen des Vorder- und Nachsatzes an der Hand des Sicut—sic. Wie du auf der einen Seite die meditatio und die adoptio hast bei der 10, so hast du auf der anderen Seite die meditatio und die adoptio bei den res natae.

Dritte Rubrik. Kosmologische und arcanologische Rubrik.

Pater ejus est Sol bis inferiorum.

Hier werden uns die Cosmologica und die Arcana gebracht, und zwar zuerst die ersteren und dann die letzteren. Der Elementenstock ist kraft der zweiten Rubrik da. Nun knüpft sich an das Wasser der Orbis terrarum fluidus, an die Erde der Orbis terrarum fixus, an das Feuer: Sonne, Mond und Sterne, kurz: die leuchtenden Himmelskörper, an die Luft das Firmament.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Ejus = des leuchtenden Himmels, der leuchtenden Himmelskörper, somit das Pronomen auf das betreffende Cosmologicum bezogen. So ist es in der ganzen Stelle.

Sol und Luna sind einerseits, als Repräsentanten der Hauptweltenfeuer = Feuer. Also das Feuer ist der Vater der leuchtenden Himmelskörper. Andererseits werden Sonne, Mond als Vater und Mutter der Sterne genommen, was auch nahe liegt. Beides wird hier durcheinander gebracht. Wird der letztere Gesichtspunct in's Auge gefasst, so ist

Pater ejus est Sol: der Vater der Sterne ist die Sonne, und mater ejus est Luna: die Mutter der Sterne ist der Mond. Weil aber Sol, Luna als Hauptweltenfeuer = Feuer, so wird ejus gleich statt mit: Sterne, mit: leuchtender Himmel im Ganzen übersetzt. Es besagt also der Passus: Auf Sonne, Mond und Sterne kommt das Feuer.

Portavit illud ventus in ventre suo.

Ventus wird als Luft gefasst. Das, was im Bauche trug, ist eine Mutter. Somit ist Portavit illud ventus in ventre suo: Seine, des Firmamentes, Mutter ist die Luft. Es besagt also der Passus: Auf das Firmament kommt die Luft.

Nutrix ejus terra est.

Nutrix ist die Amme als die eigene Mutter des Kindes, nicht eine fremde Amme. Also nutrix = Mutter. Somit ist Nutrix ejus terra est: Seine, des orbis terrarum fixus, Mutter ist die Erde. Es besagt also dieser Passus: Auf den Orbis terrarum fixus kommt die Erde.

Den Passus, der nun kommt: Pater omnis telesmi etc. werden wir etwas später näher besprechen. Jetzt nur so viel, dass er besagen soll: Hier ist der Orbis terrarum fluidus.

Somit haben wir die Elemente auf die Cosmologica untergebracht. Zuerst Sonne, Mond und Sterne — Feuer, dann Firmament — Luft, dann Orbis terrarum fixus — Erde, endlich Orbis terrarum fluidus: Wasser, also dem Alexandrinischen Schema gegenüber in wilder Reihenfolge, was in so fern geschieht, als die regelmässige Stellung der Cosmologica darauf führen würde, ob Firmament oder Sonne, Mond und Sterne auf Liquor hepatis oder P. solaris kommt. Damit wäre aber gegeben, ob Liquor hepatis oder P. solaris Luft oder Feuer ist.

Wie sofort in die Augen springt, sind beim Unterbringen der Elemente auf die Cosmologica Vater- und Mutter-Verhältnisse in's Auge gefasst. Das liegt nahe, da ja noch der zweiten Rubrik die Cosmologica res natae sein sollen, womit einerseits gegeben ist, dass die Gruppe ein Adoptiv-Vater wird, andererseits aber auch, worauf wir oben hingewiesen haben, dass die Elemente zum eigentlichen Vater (resp. Mutter) werden. Hier werden nun die Elemente als Vater resp. Mutter hingestellt.

Das Feuer wird zum Vater und zur Mutter. Das hängt damit zusammen, dass Feuer im Griechischen heisst: $\rho\acute{\omicron}$ $\pi\upsilon\rho$. Feuer ist also wie im Deutschen ein Neutrum. Der Autor sagt nun nicht, ein Neutrum ist weder ein Mann, noch eine Frau, sondern er sagt, ein Neutrum kann ein Mann und eine Frau zugleich sein. Z. B. sagt er, $\rho\acute{\omicron}$ $\pi\alpha\iota\delta\iota\omicron\nu$ heisst das Kind; dies Neutrum hängt damit zusammen, dass ein Kind männlich und weiblich sein kann.

Die Luft wird zur Mutter. Das hängt damit zusammen, dass Luft im Griechischen heisst: η $\alpha\acute{\iota}\theta\rho$, das ist also, wie im Deutschen die Luft. Man sagt zwar auch δ $\alpha\acute{\iota}\theta\rho$, (Masculinum), indessen η $\alpha\acute{\iota}\theta\rho$ ist durchaus classisch. Auf das Femininum $\alpha\acute{\iota}\theta\rho$ kommt also sachtensprechend das Mutterverhältniss.

Die Erde wird zur Mutter. Denn Erde heisst im Griechischen η $\gamma\eta$, ist also wie im Deutschen ein Femininum. Auf das Femininum $\gamma\eta$ kommt also sachtensprechend das Mutterverhältniss.

Das Wasser wird wieder zu Vater und Mutter. Denn in dem Passus: Pater omnis telesmi ist von einem Vater und einer Mutter insofern die Rede, als wir ja von der Jüdischen Interpretation der Tab. smar. her wissen, dass der Nachsatz eigentlich heissen sollte: Mater omnis telesmi est haec, womit denn eben so wohl von einem Vater als von einer Mutter die Rede ist. Wasser heisst aber im Griechischen $\rho\acute{\omicron}$ $\upsilon\delta\omega\rho$, ist also wie im Deutschen ein Neutrum, und das Neutrum wird wieder, wie vorhin, zu einem männlichen und weiblichen Verhältnisse ausgebeutet.

Wir haben nun in der vorigen Rubrik kennen lernen, dass das väterliche Verhältniss der Gruppe zufallen soll und nicht den Elementen, dass da sein sollen die res natae ab una re, nicht aber ab elementis. Heisst das nun nicht aus der Rolle fallen, wenn hier die Elemente als Vater und Mutter der res natae, der Cosmologica, hingestellt werden?

Darauf ist die Antwort: Scheinbar wohl, der That nach aber nicht.

Wie wir wissen, kommt das esse a re una, die Vater-schaft seitens der Gruppe, darauf hinaus, dass es dahin gestellt bleiben soll, ob Liquor hepatis Luft- oder Feuer-

Arcanum, P. solaris Feuer- oder Luft-Arcanum sein soll, und damit natürlich zugleich, welche Cosmologica sich an die betreffenden Arcana knüpfen sollen. Mag nun der Autor bringen, was er will, wenn er nur nicht etwas bringt, was Aufschluss über diese Punkte bringt, so fällt er der That nach nicht aus der Rolle, denn dann befindet man sich, ob der Schein so oder so ist, der That nach immer doch noch in dem Bereich dessen, dass man die res natae an die Gruppe, und nicht an die Einzel-Elemente anreihet.

Es bringt nun aber der Autor über den beregten Punct dadurch, dass er hier die Cosmologica so abhandelt, wie er sie eben abhandelt, durchaus keinen näheren Aufschluss.

Denn nach der Alexandrinisch-Griechischen Auffassung werden Liquor hepatis und P. solaris und die entsprechenden Cosmologica vom Standpunct des Doppel-Elementes aufgefasst. Wie das Alexandrinische Schema will, ist

Liquor hepatis = Wasser + Feuer
Pulvis solaris = Erde + Luft

Wenn nun der Autor der ersten und zweiten Redaction herankommen, und werfen in Bezug auf die Natur des Liquor hepatis und P. solaris Zweifel auf, so wird von diesem Zweifel nicht das tangirt, ob Liquor hepatis Wasser ist, sondern nur, ob er Feuer ist, nicht das wird tangirt, ob P. solaris Erde ist, sondern nur, ob er Luft ist. Das macht sich nun in Bezug auf die Cosmologica, die sich an Liquor hepatis und P. solaris anreihen, gerade umgekehrt. Wenn es ist, wie das Alexandrinische Schema will, so knüpft sich an:

Liquor hepatis (Feuer - Wasser): Sonne, Mond und Sterne, die als Feuermeere gedacht werden;

P. solaris (Luft - Erde): Firmament, als feste Glocke gedacht.

Wenn es aber ist, worauf die Autoren der Tab. smar. lossteuern, so ist

Liquor hepatis = Wasser + Luft
Pulvis solaris = Erde + Feuer

und damit knüpft sich an:

Liquor hepatis (Wasser - Luft): Firmament mit Wolken. Im Firmament ist die Luft, in den Wolken das Wasser vertreten;

P. solaris (Erde - Feuer): Sonne, Mond und Sterne als feste Körper gedacht.

Damit fällt denn nicht in den Bereich des Zweifels, ob Firmament: Luft oder Feuer; Sonne, Mond und Sterne Feuer oder Luft. Nein, Firmament bleibt unter allen Umständen: Luft; Sonne, Mond Sterne unter allen Umständen: Feuer. Aber das fällt in den Bereich des Zweifels, wie es, indem die betreffenden beiden Cosmologica vom Standpunct des Doppel-Elementes aufgefasst werden, wie es denn nun mit dem Wasser und der Erde steht. Das fällt in den Bereich des Zweifels:

ob man dem Feuer von Sonne, Mond und Sternen Wasser zugesellen soll, womit sie zu Feuermeeren werden, ob man dem Feuer von Sonne, Mond und Sternen Erde zugesellen soll, womit sie zu fixen Feuerkörpern werden; ob man der Luft von Firmament Wasser zugesellen soll, womit auch die Wolken herangezogen werden,

ob man der Luft von Firmament Erde zugesellen soll, womit die Wolken fallen, und das Firmament als Glocke über uns in den Vordergrund tritt.

Der Zweifel berührt also betreffs der Arcana Liquor hepatis und P. solaris das, ob sie Feuer oder Luft sind, dagegen berührt der Zweifel betreffs der sich an sie knüpfenden Cosmologica Sonne, Mond und Sterne und Firmament das, ob sie Wasser oder Erde sind. Wie wir also in Bezug auf Liquor hepatis und P. solaris nicht aus dem Standpunct der Gruppe fallen, wenn wir nicht darüber Aufschluss bekommen, ob das eine oder das andere Feuer oder Luft ist, so fallen wir in Bezug auf Sonne, Mond und Sterne und Firmament nicht aus dem Standpunct der Gruppe, wenn wir nicht darüber Aufschluss bekommen, ob sie Wasser oder Erde sind.

Hier bekommen wir nun in Bezug auf Sonne, Mond und Sterne einerseits, und Firmament andererseits blos das präsentirt, dass sie Feuer und Luft sind, wir bekommen aber nicht präsentirt, ob sie Wasser oder Erde sind. Damit sind wir also, trotz der Gegenüberstellung von Cosmologicis und Elementen doch nicht aus dem Standpunct der Gruppe hinaus gekommen.

Nun zur Stelle: Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si vera fuerit in terram.

Der totus mundus ist die Welt, welche das Alexandrinische Schema ergibt, das wäre also eine Welt nach drei Richtungen hin: die kosmologische, die arcanologische und die elementare Welt. Man muss nun aber nicht sagen, weil wir diese dreifache Welt haben, darum ist mundus eben Welt, und das totus, welches dieselbe cumulirt, kommt auf die drei Richtungen hinaus. Wenn wir die Welt nach einer Richtung hätten, dann hätten wir den mundus, jetzt haben wir eine Summe von Richtungen, also haben wir den totus mundus. So muss man nicht sagen. Vielmehr liegt die Sache, wie bei der Jüdischen Interpretation dorartig, dass an und für sich in dem totus mundus nichts zu suchen ist. Der totus mundus ist von der ersten Redaction, welche sic habebis gloriam totius mundi hat, mit herüber in die zweite Redaction genommen, und damit steht überall, wo es eigentlich kurz auf den mundus abgesehen ist, nicht mundus, sondern totus mundus. Nun aber hat entgegen der Jüdischen Interpretation das statt, dass in einer Beziehung in dem totus mundus dem mundus gegenüber doch etwas gesucht wird. Nämlich wie wir wissen, hat der Index: Sic mundus creatus est, und nicht: Sic totus mundus creatus est. Dieser mundus wird auf die res omnes bezogen. Die res omnes sind aber gleich der Pythagoräischen Zehn, diese repräsentirt die Pythagoräische Welt, und damit haben wir in den res omnes die Pythagoräische Welt. Diese Pythagoräische Welt ist nun nicht ebenbürtig mit der Welt des Alexandrinischen Schemas, und deswegen, sagt man, ist sie blos der mundus, wohingegen die Welt des Alexandrinischen Schemas der totus mundus ist. Das „totus“ ist also gewissermaßen ein Ehrentitel der Schema-Welt gegenüber der Pythagoräischen Welt.

Der telesmus totius mundi sind die Elemente.

Telesmus kann genommen werden als Vollendung oder Vollkommenheit. Die Elemente sind deswegen der telesmus totius mundi, weil sie den Grundstock der Alexandrinischen Schemas bilden (nach der Auffassung des Autors der zweiten Redaction der Tab. smar.). Steuert man nun auf die Vollendung los, das ist, fasst man gerade das *τέλος* in's Auge, so hat man: das Alexandrinische Schema kommt am endlichen Ende auf die Elemente hinaus. Steuert man auf die Vollkommenheit, die perfectio, los, so hat man: in den Elementen liegt die Vollkommenheit des Alexandrinischen Schemas, weil da, wo man sie hat, sich die Cosmologica und Arcana von selbst anschmiegen.

Vom omnis telesmus totius mundi, das ist von allen Elementen, ist nun der pater, der Vater, das Wasser. Denn der Vater steht an der Spitze der Familie, und analog steht das Wasser an der Spitze der Elemente. Wir haben ja das Alexandrinische Schema:

I. {	Acidum sulphuricum	Liquor hepatis	II.
	Natron	Pulvis solaris	

Hier wird gefasst: Acid. sulphur. als Wasser, Natron als Erde, Liquor hepatis nach einer Seite hin als Feuer oder Luft, P. solaris nach einer Seite hin als Luft oder Feuer. Also haben wir entweder die Elementen-Reihe: Wasser, Erde, Feuer, Luft, oder: Wasser, Erde, Luft, Feuer. So wie so steht aber das Wasser an der Spitze.

Also haben wir: Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Hier hast du das Wasser, welches an der Spitze der Elemente steht.

Nun bedenke man, dass wir im Vorangehenden ff. hatten: Vater und Mutter für die leuchtenden Himmelskörper: Feuer
Mutter für das Firmament : Luft
Mutter für den Orbis terrarum fixus : Erde

Dem gemäss sollte jetzt folgen:

Vater und Mutter für den Orbis terrarum fluidus: Wasser (το υδωρ als Neutrum für Vater und Mutter ausgebeutet, wie το πυρ als Neutrum ebenfalls als Vater und Mutter ausgebeutet wurde).

Statt dessen aber, dass eben folgen sollte: Vater und Mutter für den Orbis terrarum fluidus ist Wasser, statt dessen folgt nun auf einmal: Das Wasser steht an der Spitze der Elemente. Wie passt das?

Hier sagt der Autor ff. Wenn die leuchtenden Himmelskörper, das Firmament, der Orbis terrarum fixus vorgehen, so folgt von selbst, dass der Orbis terrarum flu-

idus restirt. Es bedarf für ihn also nur eines kleinen Fingerzeiges. Dieser Fingerzeig ist aber sattsam da, wenn das Wasser gebracht wird. Das, was vorangeht, führt uns darauf, dass mit diesem Wasser der Orbis terrarum fluidus in's Auge gefasst wird.

Gut, sagt man hierauf, das ist schon richtig. Wenn uns das Wasser geboten wird, so haben wir damit durch das Vorgehende legalisirt, dass es mit diesem Wasser auf den Orbis terrarum fluidus abgesehen ist. Aber das verhindert doch nicht, dass man fragt: Warum wird denn dem Orbis terrarum fluidus gegenüber das Wasser in den Vordergrund gedrängt. Es muss doch einen Grund haben, dass dem Wasser zu Liebe der Tenor des ganzen Passus umgestossen wird.

Und da sagt der Autor ff. Cosmologica, und Arcana sollen hier in einer Rubrik gebracht werden. Dies Arrangement bedingt, dass Cosmologica und Arcana, ohne strict von einander getrennt zu sein, in einander übergehen, denn hätte das nicht statt, so besäßen sie nicht die Qualification, so brevi manu in einer Rubrik abgehandelt, zusammengebracht zu werden. Es ist also wohl mehrgemias, dass die Rubrik uns den Sachverhalt derartig zeichnet, dass Cosmologica und Arcana in einander übergehen, dass die Rubrik sich dadurch legalisirt, sie sei berechtigt, Cosmologica und Arcana zusammenstehend zu bringen. Das aber geschieht dadurch, dass hier das Wasser, entgegen dem Orbis terrarum fluidus, in den Vordergrund gedrängt wird.

Wie wir nämlich sogleich sehen werden, werden die Arcana an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes (des zweitheiligen, dem dreitheiligen trugen die Griechen keine Rechnung) abgehandelt. Und hier wird mit dem Pater omnis telesmi totius mundi est hic das Wasserverwandlungs-Experiment eingeleitet. Damit steht denn der vorliegende Passus mit einem Fusse in den Cosmologicis, mit dem anderen Fusse in den Arcanis. In den Cosmologicis steht er, indem das Wasser auf den Orbis terrarum fluidus abzielt, in den Arcanis steht er, indem er den Anfang des Wasserverwandlungs-Experimentes bringt. Und auf die Weise vermittelt er also den Uebergang von den Cosmologicis in die Arcana.

Also wir sollten eigentlich haben: Vater und Mutter kommen auf den Orbis terrarum fluidus, was in der angefangenen Sprachweise der vorliegenden Stelle etwa lauten würde: Pater ejus est x, mater ejus est y, wobei x und y = Wasser. Statt dessen fängt der Autor mit dem Pater an, und lässt nun statt des ejus folgen: omnis telesmi totius mundi, das ist omnium elementorum. Nun hat der telesmus das Pronomen absorbiert. Dieses Pronomen, welches vorn absorbiert ist, nimmt er jetzt und setzt es hinten an die Stelle des x, womit denn herauskommt: Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Also ist der Abbiegungsprung gar nicht so gross. Der pater bleibt, das Pronomen bleibt (hic statt ejus) und die Bezeichnung des Wassers bleibt, sie bleibt gewiss gerade so prägnant, wie die Bezeichnung Feuer im Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Nun wäre noch im Rückstande das mater ejus est y. Das könnte wieder ganz analog gewandt werden: mater omnis telesmi totius mundi est haec. Denn wie der Vater an der Spitze der Familie steht, so folgt ihm in dieser Beziehung die Mutter. Wenn wir also im Vater das erste der Elemente haben, so haben wir in der Mutter das zweite der Elemente. Das ist aber die Erde. Also mater = Erde. Und mater omnis telesmi totius mundi est haec würde heissen: Hier hast du die Erde, welche in zweiter Reihe an der Spitze der Elemente steht.

Der Autor kann aber nun nicht sagen mater omnis telesmi totius mundi est haec. Denn abgesehen von dem Schleppten, was in der Wiederholung des omnis telesmi totius mundi liegt, ist mit dem Passus auch nichts anzufangen. Das Wasser wird uns zwar im Passus Pater omnis telesmi totius mundi est hic geboten, aber was soll uns das Wasser als Wasser? Es soll ja, wie wir vorher gesehen, auf das Wasser losgesteuert werden, wie es zum Wasserverwandlungs-Experiment in Relation steht, wenn das aber geschehen soll, so muss der Passus, der noch folgen soll, das bewerkstelligen. Er kann es aber nicht bewerkstelligen, wenn die Erde nackt angereift wird mit einem mater omnis telesmi totius mundi est haec.

Wohl aber bewerkstelligt er es, wenn er gefasst wird, wie hier steht: virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram, seine, des Wassers Tugend ist eine vollständige, wenn es, das Wasser, oder sie, die Tugend, in Erde verwandelt worden. Damit haben wir denn die vollständige Zeichnung des Wasserverwandlungs-Experimentes (des zweitheiligen). Denn wer wollte leugnen, dass es eine richtige Zeichnung des Wasserverwandlungs-Experimentes ist, wenn es heisst, das Experiment, die Wasserverwandlung selbst, beruht darauf, dass dem Wasser eine virtus innewohnt, diese virtus aber zur integra wird, wenn die Verwandlung (versa fuerit) in Erde vor sich geht.

Bei dem Passus virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram ist nun der Boden des: mater omnis telesmi totius mundi est haec zwar bedeutend, jedoch nicht absolut verlassen. Denn mater omnis telesmi totius mundi ist doch = Erde. Nun kommt aber der Ausdruck Erde in dem versa fuerit in terram speciell vor. Und indem wir diese haben, haben wir auch die mater, denn im Passus Nutrix ejus terra est haben wir die Erde zu einem mütterlichen Verhältnisse in Relation gesetzt. Also sind die Hauptausdrücke in beiden Sätzen gedeckt.

Wie wir gesehen, ist mit dem Wasserverwandlungs-Experiment, wie es der Passus Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram bringt, der Anfang der in dieser Rubrik zu bringenden Arcana gebracht. Wir befinden uns, sobald wir diesen Passus haben, bereits mit einem Fusse in den Arcanis. Die Arcana sollen an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes abgewickelt werden, und darum beginnen sie mit diesem Experimente selbst. Ein solcher Anfang führt uns dann gleich in medias res, und die eigentliche Ausführung der Sache braucht sich blos in wenigen Worten anzureihen.

Das nun aber die Arcana an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes gebracht werden, hängt damit zusammen, dass es sich um zwei flüssige Arcana, Acid. sulphur. und Liquor hepatis, und um zwei feste Arcana, Natron und P. solaris handelt. Es wird angenommen, wenn wir die zwei flüssigen Arcana haben, dann erhalten wir auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes die zwei festen Arcana von selbst, wir brauchen die ersteren bloß stehen zu lassen, dann ergeben sich die letzteren als Präcipitat. Wenn nun aber, so wird angenommen, die letzteren sich als Präcipitat ergeben, so müssen die ersteren die über dem Präcipitat stehende Flüssigkeit bilden. Deswegen kann man in Bezug auf die flüssigen Arcana von einem ascendere, und in Bezug auf die festen Arcana von einem descendere sprechen. Und wenn hier steht:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, so heisst das eben, auf der einen Seite hast du Liquor hepatis und Acid. sulphur., und auf der anderen Seite hast du P. solaris und Natron, die ersteren als flüssige, die letzteren als feste Arcana aufgefasst. Ascendit wie descendit ist der Singular. Also steigen nicht auf einzeln Liquor hepatis und Acid. sulphur., sondern es steigt auf collectiv die vereinte Flüssigkeit beider Arcana, und es steigen nicht ab einzeln P. solaris und Natron, sondern es steigt ab collectiv das vereinte Präcipitat beider Arcana. Da wir nun aber jedes Arcanum für sich erhalten müssen, wie wir jedes Cosmologicum für sich erhalten haben, so steht hier:

et recipit vim superiorum et inferiorum.
Das ist, das, was aufsteigt als ein superius, zersplittert sich in zwei superiora: Acid. sulphur., Liquor hepatis; das, was absteigt als ein inferius, zersplittert sich in zwei inferiora: Natron und P. solaris.

Analog nun wie bei der Griechischen Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. werden Feuer und Luft von dem Liquor hepatis und P. solaris, welche dem Wasserverwandlungs-Experimente unterworfen werden, gestrichen, und weil dies statt hat, deshalb geht dem ascendere und descendere voran:

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio — worüber die Griechische Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. nachzusehen.

Nun aber haben wir jener Interpretation der ersten Redaction gegenüber folgende Differenz. Bei ihr wurden Feuer und Luft zwar erst getrennt, hinterdrein aber wurden sie wieder hinzugesetzt, auf dass Liquor hepatis und

P. solaris auch eben ihren Charakter als Feuer- und Luft-Arcanum oder als Luft- und Feuer-Arcanum erhielten. Das hat hier nun nicht statt. Hier werden Feuer und Luft getrennt, aber nicht ausdrücklich wieder zugesetzt. Das ist nun, obenhin betrachtet, eine Lücke. Besieht man sich die Sache aber bei Lichte, so treten Umstände ein, welche die Lücke so ausfüllen, dass gar nicht mehr von einer Lücke die Rede sein kann.

Der eine Umstand ist der, dass das *suaviter magno cum ingenio* beim Separabis derartig ausgebeutet werden kann, dass man sagt, die Umsicht, die anzuwenden ist, besteht darin, dass zwar zu separiren ist, dass das Separirte hinterdrein aber auch wieder zuzusetzen ist.

Der andere Umstand aber, welcher hauptsächlich in die Wagschale fällt, ist ff. Arcana und Cosmologica stehen in einem Zusammenhang. Darauf weist die eine Rubrik hin, in welcher beide abgehandelt werden, darauf weist der unmittelbare Uebergang von einem in's andere an der Hand des *Pater omnis telesmi* hin. Nun ist aber bei den Cosmologicis ganz direct darauf hingewiesen, dass ein Cosmologicum Luft, das andere Feuer ist. Und daraus geht hervor, dass auch ein Arcanum Luft, und das andere Feuer sein muss. Diese Calculation liegt um so näher, als Cosmologica und Arcana sich in dieser Beziehung kreuzen. Bei den Cosmologicis konnte man auch den Einwurf machen, dass, da Firmament und die leuchtenden Himmelskörper nur als Luft und Feuer hingestellt werden, man nicht wissen kann, dass sie zugleich auch Wasser und Erde sein sollen. Hier hat man sich an die Arcana zu halten. Von den Arcanis wird ausdrücklich gesagt, dass alle Wasser und Erde sein müssen, damit müssen denn auch alle Cosmologica Wasser und Erde sein. Also hier ist eine vollkommene Kreuzung da, und diese deckt die beiden Arcana *Liquor hepatis* und *P. solaris* als Feuer- und Luftarcanum, auch ohne dass speciell gesagt wird, die separirte Luft, das separirte Feuer sei wieder zuzusetzen.

Vierte Rubrik. Gloria-Rubrik.

Sic habebis bis obscuritas.

Wie bei der Griechischen Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. treten hier die Gruppen des Alexandrinischen Schemas zusammen, und ergeben den *totus mundus*, kurzweg den Schema-mundus. Es brauchen nun aber, um den mundus zu ergeben, bloß die beiden Arcanen-Gruppen und die beiden kosmologischen Gruppen zusammenzutreten. Das Zusammentreten der Elementen-Gruppen ist nicht nöthig. Wozu brauchen diese zusammenzutreten, da die Elementen-Gruppe ja eine meditatio, eine Idealität ist? Wozu diese Idealität durch Construirung eines Ein-Elementes noch cumuliren? Weil nun aber die Elementen-Gruppen nicht zusammenzutreten brauchen, deshalb steht hier: *Ideo fugiet a te omnis obscuritas*. Die fliehende obscuritas tritt ein, wenn man einsieht, dass die Elementen-Gruppen nicht zusammenzutreten brauchen.

Fünfte Rubrik. Pathologische Rubrik. Fortitudo-Rubrik.

Haec est totius fortitudinis bis penetrabit.

Wie bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. Die fortitudo zählt natürlich nach der Vier, und nicht nach der Drei, weil es sich nicht um die drei Arcana: Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris handelt, sondern um die vier Arcana: Acid. sulphur., Natron, Liquor hepatis, P. solaris. In analoger Weise muss denn auch bereits bei der Griechischen Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. von dem Drei-Standpunct der fortitudo Abstand genommen werden.

Sechste Rubrik. Index.

Sic mundus bis hic.

Man vergleiche im Allgemeinen bei der Jüdischen Interpretation der Tab. smar., sechste Rubrik.

Sic mundus creatus est. Wir haben bereits in der zweiten Rubrik gesehen, dass der mundus (nicht totus mundus) die Pythagoräische Welt, die *res omnes*, ist. Von dieser ist aber in der zweiten Rubrik die Rede, und so weist dieser Passus auf die zweite Rubrik.

Creare wird im Sinne von „construiren“ genommen. Die zweite Rubrik hat sich die 10 aus der 1 und 0 construiert.

Hinc erunt adaptationes mirabiles. Das bezieht sich auf die dritte Rubrik. Die adaptationes sind, wie in der Jüdischen Interpretation, die Arcana. „Anpassungen“ heißen die Arcana, weil sie an die Elemente, an den Elementenstock des Alexandrinischen Schemas angepasst werden. Es werden nun in der dritten Rubrik nicht nur die Arcana, sondern auch die Cosmologica „angepasst.“ Nichtsdestoweniger werden die Cosmologica nicht unter die adaptationes mit einbegriffen. Daran darf man sich nun nicht stossen, und sagen, aber dann wird ja nicht auf die Cosmologica der dritten Rubrik hingewiesen. Ei, das ist auch gar nicht nöthig. Es ist ja nicht nöthig, dass der Index die Rubrik, auf die er hinweist, erschöpfend bringt. Der Index weist auf die entsprechende Rubrik hin, und damit ist seine Mission erledigt. Ganz aus diesem Gesichtspuncte war es auch nicht auffallend, dass der erste Passus *Sic mundus creatus est* bloß die 10, und nicht die Elemente, brachte, und ganz analog war es auch nicht auffallend, dass die Jüdische Interpretation bloß an die *res omnes* anlehnte, wo die zweite Rubrik auch noch andere Dinge bot.

Hinc erunt adaptationes, das ist, nicht von der Pythagoräischen Zehn, sondern von der Rubrik, auf welche mittelst des mundus hingewiesen wurde, stammen die adaptationes. Das, wovon die Arcana herkommen, sind die Elemente, welche die zweite Rubrik bringt. Vom mundus kommt man auf die zweite Rubrik, von dieser auf die Elemente, und von den Elementen, hinc, auf die Arcana.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik.

Das quarum ist adaptationum mirabilium. Dies quarum weist aber auch darauf hin, dass adaptationes wohl Arcana aber nicht Cosmologica, denn die letzteren werden nicht am Krankenbette angewandt.

Siebente Rubrik. Schluss-Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Vergl. im Allgemeinen die Jüdische Interpretation der Tab. smar. in der siebenten Rubrik.

Ein trismegistus wird der Hermes genannt auf Grund des Dreifachen, welches dem Alexandrinischen Schema zu Grunde liegt, das sind: Elemente, Cosmologica, Arcana.

Philosophia totius mundi wieder = Tabula smaragdina. Der Titel der Tab. smar. ist also in Griechischer, wie in Jüdischer Interpretation: *Philosophia totius mundi* = Alchemie.

Wir wissen aus der Jüdischen Interpretation, dass Alchemie eigentlich philosophia sein müsste, und nicht philosophia totius mundi. Totus mundus, oder kurzweg mundus, sollte eigentlich sein: Jüdische Schöpfungsgeschichte. Die Schöpfungsgeschichte verwandelt der Autor in mundus, um den Griechen gegenüber gedeckt zu sein. Er ist nun im Allgemeinen dadurch gedeckt, worauf wir bei der Jüdischen Interpretation hingewiesen haben, dass er den Griechen gegenüber sagt, auch in eurer Alchemie spielt die „Welt“ eine so wichtige Rolle, dass der mundus wohl geeignet ist, die philosophia zur philosophia totius mundi zu dilatiren. In Bezug auf die Griechische Interpretation der Tab. smar. wird er nun aber doppelt gedeckt. Da sagt er nämlich, der totus mundus, wie er hier steht, ist die Welt des Alexandrinischen Schemas, entgegen dem, dass der einfache mundus die Pythagoräische Welt repräsentirt. Da nun totus mundus eben die Welt des Alexandrinischen Schemas ist, so ist in übertragener Weise der totus mundus das Alexandrinische Schema selbst. Hiermit wird denn philosophia totius mundi zur Philosophie des Alexandrinischen Schemas, und darin, dass eben Alchemie gleich sein soll der Philosophie des Alexandrinischen Schemas, ist den Griechen ein solches Compliment gemacht, dass sie gegen den neuen Ausdruck philosophia totius mundi, der an die Stelle der einfachen philosophia tritt, durchaus nichts haben können.

Das Itaque vocatus sum wird so genommen, wie bei der Interpretation dieser Stelle, welche eigentlich im Sinne des Autors bei der Jüdischen Interpretation der Tab. smar. liegt, das ist, wir haben den mysteriösen Anschluss an Thoth, es wird der Standpunct angenommen, als wenn die Aegyptische spirituelle Interpretation der Tab. smar. voranginge.

Das habens tres partes schliesst endlich die Griechische Interpretation ganz so an, wie die Jüdische Interpretation. In dieser wurde der Hermes trismegistus durch die drei Arcana legalisirt, in jener durch die drei Gesichtspuncte des Alexandrinischen Schemas. Ob nun aber der Hermes trismegistus so oder so legalisirt wurde, er ist als solcher gegeben, und nachdem er gegeben ist, macht sich das habens tres partes in der Griechischen, wie in der Jüdischen Interpretation.

Aegyptische spirituelle Interpretation der zweiten Redaction der Tabula smaragdina.

Wir wissen, dass der Autor der zweiten Redaction der Tab. smar., indem er die erste Redaction vor sich liegen hat und zu ihr einen Schlusspassus sucht, diesen in dem Itaque vocatus sum Thoth (Hermes) findet, der sich der spirituellen Interpretation anschliesst. So kommt der Thoth unter die Tab. smar. Die erste Redaction liegt also in ihrer spirituellen Interpretation vor dem Autor der zweiten Redaction. Der Autor findet es passend, findet es im Sinne dieser ersten spirituellen Interpretation, zum Schlusse den Thoth auf's Tapet zu bringen, und so rückt dieser in einem neuen Passus ein. Nachdem er aber einmal eingerückt ist, muss die überhaupt erweiterte Tab. smar., die zweite Redaction der Tabula, auch in den nicht spirituellen Interpretationen sich den Thoth gefallen lassen. Weil er zur spirituellen Interpretation passt, deswegen muss er auch zu den übrigen Interpretationen passen. Hieraus ist es denn zu erklären, dass die nicht spirituellen Interpretationen ihren Gang gehen, wie er eben ist, und dass dann auf einmal in der siebenten Rubrik der Thoth herankommt, der wohl mit seinem Epitheton trismegistus einen indirecten Anschluss an das vorhin Gelehrte erhält, in Bezug auf dessen Persönlichkeit an und für sich aber, so nackt für sich betrachtet, man gar nicht weiss, wo er herkommt. Dem gegenüber passt es sich denn wohl, dass die spirituelle Interpretation der Tab. smar., welche den Thoth so verlassen in die anderen Interpretationen hineinschleudert, dass sie sich des Verlassenen doppelt annimmt. Bezüglich der ersten Redaction der Tab. smar. ist die Sachlage die, dass wenn man dieser ersten Redaction (spirituelle Interpretation) der Tab. smar. hat, und an sie nun als fünfte Rubrik das Itaque vocatus sum Thoth anschmiegt, dass dann die vier vorangehenden Rubriken zur fünften im engeren Sinne keine Relation haben, sie haben es nur im weiteren Sinne in so fern, als, nachdem der Inhalt sich an die Seele lehnt, vom Aufwärtsgen der Seele zum Himmel, vom Abwärtsgen der Seele zur Erde die Rede ist, als es da ganz passend ist, dass der Thoth auf's Tapet gebracht wird, der zur Seele der Verstorbenen eine Relation hat. Das liegt nun bei der zweiten Redaction (spirituelle Interpretation) anders. Hier tritt Thoth auch im engeren Sinne in Relation zu dem Vorangehenden, es wird auch im Tenor der Tab. smar. Rücksicht genommen auf den Thoth, den Hermes, ja er tritt in der zweiten Redaction in ihrer spirituellen Interpretation so sehr in den Vordergrund, dass diese im Thoth aufgeht.

An der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. wird der Thoth aufgefasst als unicus, als Ein-Gott, und als trinus, als Drei-Gott. Der Hermes trinus ist der Hermes trismegistus. Dem Hermes unicus steht die Ein-Seele gegenüber, wie sie das Collectiv ist für Menschen- und Thier-Seele. Dem Hermes trinus steht die Seele gegenüber in Bezug auf ihren dreifachen, um so zu sagen Wesenheits-Standpunct. Dieser dreifache Standpunct ist Seele als Feuer, Seele als Luft, Seele als Erde. Zur Feuer-Eigenschaft kommt die Seele derartig, dass man im Leben einen Verbrennungsprocess sah, — welche Auffassung des Lebens als Verbrennungsprocess schon sehr alt ist. Mit dem Tode hört der Verbrennungsprocess auf, das den Verbrennungsprocess bewirkende Feuer schwindet also. Da nun der belebte Körper aus Seele und Leib besteht, der letztere aber nach dem Tode verfault, so gab man der Seele das Feuer. Gerade weil das Seelen-Feuer, die Seele als Feuer, beim Tode sich vom Körper trennt, deswegen tritt der Leib aus dem Verbrennungsprocess in den Fäulnisprocess. So ist der Sachverhalt mit der als Feuer aufgefassten Seele. Zur Luft Eigenschaft kommt

die Seele derartig, dass man den Athem des belebten Körpers als die Seele ansah. Man setzte den Unterschied des lebenden und todtten Körpers darin, dass der erstere athme, der letztere nicht. Da nun der lebende Körper eine Seele hat, der todtte nicht, so identificirte man Seele und Athem. So kommt die Seele zur Athem-Eigenschaft, und damit, da Athem = Luft gesetzt wurde, zur Luft-Eigenschaft. Zur Erd-Eigenschaft, oder wie es im Deutschen besser bezeichnet wird, zur irdischen Eigenschaft kommt die Seele dadurch, dass sie im lebenden Körper an den irdischen Leib gebunden ist, an den Leib, der Erde ist und zu Erde wird.

Bei der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. fallen die 7 Rubriken und wir erhalten blos 4 Rubriken.

Die erste Rubrik geht von Verum est bis versa fuerit in terram. Sie geht von der Seele aus.

Die zweite Rubrik geht von Separabis bis penetrabit. Sie geht vom belebten Menschen- und Thier-Körper aus.

Die dritte Rubrik bringt den Index.

Die vierte Rubrik ist die Schluss-Rubrik: Itaque vocatus sum.

Im Allgemeinen wollen wir noch voranschicken, dass an der Hand der vorliegenden Interpretation die Alchemie zur Seelen-Lehre wird. Substrat dieser Seelen-Lehre ist der belebte Menschen- und Thier-Körper, und dieser belebte Menschen- und Thier-Körper ist die Welt, der mundus, der Alchemie, die sich zur Seelen-Lehre gestaltet. Ob diese Welt nun mundus oder totus mundus genannt wird, darin liegt in der vorliegenden Interpretation kein principieller Unterschied.

Erste Rubrik.

Verum est bis versa fuerit in terram.

Wie wir bereits angedeutet, geht die erste Rubrik von der Seele aus, entgegen der zweiten Rubrik, die vom Körper ausgeht. Dabei steht nun bei einer spirituellen Interpretation der Tab. smar. die Seele selbstredend im Vordergrund, und dieses im Vordergrund Stehen der Seele wird durch die einleitenden Worte Verum est etc. markirt, welche in dem Sinne zu fassen sind: Es ist wahr, dass das und das die Seele betrifft; es unterliegt keinem Zweifel, dass das inferius wie das superius u. s. w.

Quod est inferius bis adoptione.

Superius und inferius sind Menschen- und Thier-Seele, oder Thier- und Menschen-Seele. Hinter superius und vor „Et“ wird ein Komma gesetzt. Der Autor lässt es ganz dahin gestellt sein, ob superius Thier- oder Menschen-Seele, inferius Menschen- oder Thier-Seele. Nur das steht fest, dass, wenn inferius = Menschen-Seele, dass dann superius = Thier-Seele, dass, wenn inferius = Thier-Seele, dass dann superius = Menschen-Seele. Weil er sich nun nicht dafür entscheiden will, welche Sachlage statt hat, deswegen nennt er vor dem et das ein inferius, was er nach dem et ein superius nennt; er nennt vor dem et das ein superius, was er nach dem et ein inferius nennt. Die beiden superius, die beiden inferius kommen also im Grunde auf ein superius, ein inferius hinaus.

Dies superius und inferius dient nun dazu, die Wunder (das Wunder) der res una zu Stande zu bringen. Die res una ist die Seele collectiv genommen, die eine Seele, welche sich in die Menschen- und Thier-Seele zersplittert.

Also kurz: Thier- und Menschen-Seele dienen dazu, das Wunder der Seele zu Stande zu bringen.

Die Seele als res una lehnt an den Hermes unicus.

Et sicut res omnes etc.

Die res omnes sind alle Dinge, die wir um uns sehen, deren Inbegriff überhaupt die Welt bildet. Sie waren vom unus, von Gott. Gott hat die Welt erschaffen. Nun aber huldigten die Aegypter der Vielgötterei, sie haben also mit dem unus, dem Eingott, nichts zu schaffen. Deswegen wird hier der unus durch die meditatio redressirt, welche durch „Idealität“ zu übersetzen ist. Der unus der Eingott, hat die Welt erschaffen, welcher unus indes eine Idealität ist. Gegen den Eingott, welcher auf diese Weise redressirt wird, können die Aegyptischen Priester, und um diese handelt es sich ja, da sich die Alchemie in ihren Händen befand, nichts haben. Wenn die auch dem Volke gegenüber der Vielgötterei Vorschub leisteten, so hatten sie doch nichts gegen die Idealität eines Eingottes. Das liegt gerade so, wie bei den Indern, deren Priester

zwar dem Volke gegentüber mancherlei Götter aufstellen, die aber für ihre Person dem ideellen Brahma huldigten.

Die *res natae* werden, trotzdem sie etwas sachliches sind, persönlich gefasst. Die Befugnis hierzu giebt die *adoptio*. Die *adoptio* macht auf das uneigentliche Verhältnis aufmerksam, welches uneigentliche Verhältnis eben das ist, dass das Sachliche gesagt, das Persönliche aber gemeint ist.

Omnes res natae sind: Mensch und Thier. Sie waren von der *res una*, der Seele.

Das *esse a* wird auf ein väterliches Verhältnis zurückgeführt.

Vorhin wurde die *res una* entwickelt. Was ist es denn mit dieser Seele des Näheren? Antwort: Wie Gott der Vater der Welt ist, so ist die Seele der Vater des Menschen und des Thieres. Bei der Welt ist der Vater der Welt, Gott, die Hauptsache, bei Mensch und Thier ist die Seele des Körpers die Hauptsache. Die Deckung von Vorderzatz und Nachsatz (*sicut — sic*) liegt darin, dass Gott der Welt gegenübergestellt wird, wie die Seele dem Körper.

Bis jetzt befanden wir uns im Bereich der *res una*, und damit im Bereich des Hermes unicus. Dem entgegen kommen wir jetzt bei

Pater ejus est Sol etc. in den Bereich des Hermes trimegistus. Dem Hermes unicus gegenüber wurde die Seele zum Vater gemacht (*res natae fuerunt ab una re*). Dem Hermes trimegistus gegenüber wird die Rolle umgekehrt, und es ist vom Vater der Seele die Rede, wodurch die Seele in ein Kindes-Verhältnis tritt. Dem Vater-Verhältnis tritt hier ein Mutter-Verhältnis zur Seite.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Sonne und Mond sind die Hauptrepräsentanten des Feuers. Also Vater und Mutter der Seele sind das Feuer.

Portavit illud ventus in ventre suo.

Der Wind, die Luft, ging mit der Seele schwanger. Die Luft ist die Mutter der Seele.

Nutrix ejus terra est.

Die Erde ist die Amme der Seele.

Wir haben also den dreifachen Standpunkt der Seele, auf den wir oben in den einleitenden Worten hingewiesen haben. Seele als Feuer, als Luft, als Erde.

Im *Et sicut* bis *adoptione* hatten wir die Relation der Seele zu Mensch und Thier. Diese Relation wurde aus dem Gesichtspunct eines väterlichen Verhältnisses gebracht. Hief, von *Pater ejus est Sol* an, haben wir die Relation der Seele zu Feuer, Luft, Erde. Auch das wird aus dem Gesichtspuncte eines väterlichen Verhältnisses gebracht. Das ist eine ganz analoge Sachlage. In Bezug hierauf liegt es nun aber etwas eigenthümlich, dass ein mütterliches Verhältnis in die Sache gebracht wird, und es ist wohl sachentsprechend, dass die Mutter etwas näher legalisirt wird. Deswegen steht hier:

Pater omnis telesmi etc.

Der *telesmus*, die *perfectio totius mundi* ist das Drei-Verhältnis der Seele, entgegen dem Ein-Verhältnis. Das erstere wird über das letztere gesetzt, indem der Hermes trimegistus über den Hermes unicus gesetzt wird. Daher wird das Drei-Verhältnis der Seele als Feuer, Luft, Erde, mit dem wir es hier zu thun haben, zum *omnis telesmus totius mundi*. Also:

Hier nun ist, hier hast du den *pater* für das Drei-Verhältnis. Wohlverstanden den *pater*. Wo kommt denn nun aber die *mater* her, welche wir in der *mater* selbst (*mater ejus est Luna*), in dem *portare in ventre*, in der *nutrix* haben? Nun, die *virtus ejus*, das ist dieses *pater*, ist eine *integra*, wenn der *pater* in eine *mater* verwandelt worden. Hier steht *terra* und nicht *mater*. Das ist so zu nehmen, dass die Satzarrangung statt des mütterlichen Verhältnisses in's Auge gefasst wird. Die *virtus integra* tritt ein, wenn man, von *Mater ejus est Luna* anfangend, zu *Nutrix ejus est terra* gekommen. Dann, wenn wir so weit gekommen sind, ist der *pater* ein *integer*, oder seine *vis* ist eine *integra*. Dies integrierende Verhältnis kommt aber nur dadurch heraus, dass man der Mutter Rechnung trägt; und so ist die *mater* legalisirt. Dieser etwas versteckt liegende Sinn tritt sofort klar in den Vordergrund, wenn man bedenkt, dass das: *virtus ejus est integra est* hinauskommt auf: *mater omnis telesmi est haec*. (S. die Jüdische Interpretation).

Zweite Rubrik.

Separabis bis penetrabit.

Hier wird vom belebten Menschen- und Thier-Körper ausgegangen. Die Seele wird vom Dreistandpunct aufgefasst, knüpft sich von diesem Dreistandpunct aus an den Leib, so dass wir haben:

Feuer-Seele — Leib

Luft-Seele — Leib

Erd-Seele — Leib

Die Feuer-Seele = *ignis*, ihr Leib = *terra*.

Die Luft-Seele = *subtile*, ihr Leib = *spissum*.

Die Erd-Seele und ihr Leib — *vacant*, denn wenn man im Allgemeinen die Seele von ihren drei Standpuncten, um so zu sagen Wesenheits-Standpuncten auffasst, so spricht man von Feuer-Seele, Luft-Seele, Erde-Seele. Wenn man dagegen, wie hier, vom belebten Körper ausgeht, so ist der Standpunct der Erd-Seele von selbst gegeben. Denn darin gerade ist ja der belebte Körper gegeben, dass die Erd-Seele in ihm repräsentirt ist, und nachdem sie einmal vorab in ihm repräsentirt ist, schwingt sie sich zu den höheren Standpuncten der Feuer-Seele und Luft-Seele auf.

Man soll nun, indem man den belebten Körper hat, separare, trennen: Feuer-Seele (*ignis*) vom Leibe (*terra*), man soll trennen: Luft-Seele (*subtile*) vom Leibe (*spissum*). Es wird aber nicht gesagt, dass man die Erd-Seele vom Leibe trennen soll. Das ist überflüssig, das versteht sich von selbst. Trotzdem also nur der *ignis* und das *subtile* vom Leibe getrennt werden, ist die Trennung der Seele in ihren drei Standpuncten doch vollständig gegeben in dem *Separabis terram ab igne, subtile a spisso*, und wer darüber noch Zweifel hegt, den wird das angefügte: *suaviter magno cum ingenio* darüber in's Klare setzen. Zugleich tritt der letztere Passus dafür ein, dass eigentlich, wie *terra ab igne separavit* wird, dass so auch *spissum a subtili separavit* werden sollte. (Vergl. bei der Aegyptisch-spirituellen Interpretation der ersten Redaction der *Tab. smar.*)

Durch das *separare* erhält man also den Drei-Seelen-Standpunct als Feuer, Luft, Erde in ihrer vom Leibe emancipirten Stellung. Diese drei Standpuncte werden nun vom Eingesehtspuncte der Seele aufgefasst, sie werden zu Einem verschmolzen, und dieses Eine, diese eine Seele *ascendit a terra in coelum*, steigt von der Erde zum Himmel, nach dem Tode nämlich, *iterumque descendit in terram*, und steigt wieder zur Erde zurück, bei der Seelenverwandlung nämlich. Sie steigt zum Himmel auf vom Einstandpunct aus gefasst, sie steigt aber ab vom Zweistandpunct aus, und vermöge dieses letzteren Zweistandpunctes

recipit vim superiorum et inferiorum, wird sie theilhaftig der Kraft der oberen und unteren Dinge. Wie es aber die erste Rubrik lehrt, kommen die *superiora et inferiora* auf das eine *superius* und *inferius* hinaus, auf die Menschen- und Thier-Seele.

Also man hat in der vorliegenden Rubrik zunächst die Drei-Seele, diese restringirt sich zur Ein-Seele, diese dilatirt sich wieder zur Zwei-Seele. Und nachdem man so weit gekommen, hat man, da man mit der Zwei-Seele auf das *superius* und *inferius* gekommen, anlehnend hieran wieder die Ein-Seele, denn das *superius* und *inferius* dient ja dazu, die *miracula rei unius* zu Stande zu bringen.

Man hat also durch die vorangegangene Exposition den Einstandpunct und den Dreistandpunct der Seele. Der erstere ist die *gloria*, der letztere die *fortitudo*.

Sic habebis gloriam etc.

So hast du den Einstandpunct, der sich an den Hermes unicus anlehnt.

Totus mundus kommt auf den belebten Menschen- und Thier-Körper hinaus.

Haec est totius fortitudinis etc.

So hast du den Dreistandpunct (*fortitudo* nach der Drei-geählt), der sich an den Hermes trinus anlehnt.

Fasst man nur die Stelle *Separabis terram ab igne etc.* in's Auge, so sollte man auf den ersten Blick sagen, es handle sich nicht um eine dreifache, sondern bloß um eine zweifache *fortitudo*, da ja nur die Feuer-Seele und die Luft-Seele, nicht aber die Erd-Seele getrennt wurde. Indessen, trotzdem dass nur darauf speciell hingewiesen wurde, dass die Feuer-Seele und die Luft-Seele zu separiren sind, wird dementsprechend stillschweigend auch die Erd-Seele

separat. Es handelt sich, trotz des, beim Separabis anscheinend zwiefach Gebrachten, doch um eine dreifache fortitudo —

quia vincet omnem rem subtilem etc.

weil die fortitudo besiegt: omnem rem subtilem, nicht ein einfaches subtile, wie es beim separabis hies, sondern eine omnis res subtilis, ein doppeltes subtile. Das subtile oben ist zu einem doppelten subtile zu extendiren. Das eine von diesen beiden subtile ist die Luft-Seele, das andere die Erd-Seele. Und weil nun die Luft-Seele zu Luft-Seele und Erd-Seele extendirt wird, so ist auch der Leib der Luft-Seele zu einem doppelten Leibe zu extendiren. Und darum steht, die fortitudo durchdringt: omnem rem solidam, wobei denn solidum synonym genommen wird mit dem obigen spissum.

Es wird also an der Hand des quia vincet etc. unternommen, das, was wir bei der Stelle Separabis etc. als sich von selbst verstehend hingestellt haben — nämlich das, dass auch die Erd-Seele separat wird — dies mit den dort gebrachten Worten, denen eine extendirte Bedeutung untergelegt wird, in Einklang zu bringen.

Dritte Rubrik.

Sic mundus creatus bis hic.

Der Index ist hier zweithellig. Der erste Theil ist: Sic mundus creatus est; der zweite: Hinc erunt adaptationes mirabiles, quarum modus est hic.

Sic mundus creatus est weist auf die erste Rubrik, insofern in dieser davon die Rede ist, dass Gott die Welt erschaffen. Also mundus für die Welt, welche den res omnes entspricht.

Hinc erunt etc. weist auf die zweite Rubrik. Die adaptationes sind die Anpassungen der Seele an den Körper bei Mensch und Thier. Diese Rubrik ging ja vom belebten Menschen- und Thier-Körper aus, das ist von der adaptatio der Seele an den Körper. Hinc erunt — von da, von dem, was die erste Rubrik bringt. Sie bringt aber hauptsächlich die Seele. Denn es ist ein Characteristicum der ersten Rubrik, von der Seele auszugehen, wie es ein Characteristicum der zweiten Rubrik ist, vom belebten Menschen- und Thier-Körper auszugehen. Der modus, *πρόσω*, weist auf die fortitudo, das ist auf den Dreistandpunct der Seele, auf den Hermes trinus. Wie die Sachen in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. liegen, schmiegt sich die gloria durchaus an die fortitudo, denn der Dreistandpunct der Seele schmiegt sich an den Einstandpunct derselben, die Eins ist zuerst da und extendirt sich dann zur Drei, ebenso wie der Hermes unicus zuvorst da ist, und sich dann zum Hermes trinus extendirt.

Vierte Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Philosophia totius mundi ist natürlich wieder: Tabula smaragdina. Die Philosophie, die Alchemie, wird hier zur Seelen-Lehre; der totus mundus ist der belebte Menschen- und Thier-Körper. Im Sinne der spirituellen Interpretation wird die Tab. smar. zum Kanon einer Seelenlehre des belebten Menschen- und Thierkörpers.

Man muss bei der vorliegenden Interpretation hinter Hermes ein Komma machen, so dass herauskommt: Und so werde ich denn Hermes genannt. Dieser Hermes ist der Hermes unicus et trinus. — Der Anschluss „Und so“ liegt hier sehr natürlich. Denn alles Vorangegangene kommt ja auf den Hermes unicus et trinus hinaus, worauf mitteilt des „Itaque“ hingewiesen wird. Wir haben also: Und so werde ich denn Hermes genannt. Und nun kommt:

trimegistus habens tres partes philosophiae totius mundi, als trimegistus, als trinus, habend: drei Theile der Tab. smar. In Bezug darauf, dass es sich um eine Tab. smar. handelt, haben wir einen indirecten Hinweis auf den Hermes unicus. Damit aber, dass die Tab. smar., wie der Index lehrt, zwei Theile hat, ist kein indirecter Hinweis auf den Hermes trinus gegeben. Dieses indirecte Verhältniss kommt erst dadurch heraus, dass man den Index als Theil, als Rubrik der Tab. smar. mitrechnet. Dadurch erhält die Tab. smar. denn tres partes, und damit ist ein indirecter Hinweis auch auf den Hermes trinus gegeben. Als unicus habet Hermes unam Tabulam smaragdinae, als trinus habet Hermes tres partes Tabulae smaragdinae, und nicht duas partes, die zwei Theile, auf die der Index hinweist.

Es liegt nun ff. Calculation nahe. Indem in der letzten Rubrik darauf hingewiesen wird, dass die Tab. smar. drei Theile hat, indem die letzte Rubrik erst entwickelt, dass die Tab. smar. drei Theile hat, würde es eigenthümlich liegen, dass dieser dritte Theil nun die letzte Rubrik selbst sein sollte. Das würde eigenthümlich, widernatürlich liegen. Somit bleibt nichts anderes übrig, als den Index zu der pars tertia zu stempeln, die zu den beiden Theilen hinzutritt, die der Index aufführt. Auf die Weise erhalten wir aber wieder ein eigenthümliches Sachverhältniss, nämlich das, dass der untergeordnete Index eine Stelle als Hauptrubrik der Tab. smar. erhält, wohingegen die Schlussrubrik leer ausgeht. Sie, die Schlussrubrik die am Ende die Hauptrubrik der spirituellen Interpretation ist, da sie ganz direct und nominal den Hermes bringt, sie wird zu einer Rubrik gestempelt, welche nicht zu den Hauptrubriken der Tab. smar. zählt — das ist gewiss ein eigenthümliches Sachverhältniss!

Das ist nun der Grund, weshalb man, an das Ende der vierten Rubrik angekommen, einen Rückblick auf die Rubriken der Tab. smar. wirft. Man sagt, die erste Rubrik stellt in gewisser Beziehung eine Doppelrubrik dar, indem die Einleitung: Verum est etc. auch für sich genommen werden kann, was um so näher liegt, da da, wo eine Schlussrubrik anerkannt wird, eine Einleitungsrubrik sehr passend ist. Ferner sagt man, auch die zweite Rubrik stellt in gewisser Beziehung eine Doppelrubrik dar, indem die gloria und fortitudo eine solche hervorragende Bedeutung haben, dass selbst der Index, nachdem er die zweite Rubrik charakterisirt, noch besonders auf die fortitudo (inclusive gloria) hinweist. Demgemäss unterliegt es durchaus nicht dem Zwange, wenn man die zweite Rubrik indirect in zwei Theil-Rubriken spaltet, von denen die eine von Separabis bis inferiorum geht, die andere von Sic habebis gloriam bis penetrabit. Ferner sagt man, der Index qualificirt sich zur Zwei-Spaltung und damit zur indirecten Doppelrubrik auf Grund seiner zwei Theile: Sic mundus creatus est und Hinc erunt etc. Und endlich sagt man, die Schlussrubrik nimmt eine so hervorragende Stelle ein, dass auf Grund dieser hervorragenden Stellung und auf Grund dessen, dass sie wohl verdient, hinterdrein doppelt berücksichtigt zu werden, wo sie zuerst so stiefmütterlich behandelt worden ist, dass auf Grund dessen auch sie den Rang einer Doppelrubrik wohl verdient.

Und so kommen denn hinderein statt der 4 Rubriken indirect 8 Rubriken heraus. Diese Aacht der 8 ideellen Rubriken der Tab. smar. wird an den Thoth gelehrt. Dem Thoth nämlich war die Stadt Hermopolis in Mittelägypten heilig, er wurde dort besonders verehrt. Diese Stadt nannten aber die Aegypter: Schmun, das ist: Aacht, woraus denn die Relation des Thoth zur 8 hervorgeht. Es wird also die anfängliche Nicht-Berücksichtigung der Schlussrubrik zur Basis einer Ventilation gemacht, die den Thoth in besonderer Beziehung, in Beziehung auf die ihm zukommende Aacht, in den Vordergrund drängt.

Die indirecten 8 Rubriken, die sich an die spirituelle Interpretation der Tab. smar. reihen, sind für die spätere Entwicklung der Tab. smar. von Bedeutung. Es kommt nämlich später zu der Tab. smar. der Zusatz: Completum est quod dixi de operatione Solis. Dadurch erhalten denn die 7 Rubriken, wie sie im Geiste der Jüdischen und Griechischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. liegen, noch eine achte Rubrik als Zusatz. Wir wollen es nun dahin gestellt sein lassen, bis zu welchem Grade die Anfügung einer achten Rubrik auf die ideellen 8 Rubriken der spirituellen Interpretation basirt. Das aber ist unabweislich, dass der Autor des Completum est eine theilweise Deckung durch jene ideellen 8 Rubriken bekommt. Dadurch, dass in der spirituellen Interpretation die Rubriken-Aacht, wenn auch nur indirect, gegeben ist, bekommt der Autor des Completum est einen Rückhalt, indem er, wenn man ihm vorhält, wo kann denn nun ein Mensch nur darauf verfallen, der Tab. smar. eine achte Rubrik anzufügen, indem er dann sagt, eine achte Rubrik ist gar nicht zu sehr etwas überschwängliches, denn bereits die Aegyptische spirituelle Interpretation nahm 8 Rubriken an.

Schlieflich bemerken wir, dass bei der zweiten Redaction der Tab. smar. die kosmologische Aegyptische Interpretation fällt. Die Nil-Verhältnisse, welche eine solche Interpretation behandeln müsste, wären wohl mit einem Nil-Gotte in Relation zu bringen, nicht aber mit dem Thoth. Nil-Gott und

Thoth können aber nicht identificirt, untereinander geworfen werden, womit denn gegeben ist, dass eine Tab. smar., die im Schlusssatz der Thoth bringt, nicht kosmologisch-Aegyptisch interpretirt werden kann. Die Aegypter, die also bei der ersten Redaction der Tab. smar. zwei Interpretationen für ihren Theil erhalten, erhalten bei der zweiten Redaction nur eine Interpretation, womit sie sich aber füglich begnügen können, da auch die Juden und Griechen nur eine Interpretation erhalten.

Der Titel der Tabula smaragdina.

Da die Tab. smar. sich selbst Philosophia totius mundi nennt, so wird sie auch wohl so heissen. Trotzdem dass sie aber so heisst, wird sie schwerlich so im gewöhnlichen Leben genannt worden sein. Ganz abgesehen davon, dass dieser Titel für das gewöhnliche Leben zu weitläufig ist, steht ihm auch noch das im Wege, dass er der Mysteriösität Eintrag thut, mit dem die Tab. smar. sich umgiebt, und die Alchemisten sie umgeben. Denn sobald man im gewöhnlichen Leben die Tab. smar. Philosophia totius mundi nennt, liegt der Inhalt der Schlussrubrik ziemlich klar zu Tage, und man ist in Bezug auf die Schlussrubrik aus der Mysteriösität, wenn auch nicht ganz, so doch zum guten Theile herausgetreten.

Für das gewöhnliche Leben hat daher höchst wahrscheinlich schon von vorn herein die Tab. smar. einen Besonder-Titel geführt. Der Titel Tabula smaragdina ist es nicht, denn der kommt erst viel später auf, wie wir das an betreffender Stelle kennen lernen werden. Weil von der Zeit an, wo die Tab. smar. eben Tabula smaragdina genannt wird, dieser Titel alle anderen nebenbei gehenden, wenigstens successiv, verdrängt, so bedienen wir für unseren Theil uns dieses Titels durchgängig, und nennen daher die Tab. smar. bereits da Tab. smar., wo dieser Titel den zu der betreffenden Zeit lebenden Alchemisten noch unbekannt war. Wir halten es für gut, für das wichtige Schriftstück durchgehends einen Titel zu wählen und beizubehalten, um keinen unnöthigen Titel-Verwirrungen in die Arme zu fallen. Deswegen sprechen wir von vorn herein von einer Tab. smar., und halten diese Bezeichnung durchgehends bei, einerlei, ob in der Phase, in der wir uns gerade befinden, der Titel Tab. sm. bereits da war, oder nicht.

Für die erste Redaction der Tab. smar. fehlt jeder Anhaltspunct für einen Titel. Was die zweite Redaction betrifft, so wurde sie vielleicht Tabula Hermetica genannt. Unabweisbar für sie ist der Titel Tabula Aegyptiaca oder Aegyptia, doch liegt es nicht nahe, dass wir annehmen, die Alexandriner selbst hätten diesen Titel aufgebracht. Viel näher liegt es, anzunehmen, dieser Titel stamme von Auser-Alexandrinischen Alchemisten, z. B. Griechen in Griechenland, Römern u. s. w. her. Der Titel Tabula Aegyptiaca wird deshalb wichtig, weil er zu dem Titel Tabula Khemica umgeschmolzen wurde, und dieser Titel es ist, dem das Wort „Chemie“ entstammt. Aegypten heisst nämlich Khemi, und das fremdländische Khemicus macht sich mysteriöser als Aegyptiacus, daher tritt Tabula Khemica für Tabula Aegyptiaca ein.

Von diesem Ausdruck Tabula Khemica stammen die Ausdrücke Chemie und Alchemie. Beim letzteren Ausdrucke ist Al der vor Chemie gesetzte Arabische Artikel; das Al zeigt uns, dass „Alchemie“ aus der Araberzeit stammt.

Die richtige Schreibweise für Khemi ist eben Khemi, und nicht Kemi oder Chemie. Trotzdem drängen sich die unrichtigen Schreibweisen in den Vordergrund. Das kommt daher, weil weder Griechen noch Römer den Consonanten Kh kennen. Indem nun Griechisch und Lateinisch geschrieben wurde, liess man einerseits das h hinter K fallen, andererseits hielt man das h bei und verwandelte das K in ein C, womit Lateinisch Ch und Griechisch X herauskommt. Auf diese Weise wurde Khemi zu Chemi und Kemi gräcisirt und latinisirt. An der Hand dieser Schreibweisen kommt dann für Tabula Khemica heraus: Tabula Kemica oder Chemica. Statt nun Tabula Kemica oder Chemica zu übersetzen: Aegyptische Tafel, übersetzt man: philosophische Tafel. Dies weist darauf hin, dass die Tab. smar. auch Tabula philosophica genannt wurde, eine Bezeichnung, welche sehr nahe liegt. Unkundige nun, die sich mit dem fremdnamigen Ausdrucke Kemicus oder Chemicus

nicht zurecht zu finden wussten, calculirten: Tabula philosophica = Tabula Chemica oder Kemica, also ist philosophica = Kemicus oder Chemicus. So wird kemisch oder chemisch = philosophisch, das ist in unserem Sinne „alchemistisch“. Aus dem Adjectiv Kemicus oder Chemicus wird dann in weiterer Folge das Substantiv Kemia oder Chemia = philosophia, das ist in unserem Sinne Alchemie, gebildet. Die Schreibweise Kemia hält sich sehr lange neben der Schreibweise Chemia, und erst in der neueren Zeit ist die Schreibweise Kemia durch die Schreibweise Chemia verdrängt worden, zugleich aber auch dem Ausdruck Chemia der Sinn untergeschoben worden, den wir heut zu Tage mit „Chemie“ verbinden. Im Sinne der Alten ist Kemia oder Chemia das, was wir „Alchemie“ nennen.

So, nur so liegt der Sachverhalt mit dem Ausdruck Chemie und Alchemie. Alle anderen Ableitungen von Chemie und Alchemie sind von der Hand zu weisen. Es kommt Chemie resp. Alchemie nicht her von χέω, ich giesse, schmelze; nicht von χυμός, welchem zu Liebe Einige Alchymia, Chymia, Alkymia schreiben; nicht von ἄλιμος stark; nicht vom Arabischen chama, er hat erhitet, geschmolzen; nicht vom Arabischen Kimiao oder Kimia der Ofen; nicht von einem Aegyptischen Weisen Chimin, und was dergleichen Aufstellungen mehr sind.

Wirkliche Einigung Alexandrinischer Alchemisten an der Hand der Tabula smaragdina.

Es liegt auf der Hand, dass, indem Griechen und Juden derartig neben einander gingen, dass die einen der, die anderen jener Interpretation der Tab. sm. huldigten, dass das Hader setzte. Nachdem dieser Hader nun eine Zeit lang gedauert hatte, trat ein Mann auf, der also sprach:

Wenn vor Zeiten der Autor der ersten Redaction der Tab. smar. uns das betreffende Schriftstück bot, so hatte er es damit auf Einigung und nicht auf Zwist abgesehen. Was ist aber eingetreten? Die Einigung wahrlich nicht. Von dem Umstand, dass zwei Parteien ein und dasselbe Schriftstück anerkennen, zu dem ibrigen machen, hat sich der erste Autor der Tab. smar. viel versprochen, indem er dachte, dass wenn dieser Umstand da wäre, dass dann der absolute Riss zwischen den Parteien aufhören würde, aufgehört hätte. Wie der offenbare Thatbestand aber, mit dem wir es jetzt zu thun haben, zeigt, war diese Idee keine richtige, ja am Ende hat gerade die Tab. smar. dazu beigetragen, den Riss wo möglich noch grösser zu machen. Der Riss, der zwischen uns besteht, ist eine traurige Erscheinung. Da ist ein Häuflein Menschen, welches sich zum Endziel gesteckt hat, kranke Menschen gesund zu machen, und sich über das wahre Mittel dazu, das ist die Anwendung der Arcana am Krankenbette, einig ist. Statt dass sich nun dieses Häuflein Menschen einig die Hand reicht, knüpft der eine Theil von ihnen an die Arcana diese, der andere Theil jene Vorstellungen, welche mit dem eigentlichen Endzweck, kranke Menschen gesund zu machen, gar nichts zu thun haben, und weil nun diese Vorstellungen beim Einen so und beim Anderen so sind, deswegen bekämpfen sie sich und feinden sich an. Ist das nicht eine traurige Erscheinung? Ja, die Erscheinung ist um so trauriger, als wir das Mittel in der Hand haben, jeglichen Hader fortzuwischen. Wir haben die Tab. smar. als ein beiderseitiges Schriftstück. Wenn wir nun diesem gemeinsamen Schriftstück eine, beiden Parteien gemeinsame Interpretation geben, dann haben wir Einigung statt Zwist, wir haben uns durch Vermittelung der Tab. smar. die Bruderhand gereicht. Stosst das Gute nicht von euch, wo es doch so kindlich einfach zu euren Füßen liegt. Wir haben die Tab. smar. Jede Partei lässt ihre Interpretation fallen, beide Parteien scharen sich um eine neue Interpretation, und die Sache ist fertig. Wie aber, werdet ihr sagen, eine neue Interpretation, woher sie nehmen? — Ich werde euch eine solche geben. — Aber diese Interpretation muss doch etwas absolut Neues bringen, muss mit dem Alten absolut brechen, denn sonst ist der Zweck nur scheinbar erreicht, sonst werden sich Hinterthüren finden, durch welche der alte Parteihader unversehens wieder hinein schleicht. Ist ein solcher Neu-Standpunct aber nicht ein absolut perverser? Der Autor der Tab. smar. bietet uns diese mit den betreffenden Interpretationen. Nun sollen

wir herankommen und sagen, dies, dein Schriftstück unterliegt nicht deinen Interpretationen, es unterliegt einer neuen Interpretation, an die du nie gedacht hast. Ist das keine Perversität, so hervorstechend, wie man sich kaum eine grössere denken kann? Ist eine grössere Perversität denkbar, als die, sich auf die richtige Interpretation eines Schriftstückes stelfen zu wollen, von der feststeht, dass der Autor, der es doch am besten wissen muss, nie an sie gedacht hat? — Schon recht, antwortet unser Mann, ihr redet im Sinne des Autors der Tab. smar., und ich pflichte euch darin bei. Aber ist nicht die Hauptidee bei einer Tab. smar. die, dass an die Stelle des Zwistes die Einigung treten soll? Handeln wir nicht im wahren Sinne des Autors der Tab. smar., wenn wir uns einigen; muss diesem Haupt-Sinne nicht jeder Nebensinn mit Recht weichen? Und seht, wir haben ein Mittel in der Hand, in dieser Beziehung auch dem Scrupulösen gerecht zu werden. In Bezug auf die Tab. smar. dürfen wir uns auf keinen Allgemein-Standpunct stellen, wir haben es mit Besonder-Standpuncten zu thun. Der erste Autor entwirft die erste Redaction der Tab. smar., der zweite die zweite Redaction. Entwerfen wir nun eine dritte Redaction, so hört auch für den Scrupulösen jedes Bedenken auf. Sagt man dann, wie könnt ihr der Tab. smar. einen Sinn unterlegen, von dem es feststeht, dass der Autor nie an denselben gedacht hat, so antworten wir, wir haben es gar nicht mit dem Autor zu thun, auf den ihr lossteuert. Zuerst handelte es sich um die erste Redaction, welche ihre Interpretation hatte, dann um die zweite Redaction, welche ihre Interpretation hatte, und nun handelt es sich um die dritte Redaction, welche wieder ihre Interpretation hat. — Aber willst du denn nun wirklich die Tab. smar., die Autorität erlangt hat, die sich unter den Alchemisten eingebürgert hat, umstossen, und mit einer neuen Redaction auftreten? Wer wird eine solche anerkennen? — O, sagt unser Mann, das geht schon, wenn es nur cum grano salis geschieht. Wir lassen die zweite Redaction, wie sie ist, und fügen nur einen kleinen Schlusssatz an. Das ist eine fast unbedeutende Neuerung dem alten Schriftstück gegenüber, welche aber den hohen Werth hat, uns denen gegenüber eine Waffe in die Hand zu geben, welche uns das Recht bestreiten wollen, der Tab. smar. einen Sinn unterzuschleichen, an den der Autor der zweiten Redaction nie gedacht hat. Diesen Leuten gegenüber sagen wir dann einfach, was ihr an der Hand der zweiten Redaction der Tab. smar. einwerft, ist nicht stichhaltig, denn es handelt sich nicht um eine zweite, sondern um eine dritte Redaction. Die zweite Redaction nahm sich das Recht der ersten Redaction gegenüber selbstständig aufzutreten, nun, die dritte Redaction nimmt sich das Recht der zweiten Redaction gegenüber selbstständig aufzutreten, Sagen die dann, eine hübsche dritte Redaction das! Es handelt sich wörtlich um die zweite Redaction, an die ein kleines Schlusssätzchen angeflickt ist. Sagen die so — so sagen wir, gerade das, was ihr der dritten Redaction vorwerft, das ist ihr Lob, das ist ihre starke Seite. Sie trägt dem Texte der ihr vorangehenden Redaction mit der grössten Pietät Rechenschaft. Drehen diese Leute aber den Spieß um, und sagen, ihr habt gar kein Recht, der Tab. smar. etwas anzuflicken. Die Tab. smar. ist ein Kanon, und deswegen muss sie bleiben, wie sie ist. Das bleibt sie aber nicht, wenn man etwas anflickt. Wenn Jeder sich das Recht nehmen wollte, etwas anzuflicken, wo sollte es dann am endlichen Ende mit der Tab. smar. hinaus? Sagen die so, nun, so ist das ein Einwurf, der nicht ohne Grund ist. Aber darnach hat man sich von vorn herein zu richten. Das neue Anflicksel an die Tab. smar., das wäre also eine achte Rubrik, ist so zu gestalten, dass es nicht zu sehr in den Inhalt der Tab. smar. einschneidet. Es muss aufgefasst werden können als ein harmloser Schlusssatz, als ein Allgemein-Urtheil, welches sich dem aufdrängt, der die Tab. smar. zu Ende gelesen hat. Es muss in dem Sinne interpretirt werden können, wie: Die Tab. smar. ist vollständig, fertig und dergl. Ein solches Urtheil steht ja Jedem frei, nun dann kann es auch hingeschrieben werden. Eine theilweise Deckung für seine achte Rubrik erhält der Autor der neuen Interpretation übrigens auch in den acht Rubriken der Aegyptischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. Wir haben hierauf bereits bei jener Interpretation hingewiesen.

Der Zweck, den wir im Auge haben, sagt unser Mann, ist unabweisbar ein guter, ein der Alchemie würdiger. Wie nun aber einmal die Sachen liegen, lässt sich nicht mit Kolben dreinschlagen. Da es sich um eingewurzelte Anschauungen handelt, so muss das Neue in subtiler Weise geboten werden. Geschieht das aber, wird dem Rücksicht getragen, dass mit dem Texte der zweiten Redaction so schonend umgegangen wird, dass dieser Text bleibt, wie er ist, dass nur ein unbedeutender Schlusssatz angehängt wird, dass dieser Schlusssatz wieder unter einer harmlosen Form auftritt: — nun, dann geschieht, was eben geschehen kann. Wer dann nicht folgen, wer dann nicht auf unsere Seite treten will, nun, der mag bleiben, wo er ist. Dem ist es nicht um Einigung, dem ist es um Partei-Hader zu thun. Dem könnten die Götter selbst die Einigung bieten, und er würde sie nicht annehmen. Ueber solche Leute aber hinweg sich nicht die Hand zu reichen, wäre Schwäche von unserer Seite, die wir als würdiges Ziel die Einigung, und nicht den Zwist, vor Augen haben.

Und der Mann findet Anklang. Es findet sich ein Häuflein gleichgesinnter Männer, denen es um Einigkeit zu thun ist. Sie scharen sich um eine neue Interpretation der Tab. smar. Diese ist die metaphysische Interpretation.

Allgemeines über die metaphysische Interpretation der Tabula smaragdina.

Ob der Autor dieser Interpretation ein Jude oder ein Grieche ist, wissen wir nicht. In gewisser Beziehung gehörte er weder der Jüdischen, noch der Griechischen, noch irgend einer Besonder Nationalität der Welt an: — er war ein Kosmopolit, ein Weltbürger.

Hinsichtlich eines neu einzuschlagenden Weges in Bezug auf die Interpretation der Tab. smar. sagt er, was geht uns Kosmologie, Kosmogonose u. s. w. an? Wir halten es am Krankenbette mit den Arcanis zu thun und mit nichts anderem. Die Arcanologie ist also das Terrain, auf dem wir uns zu bewegen haben, Alchemie nehmen wir als Arcanologie. Alle die Disciplinen, welche die Alchemie sonst ausser der Arcanologie barg, schieben wir bei Seite. Wir sind gezwungen, es zu thun. Denn dadurch eben war dem Zwiste Thür und Thor geöffnet, dass man so differente Dinge in den Bereich der Alchemie hineinschob. Wo das Hundertste und Tausendste in die Alchemie hineingeschoben wird, da ist es gar nicht anders möglich, als dass Differenzen entstehen. Wie ist es denn anders möglich, als dass über das Hundertste und Tausendste die verschiedenen Menschen auch verschiedene Ansichten haben? Ist es uns um wahre, dauernde Einigkeit zu thun, so sind wir damit nicht fertig, dass wir sagen, wir haben die gute Absicht uns zu einigen, wir wollen uns einigen, sondern es muss auch eine gesunde Basis vorliegen, auf der man sich dauernd einigen kann. Und diese gesunde Basis ist eben die, sich in der Alchemie mit nichts anderem zu befassen, als mit der Arcanologie. Halten wir das fest, halten wir uns als Alchemisten an nichts anderes, als an die Arcanologie, so können am Ende wohl auf dem Terrain, auf dem wir uns bewegen, verschiedene Anschauungen, verschiedene Auffassungen auftauchen, aber zum eigentlichen Riss in alter Weise kann es nicht mehr kommen. Wir haben um so mehr Grund, als Alchemisten, die sich an die Tab. smar. halten, exclusiv die Arcanologie in's Auge zu fassen, als im Grunde gerade dieser Standpunct es ist, auf den sich auch der Autor der ersten Redaction der Tab. smar. stellte. Halten wir uns also an der Hand der Tab. smar. exclusiv an die Arcanologie, so sind wir, was auch Opponenten dagegen sagen mögen, um so mehr auf dem rechten Wege, als wir die wahre Intention dessen, der der Vater der Tab. smar. ist, verfolgen, in seine Fussstapfen treten.

Nimmt man nun die zweite Redaction der Tab. smar. vor und fragt sich, wie soll man dieses Schriftstück rein weg arcanologisch ausbeuten, so ergibt sich von vorn herein folgender Anhaltspunct.

Wenn es heisst: Quod est inferius est sicut id quod est superius. Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, so stehen im Griechischen Urtexte für inferius und superius die Worte *κάτω* und *άνω*. Und wenn es heisst: et recipit vim superiorum et inferiorum, so steht im Griechischen Urtext für superiorum *των άνω* und für

inferiorum τῶν κάτω. Im Lateinischen heisst ἄνω eigentlich nicht superius, sondern supra, κάτω heisst eigentlich nicht inferius, sondern infra. Strict milite also die Lateinische Uebersetzung zu Anfange haben: Quod est infra est sicut id quod est supra. Et quod est supra, est, sicut id quod est infra. Dass so nicht übersetzt wird, liegt darin, dass man supra und infra nicht dekliniren kann, wogegen man im Griechischen ἄνω und κάτω wohl dekliniren kann, nämlich dadurch, dass man den Artikel vorsetzt. Im Griechischen Text hat man zu Anfange das ἄνω und κάτω für sich, und in der Stelle et recipit den Genitiv Plural des ἄνω und κάτω. Würde nun der Lateinische Uebersetzer zu Anfange das ἄνω und κάτω durch supra und infra geben, so wäre kein Einklang da zwischen ἄνω und κάτω und τῶν ἄνω und τῶν κάτω. Um nun dem aus dem Wege zu gehen, giebt er das ἄνω und κάτω zu Anfange, statt mit supra und infra, mit superius und inferius; dann hat er, wie der Griechische Text, vorn das superius und inferius für sich als adverbialles Neutrum, und von diesem ist dann das superiorum und inferiorum der Genitiv Plural.

Da man nun im Griechischen Urtexte im Quod est inferius etc. ebenso, wie im et recipit vim superiorum et inferiorum, beidemale das ἄνω und κάτω hat, da man dem entsprechend in der Lateinischen Uebersetzung beidemale das superius und inferius, resp. das supra und infra, hat, so liegt es nahe, dass man sagt, das ἄνω und κάτω zu Anfange ist dasselbe ἄνω und κάτω, was wir in der Stelle et recipit haben.

Es ist nun in dem ἄνω und κάτω des et recipit vim superiorum et inferiorum nach der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. der aufsteigende und absteigende Dampf des rothen Quecksilberoxyds und des Sulphur aurat. repräsentirt, der rothe Dampf und das Hydrothiongas. τὸ ἄνω und τὸ κάτω, pluraliter, ist also der rothe Dampf und das Hydrothiongas. Das legt nun den Abzug nahe, also ist τὸ ἄνω und τὸ κάτω, singulariter, nicht die Zwei des rothen Dampfes und des Hydrothiongases, sondern die Eins entweder des rothen Dampfes oder des Hydrothiongases. Wenn es sich nun aber um die Eins entweder des rothen Dampfes oder des Hydrothiongases handelt, man sich also entweder für den rothen Dampf oder für das Hydrothiongas zu entscheiden hat, so liegt es im alchemistischen Sinne am nächsten, dass man sich für den rothen Dampf entscheidet, da dieser einerseits durch seine hervorstechende Farbe besonders die Aufmerksamkeit auf sich zieht, und da es andererseits eine Reihe von Stoffen giebt, die, mit Säuren behandelt, Schwefelwasserstoff fahren lassen, dagegen nur einen Stoff, Quecksilber, der, mit Säure (Acid. nitricum) behandelt, rothen Dampf fahren lässt. Und das ist eben ein alchemistisches Motiv, dass man da, wo man zwischen Hydrothiongas und rothem Quecksilberdampf, wie hier, zu entscheiden hat, lieber sein Auge auf den letzteren als auf das erstere richtet.

Hält man nun diesen Gesichtspunct fest, so bezieht sich das ἄνω und κάτω zu Anfange der Tab. smar. auf den rothen Quecksilberdampf (Untersalpetersäure), und man hat darin, dass man im Allgemeinen hat, dass das Obere wie das Untere dazu dient, um die Wunder einer Sache zu Stande zu bringen, man hat darin: Das Obere, der aufsteigende rothe Dampf, dient wie das Untere, der absteigende rothe Dampf, dazu, um die Wunder der einen Sache, das ist des Hydrarg. oxyd. rubrum zu Stande zu bringen.

Auf diese Weise hat man denn für eine Arcanologie den Ausgangspunct Hydrarg. oxyd. rubr., und von diesem Ausgangspuncte wird man dann in Bezug auf die Arcana überhaupt dahin gezogen, wohin der weitere Text der Tab. smar. den Zug richtet. Wie sich auf diese Weise die neue Interpretation speciell gestaltet, werden wir im folgenden Abschnitte kennen lernen.

Der neue Schlusssatz, den die metaphysische Interpretation der Tab. smar. erhält, und auf Grund dessen die zweite Redaction zur dritten wird, ist: Completum est quod dixi de operatione Solis.

Metaphysische oder erste Mercur-Interpretation der Tabula smaragdina.

Ihr Gang ist in nuce ff.

Wir wissen bereits, dass res una = Hydr. oxyd. rubr.

Dies Hydr. oxyd. rubr. wird auf der einen Seite extendirt zu Quecksilber überhaupt, und auf der anderen Seite zu Gold. Hydr. oxyd. rubr. ist nur ein Theil des P. solaris. Es wird aber angenommen, dass man im Hydr. oxyd. rubr. den ganzen P. solaris hat, indem der Quecksilbertheil des Präparates dessen Antimontheil absorbiert. In einer Parallele hiermit werden nun auch die übrigen Arcana aufgefasst. Es werden vier Arcana angenommen: Acid. sulphur., Natron, Liquor hepatis, P. solaris. P. solaris zerfällt also in die zwei Theile: Hydr. oxyd. rubr. und den Antimontheil. In analoger Weise lässt man auch die übrigen drei Arcana in zwei Theile zerfallen. Jeglichen ersten Theil von diesen beiden Theilen fasst man nun, anlehnend an das Hydr. oxyd. rubr. des P. solaris, welches ja, wie wir vorhin gesehen, auch als Quecksilber überhaupt und als Gold aufgefasst wird, als Mercur oder als Gold. Demgemäss hat man bei allen vier Arcanis zwei Theile, von denen der erste Theil = Mercur oder Gold. Wie man nun bei P. solaris annimmt, dass man das ganze Präparat hat, wenn man bloß dessen einen Theil, Hydr. oxyd. rubr., das ist in erweiterter Auffassung Mercur oder Gold, hat, so nimmt man auch bei den anderen drei Arcanen an, dass, wenn man bloß den einen Theil von ihnen, das ist Mercur oder Gold, hat, dass man dann jedesmal das ganze Arcanum hat. Das kommt also darauf hinaus, dass jedes der vier Arcana im Grunde aus Mercur oder Gold und noch einem Theile besteht, dass man aber kurz sagen kann, wenn man Mercur oder Gold hat, so hat man jedes einzelne Arcanum ganz. Und das kommt darauf hinaus, dass alle Arcana entweder gleich Mercur oder Gold.

Ausführlich wird in der vorliegenden Interpretation bloß exponirt (in der Stelle: Haec est totius fortitudinis etc.), dass in der vorhin gezeichneten Auffassung die Arcana = Mercur, nicht aber dass die Arcana = Gold. Dem wird nun in der Schluss Rubrik nachgeholfen. Das Completum est quod dixi de operatione Solis weist darauf hin, dass das Verhältniss, welches in Bezug auf Mercur statt hat, auch in Bezug auf Gold statt hat, dass also alle Arcana eben so wohl Gold als Mercur sind.

Die Tab. smar. zerfällt nach dieser Interpretation in 8 Rubriken, welche sind:

1. Rubrik: Verum est bis verissimum.
2. Rubrik: Quod est bis adoptione.
3. Rubrik: Pater ejus est Sol bis terra est.
4. Rubrik: Pater omnis telesmi bis inferiorum.
5. Rubrik: Sic habebis bis penetrabit.
6. Rubrik: Sic mundus bis modus est hic.
7. Rubrik: Itaque vocatus sum bis totius mundi.
8. Rubrik: Completum est etc.

Erste Rubrik.

Verum est etc.

Von ihr ist weiter nichts zu sagen.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Superius ist der rothe Dampf, der sich bei der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr. oben bildet.

Inferius ist das Präcipitat, welches sich bei der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr. unten bildet.

Res una = Hydrargyrum oxydatum rubrum.

Quod est inferius est sicut id quod est superius. Da hat oben rothen Dampf, unten ein Präcipitat. Was haben beide mit einander gemein? — so sollte man auf den ersten Blick sagen. Sage aber nicht so. Sie haben wohl etwas gemein. Gerade das, was du als Präcipitat hast, das ist dasselbe, was du als rothen Dampf siehst. Denn indem sich rother Dampf bildet, geht nicht aller Dampf in die weite Welt, sondern ein Theil dieses Dampfes kehrt um, und verdichtet sich zu Präcipitat. Nun, wir kennen diese Auffassung der Sachlage ja bereits von der ersten Redaction der Tab. smar. her. Also quod est inferius, das Präcipitat, est sicut, ist gerade dasselbe, als id quod est superius, als der rothe Dampf.

Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Und dieser Dampf, dieses Präcipitat dienen nun dazu, das Wunder einer Sache, des Hydr. oxyd. rubr., zu Stande zu bringen. Das Wunderbare bei der Situation ist das, dass man zwei Dinge

lut, den Dampf und das Präcipitat, und dass diese sich nun vereinen, um ein Einziges, das Hydr. oxyd. rubr., zu constituiren. Dies wird aber dadurch ermöglicht, dass der Umstand statt hat, der vorhin ventilirt ist, und der darin besteht, dass das inferius gerade dasselbe ist, als das superius.

Et sicut res omnes etc.

Die res omnes sind alles das, was wir um uns sehen, und dessen Inbegriff die Welt constituirt. Also res omnes fuerunt ab uno: Gott hat die Welt erschaffen. Die Interpretation des λόγος richtet sich nach dem confessionellen Standpunct, den der betreffende Alchemist, der die Tab. smar. gerade vornimmt, einnimmt. Ist er ein Jude, oder macht er sich von der Gottheit im Jüdischen Sinne eine Vorstellung, so ist der unus der biblische Gott, der am Anfang Himmel und Erde schuf, und dazu einen Plan fasste. Ist er ein Griechische, oder macht er sich von der Gottheit im streng Griechischen Sinne eine Vorstellung, so dass er sagt, ich kenne keinen Ein-Gott im Sinne des Judenthums, es giebt viele Götter, die da heissen: Jupiter, Neptun u. s. w. u. s. w., dann ist der unus, der Ein-Gott, eine willkürliche Vorstellung, und auf diese willkürliche Vorstellung weist das Wort λόγος hin, welches, wie bei der Aegyptischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar., dann die Mission hat, den Standpunct des Ein-Gottes zu redressiren, so dass also herauskommt: der Ein-Gott hat die Welt erschaffen, dieser Ein-Gott ist aber eine Idealität, welche die Tab. smar. hinstellt, um einen generellen Begriff für die Gottheit zu bekommen.

Die omnes res natae sind die Arcana. Diese sind die sachlichen Kinder der res una. Wie wir nämlich bereits wissen, wird der P. solaris, der doch aus Hydr. oxyd. rubr. und Antimon besteht, so gefasst, als wenn er blos aus Hydr. oxyd. rubr. bestände. Das wird nun so genommen, als wenn das Hydr. oxyd. rubr. der Vater des P. solaris wäre, und der P. solaris selbst das Kind. Wie das Kind nun die Natur des Vaters annimmt, so nimmt der P. solaris die Natur des Hydr. oxyd. rubr. an, wird zu Hydr. oxyd. rubr. Aehnlich liegt es mit den übrigen Arcanis. Man lässt jedes von ihnen in zwei Theile zerfallen, von denen der erste Theil dem Hydr. oxyd. rubr. parallel läuft. Dieser erste Theil absorbt den anderen Theil, wirft sich ebenfalls zum Vater auf, und dadurch ist eben der Sachverhalt gegeben, dass omnes res natae, alle Arcana, die una res zum Vater haben.

Indem die res omnes fuerunt ab uno, ist Gott der Vater der Welt. Indem omnes res natae fuerunt ab una re, ist die res una der Vater der Arcana. Damit liefe denn in Bezug auf die Vaterschaft Gott mit der res una parallel. Es involvirt aber eine Impietät, Gott mit einer res una auf ein Niveau stellen zu wollen. Darum steht omnes res natae fuerunt ab una re adoptione. Beim Verhältnis zwischen Gott und Welt liegt eine eigentliche Vaterschaft vor, beim Verhältnis zwischen res una und Arcana dagegen eine uneigentliche Vaterschaft, und auf diese uneigentliche Vaterschaft wird durch die Adoption hingewiesen, denn eine Adoptiv-Vaterschaft ist eine uneigentliche Vaterschaft. — Die uneigentliche Vaterschaft kann übrigens auch darauf bezogen werden, dass die Zerspaltung der Arcana in zwei Theile, und das in den Vordergrund-Treten des Hydr. oxyd. rubr. ein eigentliches, ein ideelles Verhältnis ist.

Sicut res omnes fuerunt... — sic res natae fuerunt... Wie Gott der Vater der Welt ist, so ist die res una der Vater der Arcana.

Woher, fragt man sich, diese Parallele? Das Verhältnis, dass alle Arcana zu dem werden, was die res una ist, wird derartig genommen, dass die res una der Vater der Arcana ist. Gut. Was hat das aber mit Gott zu schaffen, mit Gott, der die Welt erschaffen, und somit der Vater der Welt ist? Die Antwort ist ff. Die Tab. smar. ist der Kanon der Alchemie. Die Alchemie ist aber eine göttliche Kunst, und die Arcana göttliche Mittel. Somit ist es wohl passend, dass hierauf in der Tab. smar. angewiesen wird. Und hierzu passt denn die vorliegende Stelle ganz besonders. Das betreffende Verhältnis mit den Arcanis und der res una bringt uns einen Vater der Arcana. Die Arcana sind göttliche Mittel, und so lenkt man, wenn einmal von einem Vater der Arcana die Rede ist, dann ist es naheliegend, dass man Gott

ihren Vater nennt. Das geht aber nicht, weil die res una bereits als Vater rangirt. Weil Gott nun hier, um so zu sagen, keine Stelle mehr findet, so wird er zu den res omnes in Relation gebracht, und diese res omnes mit den omnes res natae parallelisirt. Dann kommt indirect doch heraus, dass die Arcana göttliche Mittel sind, denn etwas, was Gott absolut fern liegt, parallelisirt man nicht mit Gott.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Wie also die vorige Rubrik lehrt, handelt es sich in der res una um das Hydr. oxyd. rubr. Dabei soll nun aber die Sache ihr Bewenden nicht haben. Man soll sich nicht an das Hydrargyr. oxyd. rubrum halten, man soll sich an das Quecksilber überhaupt halten. Hält man sich bei der Stange, so ist res una = Hydrargyr. oxyd. rubr. So ist es aber nicht gemeint, man soll sagen, res una = Mercur. Und damit noch nicht genug, man soll auch sagen, res una = Gold. Das ist natürlich nun auch für die Vaterschaft der res una von Einfluss. Indem omnes res natae fuerunt ab una re adoptione sollen eigentlich die Arcana zu Hydrargyr. oxyd. rubr. werden. Da hier nun aber gelehrt wird, dass die res una = Quecksilber überhaupt, Gold, so übt die res una derartig ihre Vaterschaft aus, dass alle Arcana zu Mercur, zu Gold werden.

Sehen wir nun, wie das Verhältnis, dass Hydrargyr. oxyd. rubr. = Mercur und Gold, liegt.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Die auf- und untergehende Sonne hat die Farbe des Hydrarg. oxyd. rubr.

Der Mond hat die Farbe des Mercur.

Dass die Sonne die Farbe des Hydrarg. oxyd. rubr. hat, wird bildlich so aufgefasst, als wenn die Sonne der Vater des Hydrarg. oxyd. rubr. wäre.

Dass der Mond die Farbe des Mercur hat, wird bildlich so aufgefasst, als wenn der Mond die Mutter des Mercur wäre.

Hier steht nun, der Vater ejus, der res una, ist die Sonne. Nun das, dessen Vater die Sonne ist, ist Hydrarg. oxyd. rubr.

Hier steht ferner, die Mutter ejus, der res una, ist der Mond. Nun das, dessen Mutter der Mond ist, ist Mercur.

Unsere Stelle heisst also:

Die res una ist Hydrarg. oxyd. rubr. und Mercur, Mercur. vivus.

Das heisst primo loco: Sie ist nicht nur Hydrarg. oxyd. rubr., sondern auch Mercur. vivus.

Secundo loco heisst's aber: Sie ist nicht sowohl Hydrarg. oxyd. rubr., als vielmehr Mercur. vivus.

Ganz analog liegt nun die Stelle:

Portavit illud ventus in ventre suo; nutrix ejus terra est. Portavit illud ventus in ventre suo. Das Hydrarg. oxyd. rubr. trug der Wind im Bauche, der Wind ging damit schwanger, der Wind ist seine Mutter, der Wind hat es geboren. Dieser Wind ist der rothe Dampf. Dieser rothe Dampf hat das Hydrarg. oxyd. rubr. geboren, das Hydrarg. oxyd. rubr. ist ein Product des rothen Dampfes. Also das, was der Wind im Bauche trug, ist das Hydrarg. oxyd. rubr., gerade so wie das, dessen Vater die Sonne ist, Hydrarg. oxyd. rubr. ist.

Nutrix ejus terra est. Der Mercur kommt in der Erde vor, entgegen dem Hydrarg. oxyd. rubr., welches künstlich dargestellt wird, seine Amme ist also die Erde. Das nun, was die Erde zur Amme hat, ist der Mercur. vivus, gerade so wie das, dessen Mutter der Mond ist, Mercur. vivus ist.

Also auch hier haben wir wieder:

Die res una ist Hydrarg. oxyd. rubr. und Mercur.

Und das heisst wieder primo loco: Sie ist nicht nur Hydrarg. oxyd. rubr., sondern auch Mercur.

Secundo loco heisst's aber: Sie ist nicht sowohl Hydrarg. oxyd. rubr., als vielmehr Mercur. vivus.

Nun wird aber auch noch anders interpretirt.

Die Sonne ist der erste unter den Himmelkörpern, und hat eine gelbe Farbe.

Ganz so ist das Gold das erste unter den Metallen, und hat eine gelbe Farbe. Deshalb sagt man kurzweg Sol ist Gold.

Wenn also steht: Pater ejus est Sol, so heisst das, ihr, der res una, Vater ist das Gold. Oder, die res una

ist ein Kind des Goldes. Nun hat das Kind das Gepräge des Vaters. Ist der Vater ein Mensch, so ist auch das Kind ein Mensch. Ist der Vater ein Thier, so ist auch das Kind ein Thier. Also, sagt man, wo der Vater Gold ist, ist auch das Kind Gold. Pater ejus est Sol heisst also: die res una ist Gold.

Wie nun die Sonne der erste unter den Himmelskörpern ist, und eine gelbe Farbe hat, und damit parallel laufend das Gold das erste unter den Metallen ist, und eine gelbe Farbe, wodurch herauskommt: Sol = Gold — so ist der Mond der zweite unter den Himmelskörpern, und hat eine weisse Farbe, und damit parallel laufend ist das Silber das zweite unter den Metallen, und hat eine weisse Farbe. Damit käme denn in analoger Weise heraus: Luna = Silber.

Vom Silber abstrahirt aber die vorliegende Interpretation der Tab. smar. Dem Silber gegenüber hält sie sich daher an jene Auffassung der Alten, gemäss der Silber und Quecksilber dasselbe sind. Dieser Auffassung gemäss hat ja der Mercur den Namen *ἠδραργυρος*, das ist *ἠδωρ-αργυρος*, Wasser-Silber, und ähnlich liegt ja unser Deutsches Quecksilber, das ist Queck-Silber. Demgemäss wird Mater ejus est Luna nicht interpretirt: Ihre, der res una, Mutter ist Silber, die res una ist ein Kind des Silbers, (und damit selbst Silber) — sondern es wird interpretirt: Iher, der res una, Mutter ist Quecksilber, die res una ist ein Kind des Quecksilbers. Da nun da, wo die Mutter ein Mensch ist, das Kind ebenfalls ein Mensch ist, da, wo die Mutter ein Thier ist, das Kind ebenfalls ein Thier ist, so wird da, wo die Mutter, wie hier, Quecksilber ist, das Kind auch Quecksilber, und Mater ejus est Luna heisst: die res una ist Quecksilber.

Beim Pater ejus Sol, mater ejus est Luna hatten wir also in erster Interpretation: Die res una ist Hydrarg. oxyd. rubr. und Mercur. In zweiter Interpretation haben wir: Die res una ist Gold und Mercur. Damit haben wir im Ganzen: Die res una ist Hydrarg. oxyd. rubr., Mercur, Gold. Und da in dieser Rubrik das Hydrarg. oxyd. rubr. gegen das Quecksilber zurücktreten soll, so haben wir: Die res una ist Mercur und Gold. Dem schliesst sich dann das Portavit illud etc. an, welches zunächst bringt, die res una ist Hydrarg. oxyd. rubr. und Mercur, wobei indess wieder das Hydrarg. oxyd. rubr. gegen den Mercur zurücktritt.

Im Ganzen also besagt also die Rubrik: In der res una haben wir Quecksilber und Gold.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum,

Diese Rubrik handelt über die Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. Man vergleiche, was in dem Abschnitte über die Darstellungsweise der Arcana seitens der Alchemisten in Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. gesagt ist. Wir wiederholen das hier nicht weiter. Nur weisen wir darauf hin, dass, indem hier von der Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. die Rede ist, diejenige Darstellungsweise in's Auge gefasst wird, gemäss der das Präparat auf nassem Wege, das ist unter Anwendung von Acid. nitricum. gewonnen wird, und gemäss der das trockne salpetersaure Quecksilberoxyd nicht für sich weiter erhitzt, sondern zuvörderst mit Quecksilber verrieben, und dann weiter erhitzt wird.

Wir wissen von der ersten Redaction der Tab. smar. her, dass die Stelle Separabis terram ab igne etc. ursprünglich anders entworfen ist, wie sie hier steht, und dass, mit Hintansetzung dieses Entwurfes, das vorangesetzt wird, was eigentlich folgen sollte, das folgt, was eigentlich voranstehen sollte. Dies Voranstehen und Folgen wird hier derartig ausgebeutet, dass im ganzen Passus, wie er hier steht, das virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram mehr nach hinten gerückt wird, so dass heraus kommt:

- 1) Pater omnis telesmi totius mundi est hic.
- 2) Separabis terram ab igne.
- 3) (Separabis) subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.
- 4) Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.
- 5) Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram,
- 6) et recipit vim superiorum et inferiorum.

Die Aufstellung, wie wir sie hier geben, zeigt zugleich,

dass man die ganze Rubrik in sechs Theile zerfallen lässt. Diesen sechs Theilen zu Liebe sagte man, die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. zerfalle in sechs Acte (vergl. Pelagius). Diese sechs Acte kann man sich nun nach Belieben herauszählen, in der eigentlichen Natur der Sache liegen sie nicht.

Totus mundus sind die Arcana.

Der telesmus totius mundi ist das, worauf die Arcana am endlichen Ende hinaus kommen, das ist Hydrarg. oxyd. rubr., und zwar deswegen, weil die Arcana alle aufgefasst werden als Quecksilber oder Gold, diese aber in der res una wurzeln, welche ursprünglich Hydrarg. oxyd. rubr. ist.

Der pater omnis telesmi totius mundi ist das, was bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. an der Spitze steht, wie der Vater an der Spitze der Familie steht. Das ist aber die Lösung des Quecksilbers in Salpetersäure, die salpetersaure Quecksilberoxyd-Lösung.

Also Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Hier hast du die salpetersaure Quecksilberlösung. — Nun ist ferner:

ignis die kaustische Salpetersäure,
terra der Rückstand, der nach Abdampfen der salpetersauren Lösung bleibt.

Demgemäss heisst Separabis terram ab igne: Treibe von der salpetersauren Quecksilberlösung die Säure ab, so dass du einen Rückstand erhältst. Das heisst, mache aus der salpetersauren Quecksilberlösung trocknes salpetersaures Quecksilberoxyd.

Nachdem man nun das trockne salpetersaure Quecksilberoxyd erhalten, vereinigt man es mit laufendem Quecksilber. In Bezug auf diese Mengung hat man:

subtile, das ist das laufende Quecksilber,
spissum, das ist das salpetersaure Quecksilber (und linterdrein Hydrarg. oxyd. rubr.)

Nun soll man separare subtile a spisso. Das heisst, man soll das laufende Quecksilber vom salpetersauren Quecksilber trennen. Die Situation wird ähnlich wie vorhin genommen, wo die Salpetersäure separirt wird. Es wird angenommen, dass das Quecksilber abgetrieben wird. Durch das Separiren des Quecksilbers bleibt nun aber nicht: salpetersaures Quecksilber, sondern: Hydrarg. oxyd. rubr. Damit ist denn das spissum nur in erster Reihe salpetersaures Quecksilber, in zweiter Reihe ist es Hydrarg. oxyd. rubr.

Es müsste nun eigentlich separirt werden spissum a subtile, und nicht subtile a spisso. Deswegen, und weil spissum hinterdrein: Hydrarg. oxyd. rubr., deswegen steht: suaviter magno cum ingenio.

Das so gewonnene Hydrarg. oxyd. rubr. soll alsdann gerieben werden, und das besagt der Passus Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Beim vorangegangenen Process wird ein spissum erhalten, das ist eine feste Masse. Dies spissum soll in terra verwandelt werden. Es wird also die terra dem spissum derartig gegenüber gestellt, dass mit terra ein feines Pulver gemeint ist.

Hiermit wäre denn nun die Procedur beendet, und die vorliegende Rubrik, welche die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. in's Auge fasst, könnte hier abbrechen. Es folgen aber noch der fünfte und sechste Passus, nämlich Ascendit und Recipit. Diese werden nun dazu benutzt, um auf die Quintessenz des Processes hinzuweisen.

Wie wir wissen, sahen die Alten das Hauptcharacteristicum bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. darin, dass oben die rothen Dämpfe fortgehen, und unten sich ein Präcipitat bildet. Dieses Hauptcharacteristicum schildert nun der Passus Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Es, das Substrat der Procedur, steigt auf, es steigt ab, das ist, oben bildet sich Dampf, unten ein Präcipitat. Der Passus besagt also: Vorhin ist speciell gelehrt worden, wie Hydrarg. oxyd. rubr. dargestellt wird, im Allgemeinen aber machen wir dich darauf aufmerksam, dass die Sache darauf hinauskommt, dass oben der rothe Dampf entweicht, und unten sich ein Präcipitat bildet.

Nun haben wir bei der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr., wie sie hier gelehrt worden, noch einen Besonder-Standpunct, der darin besteht, dass man das erhaltene salpetersaure Quecksilberoxyd mit laufendem Quecksilber zusammenreiben soll. Das ist eben ein Besonder-Standpunct, denn man kann ja auch das Hydr. oxyd. rubr. auf nassem Wege gewinnen (mittelst Salpetersäure), ohne

auf's neue laufendes Quecksilber hinzuzugeben. Dieser Besonderstandpunct nun verdient wohl mit besonderer Prägnanz hervorgehoben zu werden, und das geschieht in dem Passus et recipit vim superiorum et inferiorum: das Substrat der Procedur wird theilhaftig der Kraft der $\alpha\nu\omega$ und der $\kappa\alpha\tau\omega$. Es wird nämlich angenommen, dass, da man auch ohne das neue zugesetzte Quecksilber auskommt, ohne dies neue Quecksilber auch zum Ziele, zu Ende kommt, dass auf Grund dessen beim Zusatze des neuen Quecksilbers die Sache so aufgefasst werden kann, als mache man zweimal Hydr. oxyd. rubr. Wo man nun einmal rothes Quecksilberoxyd macht, hat man einmal ein $\alpha\nu\omega$ und $\kappa\alpha\tau\omega$, das ist, wie wir von der zweiten Rubrik her wissen, rothen Dampf und rothes Präcipitat. Wo man dagegen zweimal rothes Quecksilberoxyd macht, hat man zweimal ein $\alpha\nu\omega$ und $\kappa\alpha\tau\omega$. Da hier nun im recipit vim superiorum et inferiorum nicht von $\tau\theta$ $\alpha\nu\omega$ und $\tau\theta$ $\kappa\alpha\tau\omega$, sondern von $\tau\theta$ $\alpha\nu\omega$ und $\tau\theta$ $\kappa\alpha\tau\omega$ die Rede ist, so steuert das darauf hin, dass man es mit der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr. zu thun hat, bei der man zwei $\alpha\nu\omega$ und zwei $\kappa\alpha\tau\omega$ erhält, das ist also, bei der man zu dem salpetersauren Quecksilberoxyd noch einmal laufendes Quecksilber zusetzt.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.
 Die gloria zielt auf den Goldstandpunct, die fortitudo auf den Mercurstandpunct.
 Sic habebis gloriam totius mundi. So, indem du das Hydr. oxyd. rubr. der vorigen Rubrik hast, hast du die gloria der Arcana, das ist das Hydr. oxyd. rubr. als Gold gefasst.
 Haec est fortitudo. Das Hydr. oxyd. rubr., von dem in der vorigen Rubrik die Rede ist, ist die fortitudo, das ist das Hydr. oxyd. rubr. als Mercur gefasst.
 Das Hauptaugenmerk zieht der Nachsatz bei der fortitudo: — quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit, auf sich.
 Aus den einleitenden Worten zu diesem Abschnitt wissen wir bereits, dass vier Arcana angenommen werden. Nun auf diese zielt auch die cumilirte fortitudo, welche vom Standpunct der Vier aufgefasst wird. Auch wissen wir, dass jedes dieser Arcana in zwei Theile zerspalten wird.
 Beim P. solaris ist der eine Theil Hydr. oxyd. rubr., der andere der Antimontheil des Präparates.
 Beim Liquor hepatis ist der eine Theil Schwefel, der andere Ammoniak.
 Beim Natron ist der eine Theil Natron carbonicum, der andere Natron nitricum. Denn Natron ist ja der Collectiv-Begriff für diese beiden Arcana.
 Beim Acid. sulphur. ist der eine Theil Acid. sulphur., der andere Ferrum. Denn Acid. sulphur. ist ja der Collectiv-Begriff für diese beiden Arcana.
 Beim P. solaris ist der zweite Theil fest. Denn das Antimon, sowohl als Stibium sulphur. nigrum als als Sulphur aurat., ist fest.
 Beim Liquor hepatis ist der zweite Theil flüssig. Denn wir haben es im Liquor hepatis, da das Präparat flüssig ist, mit flüssigem Ammoniak zu thun.
 Beim Natron ist der zweite Theil fest. Denn Natron nitricum ist fest.
 Beim Acid. sulphur. wird der zweite Theil als flüssig genommen. Ferrum wird nämlich als Eisentinctur genommen.
 Es wird nun je der zweite Theil der vier Arcana da, wo er flüssig ist, eine res subtilis genannt. Wo er fest ist, wird er eine res solida genannt. Also haben wir als omnia res subtilis: Ammoniak und Eisen, als omnia res solida: Natron nitricum und Antimon.
 Der erste Theil jeglicher vier Arcana fällt dem Fortitudo-Standpunct anheim, und wird demgemäss als Mercur gefasst. Dieser erste Theil, der Mercur, absorbiert, wie wir wissen, den zweiten Theil, wodurch alle Arcana zu Mercur werden. Absorbirt nun der Mercur eine res subtilis, so hat ein vincere des Mercur statt, absorbiert er eine res solida, so hat ein penetrare des Mercur statt.
 Also: Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit. Hier hast du den Mercurstandpunct, quia, weil, der darin

besteht, dass der Mercur omnem rem subtilem, das ist Ammoniak und Eisen, vincit, besiegt, und dass der Mercur omnem rem solidam, das ist Antimon und Natron nitricum, penetrat, durchdringt, und das, was er besiegt und durchdringt, in sich aufgehen lässt.

Also haben wir in specie:

Pulvis solaris		Liquor hepatis	
Hydrarg. oxyd. rubr.	Antimon	Flüssiger Schwefel	Flüssigen Ammoniak
⋮	⋮	⋮	⋮
Wird als Mercur gefasst	= res solida	Wird als Mercur gefasst	= res subtilis
Der Mercur penetret die res solida, und das Präparat wird zu Mercur.		Der Mercur vincit die res subtilis, u. das Präparat wird zu Mercur.	
Natron		Acidum sulphuricum	
Natr. carb.	Natr. nitricum	Acid. sulphur.	Tinct. Ferri
⋮	⋮	⋮	⋮
Wird als Mercur gefasst	= res solida	Wird als Mercur gefasst	= res subtilis
Der Mercur penetret die res solida, und das Präparat wird zu Mercur.		Der Mercur vincit die res subtilis, u. das Präparat wird zu Mercur.	

In Bezug auf das Natron ist zu bemerken, dass man gerade nicht durchaus anzunehmen braucht, dass Natron carbon. = Mercur, und Natron nitricum = res solida. Man kann auch umgekehrt sagen, dass Natron nitricum = Mercur, und Natron carbon. = res solida: — das bleibt sich gleich.

Dass nun je der erste Theil der Arcana als Quecksilber gefasst wird, das versteht sich beim Hydr. oxyd. rubr. des P. solaris von selbst. Denn in Bezug auf das Hydr. oxyd. rubr. lehrt ja die dritte Rubrik ausdrücklich, dass es als Mercur aufgefasst werden soll. Bei den übrigen Arcanis wird die Farbe herangezogen. Es wird den betreffenden Theilen der Arcana eine weisse Farbe beigelegt, und nun das Problem aufgestellt: Was weiss ist, ist Mercur, da Mercur weiss ist. Wir haben also in dieser Beziehung beim Liquor hepatis: Schwefel, beim Natron: Natron carbon. (oder auch Natron nitricum), beim Acid. sulphur.: Acid. sulphur. — Acid. sulphur. ist weiss als Acid. sulphur. rectific.; Natron carbon. (oder nitricum) ist eo ipso weiss; Schwefel wird als weiss genommen, weil der Schwefel, der sich unter Umständen aus dem Liquor hepatis ausscheidet, weiss ist.

Analog, wie nun die Sachlage in Bezug auf die fortitudo liegt, liegt sie auch in Bezug auf die gloria, auf den Goldstandpunct. Die Arcana zerfallen wieder je in zwei Theile. Der zweite Theil stellt entweder eine res subtilis oder res solida dar, wogegen der erste Theil, kraft des Gloria-Standpunctes, nicht als Mercur, sondern als Gold gefasst wird.

Was bei der fortitudo ausdrücklich steht, ist bei der gloria zu suppliren, und auf die Nothwendigkeit des Supplirens weist hier das: Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Wenn also da steht: Sic habebis gloriam totius mundi, so ist das zu nehmen, als wenn da stünde: Sic habebis gloriam totius mundi oder Haec est gloria totius mundi — quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Wir haben alsdann wieder wie vorhin:

Pulvis solaris = Hydrargyr. oxyd. rubr. + Antimon,
 Liquor hepatis = Schwefel + Ammoniak,
 Acid. sulphur. = Acid. sulphur. + Eisen,

und nur beim Natron tritt eine Differenz ein. Dieses wird nicht, wie vorhin, als Natron carbon. und Natron nitricum gefasst, sondern als Natron carbon. und Acidum nitricum. Das liegt ff. Man kann Natron nitricum mittelst Natron carbon. und Acid. nitricum darstellen. Hat man daher auf der einen Seite Natron carbon., und auf der anderen Seite Acid. nitricum, so hat man Natron carbon. und Natron nitricum, denn man braucht ja blos einen Theil des Natron carbon. mit Acid nitricum zu versetzen, und den anderen, als für sich dastehend, zu reserviren. Es wird nun als erster Theil des Collectiv-Arcanum Na-

tron genommen: Acid. nitricum, und als zweiter Theil: Natron.

Wir haben aldann in specie ff.

Pulvis solaris		Liquor hepatis	
Hydrarg. oxyd. rubr.	Antimon	Flüssiger Schwefel	Flüssiges Ammoniak
⋮	⋮	⋮	⋮
Wird als Gold gefasst	= res solida	Wird als Gold gefasst	= res subtilis
Das Gold penetrat die res solida, und das Präparat wird zu Gold.		Das Gold vincit die res subtilis, u. das Präparat wird zu Gold.	
Natron		Acidum sulphuricum	
Acid. nitr.	Natr. carb.	Acid. sulph.	Tinct. Ferri
⋮	⋮	⋮	⋮
Wird als Gold gefasst	= res solida	Wird als Gold gefasst	= res subtilis
Das Gold penetrat die res solida, und das Präparat wird zu Gold.		Das Gold vincit die res subtilis, u. das Präparat wird zu Gold.	

Dass nun wieder je der erste Theil der Arcana als Gold gefasst wird, versteht sich beim Hydrarg. oxyd. rubr. als erstem Theile des P. solaris von selbst. Denn die dritte Rubrik lehrt ja ausdrücklich, dass das Hydrarg. oxyd. rubr. als Gold gefasst werden soll. Bei den übrigen Arcanis wird wieder die Farbe herangezogen. Es wird aber den betreffenden Theilen der Arcana eine gelbe Farbe beigelegt, und nun das Problem aufgestellt: Was gelb ist, ist Gold, da Gold gelb ist. Es handelt sich also, indem es sich um die ersten Theile der Arcana handelt, um: Sulphur, Acid. nitricum, Acid. sulphur. — Sulphur wird als gelb genommen, was nahe liegt. Acid. nitricum crudum ist orangefarben, und diese Farbe wird als gelb genommen. Acid. sulphur. wird als Acid. sulphur. crudum genommen, welches braun ist; braun wird als tief gelb genommen, und so kommt heraus, dass Acid. sulphur. gelb ist.

Sechste Rubrik. (Index.)

Sic mundus creatus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik. Totus mundus heisst, wo es in dieser Interpretation bis hierhin vorkam, Arcana. Das isolirt stehende mundus, wie es hier steht, heisst die Welt. In der zweiten Rubrik aber wurde durch das omnes res fuerunt ab uno auf die Erschaffung der Welt hingewiesen.

Hinc erunt adaptationes mirabiles. Die adaptationes beziehen sich auf die dritte Rubrik. Es handelt sich um das Anpassen des Mercur und des Goldes an das Hydrarg. oxyd. rubr., um den Mercur- und Gold-Standpunct. Hinc erunt — von dem, was die zweite Rubrik bringt, gehen aus, an das, was die zweite Rubrik bringt, nämlich an das Hydrarg. oxyd. rubr., schliessen sich die adaptationes mirabiles an, das ist der Mercur- und Gold-Standpunct.

Quorum modus est hic. Das bezieht sich auf die fünfte Rubrik, auf die Rubrik, in der auf die fortitudo massweis hingewiesen wird, in der der fortitudo (und gloria) der adaptationes Rechnung getragen wird.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus bis totius mundi.

Und so werde ich denn Hermes trismegistus genannt — in der bekannten mysteriösen Anknüpfung.

Zum trismegistus wird Hermes auf Grund des Drei- Standpunctes des Hydrarg. oxyd. rubr., welches aufgefasst wird erstens als Hydrarg. oxyd. rubr., zweitens als Quecksilber, drittens als Gold.

Habens tres partes etc.

Und ich, der Hermes trismegistus, habe, entsprechend dem, dass ich ein trismegistus bin, auch drei Theile der Tab. smar., drei Haupttheile, das sind nämlich diejenigen, welche der Index bringt.

Den Titel der Tab. smar. die Philosophia totius mundi, nimmt der Autor in einer, ihm eigenthümlichen Weise.

Die Griechen nannten die Kosmologie im Allgemeinen τὰ φυσικά, Physik. Es ist nun der Standpunct der zweiten Redaction der Tab. smar. der, dass sie sich, wenn

auch nicht exclusiv, so doch zugleich mit der Kosmologie beschäftigt, entgegen der dritten Redaction, welche sich exclusiv mit der Arcanologie beschäftigt. Diesen Standpunct des Gegenüberstehens der zweiten und dritten Redaction fasst der Autor derartig, dass er kurz sagt, dort ist die kosmologische Interpretation der Tab. smar., hier die arcanologische, das ist, dort: Physik, hier: Arcanologie. Darum nennt er die Tab. smar. der zweiten Redaction: Τὰ φυσικά, womit also gegeben ist: Philosophia totius mundi = Physica. Dem gegenüber ist ihm denn, ihm, der sich statt an die Physik zu halten, an die Arcanologie hält, als Titel für die dritte Redaction der Tab. smar. gegeben: Arcanologica, und es wird ihm damit Philosophia totius mundi = Arcanologica. Er will nun aber in seiner Interpretation des Titel-Ausdruckes Philosophia totius mundi weniger den Standpunct zeichnen, den er einnimmt, als vielmehr den, den er nicht einnimmt, und so rückt er an die Stelle des Ausdruckes: Arcanologica den Ausdruck: das, was an die Stelle der Kosmologie tritt, das was nach der Kosmologie kommt, und das ist Griechisch mit Heranziehung des Ausdruckes τὰ φυσικά: — τὰ μετὰ τὰ φυσικά, metaphysica. — So ist also der in dem Ausdrucke Philosophia totius mundi gegebene Titel der neuen Interpretation der Tab. smar.: Τὰ μετὰ τὰ φυσικά, Metaphysica, Metaphysik, und weil dem so ist, deswegen haben wir bei dieser Interpretation auch von vorn herein von einer metaphysischen Interpretation der Tab. smar. gesprochen. Anlehnend an den neuen Titel der Tab. smar. aber würde sich das habens tres partes philosophiae totius mundi gestalten: habens tres partes τῶν μετὰ τὰ φυσικά, habens tres partes metaphysicas.

Achte Rubrik.

Completum est quod dixi de operatione Solis.

Operatio ist das Griechische ἐργασία, das ist zunächst die Thätigkeits-Entwicklung. Wenn in der fünften Rubrik bei der fortitudo darauf hingewiesen wird, dass der Mercur die partes subtiles et solidas vincit et penetrat, so fasst der Autor das als eine Thätigkeits-Entwicklung des Mercur. Der Mercur entwickelt seine Thätigkeit über die zweiten Theile der Arcana, dadurch absorbiert er diese, und die ganzen Arcana werden zu Mercur. Wenn also, sagt der Autor, der Mercur, welcher im Fortitudo-Standpunct gegeben ist, omnem rem subtilem vincit und omnem rem solidam penetrat: — so ist das eine ἐργασία, eine operatio, Mercurii.

Ganz analog ist nun der Sachverhalt mit dem Gold. Wenn die Arcana zu Gold werden — Gloria-Standpunct — wenn das Gold, welches im Gloria-Standpunct gegeben ist ebenfalls omnem rem subtilem vincit und omnem rem solidam penetrat, so ist das eine ἐργασία, eine operatio, auri, oder indem nach der dritten Rubrik aurum = Sol, eine operatio Solis.

Nun ist zwar gesagt, Haec est fortitudo, quia vincit omnem rem subtilem omnemque solidam penetrabit. Es ist aber nicht gesagt, und kommt erst auf dem Wege heraus, dass man es supplirt, dass man die gloria habe: — quia vincet etc., weil er, der Gloria-Standpunct, das ist das Gold, vincet omnem rem subtilem, et penetrabit omnem rem solidam.

Dies fasst der Autor in's Auge, um eine Basis für seine Schluss-Rubrik zu bekommen.

Er will sagen: Stosse dich nicht daran, dass in der fünften Rubrik der Sachverhalt, wie es denn näher liegt, dass die Arcana zu Mercur und Gold werden, dass dieser Sachverhalt blos in Bezug auf den Mercur näher ventillirt worden ist, in Bezug auf das Gold aber unterwegs geblieben ist. Sage nicht im Anschluss daran, das, was in Bezug auf die fortitudo gesagt ist, ist vollständig, das aber, was in Bezug auf die gloria gesagt ist, ist unvollständig. Das ist nicht richtig. Vielmehr:

Completum est quod dixi (ego, Hermes, dixi) de gloria, nam id quod dixi de operatione Mercurii, eodem modo se habet quoad operationem Solis. „Es ist vollkommenes, complet, was ich über die gloria gesagt habe, denn dasselbe, was ich über die operatio Mercurii gesagt habe, gilt auch in Bezug auf die operatio Solis“. Dass nun statt dieser weitläufigeren Rede kurzweg gesagt ist: Completum est quod dixi de operatione Solis ist eine Lakonität, welche einer Tab. smar. sehr wohl ansteht, um so mehr, da in

der fünften Rubrik durch den Passus Ideo fugiet a te omnis obscuritas auf dieselbe Sachlage hingewiesen ist.

Nun heisst *ἐργασία* nicht nur Thätigkeits-Entwickelung, sondern auch Verfertigung, Anfertigung, und damit ist denn *ἐργασία τοῦ ἡλίου*, operatio Solis = *χρυσοποιία*, Goldmacherkunst, denn ἥλιος ja nach der dritten Rubrik = *χρυσός*.

Die Uebersetzung von operatio Solis mit Goldmacherkunst bringt an und für sich weiter keinen neuen principellen Sinn in die Sache. Wir erhalten auf diese Weise blos den subjectiven Standpunct, wo wir vorhin den objectiven Standpunct hatten.

Wenn wir nämlich sagen, vincere et penetrare des Goldes ist eine Thätigkeits-Entwickelung des Goldes, so ist das der Standpunct des ideellen chemischen Processes, kraft dessen das Gold als erster Theil der Arcana deren zweiten Theil zu sich hinüberzieht, in sich aufgehen lässt.

Wenn wir dem entgegen von der Goldmacherkunst, *χρυσοποιία*, sprechen, so ist das der Standpunct des Alchemisten, der den ideellen chemischen Process vornimmt. Dieser Alchemist bewirkt, dass das Gold omnem rem subtilem vincit et omnem rem solidam penetrat, und nimmt damit eben die *χρυσοποιία* vor.

Dass nun der Autor in der achten Rubrik den Ausdruck operatio Solis hat, das benutzt er dazu, der Tab. smar. einen zweiten Titel zu geben, nämlich Operatio Solis, das ist Goldmacherkunst, *Χρυσοποιία*, resp. De Operatione Solis, Tabula de Operatione Solis. Hiermit gewinnt er einerseits neben dem Titel, welchen die siebente Rubrik bringt, einen neuen directen Titel, denn der Titel Metaphysik zeichnet ja mehr den Titel-Standpunct, den er nicht einnimmt, als den, den er einnimmt. Andererseits gewinnt er damit aber noch ff. In dem Abschnitt „Wirkliche Einigung Alexandrinischer Alchemisten an der Hand der Tab. smar.“ haben wir darauf hingewiesen, dass die Gegenpartei sagen kann, es habe Keiner das Recht, an die Tab. smar. (zweite Redaction) etwas anzuflicken. Dieser Umstand muss nun, auch darauf haben wir dort hingewiesen, unseren Autor bewegen, seine neue Rubrik so zu fassen, dass sie als ein harmloses Urtheil erscheint, welches in den eigentlichen Inhalt der Tab. smar. nicht weiter einschneidet. Nun, eben das bewirkt er, erreicht er dadurch, dass die Operatio Solis zum Titel, zur Bezeichnung dessen wird, was die Tab. smar. enthält. Sobald er nämlich in Operatio Solis den Titel der Tab. smar. hat, so ist Operatio Solis kurzweg gleich Tab. smar., und wenn da steht: Completum est quod dixi de operatione Solis, so heisst das mit anderen Worten: Completa est Tabula smaragdina, die Tab. smar. ist vollständig, das ist, die Tab. smar. ist jetzt fertig. Das heisst aber wieder: Lieber Leser, wenn du in der Tab. smar., von Verum anfangend, zu habens tres partes philosophiae totius mundi gekommen bist, so bist du fertig. Die neue Rubrik wird auf die Weise zu einem: Panotum, streu Sand drauf! Nun, ein solches Anflicksel ist harmlos genug.

Indem nun die Tab. smar. den Titel *Χρυσοποιία* erhält, wird die Alchemie, vom Standpunct der Arcanologie aufgefasst, zur *χρυσοποιία*. Wir haben damit die Doppelbezeichnung für Alchemie: Metaphysik und *χρυσοποιία*. Zwischen beiden wird der Unterschied gemacht, dass Metaphysik die Arcanologie überhaupt ist, die *χρυσοποιία* dagegen die Lehre vom Einarcanum. Denn das Hydrarg. oxyd. rubr. ist doch im Grunde nichts anderes, als der P. solaris. Zieht also das Hydrarg. oxyd. rubr. oder das Quecksilber die Arcana alle zu sich hinüber, so werden die Arcana zu dem, was der P. solaris ist, das ist, sie werden alle zu P. solaris, und wenn man das eine Arcanum P. solaris hat, so hat man alle Arcana. Das ist aber eben die Lehre vom Einarcanum unter der Specialform, dass die Arcana das sind, was der P. solaris ist. Und das ist die alte Indische Lehre, dass Siva und Vischnu in Brahma aufgehen, nur in anderer Motivirung. Dass nun das eine Arcanum, welches die übrigen Arcana zu sich hinüberzieht, zu Gold gestampelt wird, kommt an der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. blos auf einem Umwege heraus, nämlich derartig, dass man sagt, wir beziehen uns auf die Metalle. Bei ihnen steht das edele Metall Gold an der Spitze aller. In analoger Weise können wir das Arcanum, welches an der Spitze aller übrigen Arcana steht, Gold nennen. Später

werden wir sehen, dass diese Beziehung mehr direct herauskommt, indem an der Hand der Tab. smar. die Arcana wirklich als Metalle aufgefasst werden. Alsdann liegt das Gold für das an der Spitze der Arcana stehende Arcanum näher, indem man da, wo man das Arcanum hat, auch das Metall hat, und somit auf einem Wege, der näher liegt, auf das Gold geführt wird. Jedenfalls ist es aber durch die Auffassung der Lehre vom Einarcanum als *χρυσοποιία*, wie sie sich an die vorliegende Interpretation der Tab. smar. knüpft, angebahnt, dass später die Arcana als Metalle aufgefasst werden.

Alter der ersten, zweiten und dritten Redaction der Tabula smaragdina.

Wie wir wissen, stammt die Tabula smaragdina aus Alexandrien.

Man lässt das Alexandrinische Zeitalter gewöhnlich derartig in zwei Perioden zerfallen, dass die erste Periode die Regierungszeit der Prolemäer umfasst, und von 323 a. C. bis 30 a. C. dauert. Die zweite Periode umfasst dann die Zeit vom Ende der ersten Periode bis zur Eroberung Aegyptens durch die Araber, das ist von 30 a. C. bis 638 p. C. Wir für unseren Theil wollen aber die erste Periode gehen lassen bis zu Christi Geburt, das ist also bis zum Jahre 1. Dann fällt nun sowohl die erste, als die zweite und die dritte Redaction der Tab. smar. in die erste Periode des Alexandrinischen Zeitalters. Wir wollen uns diese Periode in drei Abschnitte theilen, wobei wir indes den Anfang und das Ende des zweiten Abschnittes nicht näher feststellen können. Dann fällt die erste Redaction der Tab. smar. in den ersten Abschnitt, die zweite Redaction in den zweiten Abschnitt und die dritte Redaction in den dritten Abschnitt.

Wir wissen, dass die Stelle Haec est totius fortitudinis der ersten Redaction der Tab. smar. eine pathologische Rubrik ist, auf der Basis einer Humoral-Solidar-Pneumato-Pathologie steht, und damit im Geiste der Alexandrinischen Schule geschrieben ist. Weil sie nun im Geiste der Alexandrinischen Schule geschrieben ist, so muss sie, und mit ihr die Tab. smar. erster Redaction aus einer Zeit stammen, zu der die Alexandrinische Schule herrschte. Die erste Redaction der Tab. smar. fällt somit in die Zeit, die zwischen 323 und 280 bis 270 a. C. liegt. Man könnte nun möglicherweise einwerfen, wenn die pathologische Rubrik Haec est totius fortitudinis etc. auch auf der Basis einer Humoral-Solidar-Pneumato-Pathologie steht, so braucht sie, und damit die erste Redaction der Tab. smar., noch nicht aus den Zeiten der Alexandrinischen Schule zu stammen. Es kann ja auch der Fall sein, dass ein späterer Alexandriner an dieser Humoral-Solidar-Pneumato-Lehre Gefallen fand, und ihr zu Liebe die betreffende Rubrik so entwarf, wie sie eben ist. Damit würde denn, könnte denn die erste Redaction späteren Datums sein. Ein solcher Einwurf ist nicht zutreffend. Mit dem Aufkommen der empirischen Schule 280 bis 270 a. C. erfolgt der Bruch mit der Humoral-Solidar-Pneumato-Pathologie bereits ganz prägnant, so dass es schwer zu denken ist, wie denn nun ein späterer Alchemist hinterdrein auf's neue zu einer Passion für die besetzte Lehre kommen sollte. Gesetzt aber auch, es sei ein späterer Alchemist von einer solchen eigenthümlichen Passion befallen worden, so kann er derselben keinen solchen Ausdruck gegeben haben, dass er in der Tab. smar. für sie kämpft. Hätte er das gethan, so hätte er die Tab. smar. dazu benutzt, für einen pathologischen Standpunct zu kämpfen, welcher einer vergangenen Zeit angehörte, damit aber hätte er sich selbst einen Stein in den Weg geworfen. Die pathologische Rubrik figurirt deshalb in der ersten Redaction der Tab. smar., damit Griechen und Juden in ihr einen Centralisationspunct haben. Wie kann nun aber Jemand mit einer Tab. smar. zu reüssiren hoffen und wirklich reüssiren, in welcher der Centralisationspunct Anschauungen zu Tage fördert, die im Sinne des alchemistischen Publicums längst abgestanden sind?

Betreffe der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. haben wir ff. zu bemerken. Die Lehre von der *χρυσοποιία* wurde von Narren und Betrügnern derartig ausgebeutet, als könne man in der That Gold machen. Wir werden diesem Goldmacher-Schwindel später einen besonderen Ab-

schnitt widmen. Hier sei nur das erwähnt, dass der Hokus-Pokus seine verschiedene Methodik hat. Die älteste Methodik bestand darin, dass man, daran anknüpfend, dass vom Gloria-Standpunkte der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. das Hydrarg. oxyd. rubr. eine Goldnatur annimmt, dass man daran anknüpfend sagte, wenn das Hydrarg. oxyd. rubr. eine Goldnatur annehmen kann, so muss es zu Gold werden können, und wenn es zu Gold werden kann, so ist darin gegeben, dass man Hydrarg. oxyd. rubr. in Gold permutiren kann. Nun gaben die Alchemisten ihren Arcanis Namen, welche sich an übertragene Begriffe anschmiegen (man vergleiche darüber bei Plato). So gaben sie denn dem Hydrarg. oxyd. rubr., anknüpfend an die rothe Farbe, den Namen von Chemicallie, Mineralen, Metallen, welche eine rothe Farbe haben. So kommt das Hydrarg. oxyd. rubr. beispielsweise zu den Namen Auripigmentum (das ist rother Schwefelarsenik im Sinne der Alten, heut zu Tage bezeichnet man mit Auripigment gelben Schwefelarsenik), Minium u. s. w. Wenn wir also vorhin gesehen, dass man in mystificirter Weise annahm, man könne Hydrarg. oxyd. rubr. in Gold verwandeln, so kommt das in der alchemistischen Nomenclatur darauf hinaus, man könne Auripigmentum, Minium u. s. w. in Gold verwandeln.

Nun steht in des Plinius Historia naturalis Lib. 35. Cap. 4: Aurum faciendi est etiamnum una ratio ex auripigmento, quod in Syria foditur pictoribus in summa tellure, auri colore, sed fragili, lapidum specularium modo. Invitaveratque spes Cajum, principem avidissimum auri, quamobrem jussit excoqui magnum pondus; et plane fecit aurum excellens, sed ita parvi ponderis, ut detrimentum sentiret, illud propter avaritiam expertus, quamquam auripigmenti librae XIV permutarentur; nec postea tentatum ab ullo est.

„Es giebt ausserdem noch eine Art, aus Auripigment Gold zu machen. Dies (Auripigment) wird in Syrien für die Maler gegraben, kommt nicht tief in der Erde vor, hat die Farbe des Goldes, ist aber zerbrechlich wie Spiegelstein. Die Hoffnung war für Cajus, einen sehr goldgierigen Fürsten, einladend gewesen. Daher befahl er, eine grosse Menge auszukochen. Und in der That machte er ein herrliches Gold, aber in so geringer Menge, dass er Schaden zu haben glaubte. Dieser Schaden lag aber wohl nur in seinem Geize, denn es waren 14 Pfd. Auripigment permutirt worden. Hinterdrein wurde es von Keinem mehr versucht.“

Mag an diesem Histörchen des Plinius nun sein, was da will, so viel steht fest, dass Plinius uns dasselbe auftricht. Er könnte es uns aber nicht auftrichten, wenn zu seiner Zeit nicht bereits die Ansicht existirt hätte, man könne aus Auripigment Gold machen. Diese Ansicht könnte aber nicht existiren, wenn die metaphysische Interpretation der Tab. smar. nicht bereits existirt hätte. Es wurde nun Plinius geboren 23. p. Chr., er starb 79. p. C. Also zwischen 23—79 p. C. muss die metaphysische Interpretation der Tab. smar. bereits dagewesen sein. Nun aber bedenke man, als der Schwindel, man könne aus Hydrarg. oxyd. rubr. resp. aus Stoffen, die ihm verwandt sind, Gold machen, auftauchte, da war das eine wichtige Neuigkeit, und es war gewiss in der Leute Mund: Hast du es schon gehört, sie haben etwas wichtiges entdeckt. Ehe es so weit kam, dass man es so ruhig dahin, als eine selbstverständliche Sache erzählte, man könne aus Auripigment, Minium u. s. w. Gold machen, darüber musste eine ziemlich geraume Zeit verstreichen. Plinius nun aber erzählt uns schlicht hin, man könne aus Auripigment Gold machen. Seine Erzählungsweise ist nicht die: Denkt einmal, da haben sie eine wichtige Entdeckung gemacht, man könne aus Auripigment Gold machen. Es ist komisch. Aber wahr muss doch etwas an der Sache sein, denn der und der hat es versucht und ist, wenn auch nicht zu einem absolut glänzenden Resultate, so doch zum Ziele gekommen. Vielmehr, wie gesagt, erzählt er sein Histörchen so schlicht hin, als wenn das so eine Sache ist, die sich von selbst versteht, man könne Auripigment in Gold permutiren. Damit haben wir denn das Factum, dass die Zeit, wo die Kunst, aus Auripigment Gold zu machen, eine Neuigkeit war, bereits hinter Plinius liegt. Also steht nichts im Wege, dass wir in Bezug auf die Zeit, zu der die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in's Leben trat, ein ziemliches Stück

vor Plinius rückwärts greifen, womit wir denn in die erste Alexandrinische Periode hinein kommen.

Wir haben betreffs der Zeit, in welche die metaphysische Interpretation der Tab. smar. fällt, aber auch noch ff. Anhaltspunct. Wir haben bei Aristoteles darauf aufmerksam gemacht, dass Alchemisten, die mit einer alten Speculation brachen, und eine neue Speculation an deren Stelle setzten, welche sie für einfacher, natürlicher, naturwüchsiger hielten, Aristotelismus zu treiben vermeinten, die Bahn des Aristoteles einzuschlagen vermeinten. Dies hatte nun namentlich in Bezug auf die metaphysische Interpretation der Tab. smar. statt. Diejenigen, die ihr folgten, hielten sich für Aristoteliker. Indem sie sich nun für Aristoteliker hielten, lagen ihnen die Schriften des Aristoteles nahe, und aus diesen richteten sie ihr Augenmerk besonders auf die Metaphysik. Wir haben bei Aristoteles darauf hingewiesen, dass diese Schrift ein lückenhaftes, zusammengeflacktes Etwas ist, wie es unmöglich aus Aristoteles Hand hervorgegangen sein kann. Vielleicht fällt die Umformung des eigentlichen Aristotelischen Werkes in die Zwittergestalt, die es jetzt hat, gerade in die Zeit, von der wir jetzt sprechen. Doch wollen wir das dahin gestellt sein lassen. Wir wollen hier nur das in's Auge fassen, dass Aristoteles die Schrift, welche heute Metaphysik, *Tá μετά τὰ φυσικά* heisst, das Werk über die *πρώτη φιλοσοφία* nennt (vergl. Physic. 1, 9, ebendasselbe 2, 2), das ist also kurzweg: *Πρώτη φιλοσοφία*. Uebersetzt man nun *πρώτη φιλοσοφία* mit: Philosophie über das Erste, sagt alsdann, das Erste ist der Anfang, wie er in der biblischen Schöpfungsgeschichte figurirt, sagt ferner, am Anfang wurden Himmel und Erde geschaffen, Himmel und Erde sind aber die Welt: — dann ist *πρώτη φιλοσοφία*: philosophia mundi oder totius mundi. Philosophia totius mundi ist aber der Titel der zweiten Redaction der Tab. smar., der Titel dieser Interpretation par excellence. Wir haben also, anknüpfend an die Calculation von vorhin den Sachverhalt, dass der Titel der betreffenden Schrift des Aristoteles (Metaphysik) den Titel der zweiten Redaction der Tab. smar. deckt, die beiderseitigen Titel sind ja eben Philosophia totius mundi. Es liegt nun nahe, dass man auf Aristoteles, auf seine betreffende Schrift (Metaphysik) blickend, sagte, die Tabula smar. heisst in alter Form: Philosophia totius mundi, in neuer Form: *Tá μετά τὰ φυσικά*, analog soll nun auch die Aristotelische Schrift, die in alter Form Philosophia totius mundi (*πρώτη φιλοσοφία*) hiess, in neuer Form: *Tá μετά τὰ φυσικά* heissen. Und so geschah es denn auch. Die Philologen zerbrechen sich den Kopf darüber, woher denn der Titel Metaphysik, *Tá μετά τὰ φυσικά*, für die betreffende Aristotelische Schrift herührt. Nun er kommt eben daher, dass man den Titel des mutilirten Werkes mit dem Titel der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. in Einklang brachte.

Hat man das nun vor Augen, so giebt uns die Aristotelische Schrift Metaphysik einen Anhaltspunct für die Zeit, zu der die metaphysische Interpretation der Tab. smar. entstanden ist. Haben wir nämlich einen gewissen Zeitpunkt und wissen von ihm, dass damals die Aristotelische Schrift schon den Titel *Tá μετά τὰ φυσικά* führte, so ist das ein Beweis dafür, dass damals auch bereits die betreffende Interpretation der Tab. smar. da war, denn ohne dass der Titel nicht auf Seiten der Tab. smar. da war, kann er auch nicht auf Seiten der Aristotelischen Schrift sein. Nun wissen wir, dass bereits Nicolaus, ein Peripatetiker, die Aristotelische Schrift genannt hat: *Θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετά τὰ φυσικά*. Dieser Nicolaus aber ist ein Zeitgenosse des Kaisers Augustus. Augustus hält 29 a. C. bei seiner Rückkehr nach Rom seinen Triumphzug, er stirbt 14 p. C. Sagen wir also in Bausch und Bogen, Augustus habe um das Jahr 1 unserer Zeitrechnung gelebt. Dann kommt heraus, dass Nicolaus um das Jahr 1 fällt, womit denn gegeben ist, dass die metaphysische Interpretation bereits um das Jahr 1 da war. Bedenken wir nun aber, dass schwerlich gerade heute die betreffende Interpretation aufkommt, und Morgen Nicolaus die Aristotelische Schrift Metaphysik nennt, dass somit zwischen dem Aufkommen der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. und dem neuen Titel des Nicolaus immerhin eine Zeit liegt, so kommen wir auch so wieder in die erste Alexandrinische Periode hinein.

Und endlich spricht für das Fallen der metaphysischen

Interpretation der Tab. smar. in die erste Alexandrinische Periode noch das, dass Philo, den wir bald näher kennen lernen werden, bereits hinter der betreffenden Interpretation steht. Philo ist aber ein Zeitgenosse Christi.

Neuplatonismus.

Das Motiv, welches den Autor der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. leitet, mit dieser hervorzutreten, ist ein durchaus vernünftiges. Es ist besser, dass sich die Alchemisten um eine Interpretation scharen, als dass sie, dieser der Jüdischen, jener der Griechischen Interpretation der zweiten Redaction huldigend, gegenseitig haderen. Aber jener Autor hatte gut predigen. Wenn er sich auch auf seine Höhe stellte, und ein Häuflein Geistesverwandter ihm folgte, ein anderer Theil Alchemisten folgte ihm nicht. Die hatten nicht die Energie, mit langjährigen Traditionen zu brechen, und die Arcanologie von den Schwester-Disciplinen loszuschälen.

Es erhob sich gegen die Anhänger der metaphysischen Interpretation eine Gegenpartei, welche mit Besonderwaffen kämpfte. Wir sagen mit Besonderwaffen, denn die neue Interpretation hatte Bresche in die alten Interpretationen gerannt. Auch die Alchemisten, welche sich mit der neuen Interpretation nicht befreunden konnten, fühlten sich in ihrem alten Standpunkte unbehaglich.

Es liebten nun die Leute im Allgemeinen, wie man sich täglich überzeugen kann, mehr Unfrieden und Uneinigkeit als Frieden und Einigkeit. Indessen wenn sie das Beispiel von Frieden und Einigkeit handgreiflich vor sich haben, so hat dies Beispiel etwas verführerisches, etwas ansteckendes. So auch hier. Das Beispiel derjenigen, die sich um die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in Einigkeit scharten, übte auch einen Rückschlag auf diejenigen, welche zurückblieben. Man fand auf einmal, dass wenn das das Motiv wäre, vom Alten abzugehen, dass dies Alte Kampf und Hader gesetzt, dass das denn doch nicht so ganz stichhaltig wäre. Wenn das Alte Kampf und Hader gesetzt, so sei das freilich keine erhebende Erscheinung, indessen das Alte als solches implicire den Hader nicht. Man könne beim Alten bleiben, ohne zu hadern. Man könne sich auch im Alten einfinden, und die anzustrebende Einigkeit erheische gerade keine metaphysische Interpretation der Tab. smar.

An die Spitze derjenigen, welche der metaphysischen Interpretation nicht folgten, und die auf Grund des Alten eine Einigkeit anzustreben suchten, trat Philo. Philo wurde einige Jahre vor Christus zu Alexandrien geboren. Er schrieb mehrere Abhandlungen von mehr oder wenig gleicher Tendenz, die hauptsächlichste von ihnen ist die *Κοσμοποίησις*, Creatio mundi oder Opificium mundi überschriebene. In ihr wird die Philonische Interpretation der Tab. smar. (s. den Besonder-Abschnitt über diese) besprochen.

Philo meint, der Timaeus des Plato bilde einen Concentrationspunct für Griechische und Jüdische Kosmogenerese und was sich an sie knüpft. Nach der vulgären Auffassung nimmt er den Moses als den Autor der 5 Bücher Mosis und somit auch als den Autor der beiden Schöpfungsgeschichten, und an der Hand dessen nimmt er Moses, als den Autor der Schöpfungsgeschichten, und Plato, als den Autor des Timaeus, geistig gefasst, als dieselben Personalitäten. Moses will, was Plato will, und Plato will, was Moses will; die Jüdische Kosmogenerese und was sich an sie knüpft ist dasselbe, was die Platonische Kosmogenerese und was sich an sie knüpft ist. — Stellenweise ist nun die Uebereinstimmung, das Zusammentreffen zwischen Bibel und Timaeus in der That da, sie ist nicht von der Hand zu weisen, und zwar aus dem sehr einfachen Grunde, weil Plato mit seinem Timaeus auf die Bibel fusst. Wo nun aber dieses natürliche Zusammentreffen nicht da ist, da zieht Philo die Uebereinstimmung künstlich heran. So z. B. überweist im Timaeus der Demiurg den Göttern des Himmels und der beweglichen Himmelskörper die Erschaffung des Menschen. Es schaffen also viele Götter, und nicht der Eingott, der Demiurg, den körperlichen Menschen. Dem entgegen schafft in der Bibel der Eingott den Menschen. Hier bringt nun Philo den Einklang zwischen Bibel und Timaeus derartig zu Wege, dass er sich darauf steift, dass im ersten Buche Mosis, Vers 26 steht:

Wir wollen den Menschen machen, oder: Lasst uns den Menschen machen, das ist also Gott im Plural. Hier setzt er sich über den einfachen Sachverhalt hinweg, dass es sich beim: „Wir wollen machen oder Lasst uns machen“ einfach um den Pluralis majestaticus handelt, vielmehr steift er sich darauf, dass sich der Plural auf mehrere Götter beziehe, die Bibel spreche bei der Erschaffung des Menschen von mehreren Göttern, und damit sei der Einklang von Bibel und Timaeus da. Einem derartigen künstlichen Nachhelfen, um den Einklang zwischen Bibel und Timaeus herauszubekommen, wirft sich Philo mannigfach in die Arme. Wir werden dafür in der Philonischen Interpretation der Tab. smar. noch mannigfache Belege finden.

Wir haben bereits vorhin bemerkt, dass die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in die alten Interpretationen Bresche gerannt hatte. Das nun bewegt den Philo, mit einer neuen Interpretation hervorzutreten. Er sagt also nicht, da Plato: Moses und Moses: Plato ist, so sind unsere, der Griechen und Juden Besonderstandpunkte gar keine Besonderstandpunkte, nehmt die Griechische Interpretation, nehmt die Jüdische Interpretation, das bleibt sich ganz gleich: — so sagt er nicht, sondern er tritt eben mit einer neuen Interpretation der Tab. smar. hervor. Als Substrat derselben nimmt er den Menschen. Wir wissen (vergl. metaphysische Interpretation der Tab. smar., siebente Rubrik), dass die Kosmologie: *τὰ φύσιμα*, Physik, ist. Diese Physik nun ist, nachdem die metaphysische Interpretation in die Interpretationen der zweiten Redaction der Tab. smar. Bresche gerannt, nicht gerade unmöglich geworden für die Tab. smar., hat aber doch von ihrem alten Ansehen verloren. Dagegen eine andere Physik wird hierdurch nicht tangirt. Es heisst nämlich Timaeus, P. 27: *ἔδοξε γὰρ ἡμῖν, Τιμαίον — πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν.* „Es schien uns nämlich als passend, dass vor Allen Timaeus das Wort nähme, beginnend mit der Kosmogenerese, und schliessend mit der Natur des Menschen.“ Die *κόσμου γένεσις* ist nun die alte Physik, welche das Ansehen verloren hat, die *φύσις ἀνθρώπων* ist die neue Physik, an die Philo in seiner Interpretation anlehnt.

Mit dem Menschen, der auf die Weise das Substrat der Tab. smar. wird, kommen wir auch auf die Seele des Menschen, denn im Menschen haben wir den Körper und die Seele. Damit haben wir denn in der Philonischen Interpretation der Tab. smar. nicht nur den Platonismus, d. i. hier der Einklang biblischer und Platonischer Auffassungsweisen, sondern auch Berührungspunkte mit der Aegyptischen spirituellen Interpretation der Tab. smar. Damit stellt denn die neue Interpretation auf dem Standpunkte, dass sie der Griechischen und Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. den Rücken wendet, dass sie dagegen an die Aegyptische spirituelle Interpretation anlehnt. Das hatten sich die Autoren der Tab. smar. gewiss nicht träumen lassen, dass die Aegyptische Interpretationen, die sie blos so nebenher gaben, um doch auch so nebenbei den Aegyptern gerecht zu werden, dass diese dazu berufen sei, dereinst in den Vordergrund zu treten. So werden aus den Letzten die Ersten.

Wir müssen nun noch darauf hinweisen, dass der Anschluss an Plato seitens derjenigen, die gegen die metaphysische Interpretation der Tab. smar. Front machen, nicht nur darin gegeben ist, dass der Timaeus wohl geeignet ist, einen Concentrationspunct für Jüdische und Griechische Alchemie zu bieten, zumal wenn man da, wo dies Zusammentreffen nicht da ist, wie Philo künstlich nachhilft, sondern auch darin, dass Aristoteles und Plato gegenüberstehen. Aristoteles ist ein Antiplatoniker, wo er auf Plato zu reden kommt, geht es selten ohne directe oder Seiten-Hiebe ab; die beiden sind die „feindlichen Brüder.“ Da nun die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. „Aristoteliker“ sind, so werden die Gegner auch vom Standpunct des Gegenüberstehens von Plato und Aristoteles zum ersten hingetrieben.

Die Einigkeit derer nun, die sich um die metaphysische Interpretation der Tab. smar. scharten, und derjenigen, die sich um die Philonische Interpretation scharten, war eine differente. Die ersteren hatten eine gesunde Basis,

die letzteren nicht. In Bezug auf diese letzteren haben wir ja ff. Sachlage. Für's erste hat der Einklang zwischen Bibel und Timaeus etwas gezwungenes. Denn wenn Plato zwar auch mannigfach auf die Jüdische Schöpfungsgeschichte faßt, so war es ihm doch nicht darum zu thun, sich ihr zu nähern, sondern vielmehr darum, ihr aus dem Wege zu gehen. Das ist ja mit eine Hauptaufgabe, die sich Plato bei seinem Timaeus gesteckt, sein Anlehnen an die Jüdische Schöpfungsgeschichte so viel als möglich zu verwischen. Wie passt das nun zum Einklang? Und dann verschliesst die Philonische Interpretation der Tab. smar. den früheren Interpretationen ja nicht die Thür, sondern der Philonischen Interpretation wird gar nicht zu nahe getreten, wenn man neben ihr die alten Interpretationen aufrecht hält. Das muss angehen, weil ja Philo davon ausgeht, dass an den alten Interpretationen an und für sich gar nichts auszusetzen ist, dass nur daran etwas auszusetzen ist, dass man sich auf Grund ihrer in Zwist und Hader gegenüberstand. Sobald nun aber die Philonische Interpretation dem Aufrechterhalten der alten Interpretationen nicht zu nahe tritt, so ist damit gegeben, dass man die Philonische Interpretation anerkennen, und damit doch den alten Hader um Jüdische oder Griechische Interpretation aufrecht erhalten kann. An so etwas zu denken fiel nun zwar Philo selbst nicht im Traume ein. Der dachte, die gegenseitige Concentration ist im Timaeus da, auf dem Boden dieser Concentration ist meine, des Philo, Interpretation gewachsen, also wer diese Interpretation anerkennt, schliesst mit dem alten Hader. Er übersah, dass man seine Interpretation anerkennen könne, auch ohne dem zuzustimmen, dass Plato: Moses, und Moses: Plato sei. Dazu kommt, dass es, ganz abgesehen vom gezwungenen Einklang zwischen Bibel und Timaeus, an und für sich gerade nichts perverses, aber doch etwas eigenthümliches hat, die Griechen, welche Griechen und keine Juden sind, auf die Bibel zu verweisen, und den Juden statt ihrer Bibel den Timaeus zu überreichen. Und endlich kommt hierzu noch im Bezug auf die Griechen das, dass bei einem Theile von ihnen selbst beim Hinnehmen des Moses für Plato noch nichts gewonnen war. Es liegt ja so nahe, dass dieser Theil sagte, was geht uns Plato an? Plato nimmt in der Griechischen Alchemie einen besonderen Standpunkt ein, ist aber gar nicht dazu berufen, ein Repräsentant der Griechischen Alchemie zu sein. Mag dieser Plato zu Moses stehen, wie er will, auf den Allgemein-Standpunkt der Griechischen Alchemie hat das keinen Einfluss. Wenn alles das nun auch im ersten Augenblicke nicht hervortrat, im ersten Augenblicke, wo man sich freute, in Philo einen Mann zu begrüßen, der bewies, dass der Grund, welcher die Gegenpartei zur metaphysischen Interpretation der Tab. smar. hintrieb, nämlich der Ueberdruss am Hader, eigentlich gar kein Grund sei, da man beim Alten bleiben könne, und doch nicht zu hadern brauche, so war es doch wohl dazu angethan, in der Folge, wo der erste Enthusiasmus sich abgekühlt hatte, an die Oberfläche zu treten.

Diese Sachlage gab nun ein Motiv dazu ab, dass, entgegen dem, dass die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. um diese wie die Mauern standen — es dauerte sehr lange, bis die metaphysische Interpretation in ein neues Stadium trat — dass entgegen dem an der Philonischen Interpretation mannigfach gemodelt wurde. Wir bringen um dies zu zeigen die Pömandriche Interpretation der Tab. smar. (S. den Besonderabschnitt über diese.)

Aber die Philonische Einigkeit ohne rechten Boden platzte so recht wie eine Seifenblase, als die jung aufblühenden Christen sich auf die Tab. smar. warfen, und dieselbe für sich in Beschlag nahmen. Sie sagten, es ist schon recht, dass die Mensch-Interpretation der Tab. smar. ihre Begründung hat, aber das liegt tiefer, als Philo gehnt, oder gar sagten sie, Philo's Idee mit seiner Mensch-Interpretation war die Idee eines Erleuchteten, eines Inspirirten. Nicht um den Menschen als solchen handelt es sich, es handelt sich um den Gottmenschen, um Christus. Und so trat denn die Christliche Drei-Einigkeits-Interpretation in's Leben (s. d. Besonderabschnitte über diese, und vergl. damit die *Λόγος*- und *Φύσις*-Interpretation der Tab. smar.), und machte zwischen Christen und Nicht-Christen ein vollkommenes Unmöglichkeitkeits-Verhältniss.

Die Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. rief zwei andere Interpretationen in's Leben, die Pythagoräische und die magische. (S. d. Besonderabschnitte über diese.) Die Pythagoräische Interpretation der Tab. smar. geht davon aus, dass die Christen-Gemeinden Verbrüderungen seien, die sich um ihren Herrn und Meister Christus scharten. Nun, sagten die Pythagoräer, denen der Gegensatz von Griechenthum und Christenthum Stoff zu neuem Aufblühen bot, diese Christlichen Verbrüderungen finden eine Parallele in den Pythagoräischen Verbrüderungen, welche sich um ihren Herrn und Meister Pythagoras scharten. Wenn jene also Christus zum Substrat der Tab. smar. machen, so können wir Pythagoras zum Substrat derselben machen.—Die magische Interpretation der Tab. smar. geht davon aus, dass Christus auf Grund der Wunder, die er verrichtet, als ein Magier angesehen wird. Die Magier, welche bereits unter den ersten Kaisern im Römischen Reiche eine erhebliche Ausbreitung erlangt hatten, sagten: Wenn die Christen Christus zum Substrat einer Interpretation der Tab. smar. machen, so heisst das, die Tab. smar. bekommt die Magie zum Substrat. Die Christlich-magische Interpretation ist die Drei-Einigkeits-Interpretation, die eigentliche magische Interpretation ist eine andere (nämlich die, welche wir im betreffenden Besonderabschnitte bringen).

Eine eigenthümliche Vertretung erhält die magische Interpretation der Tab. smar. dadurch, dass der Magier, der in ihr eine Allgemein-Vertretung hat, eine besondere Vertretung erhält, in einer besonderen Persönlichkeit vertreten wird. Diese Persönlichkeit ist Apollonius von Tyana. Derselbe wird uns von Philostratus dem Aelteren in seiner Vita Apollonii, *Βίος Ἀπολλωνίου (Φιλοσιργάτου εἰς τὸν Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανεύου βίον βιβλία)* vorgeführt, welches Werk er auf Antrieb der Julia, der Gemahlin des Severus (Kaiser 193—211 p. C.) verfasste. (S. d. Besonderabschnitt Apollonius von Tyana.)

Die Art und Weise des Philostratus, das, worauf er eigentlich lossteuert, unter der Form einer Lebensbeschreibung des Apollonius zu bringen, bewegt den Jamblichus zu seiner Vita Pythagorica, (*Ἰαμβλίχου Χαλκιδεύου τῆς κοίτης Συρίας περὶ τοῦ Πυθαγόρου καὶ βίου λόγος*), einem Buche, welches sich übrigens nicht nur mit Pythagoras, sondern auch mit den Sitten und Gebräuchen der Pythagoräer beschäftigt. Jamblichus lebte erst im vierten Jahrhundert p. C. Dadurch muss man sich nicht verleiten lassen, die Pythagoräische Interpretation der Tab. smar. erst in's vierte Jahrhundert zu setzen. Die ist vielmehr viel früheren Datums. Wie gesagt, dem Jamblichus giebt zu seiner Vita Pythagorica die Vita Apollonii den Impuls, welche letztere ebenfalls der magischen Interpretation der Tab. smar. nicht vorangeht, nicht mit ihr coincidirt, sondern ihr folgt. Wir besitzen auch noch ein Bruchstück einer Vita Pythagorae Porphyrii. Wie dieses Werk in Bezug auf früheres oder späteres Erscheinen der Vita Pythagorica des Jamblichus gegenübersteht, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Bittershausen (Noten zur Vita Pythagorae) hält die Vita Pythagorae des Porphyrius für eine Art Auszug aus der Vita Pythagorica des Jamblichus. Der Titel des Porphyrischen Werkes heisst: *Πορφυρίου φιλοσόφου, τοῦ καὶ Μάλχου, ἡ βασιλεία, Πυθαγόρου βίος*. Dieser Titel ist von Interesse. Ihm zufolge heisst Porphyrius auch Malchus. Da nun Malchus, מלך, königliche Würde heisst, so macht man daraus מלך, βασιλεύς, das ist, aus der königlichen Würde wird ein König, und so wird Porphyrius zum König. Damit haben wir denn den alchemistischen Titel „König“, der später auch dem Geber gegeben wird, und an den auch der Name Basilius Valentinus anlehnt.

Endlich ist hier noch die Platonische Interpretation der Tab. smar. zu erwähnen, über die wir in dem Besonderabschnitte, welche wir ihr widmen, das Nähere kennen lernen werden. Hier sei blos das erwähnt, dass dieselbe wahrscheinlich von Ammonius Saccas († 241 p. C.) herrührt. Ist aber Saccas nicht der Autor, so ist es sein Schüler Plotinus (250—270 p. C.). Von Ammonius Saccas besitzen wir keine Schriften; von Plotinus desto mehr. Die Schriften dieses hat Porphyrius, sein Schüler, in sechs „Enneaden“ arrangirt. Es wäre ein schweres Stück Arbeit, sich ohne Beihülfe in Bezug auf die Platonische Interpretation der Tab. smar. aus dem Wüste der Ploti-

nischen Expositionen herauszufinden, und deswegen wollen wir dem Proelus einen Dank votiren, der uns in seiner *Στοιχειώσις θεολογική*, Institutio theologica, die Arbeit erleichtert hat.

Philos Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Philo: Cosmopoeia.

Diese Interpretation nimmt sich den Menschen zum Substrat. Die biblische Schöpfungsgeschichte fängt mit der Erschaffung von Himmel und Erde an, und schliesst mit dem Menschen. Diese beiden Punkte sind die hervorragendsten der Schöpfungsgeschichte. Ebenso fängt der Timaeus an mit der *κόσμου γένεσις*, und endet mit der *ψυσις ἀνθρώπου*. Wenn man daher von der Interpretation der Tab. smar., welche, entgegen der metaphysischen, als die kosmologische aufgefasst wird, abgeht, so ist eine würdige Stellvertreterin dieser Interpretation eine solche Interpretation der Tab. smar., die sich mit dem Menschen befasst.

Es heisst nun Timaeus, Mitte P. 30: *οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ἴσον ἐμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γένεσθαι πρόνοιαν.*

Das heisst im Grunde: So muss man denn sachentsprechend und wahrheitsgemäss diese Welt nennen ein beseelees mit Verstand begabtes thierisches Wesen, entstanden durch die göttliche Vorsehung.

Philo will aber *κατὰ* übersetzt wissen, „mit „in Bezug auf“, und bekommt so als Sinn heraus: in Bezug auf den *λόγος* sei die Welt ein thierisches Wesen mit *ψυχή* und *νοῦς*. Auf die Weise bekommt er denn heraus, man müsse dem *κόσμος* gegenüber ein dreifach Geistiges annehmen, 1) den *λόγος*, 2) den *νοῦς*, 3) die *ψυχή*. Diese drei Seelen-Qualitäten, nimmt er nun an, seien graduell von einander verschieden, ständen im Klimax zu einander. Am höchsten steht der *λόγος*, das ist der *λόγος* Gottes. Der *λόγος* ist der Plan Gottes, die Welt zu erschaffen. Diese Alexandrinische Auffassung der ideellen Mat. prima kennen wir. Einen Plan fassen, ist aber eine geistige Thätigkeit. Wir haben daher im *λόγος* den Geist oder, anders ausgedrückt, die Seele Gottes. Der *νοῦς* ist der menschliche Geist, die menschliche Seele. Diese steht natürlicher Weise unter dem *λόγος*, da letzterer Gott zukommt. Sie steht aber über der *ψυχή*. Der *νοῦς* ist, wie sich Philo selbst ausdrückt, gewissermassen eine *ψυχή* von der *ψυχή*, das ist also eine potenzierte *ψυχή*. Wie nun der *λόγος* Gott zukommt, der *νοῦς* dem Menschen, so kommt die *ψυχή* dem Thier zu. *ψυχή* ist also in gewisser Beziehung das, was wir Instinct nennen. Wenn wir indessen bei *ψυχή* nur den Instinct und bei *νοῦς* nur die höhere Menschenseele vor Auge haben wollten, so wäre das nicht richtig. Die Endpunkte kommen zwar auf so etwas hinaus, indessen im Allgemeinen würde durch eine solche Auffassung ein antipodarisches Verhältnis zwischen *νοῦς* und *ψυχή* herbeigeführt werden, welches nicht strict im Sinne Philos liegt. Indem der *νοῦς* gewissermassen eine *ψυχή* von der *ψυχή* ist, emancipirt sich der *νοῦς* nicht von der *ψυχή*, wie das bei einem antipodarischen Gegenüberstehen doch statt haben müsste. *νοῦς* und *ψυχή* gehen in einander über. Figürlich gedacht, bilden *νοῦς* und *ψυχή* die Schenkel eines Winkels; im Scheitelpunct stossen sie zusammen, vom Scheitelpunct aus divergiren sie. Oder anders aufgefasst, es giebt kluge Thiere und dumme Menschen. Gesetzt, man hat einen dummen Menschen und ein kluges Thier vor sich, und hat zwei Loose in der Hand, ein *ψυχή*- und ein *νοῦς*-Loos. Nun soll man die Loose vertheilen. Da wird man sich versucht fühlen, dem Thier das *νοῦς*-Loos zu geben und dem Menschen das *ψυχή*-Loos. So etwas könnte aber nicht statt haben, wenn der *νοῦς* exclusiv auf den Menschen, die *ψυχή* exclusiv auf das Thier käme. Wie nun aber *νοῦς* und *ψυχή* nicht scharf getrennt sind, so sind auch *νοῦς* und *λόγος* nicht scharf getrennt. Natürlich an ihren Endpunkten stehen sie einander schroff gegenüber, denn der Mensch ist nicht Gott, und wenn dem Menschen der *λόγος* zukäme, so könnte er auch die Welt erschaffen. Indessen Uebergangspuncte sind da, was daraus hervorgeht, dass der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen. (1. Buch Mosi, Cap. 1, Vers 26 und 27.) Philo,

Cosmopoeia, sagt in Bezug hierauf folgendes: *μετὰ δὲ τὰλλα πάντα, καθάπερ ἐλέχθη, τὸν ἀνθρώπον φησι κατ' εἰκόνα γενέσθαι θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν, πάνυ καλῶς, ἐμπερέστερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῶ. τὴν δ' ἐμπερίαν μηθεὶς εἰκαλίτω σώματος χαρακτήρσι· οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα. ἢ δ' εἰκῶν λέλεκται κατὰ τὸν εἶδη ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν.* „Nach allem anderen, wie berichtet, sagt er — der Autor der Schöpfungsgeschichte — treffend, der Mensch sei nach Gottes Ebenbild geschaffen. Denn nichts ist Gott ähnlicher geschaffen, als der Mensch. Nun muss man aber die betreffende Aehnlichkeit nicht auf das Körpergepräge beziehen, denn weder sieht Gott aus wie ein Mensch, noch hat der menschliche Körper als solcher ein göttliches Gepräge. Vom Ebenbild ist die Rede in Bezug auf den *νοῦς*, das Oberhaupt der *ψυχή*.“ — Wenn nun aber vom Ebenbild die Rede ist in Bezug auf den *νοῦς*, so muss eben die Aehnlichkeit des *νοῦς* mit dem *λόγος* da sein.

Die vorliegende Interpretation nimmt fünf Rubriken an. Die erste Rubrik geht bis *versus fuerit in terram*. Die zweite Rubrik fängt bei *Separabis* an und geht bis *inferiorum*. Die dritte Rubrik umfasst die *gloria* und *fortitudo*. Die vierte Rubrik umfasst den *Index*, die fünfte den *Index*: *Itaque vocatus sum bis totius mundi*.

Erste Rubrik.

Verum bis versus fuerit in terram;

Die Einleitung verschmilzt mit der Rubrik *Quod est inferius bis rei unius*.

Im Timaeus blickt Gott bei der Welterschaffung auf das *κατὰ ταῦτα ἔχον*, auf das Paradigma der ideellen Elemente. Ganz so lässt Philo Gott in der biblischen Schöpfungsgeschichte auf das *κατὰ ταῦτα ἔχον* blicken, und dies ist die erste Schöpfungsperiode nach der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte. Nach Philo ist also die erste Schöpfungsperiode das Paradigma, auf welches Gott blickend, die zweite Schöpfungsperiode instituiert. Die Welt der ersten Schöpfungsperiode ist der *κόσμος νοητός*, die intellektuelle Welt, der *κόσμος ἐκ τῶν ἰδεῶν*, die ideelle Welt. Von diesem *κόσμος νοητός*, *ἐκ τῶν ἰδεῶν* ist die Welt der zweiten Schöpfungsperiode ein *ἀπεικόνισμα*, ein Abbild. Diese Welt der zweiten Schöpfungsperiode ist reell, wahrnehmbar, *αἰσθητός*, sichtbar, *ὄρατός*, entstanden, *γενητός*. Die ideelle Welt, das Paradigma, die Welt der ersten Schöpfungsperiode, verschmilzt nun wieder mit dem *λόγος*. Philo sagt in Bezug darauf: *δήλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φάμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.* „Offenbar ist das Vorbild-Siegel, von dem wir sagen, es sei die ideelle Welt (der ersten Schöpfungsperiode), offenbar ist dies, dürfte dies sein, selbst sein, das archetypische (vorbildliche) Paradigma, die Idee der Ideen, der *λόγος* Gottes.“

Das ist nun nicht zutreffend. (Man vergl. die Abschnitte: Neue Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte, gegen Ende, und: *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar.) Philo denkt sich seinen *κόσμος νοητός* vorab vom *λόγος* getrennt, denn sonst brauchte er sie ja nicht gegenüberzustellen. Hierbei ist ihm denn der *λόγος* die ideelle *Materia prima*, der *κόσμος νοητός* die (bedingt) reelle *Mat. prima*. Nachdem er nun idelle und (bedingt) reelle *Mat. prima* hat, lässt er sie zu einem verschmelzen. Es ist aber dem Philo der *λόγος* unabweisbar der Plan, und darin liegt das nicht Zutreffende bei der Sache. Der Plan geht der (bedingt) reellen *Mat. prima* voran, ist früher da, als diese, und damit können beide nicht zu Einem verschmelzen. Ja, wenn dem Philo der *λόγος* das Wort wäre, dann ginge die Sache, aber ihm ist der *λόγος* notorisch Plan, und nicht Wort, und so ist eben die Sache nicht zutreffend. Ob nun aber alchemistisch etwas zutreffend oder nicht zutreffend ist, darüber hat am endlichen Ende der Kanon der Alchemie, das ist die Tab. smar., zu entscheiden. Lehrt die Tab. smar., dass etwas zutreffend sei, so hört der Scrupel darüber, dass es etwa nicht zutreffend sein könnte, auf. Nun aber interpretirt Philo den *Passus Quod est inferius* est sicut id quod est superius in dem Sinne, dass der *κόσμος νοητός* und der Plan verschmelzen, und damit ist er gegen jeden Einwurf des nicht Zutreffenden seiner Aufstellung gedeckt.

Es ist nämlich das inferius der *κόσμος νοητός*, das sind Wasser, Erde, Luft, Licht der ersten Schöpfungsperiode, und das superius der *λόγος* als Plan. Das in der Mitte stehende est heisst: steht auf gleicher Rangstufe mit. Also *κόσμος νοητός* und *λόγος* als Plan stehen auf gleicher Rangstufe. Sage demgemäss nicht, ich habe ein zweiseitig Verschiedenes, hier dies, hier jenes. Nicht so, beide decken sich derartig, dass eins im anderen aufgeht, dass beide mit einander verschmelzen.

Wenn nun inferius und superius zu Einem verschmelzen, so liegt es näher, das inferius, das Subordinirte, in dem superius, dem Präordinirten, aufgehen zu lassen, als umgekehrt das superius in dem inferius aufgehen zu lassen. Hat man also das inferius (Wasser, Erde, Luft, Licht), und es verschmilzt mit dem superius (dem Plan), so liegt es nahe, dass man dem herauskommenden summarischen Etwas den Namen superius giebt. Dies summarisch herauskommende Etwas ist denn das superius des jetzt kommenden Passus:

Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Das inferius ist hier die reelle Welt, die Welt der zweiten Schöpfungsperiode. Diese ist ein *ἀπεικόνισμα*, ein Abbild, der ideellen Welt, der Welt der ersten Schöpfungsperiode. Erst muss das *ἀπεικόνισμα* da sein, und dann kommt erst die reelle Welt. Also bildet die letztere das zum zweiten Dastehende, ist das Untere im Rang, und bildet daher das inferius.

Das superius nun, besagt dieser Passus, das ist das summarische Etwas von Wasser, Erde, Luft, Licht, Plan, das ist die erweiterte ideelle Welt, dient dazu, est, wie die reelle Welt, die Wunder einer Sache, der res una, zu Stande zu bringen.

Wir weisen darauf hin, dass Philo dazu, den *κόσμος νοητός* mit dem Plan verschmelzen zu lassen, an der Hand des Plato kommt. Plato lässt den Demiurgen auf das *παράδειγμα*, das Griechische Schema schauen. Damit ist dies *παράδειγμα* der Plan, der dem Demiurgen bei der Welterschaffung vorliegt. Vom Plan des Demiurgen kommt Philo dann sehr nahe liegend auf den Alexandrinischen Plan, den *λόγος*. Nun geht aber in Griechischer Fassung die Welt aus dem Schema hervor, und in Jüdischer Fassung geht die Welt aus der ersten Schöpfungsperiode hervor. Damit decken sich denn erste Schöpfungsperiode und Schema, nicht aber *λόγος* und Schema, und Philo hat etwas ganz anderes im Griechischen Plan (Schema) als im Jüdischen Plan (*λόγος*). Um hier nun die Deckung zu bewerkstelligen, lässt er die erste Schöpfungsperiode mit dem Jüdischen Plan verschmelzen. Dann läuft, indem die erste Schöpfungsperiode dem Schema parallel läuft, auch der *λόγος* dem Schema parallel, denn erste Schöpfungsperiode und *λόγος* kommen ja auf dasselbe hinaus.

Die res una ist der *νοῦς*.

Dieser *νοῦς* ist zuvörderst einmal die Platonische Weltenseele. Dieser *νοῦς* der Weltenseele extendirt sich klimakisch abwärts zur *ψυχή*, denn es ist ja der *κόσμος* (vergl. oben) ein *ὡς ἄν ἐμψυχοῦν ἐννοῦν* — wie der *κόσμος* einen *νοῦς* hat, hat er auch eine *ψυχή*. Klimakisch aufwärts extendirt sich dieser *νοῦς* zum *λόγος*, denn auf die erste, ideelle Schöpfungsperiode kommt der *λόγος*, und nicht der *νοῦς*.

Zuvörderst also haben wir es in der res una als *νοῦς* mit einem Platonismus zu thun. Wir haben es in ihr aber auch mit einem Platonismus zu thun. Nämlich (vergl. oben) am einen Ende ist der Mensch das, was der Kosmos am anderen Ende ist. Nun ist aber der Mensch des *νοῦς* theilhaftig, als auch der Kosmos. Damit ist in der Weltenseele nicht nur ein Platonismus, sondern auch ein Philonismus gegeben.

Eine res una, eine Ein-Sache ist der *νοῦς*, weil in der Seelen-Drei *λόγος*, *νοῦς*, *ψυχή* der *νοῦς* in der Mitte steht, der sich aufwärts zum *λόγος*, abwärts zur *ψυχή* extendirt. Der *νοῦς* ist die Seelen-Qualification, in der sich die drei Seelen-Qualificationen concentriren.

Et sicut res omnes etc.

Philo sagt: *ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἀπάντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον, ὡς εἶπε, καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ.*

Wenn man das so gewöhnlich hin liest, so übersetzt man: Die Relation, welche das hohe Oberhaupt zur ganzen Welt hat, diese Relation hat, wie es scheint, der

menschliche *νοῦς* zum Menschen. So ist es aber nicht gemeint. Philo zielt mit dieser Stelle ganz speciell auf den vorliegenden Passus der Tab. smar., und will gesagt wissen: Wo das hohe Oberhaupt, der unus der Tab. smar., den *λόγος* hat als *λόγος*, *ἐν ἀπάντι τῷ κόσμῳ*, in Bezug auf die res omnes, da hat diesen *λόγος* der menschliche Geist als *νοῦς*, *ἐν ἀνθρώπῳ*, in Bezug auf den Menschen, in Bezug auf die omnes res natae. Philo will also sagen, die Rolle, welche der *λόγος* den res omnes gegenüber spielt, diese Rolle spielt der *νοῦς* gegenüber den res natae als *ἀνθρώπινος* gefasst. Die Art und Weise, wie er das nun sagt, ist zwar ein wenig geschraubt, indessen darauf gerade ist es dem Philo abgesehen, das, was er sagt, geschraubt zu sagen. Die vorliegende Stelle ist so wichtig in Bezug auf die Interpretation der Tab. smar., dass derjenige, der sie richtig durchschaut, in ihr einen Hauptschlüssel zur ganzen Interpretation der Tab. smar. hat. Und da ist es denn wohl motivirt, dass Philo diesen Hauptschlüssel etwas geschraubt-mysteriös bringt.

Philo bringt hier seine Interpretation des Et sicut res omnes etc. so bündig, dass wir nur wenig hinzuzufügen haben.

Die res omnes sind die Welt, die wir um uns sehen, gerade so wie bei der Aegyptischen spirituellen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. Diese Welt hat Gott geschaffen. Es liegt also nahe, von der Welt auf Gott zu kommen. Ist man aber einmal auf Gott gekommen, so liegt es nahe, den *λόγος*, die meditatio Gottes, anzuknüpfen, auf welchen es hier als erste Seelen-Qualification abgesehen ist. Auf die Welt zu kommen, liegt aber nahe, weil im Vorhergehenden von der Welt die Rede war.

Die res natae sind, ganz so wie bei der Aegyptischen spirituellen Interpretation, die nati, und ähnlich wie bei dieser tritt die adoptio in den Riss des res natae für nati. Philo sagt geradezu für nati: *ἀνθρώπος*, Mensch, und kann das auch, ohne Anstoss zu erregen, denn die res una, der *νοῦς* kommt *κατ' ἐξοχὴν* dem Menschen zu. Strict genommen sind aber die an die Stelle der res natae tretenden nati: Mensch und Thier. Der *νοῦς* dehnt sich als *ψυχή* vom Menschen auf das Thier aus.

Die Parallelsirung des Vorder- und Nach-Satzes durch sicut—sic parallelisirt subtil den *λόγος* und den *νοῦς*. Man hat in dieser Fassung keine directe, sondern eine indirecte Parallele. Streng genommen kann man ja sagen, was der *λόγος* auf seine Weise ist, das ist der *νοῦς* auf seine Weise, und darin liegt die Parallele. Indirect aber ist durch das sicut—sic eine Parallele zwischen *λόγος* und *νοῦς* gegeben. Durch eine solche indirecte Parallele ist subtil der Impietät aus dem Wege gegangen, den *λόγος* und den *νοῦς*, Gott und den Menschen oder gar Gott und das Thier, auf eine Linie stellen zu wollen.

In der citirten Stelle hält sich Philo in der Gegenüberstellung von *λόγος* und *νοῦς* an ein einfaches *ἔχειν* haben. Wo Gott den *λόγος* hat, hat der Mensch den *νοῦς*. Das liegt nun hier, in der Tab. smar., etwas anders. Die Tab. smar. hat ein esse a, und lässt diesem esse a die res natae, nati, zur Seite treten. Damit haben wir denn ein väterliches und kindliches Verhältniss, welches derartig liegt, dass der *λόγος* der Welt, der *νοῦς* den nati als Vater gegenübersteht. Uebrigens entspricht nicht der unus der una res, sondern die meditatio entspricht der una res. Wenn da steht res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, so ist das zu nehmen, als wenn da stände: scilicet meditatione unius. Die res omnes stammen von Gott, nämlich vom *λόγος* Gottes. Die Erschaffung der Welt ist zur Rede gebracht. Wo das aber statt hat, da liegt es nahe, dass man sagt, Gott hat die Welt erschaffen, und so steht denn auch hier res omnes fuerunt ab uno. Aber von dem Standpuncte, von dem Gesichtspuncte aus, mit dem wir es hier zu thun haben, haben wir es weniger mit Gott, als mit dem *λόγος* Gottes zu thun, und so tritt die nähere Erklärung, oder wenn man will die Redressirung des unus durch die meditatio unius ein.

Pater ejus est Sol etc.

Nachdem der *λόγος* und der *νοῦς* vorangegangen, kommt hier die *ψυχή* an die Reihe. Es tritt analog dem Vorangehenden ein väterliches resp. mütterliches Verhältniss ein, jedoch mit dem Unterschiede, dass verhin der *λόγος*, der *νοῦς* der pater war, hier aber von dem pater

er mater die Rede ist, denen die *ψυχή* als Kind her steht.

r ejus est. Sol, mater ejus est Luna. Es handelt er um den Scheitelpunct von *νοῦς* und *ψυχή* und wird als *νοῦς* genommen. Sol und Luna sind Isis, kurz die Aegyptische Gottheit. Diese Gottheit unter der Unus-Gottheit, und weil sie unter it, deswegen erhält sie den *νοῦς*, das ist die Seelenation, die eine Stufe niedriger steht, als die Seelenation des Unus-Gottes. Es wird uns also hier der ebracht, trotzdem wir uns in der *ψυχή*-Stelle be-

Das hat aber nichts anstößiges, weil die *ψυχή* inöchsten Stufe gebracht werden soll, und diese Stufe ist eben der *νοῦς*. Also wir haben: Die tische) Gottheit ist Vater (und Mutter) des *νοῦς*. *vit illud ventus in ventre suo.* Das illud ist die Sie, die *ψυχή* (Accusativ), trug der ventus, Wind, n Bauche. Die Mutter der *ψυχή* ist die Luft. Die st das Kind, und die Luft die Mutter. Diese Luft rd übertragen auf das Volk der Luft, die Vögel, r haben dann: Die Vögel sind die Mutter der *ψυχή*. üben es also mit der *ψυχή* zu thun, welche auf die kommt. Nicht aber nuf mit der *ψυχή* haben wir zu thun, welche auf die Vögel kommt, sondern it der, welche auf die Fische (Wasserthiere)

Denn nach der ersten biblischen Schöpfungsge- s kommen Vögel und Fische auf einen Tag (den). Wo man also die Vögel hat, hat man auch die

Philo sagt in Bezug auf die vorliegende Stelle b. smar. ff. *εὐθὺς δὲ καὶ τὰ γένη τῶν πτηνῶν ὕργει, ὡς ἀδελφὰ τῶν κατ' ὕδατος ἐκάτερα κτά.* „Darauf (nach Erschaffung der Fische) schuf e Geschlechter der Vögel, indem diese den Wasser- verwandt sind; beide nämlich schwimmen“. — igel sind also die Schwimmer der Luft, wie die die Schwimmer des Wassers sind. Die *ψυχή* also, n einen Schwimmern zukommt, kommt auch den i Schwimmern zu.

ix ejus terra est. Das ejus geht wieder auf die Amme wird als Mutter genommen. Die Mutter der ist die Erde. Diese Erde wird übertragen auf die iere. Wie vorhin Vögel und Fische die Mutter der waren, so sind hier die Landthiere die Mutter der

Wir haben es mit der *ψυχή* zu thun, welche auf adthiere kommt.

haben es also im Portavit illud ventus in ventre atrix ejus terra est mit der speciell auf die Thiere nden *ψυχή* zu thun.

fen wir nun nach einer Richtung hin einen Rück- uf das Durchgenommene. Die Philonische Inter- n der Tab. smar. dreht sich, wie wir wissen, um nischen. Der Mensch ist, im Gegensatz zur eigent- lterpretation der zweiten Redaction der Tab. smar., strat. Nun haben wir, dass das superius und in- laz u dienen, die Wunder des *νοῦς* zu Stande zu i. Dieser *νοῦς* läuft auf den Menschen hinaus, da nischen der *νοῦς* zukommt, entgegen dem *λόγος*, tt, der *ψυχή*, die dem Thier zukommt. Damit wir denn indirect den Menschen. In dem omnes tae fuerunt ab hac una re adoptione haben wir mehr direct den Menschen, aber doch nicht ganz

In dem Pater ejus est Sol haben wir die *ψυχή* i *νοῦς* zurückgeführt, und damit wieder indirect nischen. Diese mehr oder weniger indirecten Ver- se können aber unmöglich ausreichend sein für eine mar., deren Interpretation sich den Menschen zum t gemacht hat. In einer solchen ist der Mensch lat aufzuführen, hinzustellen, damit man ganz be- und unzweifelhaft weiss, woran man ist. Und das ht denn in dem Passus:

r omnis telesmi totius mundi est hic, das ist: Hier i den Menschen als die Krone der Schöpfung.

s mundus, die Welt die wir um uns sehen, wie die nes. Telesmus totius mundi ist die Vollkommenheit izen Welt, die wir um uns sehen, das ist der belebten) Welt. Pater ist der an der Spitze Stehende, weil er an der Spitze der Familie steht. Pater omnis totius mundi ist daher der an der Spitze der gan- lebten (Thier-) Welt Stehende. Also Pater omnis totius mundi est hic: Dieser, das ist der Mensch,

steht an der Spitze der ganzen belebten (Thier-) Welt. Vorhin war von Vögeln, Wasserthieren, Landthieren die Rede, das ist vom telesmus totius mundi, jetzt kommt der Mensch an die Reihe, der pater telesmi. Der Mensch schmiegt sich den vorangegangenen Landthieren nach Art der ersten biblischen Schöpfungsgeschichte an, in der auf den sechsten Tag Landthiere und Mensch kommen.

Also: Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Hier hast du die Krone der Schöpfung, den Menschen, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Die terra lehnt sich an die terra von vorhin — *nutrix ejus terra est.* Es handelt sich um die *ψυχή*, die den Landthieren zukommt; und dass gerade an die *ψυχή* der Landthiere angelehnt wird, kommt daher, dass das Landthier mit dem Menschen auf den sechsten Schöpfungstag kommt, also die nächste Relation zu ihm hat. Im Allgemeinen ist es gerade nicht exclusiv auf die *ψυχή* der Landthiere abgesehen, sondern auf die *ψυχή* der Thiere überhaupt. Die virtus des Menschen ist eine integra, wenn sein *νοῦς* in die *ψυχή* verwandelt worden. So lange also der *νοῦς* als *νοῦς* dasteht, ist die virtus hominis eine incompleta, sie wird erst zu einer completa, zu einer integra, wenn der *νοῦς* auch die *ψυχή* umfasst. Natürlich wird das so interpretirt, dass die *ψυχή* genannt, der *λόγος* aber gemeint ist. Es bedarf des Hinweises nicht, dass der *νοῦς* sich nach abwärts zur *ψυχή* fortsetzt, das bedürfte des Hinweises, dass der *νοῦς* sich aufwärts zum *λόγος* fortsetzt, womit der Mensch als Krone der Schöpfung um so eclatanter in den Vordergrund tritt. Das zu thun, gerade heraus zu sagen, das verbietet aber die Pietät gegen Gott. Und so ist denn gesagt, nach unten pflanzt sich der *νοῦς* zur *ψυχή* fort, und dadurch entsteht die vis integra; die reservatio mentalis dabei ist aber, wie sich der *νοῦς* abwärts zur *ψυχή* fortpflanzt, so pflanzt er sich aufwärts zum *λόγος* fort, und dadurch entsteht im Grunde die vis integra hominis. Mit dem *λόγος* als reservatio mentalis an dieser Stelle der Tab. smar. läuft parallel die Stelle im Timaeus (P. 28): *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόνια εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν.* „Den Schaffer und Vater dieses Weltalls zu finden, zu erforschen, ist ein Stück Arbeit, ist schwierig, wenn man ihn aber gefunden, erforscht hat, so kann man ihn, ihn den Gefundenen, das Gefundene, Erforschte, nicht in die weite Welt hinein, vor Krethi und Plethi, ausposaunen.“

Zweite Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

Vorhin war vom Menschen in Bezug auf seine Seele die Rede, vom Seelen-Menschen, hier kommt der Mensch in Bezug auf seinen Körper, der Körper-Mensch, an die Reihe. Die Trennung des Seelen- und Körper-Menschen findet Philo prägnant in der Bibel (Alexandrinische Schöpfungsgeschichte) gezeichnet; der Seelen-Mensch ist der Mensch der ersten Schöpfungsgeschichte, der Körper-Mensch ist der Mensch der zweiten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis. Der Körper-Mensch besteht aus den vier Elementen. Platonisch besteht der Mensch direct aus den vier Elementen, Philonisch indirect in so fern, als bei der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte die erste Periode bringt: Luft (Himmel), Erde, Wasser, Feuer (erster Tag), das sind eben die vier Elemente. Es kommen also auf die erste Schöpfungsperiode die vier Elemente. Da nun die zweite Schöpfungsperiode die Abbild der ersten ist, so kommen auch auf diese die vier Elemente, und damit auf die Welt im Ganzen. Da nun *κόσμος* und Mensch parallel laufen, so kommen auch auf den Menschen die vier Elemente. — In der Stelle: Separabis terram ab igne, subtile a spisso ist: terra das Element Erde, ignis das Element Feuer, subtile das Element Luft, spissum das Element Wasser.

Diese soll man trennen, das ist trennend zwischen ihnen einen Unterschied machen, und wenn man dies thut, so kommt der Körper-Mensch heraus. Der Mensch präsentirt sich als das Product der vier Elemente, denn:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Philo sagt in Bezug auf diese Stelle: *καὶ προσέτι,*

πάσι τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς οικειοτάτοις καὶ συγγενεσιτάτοις χωρίοις ἐνδαισιτάται, τόπους ἀμείβων καὶ ἄλλοτε ἄλλοις ἐπιφοιτῶν ὡς κυριώτατα φάναι τὸν ἄνθρωπον πάντα εἶναι, χερσαίον, ἐνυδρὸν, πτηνὸν, οὐράνιον ἢ μὲν γὰρ οἶκει καὶ βέβηκεν ἐπὶ γῆς, χερσαίον ζῶν ἐστὶν ἢ δὲ θύεται καὶ γήχεται καὶ πλεὶ πολλὰκις, ἐνυδρὸν. ἔμποροι καὶ ναυκλήροι καὶ πορφυρεῖς, καὶ ὄσοι τὴν ἐπὶ θυρίοις καὶ ἰχθύσιν ἄγραν μετῆσαι, τοῦ λεχθέντος εἰσὶ σαφεστάτη πίσις. ἢ δὲ μετέωρον ἀπὸ γῆς ἀνώφοιτον ἐξήρηται (ῥέξηται) τὸ σῶμα, λέγοιτο ἂν ἐνδικως ἀεροπόρον εἶναι πρὸς δὲ καὶ οὐράνιον, διὰ τῆς ἡγεμονικωτάτης τῶν αἰσθήσεων, ὄψεως, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἐκάστῳ τῶν ἄλλων ἀστέρων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν συγγεγίλον. „Ferner: in allen diesen (Elementen) lebt (der Mensch) wie in einem ihm entsprechenden und verwandten Medium, es geht bei ihm wechselnd von einem zum anderen. So kann man denn vom Menschen sagen, er sei alles: ein Land-Wesen, ein Wasser-Wesen, ein Vogel-Wesen, ein Himmel-Wesen. In so fern er die Erde bewohnt und beschreitet, ist er ein Land-Wesen. In so fern er untertaucht, schwimmt, schifft, ist er ein Wasser-Wesen. Des sind Zeugen die Meerfahrer, die Seehändler, die Purpurfischer, die Austernfänger, die Fischer. In so fern er den Leib von der Erde aufwärts dem Aether entgegenstreckt, dürfte er wohl mit Recht ein Luftdurchwandler genannt werden. Ausserdem dürfte er wohl mit Recht ein Himmel-Wesen genannt werden, weil er mit dem Gesichtssinn, dem Fürsten der Sinne, sich der Sonne, dem Monde und jedem der übrigen Gestirne, sei's Planet, sei's Fixstern, nähert.“

Dritte Rubrik.

Sic habebis bis obscuritas.

Der totus mundus ist hier, wie in der zweiten Rubrik, die Welt, die wir um uns sehen, und deren gloria, Verherrlichung, ist der νοῦς, wobei an die Platonische Welt-Seele zu denken ist. Dass dieser νοῦς sich abwärts zur ψυχῇ extendirt, ist selbstredend, dass er sich aufwärts zum λόγος extendirt, liegt in Jüdischem Sinne darin, dass die Himmel die gloria Dei erzählen, liegt also darin, dass speciell der Ausdruck gloria da steht. Vom streng Platonischen Standpunct kann der Ausdruck gloria keinen Anspruch darauf machen, in solchem Sinne, mehr oder weniger direct, für den λόγος ausgebeutet zu werden. Hier hat denn die obscuritas fugiens die besonders hervorragende Mission, in Bezug auf den λόγος ausgebeutet zu werden. Die Obscurität flieht dich, wenn du einsiehst, dass der νοῦς nicht nur zur χυχῇ, sondern auch zum λόγος zu extendiren ist.

Haec est totius bis penetrabit.

Die fortitudo wird nach der Vier gezählt, und zielt auf die vier Elemente. Die fortitudo vincit omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrat, das ist, der Mensch vom Standpunct der quatuor Elementa vincit, omnem rem subtilem, et penetrat omnem rem solidam.

Die res subtilis lehnt sich an das subtile des Separabis subtile a spisso, und ist hier die omnis res subtilis das, was dort subtile und spissum war. Und in analoger Weise ist im Anlehnen an das Separabis terram ab igne die omnis res solida, eigentlich omnis terra, hier das, was dort terra und ignis war. Es handelt sich also um eine mehr Index-artige Auffassung der Worte subtile und terra.

Der Mensch vom Fortitudo-Standpunct besiegt und durchdringt die Elemente: das ist ganz dasselbe, nur von einem anderen Gesichtspuncte aufgefasst, wie beim Ascendit a terra etc.

Vierte Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die erste Rubrik. Dort ist ja gesagt, dass Gott der Vater der Welt ist, dass Gott die Welt erschaffen hat.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die zweite Rubrik. Es wird angenommen, dass beim Menschen der νοῦς die Hauptsache ist, und dass sich der Körper dem Geiste anschmiegt, anpasst. Daher wird die zweite Rubrik, in der vom körperlichen Menschen die Rede ist, adaptationes, Anpassung der Elemente, Anpassungen der Elemente, weil es mehrere Elemente giebt, genannt. Hinc — von der ersten Rubrik gehen die adaptationes aus, sie schmiegen sich an den νοῦς der ersten Rubrik.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die dritte Rubrik. In dieser kommt ja die mit dem Masse bemessene fortitudo vor.

Fünfte Rubrik.

Itaque bis mundi.

Und so werde ich genannt — das ist der alte mystriöse Anschluss des Thoth.

Triemegistus ist der Hermes auf Grund der drei Seelen-Qualificationen: λόγος, νοῦς, ψυχῇ. Diesem Hermes triemegistus entsprechen die drei Theile der Tab. smar., der Philosophia totius mundi. Deshalb: habens tres partes etc., nämlich die, welche Index bringt.

Totus mundus ist die Welt, die wir um uns sehen, ähnlich wie in der zweiten Rubrik. Der totus mundus kommt auf den κόσμος hinaus, den die zweite Redaction der Tab. smar. zu ihrem Substrat macht. Die Philosophie dieses κόσμος kommt darauf hinaus, dass der Mensch an seine Stelle rückt, und so wird der Canon der Alchemie zur Lehre vom Menschen.

Schliesslich sei bemerkt, dass die Philonische Interpretation der Tab. smar. in so fern epochemachend für die Tab. smar. wird, als sie die Initiative ergreift, die Tab. smar. als Frei-Gut aufzufassen, das ist, den Standpunct einzunehmen: Hier ist die Tabula smaragdina, interpretire sie Jeder, wie ihn sein animus alchemisticus fert. Streng genommen, haben wir diesen Standpunct bereits bei der metaphysischen Interpretation, denn dass das Completum etc. die Tab. smar. zu einer dritten Redaction in dem Sinne machen soll, wie die zweite Redaction die erste Redaction zu einer absolut besonderen, neuen Redaction macht: — daran glaubt, bei Lichte betrachtet, der Autor der metaphysischen Interpretation selbst nicht. Und wie er es nicht glaubt, glaubt es auch Philo nicht. Philo nimmt an, dass jener Autor bereits auf dem Boden der Tab. smar. als Frei-Gut steht, und hat daher keinen Scrupel, eine Interpretation zu bringen, an die der Autor der zweiten Redaction nie gedacht hat.

Die Pömandrische Interpretation der Tabula smaragdina.

Es existirt eine Alexandrinische Schrift, die dem Hermes zugeschrieben wird (vergl. Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar., siebente Rubrik), und die den Titel führt: Ἐρμού τοῦ τρισμεγίστου Ποιμάνδρης. In dieser Schrift finden sich eine Reihe Abhandlungen, von denen die hauptsächlichste die erste ist, welche daher auch für sich die Titelüberschrift der ganzen Schrift führt, nämlich: Ποιμάνδρης, Poemander. Diese bringt eine Interpretation der Tab. smar., welche im Allgemeinen auf dem Standpunct der Philonischen Mensch-Interpretation der Tab. smar. steht, im Besonderen aber von ihr abweicht.

Die Pömandrische Interpretation nimmt die acht Rubriken der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. an.

Erste Rubrik.

Verum est etc.—Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die res una ist, wie bei Philo, der νοῦς. Dieser νοῦς wird aber auf Gott bezogen.

Philo sagt in der Cosmopoia: προνομίας δὲ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ φῶς ἤξιον τὸ μὲν γὰρ ἀνόμασε Θεοῦ, διότι ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα, ζωῆς δὲ Θεός αἰτίος τὸ δὲ φῶς, ὅτι ὑπερβαλλόντως καλόν. „Er — der Autor der biblischen Schöpfungsgeschichte — schiebt das πνεῦμα und das φῶς in den Vordergrund. Denn das πνεῦμα nennt er das πνεῦμα Gottes, indem es hauptsächlich zum Leben in Relation steht, Gott aber der Grund des Lebens ist. Und das φῶς ist besonders gut.“

Man muss sich hierbei in's Gedächtniss zurückrufen, dass es 1. Buch Mosis, 1. Cap., heisset:

Vers. 2. Καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

Vers. 4. Καὶ εἶδεν ὁ Θεός τὸ φῶς, ὅτι καλόν.

Philo hat in Sinne, dass πνεῦμα = Athem. Im Athem sieht er aber das Leben, ζωῆ, weil das Leben des Menschen aufhört, wenn der Athem still steht, und so parallelirt er denn πνεῦμα und ζωῆ.

Und ferner ist nach der Alexandrinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte das *φῶς* des ersten Tages ein doppeltes. (Vergl. die Alexandrinische Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte.) Es kann nun Philo zu seiner paradigmatischen Auffassung der ersten Schöpfungsperiode nur ein *φῶς* verwerthen, und so schiebt er denn das zweite *φῶς* dem *λόγος* zu, worüber er sich auch in dem, was der vorhin citirten Stelle folgt, speciell ausspricht. Da nun der *λόγος* speciell auf Gott kommt, so kommt auch das *φῶς* speciell auf Gott, ebenso wie das *πνεῦμα* speciell auf Gott kommt, weil es heisst: *πνεῦμα Θεοῦ*. In Gott haben wir also auf der einen Seite: *πνεῦμα* und *φῶς*, und auf der anderen Seite: *ζῶη* und *φῶς*.

Auf diese Standpunkte geht nun der Autor des Poemander mannichfach ein. Hier in specie haben wir Gott als *πνεῦμα* und *φῶς*. Und das wird dazu ausgebeutet, dass der *νοῦς* auf Gott kommt. Nämlich:

Das Quod est inferius etc. wird auf die vier Elemente bezogen (wie in der Griechischen Interpretation der zweiten Redaction des Tab. smar.). Wir haben also: Feuer, Wasser, Luft und Erde dienen dazu, die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Der Autor denkt nun, wenn die vier Elemente auf eine res una hinauskommen, so ist das zuvörderst einmal: das Einelement. Nun denkt er, zum Einelement kommt man dadurch, dass man die Elemente zuvörderst auf zwei restringirt, und aus dieser Zwei dann die Eins hervorgehen lässt. Indem er sich nun an die Elementen Zwei-macht, nimmt er als solche Luft und Feuer, indem er denkt, die Elementen-Zwei ist ja doch nur eine Idealität in der Elementenlehre, ob ich also die Aufstellung so oder so mache, bleibt sich gleich. Sobald er aber bei Luft und Feuer ist, ist er bei *πνεῦμα* und *φῶς*. Diese kommen auf Gott. Damit hat er Gott als Einelement und damit als res una. Die res una aber nach Philo = *νοῦς*, und so kommt heraus, dass Gott = *νοῦς*.

Eit sicut etc.

Die res omnes, das All, welches auf die vier Elemente hinauskommt, entstanden von Gott, nämlich durch dessen meditatio, dessen *λόγος*, wogegen die res natae, wie bei Philo: Mensch mit Hinblick auf das Thier, von Gott als *νοῦς* entstanden.

Das sicut — sic parallelisirt den *λόγος* und den *νοῦς*, beide kommen auf Gott. Der *νοῦς* ist dem *λόγος*: *ὁμοούσιος*, an Wesenheit gleich.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Hier kommt der belebte Leib überhaupt an die Reihe, wobei es darauf abgesehen ist, dass auch dem Thier Rechnung getragen wird.

Sol und Luna bilden die Repräsentanten des Elementes Feuer.

Ventus bildet den Repräsentanten des Elementes Luft.

Terra bildet den Repräsentanten des Elementes Erde, zugleich aber auch den Repräsentanten des Elementes Wasser, und zwar das letztere in Bezug auf die Bibelstelle „Am Anfang schuf Gott die Erde“, bei der angenommen wird, dass unter Erde zugleich auch Wasser verstanden ist, weil interpretirend hinzugefügt wird: „Und die Erde war ein Durcheinander.“

Es wird somit den Elementen eine Vaterschaft und Mutterschaft über den belebten Leib angewiesen. Der belebte Körper besteht aus den vier Elementen.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Nachdem der belebte Leib überhaupt verangegangen, kommt nun der Mensch als Krone der Schöpfung (Pater omnis telesmi, wie bei Philo) an die Reihe. Der Mensch wird in Philonischer Weise an der Hand des Doppel-Menschen der beiden Schöpfungsgeschichten aus einem zwielfachen Gesichtspuncte aufgefasst, aus dem Gesichtspunct des geistigen, und aus dem Gesichtspunct des körperlichen Menschen. Das versa fuerit in terram zielt darauf, dass dem geistigen Menschen der ersten Schöpfungsgeschichte der Körper-Mensch der zweiten Schöpfungsgeschichte anzusehen ist.

Nun kommt im Separabis terram ab igne etc. die *ψυχή* an die Reihe. Es liegt schon im Doppel-Menschen von vorhin, dass man sich den Geist vom Körper trennt, getrennt vorstellt. An die Collectiv-Trennung soll man aber

eine Special-Trennung knüpfen, man soll den ignis, den *νοῦς*, vom Körper, der terra, trennen, und man soll das subtile, die *ψυχή*, vom Körper, dem spissum, trennen. Es ist also darauf abgesehen, den *νοῦς*, trotzdem dass er in dieser Interpretation eigentlich nur Gott zukommt, dennoch auch dem Menschen zuzuthellen. Wollte man dem Menschen bloß die *ψυχή* zuthellen, so hätte er keinen Unterschied vor dem Thiere, dem doch auch eine *ψυχή* zukommt. Das Ganze kommt auf den Platonismus hinaus, dass der Mensch der Demiurg, dass der Mensch Gott ist.

In der kühnen Idee, den Menschen zu Gott zu machen, schlägt der Autor übrigens gedeckt. Wenn man dem seine kühne Idee vorhält, so sagt er, ich nehme auch ignis als *ψυχή*. Wenn ich daher den ignis von der terra und das subtile von dem spissum separire, so separire ich die *ψυχή* in ihrer Doppelseigenschaft als ignis und subtile vom Körper.

Nachdem nun vorhin darauf hingewiesen, dass man beim Menschen einen Körper und eine Seele annehmen müsse, liegt nun die Uebergangsidee zum Ascendit etc. nahe. Diese Uebergangsidee ist, wenn der Mensch stirbt, so trennt sich die Seele vom Körper.

Ascendit a terra in coelum. Der Mensch, vom Standpunct seiner Seele, schwingt sich himmelan, und bleibt da, wenn er des Himmels würdig ist. Ist er des Himmels aber nicht würdig, so muss er aus dem Himmel,

iterumque descendit in terram, muss den Weg zurück, den er gemacht hat, zur Hölle hin, dem Teufel, dem *δαίμων*, in die Hände, *δρας τὴν δέξιττα τοῦ πυρός προσαβάλλον* *θρῶσκει αὐτοῦς*, welcher die Missethäter den Plagen des Feuers aussetzt.

Et recipit vim superiorum et inferiorum. Und der Mensch, welcher zum Himmel oder zur Hölle fährt, welches Sachverhältniss auf seine Seele kommt, dieser Mensch recipit auf der anderen Seite vom Standpunct seines Körpers aus, die vis superiorum et inferiorum, das ist der Elemente, wie sie die zweite Rubrik bezeichnet. Der Mensch, dessen Seele sich vom Körper getrennt hat, verfällt dem Materialismus der Elemente, er verwest.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Im Sinne des Autors liegt, gloria als *λόγος* und *νοῦς* zu nehmen, und fortitudo als *ψυχή*. Nimmt er nun eben die fortitudo als *ψυχή*, so zählt er das totius fortitudinis fortitudo fortis nach der Drei, und hat im Sinne, dass die *ψυχή* den *λόγος* und den *νοῦς* absorbiert, der Mensch also zu Gott wird. Deswegen ist die *ψυχή* die cumulirte fortitudo, weil sie omnem rem subtilem, das ist den *λόγος* und den *νοῦς* besiegt, und weil sie omnem rem solidam, das ist die Materie des Menschen- und Thier-Körpers, durchdringt.

Der Autor schlägt aber auch hier, wie in der vorigen Rubrik, mit dem Menschen als Gott gedeckt, um nicht (vergl. bei der Philonischen Interpretation der Tab. smar.) das, was er über Gott denkt, in die weite Welt zu posaunen, um es nur denen zu bieten, die mit ihm auf gleichem Standpunct stehen. Er deckt sich damit, dass er denen, die ihm seine kühne Idee vorhalten, analog wie Philo, die fortitudo als die Elemente bietet, womit denn die cumulirte fortitudo nach der Vier zählt.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der gesagt ist, dass Gott die res omnes geschaffen.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik. Es ist in diesen Rubriken vom Thier und vom Menschen die Rede, an welche sich die *ψυχή* und was sich an sie knüpft (*νοῦς*, *λόγος*) „anpasst.“

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik. In dieser kommt ja die mit dem Masse bemessene fortitudo vor.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Wie bei Philos Interpretation.

Achte Rubrik.

Completum est bis Solis.

Sol wird als *φῶς* genommen, und das *φῶς* als Ein-

gesichtspunct für *λόγος, νοῦς, ψυχή*. Die vorige Rubrik brachte den Hermes trinus als *λόγος, νοῦς, ψυχή*, diese Rubrik bringt den Hermes unus als *φῶς*.

Am Schlusse des Poemander mystificirt sich der Autor den Standpunct heraus, als wenn es in seiner Interpretation der Tab. smar. auf eine Glorificirung Gottes abgesehen wäre. Dem ist aber nicht so, es ist ihm auf eine Glorificirung des Menschen abgesehen, der in Platos Sinne zu einem Gotte wird.

Die Christliche erste Drei - Einigkeits- Interpretation der Tabula smaragdina.

Sie verdankt ihren Ursprung dem, dass an die Stelle des Menschen der Gottmensch tritt.

Es werden acht Rubriken, wie bei der metaphysischen Interpretation angenommen.

Erste Rubrik.

Verum est etc.—Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die beiden superius und inferius umfassen, wie bei der Griechischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.: Feuer, Wasser, Luft und Erde.

Res una ist der heilige Geist, *πνεῦμα ἅγιον*. — Also:

Quod est inferius bis rei unius. Feuer, Wasser, Luft und Erde dienen dazu, um die Wunder des heiligen Geistes zu Stande zu bringen. Wie das des Näheren liegt, weisen die dritte Rubrik und die fünfte Rubrik nach.

Der unus ist Gott Vater, der *λόγος* unius ist Gott Sohn. Christus wird zum *λόγος*.

Res omnes: die Welt, die wir um uns sehen.

Die res natae, das ist in Philos Sinn: nati, die Menschen, kommen auf den heiligen Geist. Denn über die Apostel ergiesst sich nicht Gott der Vater, Gott der Sohn, sondern der heilige Geist. (Apostelgeschichte.) Also:

Et sicut res omnes fuerunt ab uno etc. Und wie Gott der Vater die Welt erschaffen hat, durch Gott den Sohn, so waren die Menschen, die Apostel, vom heiligen Geist. In dem esse a liegt auf beiden Seiten ein väterliches Verhältniss, und darum die Parallele mit dem sicut — et. Die Parallele soll sich aber nicht ganz decken, und daher die adoptio im Nachsatz. So kann die adoptio einerseits verwerthet werden. Andererseits kann sie auch für die res natae als Menschen eintreten. Beim väterlichen Verhältniss des Nachsatzes wird der heilige Geist zum Vater der Apostel, das heisst, er kommt über sie.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Es heisst in der Apostelgeschichte im zweiten Capitel:

Vers. 1. *Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πενηχοσθῆς ἦσαν ἅπαντες ὁμοθυμαδὸν ἐπὶ τὸ αὐτό.*

Und als der Tag der Pfingsten erfüllet war, waren sie alle eiumüthig bei einander. (Luther.)

Vers. 2. *Καὶ ἐγένετο ἄγνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας, καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον, οὗ ἦσαν καθήμενοι.*

Und es geschah schnell ein Brausen vom Himmel, als eines gewaltigen Windes, und erfüllte das ganze Haus, da sie saßen. (Luther.)

Vers. 3. *Καὶ ὤψθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός· ἐκάθισέ τε ἐφ' ἑνα ἕκαστον αὐτῶν.*

Und man sah an ihnen die Zungen zertheilt, als wären sie feurig. Und er setzte sich auf einen jeglichen unter ihnen. (Luther.)

Vers. 4. *Καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα εἰδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι.*

Und wurden alle voll des heiligen Geistes, und fingen an zu predigen mit anderen Zungen, nach dem der Geist ihnen gab auszusprechen. (Luther.)

Hieran wird nun beim Pater ejus etc. angelehnt.

Dass der Vater des heiligen Geistes die Sonne, dessen Mutter der Mond ist, Pater ejus est Sol etc., damit wird seine Feuer-Eigenschaft gelehrt. Auf diese Feuer-Eigenschaft des heiligen Geistes zielen auch die *γλώσσαις ὡσεὶ πυρός*. (Vers. 3.)

Dass der Wind den heiligen Geist im Bauche trug, Portavit illud ventus etc., damit wird seine Wind- (Luft-) Eigenschaft gelehrt. Auf diese Wind- (Luft-) Eigenschaft des heiligen Geistes zielt auch die *πνοή βιαία*. (Vers. 2.)

Die terra in Nutrix ejus terra est ist der irdische Leib der Apostel, der irdische Menschenleib, über den sich der heilige Geist ausgiesst. Auf die Weise ist die Amme, die Mutter des heiligen Geistes die Erde, wie seine Mutter die Luft, sein Vater und seine Mutter das Feuer ist.

Es kommen also dem Geiste Elemente zu, wie das auch die zweiten Rubrik lehrt. Entgegen der zweiten Rubrik aber, in der von vier Elementen die Rede war, ist hier nur die Rede von drei Elementen (Feuer, Luft, Erde).

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Der totus mundus ist die Welt, wie wir sie um uns sehen. Deren telesmus ist der Mensch. Und der Pater omnis telesmi totius mundi ist der Gottmensch Christus.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Die virtus Christi ist eine integra, wenn er, Christus, oder sie, die virtus, verwandelt worden in terram, in Erde, das ist, wenn zu Christi göttlicher Natur die irdische, die Mensch-Natur hinzukommt. Vergl. Römer Cap. 8, Vers. 3: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, „und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches“. (Luther.)

Um seine Mission zu erledigen, muss Christus Mensch werden.

In dem Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio wird der Standpunct mit der terra näher erläutert.

Ignis = *φῶς*. — Subtile = *πνεῦμα*.

Diese beiden (vergl. den vorigen Abschnitt) kommen nach Philo auf Gott, es liegt also nahe, sie auf die göttliche Natur Christi zu beziehen. Abgesehen von Philonischen Anschauungen, sagt aber auch Christus selbst, Evangel. Joannis, Cap. 12:

Vers. 46. *Ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐληλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνη.*

Ich bin gekommen in die Welt ein Licht, auf dass, wer an mich glaubt, nicht in Finsterniss bleibe. (Luther.)

Und so öfter. Hierzu kommt, dass schon im Allgemeinen nach Philonischen Anschauungen die Berechtigung vorliegt, das *πνεῦμα* in *ζωή* umzuwandeln, dass hierzu aber hier die ganz besondere Berechtigung vorliegt, damit das *πνεῦμα*, welches Christo als solchem zukommt, nicht mit dem *πνεῦμα ἅγιον*, dem heiligen Geiste, verwechselt wird. So hat man denn statt *πνεῦμα*: *ζωή*, und in Bezug auf letztere sagt Christus ebenfalls selbst, Evangel. Joannis, Cap. 5:

Vers. 26. *Ὅσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.*

Denn wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, also hat er dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm selbst. (Luther.)

So kommen also der ignis und das subtile auf die göttliche Natur Christi. Diese göttliche Natur Christi muss man nun von seiner menschlichen Natur separare, trennen, trennend einen Unterschied machen. Es ist zu separiren *φῶς* von terra. Hier ist in terra zu trennen: vom menschlichen Leib überhaupt, im Allgemeinen, wie er in Christo gegeben ist. Und dann ist zu separiren: *πνεῦμα* von spissum. Hier ist spissum der höhere menschliche Leib, wie er in Christo gegeben ist. Diesen höheren menschlichen Leib besitzt Christus dadurch, dass er ohne Sünde ist. Hebräer Cap. 4 (5):

Vers. 15. *Οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερεῖα μὴ δυνάμενον συμπάθειν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα, χωρὶς ἁμαρτίας.*

Denn wir haben (in Christus) nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleiden haben mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben gleich wie wir, doch ohne Sünde. (Luther.)

Evangel. Joannis Cap. 8, Vers. 46: *Τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;*

Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen? (Luther.)

Das suaviter magno cum ingenio kann darauf bezogen

das statt terra ab igne, ignis a terra separirt soll. Es kann aber auch das folgende Hysteron- einleiten.

ch anlehnend an die Befugnis, in der vorliegenden r Tab. smar. die Sätze gegenseitig auszutauschen (siehe Redaction der Tab. smar.), wird descendit in oraneat, und es folgt dann iterumque ascendit in coelum.

ndit in terram — Christus steigt in die Erde, er und wenn er gestorben ist, dann lit a terra in coelum — dann steigt er zum Him- es hat die Himmelfahrt Christi statt.

ipit vñm superiorum et inferiorum, und er erhält die ie Herrschaft über die Obere und Untere. Man be in Bezug hierauf: Epistol. Pauli ad Philippo,

9. *Αὐτὸς καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερέψαυσε, καὶ ἔχα- αὐτῷ (τὸ) ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα.*

n hat ihn auch Gott erhöht, und hat ihm einen gegeben, der über alle Namen ist. (Luther.)

10. *Ἴνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνων κἀμ- νων καὶ ἐπιγυνίων καὶ καταχθονίων.*

In dem Namen Jesu sich beugen sollen alle dera- e im Himmel und auf Erden, und unter der Erde uther.)

11. *Καὶ πάντα γλῶσσα ἑξομολογήσεται, ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.*

alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus r sei, zur Ehre Gottes des Vaters. (Luther.)

Fünfte Rubrik.

abebis gloriam bis penetrabit. r gloria totius mundi haben wir Gott den Vater t den Sohn. In der fortitudo haben wir den hei- ist.

umulierte fortitudo mühlt nach der Drei. Die for- ird deswegen von einem dreifachen Gesichtspuncte st, weil sie, die fortitudo, vincit omnem rem sub- las ist, da subtile (vergleiche oben) = πνεῦμα, acit πάν πνεῦμα, das ist: Vater, Sohn, Geist. it man den heiligen Geist, so hat man auch Gott er und Gott den Sohn. Christus ist nämlich em- vom heiligen Geiste, und Gott der Vater lässt en. Die spirituelle Drei der fortitudo ist also der Geist als solcher, Christus als empfangen vom Geiste, Gott Vater als solcher, der mittelst des Geistes empfangen lässt. — Hierzu kommt nun ie materielle Drei der fortitudo, welche darin liegt, e fortitudo penetrat omnem rem solidam, das ist emente. Der Passus quia omnem rem solidam it gleicht den Zwiespalt aus, der in den vier Ele- der zweiten, und den drei Elementen der dritten liegt. Die res solidae bilden, entgegen den res den materiellen Standpunct des heiligen Geistes, adpunct, vermöge dessen dem heiligen Geiste das ie Luft, die Erde zukommt. Bei dieser Erde ist nd des: Am Anfang schuf Gott die Erde. Und e war ein Durcheinander — das ist die Erde eich Wasser — das Wasser zu suppliren, und urch die omnis res solida die Ausgleichung da dem doppelten superius und inferius der zweiten und den drei Elementen der dritten Rubrik.

Sechste Rubrik.

undus bis modus est hic, r zweiten Rubrik ist von der Erschaffung der Welt, omnes, die Rede.

iem, was die zweite Rubrik bringt — Hinc — das dem heiligen Geiste und Gott Sohn, stammen her derbaren Anpassungen der Elemente an den heili- st, des Leibes an die göttliche Natur Christi, wie in der dritten und vierten Rubrik haben.

der Anpassungen — quarum — modus, nämlich der ler Anpassungen, wie sie auf den heiligen Geist t, ist so, wie ihn die fünfte Rubrik bringt.

weist der Index auf die zweite, dritte, vierte und tribrik.

Siebente Rubrik.

o vocatus sum bis mundi. Iernae triuagistus ist der Deus trinus: Gott Vater,

Gott Sohn, heiliger Geist, und wie wir den Deus trinus haben, so hat die Tabula smaragdina tres partes. Wie die Philo- sophie des totus mundus in der Philonischen Interpretation darauf hinaus kommt, dass die Tab. smar. zum Kanon der Lehre vom Menschen wird, so kommt sie in der vorliegenden Interpretation darauf hinaus, dass die Tab. smar. zum Kanon der Lehre vom Gottmenschen wird.

Achte Rubrik.

Completum bis Solis. Sol = φῶς, und φῶς = Gott vom Gesichtspunct als Eingott.

Der vorigen Rubrik gemäss sollte man meinen, man habe es blos mit einem Deus trinus zu thun. Nein, man hat es auch mit einem Eingott zu thun. Man hat es mit der Drei-Einigkeit zu thun. Schliesst man mit der vorigen Rubrik ab, so hat man es mit einem incompletum Verhältnis zu thun. Complet wird das Ver- hältnis erst, wenn man die Wirksamkeits-Entfaltung (operatio) des φῶς heransieht. Diese Wirksamkeits-Ent- faltung besteht darin, dass das φῶς den Vater, den Sohn und den Geist umfasst, und so den Ein-Standpunct der Gottheit vermittelt.

ΛΟΓΟΣ-Interpretation der Tabula smaragdina.

Nach der Drei-Einigkeit-Interpretation haben wir: res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, Gott der Vater hat die Welt erschaffen durch Christus. Das kommt nun darauf hinaus, dass nicht Gott der Vater, das ist Griechisch kurz θεός, die Welt erschaffen, sondern Chris- tus. Und das ist eine Collision mit der Bibel, in der es heisst: *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.* Hier war also nachzuhelfen, und dies geschah. E.

Man sagte, der λόγος der Tab. smar. wird zu Christus. Nun wohl, das verhindert aber nicht, dass der λόγος seine ursprüngliche Bedeutung beibehält, nur ist etwas zu mo- difiziren. λόγος = Plan (vergl. den Abschnitt: Neue In- terpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte); man kam aber auf diesen Plan vom Wort aus. Zu diesem Wort verbum statt meditatio führt uns bereits Philo- stoch. Denn er lässt den κόσμος νοητός mit dem λόγος verschmelzen. Nun, soll das geschehen, so muss der λόγος eben Wort sein, denn der Plan geht dem κόσμος νοητός voran, kann also nicht mit ihm verschmelzen. (Vergl. Philonische Interpretation der Tab. smar.) Also steht gar nichts im Wege, dass auch wir wieder auf den λόγος als Wort, verbum, zurückgreifen. Wir sagen also, λόγος ist auf der einen Seite Christus, auf der anderen Seite das Wort. Das wir nun aber Christus zum Wort machen, dazu sind wir berechtigt, denn es heisst

Evangel. Joannis, Cap. 12:

Vers. 47. *Καὶ ἐὰν τις μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων, καὶ μὴ πιστεύσῃ, ἔγωγ οὐ κρινῶ αὐτόν. οὐ γὰρ ἦλθον, ἵνα κρινῶ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον.*

Und wer meine Worte hört, und glaubt nicht, den werde ich nicht richten; denn ich bin nicht gekommen, dass ich die Welt richte, sondern dass ich die Welt selig mache. (Luther.)

Vers. 48. *Ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥή- ματά μου, ἔχει τὸν κρινόντα αὐτόν ὁ λόγος, ὃν ἐλά- λησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτόν ἐν τῇ ἰσχυρῇ ἡμέρᾳ.*

Wer mich verachtet, und nimmt meine Worte nicht auf, der hat schon, der ihn richtet; das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage. (Luther.)

Vers. 49. *Ὅτι ἔγωγ ἐξ (ἀπ') ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατήρ αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε, τί εἴπω καὶ τί λαλήσω.*

Denn ich habe nicht von mir selber geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich thun (— im Text steht: τί εἴπω das ist: was ich sagen) und reden soll. (Luther.)

Vers. 50. *Καὶ οἶδα, ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐστίν. Ἐ οὐκ λαλοῦ ἔγωγ, καθὼς εἶρηκέ μοι ὁ πατήρ. οὕτως λαλοῦ.*

Und ich weiss, dass sein Gebot ist das ewige Leben. Darum, das ich rede, das rede ich also, wie mir der Vater gesagt hat. (Luther.)

Durch diese Stelle ist Christus als Wort sattsam legalisirt.

Es kommt kurz heraus, Christus ist das Wort: ἐπισημασμένης ἐστὶ τῶν τοῦ θεοῦ βουλημάτων (Epiphanius Haer. 73, 12) „weil Christus der Herold, der Dolmetscher, der Bote des göttlichen Willens, des göttlichen Befehls ist.

Verfahren wir nun, sagte man weiter, auf die Weise, dann ist die Collision mit dem res omnes fuerunt etc. leicht zu beseitigen. Wir sagen dann nicht: Gott hat die Welt erschaffen durch Christus. Den Christus lassen wir als solchen bei Seite, und fassen das Wort in's Auge. Dann kommt heraus: Gott hat die Welt erschaffen durch das Wort: Gott spricht, die Welt entsteht — da haben wir die Erschaffung der Welt durch die Vermittelung des λόγος.

An der Hand einer solchen Aufstellung wird nun die zweite Rubrik der Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. anders interpretirt. Man nimmt res una als λόγος, als Wort, präparirt sich also den λόγος als verbum, um bei der meditatio unius auf diesen λόγος zurückgreifen zu können. Und nachdem das dann geschehen, wird derartig weiter fort interpretirt, wie wir es im Folgenden kennen lernen werden.

Erste Rubrik.

Verum est etc. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Das erste inferius ist, wie bei Philo, der κόσμος νοητός. Das erste superius ist, wie bei Philo, der λόγος, aber nicht der λόγος als meditatio, sondern als verbum. Nun dient, wie bei Philo, das zweite superius, die Summe von Wasser, Erde, Luft, Licht der ersten Schöpfungsperiode mit dem λόγος, so wie das zweite inferius, die reelle Welt, dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen.

Res una ist, wie wir wissen, der λόγος, verbum.

Dass das superius, sicut id quod est inferius dazu dient, ad perpetranda miracula λόγου, das liegt ff. In dem superius als das, was die erste Schöpfungsperiode bringt, haben wir den λόγος, hervorstechend den λόγος, denn indem Wasser, Erde, Luft, Licht und λόγος verschmelzen, gehen die ersteren in dem letzteren auf, denn sonst könnte die Summe nicht zu dem superius werden, mit welchem der zweite Passus Quod est superius etc. anfängt. Zu der realen Welt hat der λόγος eine besondere Relation, weil durch den λόγος die Welt entsteht. Gott nämlich spricht, er instituit so den λόγος, aus dem Worte, dem λόγος, geht dann die Welt hervor.

Res omnes: die Welt, die wir um uns sehen. Sie fuerunt ab uno, Gott hat die Welt erschaffen. λόγος unius: durch das Wort Gottes. Der λόγος hat die Welt erschaffen.

Res natae = nati, wie bei Philo. Sie werden durch die adoptio gedeckt. Die nati, die Menschen, fuerunt ab una re, von dem λόγος, indem der λόγος ihnen das Wort Gottes verkündet: — so sollte man auf den ersten Blick sagen. Aber man bedenke, dass wenn man so sagt, dass man dann den λόγος als Christus hat. Denn der λόγος muss an einen Körper gebunden sein, und dieser Körper muss dann das Wort Gottes verkünden. Dieser Körper aber ist Christus, und damit hat man denn den λόγος als Christus, wo er doch das Wort, und nicht Christus sein soll, auf dass man nicht dazu kommt, Christus habe die Welt erschaffen. Hier hilft man sich nun, dass an die Stelle des Christus als Wort Johannes als Wort tritt. (Vergl. darüber weiter unten.)

Dritte Rubrik.

Pater ejus bis terra est. — Hier kommt man auf Christus, der jetzt in seine Rechte als λόγος eingesetzt wird.

Pater ejus est Sol.

Der Vater des λόγος, als Christus gefasst, ist der Sol, das ist Gott der Vater.

Mater ejus est Luna.

Die Mutter desselben, des als λόγος gefassten Christus, ist die Luna, das ist die Jungfrau Maria. Wenn Maria als zur Empfängnis in Relation stehend dargestellt wird, so wird sie derartig dargestellt, dass sie mit dem Fusse

in die Concavität eines halben Mondes tritt. Dieser Mond stammt von der vorliegenden Interpretation der Tab. smar.

Portavit illud ventus in ventre suo.

Illud, den λόγος Christus, trug der ventus, das ist das πνεύμα ἅγιον, der heilige Geist, im Bauche. Der heilige Geist ist die Mutter des λόγος, und auf diese Weise hat der heilige Geist eine Relation zum λόγος Christus.

Ein solches Ergebniss der Stelle liegt aber etwas eigenthümlich. Maria ist die Mutter Christi, nicht aber der heilige Geist. Um hier nun nachzuhelfen, werfen sich Einige dem in die Arme, dass sie sagen, in ventre steht statt in ventrem, und suo steht statt ejus. Auf die Weise kommt heraus: Portavit illud ventus in ventrem ejus, es trug jenes, den λόγος Christus, in den Leib derselben, der Maria; das ist, der heilige Geist liess Maria empfangen. Uns, von unserem Standpunkte, scheint eine solche Nachhilfe etwas sehr kühn, geradezu willkürlich, unverträglich mit dem Wortlaute der Tab. smar. Die Nachhelfer dachten aber anders. Die lebten zu einer Zeit, wo die Lateinische (resp. Griechische) Sprache von der Barbarei angehaucht war, und da dachten sie, ob in cum Accusativo oder cum Ablativo steht, ob suus oder ejus steht, kommt nicht so genau darauf an. Ein solches Thun der Nachhelfer ist, wie wir später sehen werden, von Einfluss auf die Fassung des Apostolischen Symbolum. Dort heisst es nämlich stellenweis: Credo in patre, in filio, in spiritu statt in patrem, in filium, in spiritum. Die Ablativ-Fassungen dienen zu nichts anderem, als dazu, die vorliegende Fassung mit dem in ventrem zu legalisiren. Wie man hier an die Stelle des Ablativs den Accusativ setzt, so setzt man dort an die Stelle des Accusativa den Ablativ. Das ist ein gegenseitiger Austausch.

Nutrix ejus terra est.

Die Amme des λόγος Christus ist die Erde. Der irdische Leib Christi wird als die Amme genommen, welche ihn, den λόγος Christus, gross zog, an ihrem Brüste nährte.

Also haben wir zum λόγος in Relation gesetzt: Gott den Vater, die Jungfrau Maria, den heiligen Geist, Christus selbst.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Interpretation, wie bei der Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria ist der λόγος. Die obscuritas flieht uns, wenn wir an der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. den λόγος allseitig so in's Auge fassen, wie es in dieser Interpretation gelehrt wird, und wie es die Drei-Einigkeits-Interpretation nicht erschöpfend lehrt.

Die fortitudo ist das, was die dritte Rubrik lehrt. Die fortitudo zählt nach der Drei: Gott Vater, heiliger Geist, Christus. Die omnis res subtilis ist Gott der Vater und der heilige Geist, die omnis res solida ist Christus als irdischer Leib und seine Mutter Maria als irdischer Leib. Diese omnem rem subtilem et solidam besiegt und durchdringt, das ist bewältigt, der Drei-Standpunct, die dreifache fortitudo. Nachdem die dritte Rubrik den Vier-Standpunct: Vater, Maria, Sohn, heiliger Geist gebracht hat, wird der Jungfrau Maria nicht zu nahe getreten, wenn sie ausscheidet, wodurch denn blos Gott der Vater, Gott der Sohn und der heilige Geist in den Vordergrund treten, womit die dreifache fortitudo herauskommt.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik.

Hinc erunt adaptationes mirabiles.

Das bezieht sich auf die dritte Rubrik. Hier haben wir die Anpassungen des λόγος an Christus. Hier tritt der λόγος für Christus ein, und nicht für das Wort.

Quarum modus est hic.

Das bezieht sich auf die fünfte Rubrik, welche die Vier der dritten Rubrik in eine Drei verwandelt.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes trismegistus ist die Trinität: Gott Vater,

Gott Sohn, heiliger Geist. Anlehnend an die dritte Rubrik kann man fragen, wo bleibt denn die Jungfrau Maria? Die Antwort ist, sie tritt aus, wie das in dem Fortitudo-Standpunct gelehrt wurde.

Die tres partes philosophiae totius mundi sind die, auf welche der Index hinweist.

Schlussbemerkung.

In der zweiten Rubrik haben wir auf den Johannes hingewiesen, der das Wort repräsentirt, welches sich nothwendig an einen Körper binden muss, und das sich nicht an den Körper Christi binden kann, weil in der zweiten Rubrik der λόγος = verbum, und nicht = Christus.

In Bezug hierauf interpretirt man ff.

Die res natae sind auf Philos Autorität hin nati. Es bedarf der adoptio nicht, um sie von dem Standpunct der Sache in den Standpunct der Person überzuführen. Philo nimmt sie als Menschen, und damit ist die Sache absolvirt.

Vordersatz und Nachsatz — sicut, sic — decken sich. Im Vordersatz haben wir den λόγος, und im Nachsatz haben wir ihn: — damit ist die vollkommene Parallele gegeben.

Wo bleibt nun die adoptio?

Antwort: Sie tritt zu den nati (res natae), und weist so darauf hin, dass bei ihnen ein uneigentliches Verhältniss statt hat, und dies uneigentliche Verhältniss besteht darin, dass die nati zum natus werden, und dieser natus, dieser Mensch ist eben Johannes der Täufer. Dass aber der natus gerade zu Johannes wird, das liegt darin, dass er für das Wort Christus wieder das Wort ist, er ist der Prediger, der Christus vorangeht. Evange! Matthaei, Cap. 3:

Vers. 1. Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας.

Zu der Zeit kam Johannes der Täufer, und predigte in der Wüste des Jüdischen Landes, (Luther.)

Vers. 2. Καὶ λέγων μετανοεῖτε ἥγγι νε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Und sprach: Thut Busse, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, (Luther.)

Vers. 3. Οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ῥηθεὶς ὑπὸ Ἠσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

Und er ist der, von dem der Prophet Jesaias gesagt hat, und gesprochen: Es ist eine Stimme eines Predigers in der Wüste, bereitet dem Herrn den Weg, und machet richtig seine Steige. (Luther.)

Vergl. Evangel. Marci, Cap. 1, Vers. 3; Evangel. Joannis, Cap. 1, Vers. 23.

ΩΣ- Interpretation der Tabula smaragdina.

Die λόγος- Interpretation der Tab. smar. hat sieben Rubriken. Die achte Rubrik: Completum est quod dixi de operatione Solis fällt. Wenn man sie aber nun doch anhängt, dann Sol, wie bei der Drei-Einigkeits- Interpretation gleich setzt φῶς, dann übersetzt: Er ist jetzt fertig, was ich über das φῶς exponirt: — dann wird die λόγος- Interpretation zur φῶς- Interpretation. Es ist zwar in der ganzen Interpretation nichts von φῶς gesagt. Philo aber schiebt das φῶς dem λόγος zu. Und das giebt die Berechtigung zu sagen: Wenn hier vom λόγος die Rede ist, und dann hinterdrein kommt, es ist fertig, was vom φῶς exponirt, statt dass hinterdrein kommt, es ist fertig, was vom λόγος exponirt, dann kann das gar nicht anders liegen, als dass darauf hingewiesen wird, man solle λόγος nicht als λόγος, sondern als φῶς nehmen.

Nachdem man nun auf die Weise dazu gekommen, an die Stelle des λόγος das φῶς zu setzen, wirft sich die Frage auf: Aber ist denn die ganze Situation derartig, dass man zu einem solchen Thun Berechtigt ist? Man antwortet: Ja, denn es hat ff. statt:

Der λόγος kommt daher (vergl. den Abschnitt: Neue Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte), dass man beim „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ das Erschaffen umwandelt in Sprechen und Werden. Hierzu, sagt man, liegt keine Berechtigung vor. Wir wollen, sagt man weiter, dem Sprechen und Werden keines-

wegs aus dem Wege gehen, im Gegentheil, wir wollen dem in's Gesicht schauen. Wozu führt uns das aber? Einfach zum Vers 3 der Schöpfungsgeschichte, in dem es heisst: Καὶ εἶπεν ὁ θεός, Γενήθη φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς. Da haben wir das Sprechen und Werden. Gott spricht: Licht. Es wird: Licht. Also führt uns das Sprechen und Werden auf das φῶς, und nicht auf den λόγος. Vom λόγος steht nichts in der Schöpfungsgeschichte, von dem φῶς ist ausdrücklich die Rede. Was steht uns also im Wege, den λόγος fallen zu lassen, und das φῶς an seine Stelle zu setzen?

Sobald das φῶς den λόγος ersetzen soll, muss nun auch das φῶς notorisch in die λόγος- Interpretation der Tab. smar. eintreten, und die λόγος- Interpretation gestaltet sich ff.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Das erste inferius ist das, was „unten“ an der Tab. smar. steht, das ist das φῶς in Completum est.

Das erste superius ist das, was dem entgegen „oben“ in der λόγος- Interpretation der Tab. smar. steht. Also:

Quod est inferius est sicut id quod est superius. Das φῶς im Completum est steht auf gleicher Rangstufe mit dem λόγος der λόγος- Interpretation der Tab. smar.

Auf die Weise ist einmal vorab das φῶς in die Sache gezogen. Nachdem man es aber hat, macht man es dem λόγος überlegen. Vorhin führt das φῶς den Titel eines inferius, eines Subordinirten, jetzt erhält es den Titel superius und wird damit zum Präordinirten, wohingegen der λόγος den Titel inferius erhält, und damit zum Subordinirten wird. Zwar heisst es jetzt:

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius, womit φῶς und λόγος auf eine Rangstufe kommen. Indessen, da etwas darin zu sehen ist, dass gerade das φῶς ein superius ist und nicht ein inferius, gerade der λόγος ein inferius und nicht ein superius: — jetzt heisst es wohl auf der einen Seite, unser φῶς ist gerade so gut, als euer λόγος, auf der anderen Seite aber, und bei Lichte betrachtet heisst es dagegen, unser φῶς ist besser, als euer λόγος.

Die res una wird zum φῶς. — Darin liegt um so mehr, dass das φῶς die Ueberlegenheit hat, denn sonst würde das superius und inferius dazu dienen, die Wunder des λόγος und nicht die des φῶς zu Stande zu bringen.

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius. Und wie Gott die Welt geschaffen hat durch das φῶς. Das φῶς tritt kurzweg an die Stelle des früheren λόγος, indem das Vorgehende zu nichts anderem dient, als diese Situation zu präpariren. Gott hat die Welt erschaffen durch das Licht, und nicht durch das Wort.

Sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. So tritt Johannes der Täufer zu dem φῶς in Relation.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol etc.

Sein, des φῶς Vater, und so fortlaufend die Relation Christi zum φῶς.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam etc.

Die gloria wird zum φῶς.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Diese Rubrik fällt natürlich nicht, wie bei der λόγος- Interpretation.

Der erste Theil des ersten Capitels des Evangelium Joannis.

Dies Schriftstück stellt sich auf Seiten der φῶς- Interpretation der Tab. smar., und ist damit der λόγος- Interpretation entgegen.

Es fasst namentlich Johannes den Täufer in seiner Relation zum φῶς in's Auge.

Vers. 1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Am Anfang war der λόγος, und der λόγος war beim θεός, und der θεός war der λόγος.

Luther: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.

Ἐν ἀρχῇ ist: zu Anfange der Tab. smar., wo der λόγος steht, entgegen dem φῶς, was zu Ende steht. Also Ἐν

ἀρχῆ ἦν ὁ λόγος: der *λόγος* steht zu Anfang der Tab. smar. — Der *λόγος* ist beim *θεός*, indem *θεός* der unus der Tab. smar. ist in der Stelle sicut res omnes fuerunt ab uno. Hier also wird beim unus nicht ein Punkt gemacht, und die Sache hat damit ein Ende, wodurch heraustritt: Gott hat die Welt erschaffen. Nein, wenn es so wäre, dann wäre der *λόγος* nicht beim *θεός*, hier aber ist er's wohl, und daher: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*.

Dadurch nun, dass der *λόγος*, wie so eben gesagt, beim *θεός* ist, dadurch fällt der Schwerpunkt auf den *λόγος*. Wir haben: res omnes fuerunt ab uno — scilicet *λόγῳ* unius. Was also ohne *λόγος* sich auf Gott beziehen würde, das bezieht sich jetzt auf den *λόγος*, so dass wir haben: der *λόγος* hat die Welt erschaffen. Der *λόγος* tritt also für Gott ein, und damit: *καὶ θεός ἦν ὁ λόγος*.

Das *ἦν* steht für *ἔστι*. Diese Perfectsprache (Imperfect, Aorist) läuft durch. Das ganze Schriftstück Vers 1 bis incl. Vers. 18 ist in der Perfectsprache statt in der Präsenssprache abgefasst. Und dies hat deswegen statt, weil neben der eigentlichen Interpretation, die wir hier geben, eine uneigentliche Interpretation hergeht, kraft derer Alles auf Christus zu beziehen ist, *λόγος* sowohl, als *φῶς*. Also hier uneigentliche Interpretation: Am Anfange war Christus. Christus war bei Gott. Christus war Gott. Es genügt, hierauf generaliter hingewiesen zu haben. In specie kann sich das Jeder ohne Mühe, Vers vor Vers, durchführen. Uebrigens verhindert die Perfectsprache nicht, dass dieselbe hier und da auch für die eigentliche Interpretation zutrifft.

Im 4. Verse ist eine Variante für: *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* — *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἔστι*. Dies *ἔστι* entfließt der Feder eines Abschreibers, der sich in den Sinn hineindenkt, welcher Sinn oben darin besteht, dass *ἔστι* gemeint ist, wo *ἦν* im Text steht. Er will *ἦν* schreiben, das *ἔστι* entfließt aber unwillkürlich seiner Feder. So etwas kann Jedem passieren, der das Imperfect abschreiben soll, und sich dabei bewusst ist, dass dies Imperfect eigentlich das Präsens sein soll. (Aehnlich Vers 15.)

Vers. 2. *Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*.

Dieser *λόγος* war am Anfang bei Gott.

Luther: Dasselbige war im Anfang bei Gott.

Daraus, dass der *λόγος* am Anfange *πρὸς τὸν θεόν*, bei Gott ist, daraus geht hervor, dass der *λόγος* = Wort, verbum, und nicht = Plan, meditatio. Wäre *λόγος* = Plan, so wäre er nicht am Anfang bei Gott, sondern er stiele vor den Anfang. Denn der Plan geht dem „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ voran. Der Plan ist, um uns eines Pömandrischen Ausdruckes zu bedienen, ein *προῦνάρχον τῆς ἀρχῆς*, geht der *ἀρχῆ* der Bibel voran. Die Stelle besagt also: Der *λόγος*, von dem Vers 1 die Rede war, ist: Wort, verbum, nicht: Plan, meditatio.

Wie man sieht, hat *ἀρχῆ* im Vers 2 einen ganz andern Sinn, als Vers 1.

Vers. 3. *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν, ὃ γέγονεν*.

Alle Dinge sind durch dies Wort geworden, getrennt von ihm wurde nichts, was da wurde.

Luther: Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist.

Gewöhnlich wird statt *οὐδέν* die Variante *οὐδὲ ἓν* gebracht, zu welchem gespreizten Ausdrucke gar kein Grund vorliegt. Auch Luther scheint *οὐδέν* vor sich gehabt zu haben, sonst würde er wohl übersetzt haben: „ohne dasselbige wurde auch nicht ein Einziges gemacht.“ wo er doch übersetzt: „ohne dasselbige ist nichts gemacht.“ Und ebenso hat die Lateinische Uebersetzung (editio Clementis VIII.): factum est nihil, quod factum est.

Die *πάντα* sind die res omnes der Tab. smaragd. Durch diesen *λόγος*, als Wort, wie es Vers 2 gezeichnet, fuerunt res omnes, denn durch den Zusatz „meditationis unius“ tritt ja an die Stelle des unus, von dem die res omnes fuerunt, der *λόγος*, das Wort. *χωρὶς αὐτοῦ*, getrennt von diesem *λόγος* als Wort, wurde nichts, was geworden, das ist, unter allen Umständen musst du dir den *λόγος* ungetrennt von dem unus denken, von dem die res omnes fuerunt.

Vers. 4. *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*.

Dasselbe incorporirte sich, und die Incorporation war das Licht der Menschen.

Luther: In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.

Wir sind hier bei der Stelle der Tab. smar.: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptionis. Der *λόγος* muss (vergl. die *λόγος*-Interpretation der Tab. smar.) an einen Körper gebunden sein, und diesen Körper giebt der Autor mit *ζωή*, Leben. Diese *ζωή*, dieses Leben, dieser Körper ist Johannes der Täufer, wie wir das wissen. Und dies Leben, dieser Johannes, ist nun — so wollen wir vorläufig sagen: — der *λόγος*, das Wort, *τῶν ἀνθρώπων*, für die Menschen, der Menschen. Die Menschen kommen zum *λόγος*, indem die nati (res natae) erst schlecht weg als nati genommen werden, und dann, durch Hinaufgung des „adoptionis“, als Johannes. Dadurch kommt der *λόγος* vom Johannes auf die Menschen. Johannes fuit a verbo, das Wort tritt zu ihm in Relation, das Wort geht von Christus auf ihn über, und er überträgt dies Wort nun wieder auf die Menschen, indem er predigt.

Wohl bemerkt, hier steht aber nicht: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν ὁ λόγος τῶν ἀνθρώπων*, sondern: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*. Davon sogleich. Erst:

Vers 5. *Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*.

Und das Licht scheint (leuchtet) in der Finsterniss, und die Finsterniss hat es nicht verstanden.

Luther: Und das Licht scheint in der Finsterniss, und die Finsterniss haben es nicht begriffen. — Zusammen Plural „haben“ kommt Luther durch die Lateinische Uebersetzung: et tenebrae eam (lucem) non comprehenderunt. Hier steht der Plural comprehenderunt im Anschluss an die tenebrae — mit Recht. Luther aber hat den Singular „Finsterniss“ voran, und er muss ihm den Singular „hat“ folgen lassen. Indem er's nicht thut, ist das ein Versehen seinerseits.

Und jetzt zum Gesamt-Gesichtspunct für die 5 vorausgehenden Verse.

Der Autor wickelt harmlos die zweite Rubrik der *λόγος*-Interpretation der Tab. smar. ab, wo es sich um den *λόγος*, und nicht um das *φῶς* handelt. Wie es aber auf Johannenes kommt, denn der ist es, den er hauptsächlich in's Auge fasst, da reiset ihm der Geduldfaden. Er sagt:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, der *λόγος* steht zu Anfang der Tab. smar. Darauf steift ihr euch, ihr Anhänger der *λόγος*-Interpretation der Tab. smar. Das *φῶς* steht hinten an der Tab. smar. Der Anfang geht aber dem Ende voran, ist dem Ende überlegen. Was, sagt ihr also, geht uns der Schluss an? Ja, ganz gut!

Und ihr sagt: der *λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* — nicht das *φῶς*. Ja, ganz gut!

Und ihr sagt: *θεός ἦν ὁ λόγος* — nicht *θεός ἦν τὸ φῶς*. Ja, ganz gut.

Und ihr sagt: *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. οὗτος. οὗτος ὁ λόγος* ist verbum, und nicht meditatio. Ja, ganz gut!

Und ihr sagt: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν, ὃ γέγονεν*. Das ist *διὰ τοῦ λόγου* und *χωρὶς τοῦ λόγου* — nicht *διὰ τοῦ φωτός* und *χωρὶς τοῦ φωτός*. Ja, ganz gut!

Und ihr sagt: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*. Das ist *ἐν τῷ λόγῳ ζωὴ ἦν* — nicht *ἐν τῷ φωτί*. Ja, ganz gut!

Aber trotz alledem und trotz alledem: *ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*, ist Johannes ein *φῶς*, und kein *λόγος*. Und nun habt ihr mir so viel gesagt, und ich will euch auch einmal etwas sagen, so ganz leise in die Ohren rausen:

Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

Das heisst kurz und bündig: Dummköpfe seid ihr, das könnt ihr mir nachzählen, dass ich es euch gesagt habe. Das Licht scheint in der Finsterniss, dort unten an der Tab. smar., wie ein Veilchen, welches im Verborgenen blüht. Es gehört gerade die Finsterniss dazu, in welcher ihr Dummköpfe tappt, um dies Licht, das *φῶς*, nicht zu verstehen, zu begreifen, zu durchschauen.

Eine drastischere Sprache, die namentlich durch die harmlosen *καὶ* in Vers 4 und 5 ihren Pfeffer bekommt, kann man sich nicht denken.

Und nun, als wenn gar nichts geschahen wäre, fñhrt der Autor ganz harmlos fort:

Vers. 6. *Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀνεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννης*.

Es war einmal ein Mann, der war von Gott gesandt, und hieß Johannes.

Luther: Es ward ein Mensch von Gott gesandt, der hieß Johannes.

Vers. 7. Οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ.

Er kam zum Zeugnisse, auf dass er von dem φῶς zeuge, und alle durch das φῶς (vermittelt des φῶς, an der Hand des φῶς) glauben sollten.

Luther: Derselbige kam zum Zeugnis, dass er von dem Licht zeugete, auf dass sie alle durch ihn glaubten. — Luther bezieht also das δι' αὐτοῦ auf den Johannes.

Johannes tritt ein als Zeugnis, aber nicht zum Zeugnis für den λόγος, sondern als Zeugnis für das φῶς. Er tritt als natus ein in dem Passus: omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. Durch dies φῶς sollen Alle glauben: — an die Tab. smar. Die Tab. smar. wird nämlich in Bezug auf die Drei-Einigkeits-Interpretation resp. φῶς-Interpretation als ein heiliges Schriftstück hingestellt, und wer an sie glaubt, ist im religiösen Sinne ein Gläubiger, ein πιστεύων.

Vers. 8. Οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

Er selbst war nicht das φῶς, sondern er kam, um von dem φῶς zu zeugen.

Luther: Er war nicht das Licht, sondern dass er zeugete von dem Licht.

Das φῶς in der so oben angeführten Stelle der Tab. smar. muss sich an einen Körper binden. Dieser Körper ist aber nicht der Körper Christi, sondern des Johannes, des Zeugen φῶς. Nicht handelt es sich um das φῶς selbst, welches Christus ist. Johannes ist im uneigentlichen Sinne φῶς, Christus im eigentlichen.

Vers. 9. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

Er war das wahrhaftige φῶς, welches jeden Menschen erleuchtet, der in den κόσμος eintritt.

Luther: Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.

Der κόσμος ist die Tab. smar. (philosophia totius mundi). Wenn Johannes auch nicht selbst das φῶς ist, so ist er doch das wahrhaftige φῶς, entgegen dem λόγος, welcher ein unwahrhaftiges φῶς ist. Dieses wahrhaftige φῶς erleuchtet Jeden, der sich an die Tab. smar. macht, der in sie eintritt.

Bei der uneigentlichen Interpretation, bei welcher κόσμος natürlich Welt ohne Nebenbedeutung ist, macht es sich gut, wenn man hinter ἄνθρωπον ein Komma macht, dann bezieht sich ἐρχόμενον auf φῶς, und Christus ist in die Welt getreten, nicht aber der Mensch.

Vers. 10. Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν (?) οὐκ ἔγνω.

Es, nämlich τὸ φῶς, war in dem κόσμος, und der κόσμος entstand durch dasselbe, und der κόσμος kannte sich selbst nicht.

Luther: Es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbige gemacht; und die Welt kannte es nicht.

Luther übersetzt, als wenn da stünde: καὶ ὁ κόσμος αὐτὸ οὐκ ἔγνω. αὐτὸν ist jedenfalls verkehrt! Indessen, es giebt keine Variante αὐτὸ, und da schlagen wir denn den einfacheren Weg ein, dass wir den Spiritus lenis in einen Spiritus asper verwandeln und αὐτὸν, das ist αὐτῶν, lesen.

Das φῶς war in der Tab. smar. Und die Tab. smar. entstand durch das φῶς, nämlich die φῶς-Interpretation der Tab. smar., welche im Sinne unseres Autors die eigentliche Tab. smar. repräsentirt. Und die Tab. smar. kannte sich selbst nicht. So lange nämlich die λόγος-Interpretation noch da war, kannte sich die Tab. smar. selbst nicht. Sie, die Tab. smar. als etwas Persönliches gedacht, sah selbst nicht ein, welchen Schatz sie in sich berge. Ein sehr hübsches Bild, wie uns scheint, an der Hand des αὐτῶν.

Vers. 11. Εἰς τὸ ἴδιον ἦλθε, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

Es kam, das φῶς kam, in sein Eigenthum, und die Eigenthümer nahmen ihn, den κόσμος, nicht auf.

Luther: Er kam in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. — Diese Uebersetzung Luthers macht sich ganz gut, wenn man die uneigentliche, auf Christus bezügliche Interpretation in's Auge fasst.

Aehnlich ist die Situation in Bezug auf die Uebersetzung Luthers in anderen Versen.

Das φῶς ist nicht in die Tabula smar. hineingeschnitten, es steht in dem Completum est quod dixi de operatione Solis. Dieser Passus gehört aber zur Tab. smar. Also kommt das φῶς in sein Eigenthum, in die Tab. smar., die ihm angehört, da die Stelle Completum est in die Tab. smar. gehört. Und die ἴδιοι, die Anhänger der Tab. smar., diejenigen, welche die Tab. smar. zum Eigenthum haben, um so zu sagen die theologischen Alchemisten, die nehmen — das φῶς nicht auf. Vom φῶς aber macht der Autor einen Sprung zur φῶς-Interpretation der Tab. smar., das ist zum κατ' ἐξοχὴν κόσμος, zur κατ' ἐξοχὴν Tab. smar., und so kommt heraus: die theologischen Alchemisten nehmen αὐτὸν, nämlich den κόσμος, das ist die φῶς Interpretation der Tab. smar., nicht auf.

Vers. 12. Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Diejenigen aber, die ihn, den κόσμος, aufnahmen, denen gab er, der κόσμος, die Mission, Kinder Gottes zu werden, welche an seinen Namen (Gottes Namen) glauben.

Luther: Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben.

Es sollte eigentlich heißen πιστεύοντα, nämlich auf τέκνα bezogen. Statt dessen steht πιστεύουσιν, auf αὐτοῖς bezogen. Nun, das bleibt sich nach Griechischem Sprachgebrauche gleich.

Diejenigen aber, welche den κόσμος, den eigentlichen κόσμος, die wahre Interpretation der Tab. smar., das ist die φῶς-Interpretation der Tab. smar. aufnehmen, die werden gläubige Kinder Gottes. Die Anhänger der φῶς-Interpretation sind die wahren Gläubigen, wie wir bereits oben haben kennen lernen.

Vers. 13. Ὅτι οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

Welche nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind. (Luther.)

Das ist, im Anschluss an den vorigen Vers: „nämlich Kinder im geistigen Sinn.“

Die drei Ausdrücke αἷμα (αἷματα), θέλημα σαρκός, θέλημα ἀνδρός kommen auf den Geschlechtstrieb hinaus. Die Kinder des vorigen Verses sind nicht Producte des Geschlechtstriebes, sondern sie stammen von Gott.

Vers. 14. Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Und der λόγος wurde Fleisch, und hielt sich unter uns auf, und wir sahen sein Ansehen (seinen Ruf), ein Ansehen ähnlich dem Ansehen des einzigen Sohnes des Vaters, voll von Anmuth und Wahrheit war er.

Luther: Und das Wort ward Fleisch, und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.

Das gehört nun gar nicht hierher. Es ist einfach eine Scholle zu dem Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν des Vers 4., die sich hierher verirrt hat. Die Abschrift, der wir diese Scholle verdanken, war derartig geschrieben, dass in der Mitte ein Rand, eine weisse Lücke war. Diesseits und jenseits des Randes, der Lücke, stand nun links der Vers 4, rechts das Ende des Vers 13. In die Lücke wurde dann die Scholle geschrieben, ein anderer Abschreiber hielt darauf die Scholle für einen besonderen Vers, der auf Vers 13 folgen sollte, und concipirte in diesem Sinne. Oder nach dem Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν des Vers 4 stand ein *, ein † und so weiter, um nach unten hin zu verweisen, wo die Scholle mit dem gleichen Zeichen verzeichnet stand. Nun brachte es aber ein Zufall mit sich, dass nach Vers 13 in der Abschrift ein ähnliches Zeichen stand. Ein anderer Abschreiber stand dann im Glauben — das ähnliche Zeichen verführte ihn dazu — die Scholle gehöre nach dem Vers 13. Er schrieb sie dort hin, und aus der Scholle wurde ein neuer Vers. Vielleicht spielt auch nicht der Zufall, sondern die Absicht bei der Sache, indem ein Anhänger der λόγος-Interpretation der Tab. smar. die Gelegenheit wahrnahm, trotz der Invectiven der ersten Verse, den λόγος einzuflechten.

Dem Umstande, dass aus der Scholie ein Vers wurde, verdanken wir das *Kai* zu Anfang des 14. Verses. Die Scholie als solche war ohne *Kai*.

Der Vers, den wir hier haben, macht sich als Scholie zu dem *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* ganz gut. Vorab einmal ist die *ζωὴ* wohl dazu angethan, durch eine Scholie erläutert zu werden. Der *λόγος* soll sich an einen Körper binden, und um „den Körper“ klar darzulegen, um die Incorporation auszudrücken, hält der Scholiast es für passend, darauf hinzuweisen, dass es sich in der *ζωὴ* um eine Incorporation handelt. Um dies aber zu erläutern, sagt er, *ἔν αὐτῷ ζωὴ ἦν* ist so viel als: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, das ist, der *λόγος* hat sich zu incorporiren. Er incorporirt sich aber nicht zu Christus, sondern zu Johannes. Und in Bezug darauf führt der Scholiast fort: Er hielt sich unter uns auf, nämlich Johannes hielt sich unter uns auf, und wir sahen sein Ansehen, seinen Ruf, wir sahen, wie er zu Ansehen kam, wie sich sein Ruf verbreitete. In der That, das war ein Ruf, ähnlich (*ὡς*) dem Christi. Das *πλήρης χάριτος* knüpft sich an das *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*: Er, Johannes, hielt sich unter uns auf als einer, der voll von Anmuth und Wahrheit war. Die *ἀλήθεια* lehnt sich an den Vers 9, in welchem Johannes das *φῶς ἀληθινόν* genannt wird.

Vers. 15. *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ, καὶ κέκραγε λέγων· οὗτος ἦν (ἔστιν), ὃν εἶπον· ὁ πλησῶ μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.*

Johannes zeugt von ihm, dem *κόσμος*, und spricht mit lauter Stimme: Er ist es, von dem ich gesagt habe: Wer nach mir kommt, war vor mir da, denn er war der erstere von uns beiden.

Luther: Johannes zeugt von ihm, ruft und spricht: Dieser war es, von dem ich gesagt habe: Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist, denn er war eher, denn ich.

Im Vorangehenden war, von der Scholie Vers 14 abgesehen, vom *κόσμος* die Rede, und an diesen, an die Tab. smar., wird mit dem *περὶ αὐτοῦ* angeknüpft.

Das *φῶς* im Besonderen ist jetzt absolvirt, und es handelt sich in den folgenden Versen bloß noch um die Tab. smar. im Allgemeinen.

Vorhin, Vers 7, lag die Sache so, dass Johannes durch das *φῶς* für die Tab. smar. zeugt. Jetzt zeugt er direct für sie. Durch das Vorangehende nämlich ist sattsam documentirt, dass Tab. smar. = *φῶς*-Interpretation der Tab. smar., natürlich im Anlehnen an die Drei-Einigkeits-Interpretation und an die Tab. smar. überhaupt, nur die *λόγος*-Interpretation soll excludirt sein, und diese ist durch das Vorangehende excludirt.

Es wird nun ff. in's Auge gefasst: Bei der *λόγος*-Interpretation der Tab. smar. haben wir kennen lernen, dass der *λόγος* in der zweiten Rubrik das Wort ist, oder auch Johannes als seine Incorporation, nicht aber Christus. Christus vom Gesichtspuncte des *λόγος* kommt erst auf die dritte Rubrik. Ganz so liegt es denn auch in Bezug auf die *φῶς*-Interpretation der Tab. smar. In der zweiten Rubrik ist *φῶς* eben *φῶς* als solches, oder auch Johannes als seine Incorporation. Christus vom Gesichtspuncte des *φῶς* kommt erst auf die dritte Rubrik.

Nimmt man nun das *φῶς* als Johannes, so ist Johannes vor Christus da, denn Johannes kommt auf die zweite Rubrik, Christus aber erst auf die dritte Rubrik. Auf der anderen Seite ist aber wieder Christus vor Johannes da. Denn vor der *φῶς*-Interpretation der Tab. smar. war die Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. da, und in ihr haben wir, wenn wir sie Christus-Interpretation nennen, wozu das Recht vorliegt, da ohne Christus nie eine Drei-Einigkeits-Interpretation entstanden wäre, da Christus zu ihr den ersten Impuls gegeben — in ihr haben wir Christus.

Und indem nun dies in's Auge gefasst wird, ruft Johannes aus:

Er ist es, Christus ist es, von dem ich gesagt: Wer nach mir kommt, nämlich in der dritten Rubrik der *φῶς*-Interpretation der Tab. smar., der war vor mir da, nämlich als der Christus der Christus-Interpretation (Drei-Einigkeits-Interpretation) der Tab. smar. Er war der erstere von uns Beiden, indem die Christus-Interpretation früher da war, als die *φῶς*-Interpretation.

Vers. 16. *Καὶ (ὅτι) ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.*

Und aus seiner, des *κόσμος*, Fülle haben wir alle geschöpft. Darum Dank um Dank!

Luther: Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade.

Aus der Fülle der Tab. smar. haben wir alle geschöpft. Die Tab. smar., wie sie als solche ursprünglich da steht, das ist ein Born, aus dem wir alle geschöpft haben, der Eine an der Hand dieser, der Andere an der Hand jener Interpretation. Seien wir also dem Autor der Tab. smar. zu Dank verpflichtet. Das *χάριν ἀντὶ χάριτος* kann man kurzweg nehmen als: Dank über Dank, den herzlichsten Dank! Man kann aber auch interpretiren: Ein Dank für den anderen, im Austausch für den anderen, das ist: Wir danken dem Autor der Tab. smar., denn wenn der nicht da gewesen wäre, so hätten wir keine *φῶς*-Interpretation resp. Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. Aber dieser Autor ist auch uns zu Danke verpflichtet, würde uns danken, wenn er noch lebte, wenn er sähe, welch hohen Gebrauch, welch erhabenen Gebrauch wir von seinem Schriftstücke gemacht haben.

Vers. 17. *Ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.*

Denn oder freilich der *νόμος* ist von Moses gegeben, die Glorie und die Wahrheit aber stammt von Jesus Christus.

Luther: Denn das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christum geworden.

Nimmt man im vorigen Verse *χάριν ἀντὶ χάριτος* als Dank über Dank, den herzlichsten Dank, dann muss man hier *ὅτι* mit freilich übersetzen. Nimmt man es aber als Dank im Austausch für Dank, dann muss man sich vor *ὅτι* suppliren: Uns ist der Autor der Tab. smar. zu Danke verpflichtet, und *ὅτι* ist alsdann *de an*. Also im Sinn der letzten Interpretation des *χάριν ἀντὶ χάριτος* würden wir haben: Der Autor der Tab. smar., wenn er auferstünde, könnte gar nicht umhin, uns zu danken, wie wir ihm danken, denn es wäre gar nicht anders möglich, als dass dieser Mann sich davon überzeugte, dass *ὁ νόμος* von Moses gegeben, die Glorie und die Wahrheit aber von Christus stammt.

ὁ νόμος, das Gesetz, ist vorab das alte Testament. Dies wird in ähnlicher Weise generell *ὁ νόμος* genannt, wie wir heute die Bibel generell „die Schrift“ nennen. In weiterer Ausspinnung ist dann die Schöpfungsgeschichte der *νόμος*, weil sie im alten Testament vorkommt. Endlich ist dann die Tab. smar. zweiter Redaction in der Jüdischen Interpretation der *νόμος*, weil sie an die Schöpfungsgeschichte lehnt. In Bezug auf Moses wird angenommen, wie das ja so im Allgemeinen geschieht, das alte Testament habe Moses zum Autor. Damit wird denn Moses, im Anlehnen an die weiter ausgedehnte Bedeutung des *νόμος*, zum Autor der Schöpfungsgeschichte, und damit wird Moses zum Autor der Tab. smar. zweiter Redaction in der Jüdischen Interpretation. In Bezug auf die letztere Fassung steht hier: *ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη*.

Indem das nun aber auf der einen Seite statt hat, hat auf der anderen Seite das statt, dass die wahre, die glorificirte Interpretation der Tab. smar. sich an Christus lehnt, und daher hier: *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο*.

Moses und Christus stehen sich hier also gegenüber als: Jüdische Interpretation der Tab. smar. und *φῶς*-Interpretation resp. Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar.

Vers 18. *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε ὁ μονογενὴς υἱός, ὃς ὦν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.*

Gott hat Niemand je gesehen, sein einziger Sohn, den der Vater im Schoosse barg, (birgt), der hat auf ihn geführt.

Luther: Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoosse ist, der hat es uns verkündigt.

Im vorigen Vers wird Christus vor Moses in der Beziehung, die wir haben kennen lernen, in den Vordergrund gesetzt. Man fragt: Wo liegt hierzu die Berechtigung? Der Autor antwortet: Darin, dass eine theistische Interpretation der Tab. smar. besser ist, als eine kosmologisch-arcnologisch-pathologische. An eine solche theistische Interpretation dachte man aber ursprünglich nicht, und das ist hier ausgedrückt: Gott hat Niemand je gesehen.

Nun wird angenommen, die Idee, den *lóγος* in dem res omnes fuerunt ab uno, *lóγος* unius, mit Christus zu übersetzen, habe den Hauptimpuls zur Drei-Einigkeits-Interpretation, und damit zur *Φώς*-Interpretation der Tab. smar. gegeben. Diesen *lóγος* nun, das ist den *μονογενῆς υἱός*, das ist Christus, diesen *lóγος* barg der Vater, der unus der Tab., smar. im Schoosse, indem es heisst, res omnes fuerunt ab uno, *lóγος* unius. Und dieser *lóγος* hat auf die theistische Interpretation der Tab. smar. geführt: — *ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*.

Es steht hier *εἰς τὸν κόλπον*, wo man erwarten sollte *ἐν τῷ κόλπῳ*. Und Luther, die Lateinische Uebersetzung (*qui est in sinu patris*), und unsere Wenigkeit haben auch übersetzt, als wenn da stünde *ἐν τῷ κόλπῳ*. Das *εἰς τὸν κόλπον* kommt daher, weil der Autor beim *εἶναι* (*ών*) sich „interpretiren“ denkt. Er denkt sich: der *μονογενῆς υἱός*, welcher in den *κόλπος* hinein interpretirt worden. Nun nimmt er mysteriös für „interpretiren“ *εἶναι*, läst aber das *εἰς τὸν κόλπον*, wie es sich für „interpretiren“ passt, intact.

Die Alchemisten waren sich stets dessen bewusst, dass es mit dem ersten Theile des ersten Capitels des Evangelii Joannis auf die Tab. smar. abgesehen ist. Darum zählen sie den Joannes Evangelista zu ihren Standesgenossen. Im Anlehnen hieran wird denn ferner dadurch, dass die Alchemie an die Gold- und Edelstein-Macherkunst anlehnt, der Evangelist Johannes ein Gold- und Edelstein-Macher. Als solchen beutet ihn Adam von St. Victor aus, worüber der Abschnitt von der Edelsteinmacherkunst zu vergleichen ist.

Die zweite Drei-Einigkeits-Interpretation der Tabula smaragdina.

Erste Rubrik.

Verum est bis verissimum.

Die Tab. smar. wird als ein heiliges Schriftstück hingestellt. Wer nun von einem Schriftstück im Allgemeinen sagt, dieses Schriftstück ist wahr, ohne Lüge, gewiss und sehr wahr, der glaubt an dieses Schriftstück, denn thäte er das nicht, so würde er sagen, dasselbe ist nicht wahr, lügenhaft, ungewiss und recht unwahr. Wo nun ein Schriftstück ein heiliges, ein religiöses ist, da ist der, der es zu einem wahren stempelt, der daran glaubt, ein Gläubiger im religiösen Sinne. In Bezug hierauf wird dann das Verum est sine mendacio, certum et verissimum kurz zu einem: Ich glaube, oder pluraliter gefasst: Wir glauben.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Quod est inferius bis rei unius: — wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius.

Hier stösst man sich daran, dass Gott der Vater, *θεός*, durch Christus die Welt erschaffen, das ist, dass Christus die Welt erschaffen, und geht davon ab, dass res omnes fuerunt ab uno heissen soll: Gott hat die Welt erschaffen, sagt vielmehr, wenn die res fuerunt ab uno, so weist das auf die Macht Gottes hin, und wenn die res omnes fuerunt ab uno, so weist das auf die Allmacht Gottes hin. Also res omnes fuerunt ab uno: Gott ist allmächtig. Gott Vater ist ein omnipotens, ein παντοκράτωρ.

Beim *lóγος* unius wird unius zuvörderst nicht mit dem unus in ab uno in Verbindung gesetzt. Man übersetzt: durch den *lóγος* des Einen, des Einzigen. Es wird, sagt man, darauf hingewiesen, dass es sich um den *lóγος* des Einen, des Einzigen handelt, um darauf hinzuweisen, dass der *lóγος* selbst auch ein Einer, ein Einziger ist. So erhalten wir denn einen *lóγος* unicus. Wie man so weit ist, geht man darauf ein, dass der unus bei *lóγος* dem unus in ab uno entspricht, und fügt demzufolge dem *lóγος* unicus das unius zu, so dass heraus kommt *lóγος* unicus unius. Weil nun aber das unius bereits zum unicus ausgebeutet worden, so will man es nicht in seiner ursprünglichen Gestalt stehen lassen, und ersetzt es durch den Genitiv ejus, welches den Sinn *lóγος* unicus unius intact läst, da ja ab uno vorangegangen, und damit ejus dasselbe besagt, als unius. So kommt heraus *lóγος* unicus ejus, das ist im Anschluss an das meditatione unius:

lóγος unico ejus. Nun wird *lóγος* als Christus genommen, und wir erhalten Christo, unico ejus. Es liegt aber auf der Hand, dass wenn Christus ein unicus ejus, scil. *θεού* ist, dass er dann ist ein unicus filius ejus. Und damit kommt denn heraus: Christo, unico filio ejus.

Ist man nun so weit, so verfährt man wie bei der *λόγος*-Interpretation der Tab. smar. und sagt, wir müssen den *λόγος* in doppelter Beziehung nehmen, erstens als Christus, und zweitens als *λόγος* qua solchen. Was soll nun aber *λόγος* in der zweiten Beziehung sein? — Darauf antwortet man, er ist: der Herr, unser Herr, *κύριος ἡμῶν*, dominus noster. Und indem man nun der zweiten Beziehung neben der ersten Beziehung Rechnung trägt, kommt heraus statt meditatione unius: Christo, unico filio ejus, domino nostro. Und im Ganzen kommt heraus für Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: — Et sicut Deus pater est omnipotens Christo, unico filio ejus, domino nostro.

Wir haben nun zu sehen, wie in der oben erwähnten zweiten Beziehung der *λόγος* zum *κύριος* wird. Es heisst Evangel. Matthaei Cap. 22:

Vers. 41. *Συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοῦς ὁ Ἰησοῦς, λέγων*

Da nun die Pharisäer bei einander waren, fragte sie Jesus, (Luther.)

Vers. 42. *Τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνας υἱὸς ἔστι; λέγουσιν αὐτῷ τοῦ Δαυὶδ.*

Und sprach: Wie dünkt euch um Christo? Wess Sohn ist er? Sie sprachen: Davids. (Luther.)

Vers. 43. *λέγει αὐτοῖς πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ; λέγων*

Er sprach zu ihnen: Wie nennt ihn denn David im Geist einen Herrn, da er sagt: (Luther.)

Vers. 44. *εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἃν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.*

Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füsse....? (Luther.)

Dieser Vers ist der erste des Psalm 110, und lautet im Text:

לְדָד מִמּוֹר נָאם יְהוָה לְאֲדָנִי שֶׁב לְיַמִּי עַד אֲשֶׁר יֵאָבֵד הַדָּם לְרַגְלֶיךָ:

Vers. 45. *Et οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἔστι;*

So nun David ihn einen Herrn nennt, wie ist er denn ein Sohn? (Luther.)

Vers. 46. *Καὶ οὐθεὶς ἐδύνατο αὐτῷ ἀποκριθῆναι λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐδέτι.*

Und niemand konnte ihm ein Wort antworten, und durfte auch niemand von dem Tage an hinfort ihn fragen. (Luther.)

Hier nennt sich Christus also selbst *κύριος*, und daran wird mit dem *λόγος* angeknüpft.

Sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione.

Wie vorhin das res fuerunt a zu einem Machtverhältnisse ausgebeutet wurde, so muss es in analoger Weise auch hier statt haben. Und so kommt heraus: Wie Gott allmächtig ist durch Christus, so ist der heilige Geist mächtig durch die adoptio, dadurch dass er die Apostel adoptirt, dass er sich über sie ausgiesst. Die Macht des heiligen Geistes geht nicht absolut parallel der Macht Gottes und Christi im Verein. Daher steht im Vordersatz res omnes, wohingegen im Nachsatz res omnes natae steht. Aus dieser bedingten Parallele ist nun kein Abzug zu machen auf ein Plus oder Minus der Machtstellung zwischen Gott Vater, Sohn einerseits, und heiligem Geist andererseits. So ist die Sache nicht zu verstehen. Sondern es ist beim Minus der Macht in Bezug auf den heiligen Geist auf die Apostel abgesehen, die als nati, als Menschen, nimmer zu Gott werden, trotzdem dass der heilige Geist sich über sie ausgiesst.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Vierte Rubrik.

Pater omnis teleemi bis inferiorum.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic: — wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Hier wird, wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation die Menschwerdung Christi in's Auge gefasst. Es tritt aber die Modification ein, dass bei der Menschwerdung Christi das in's Auge gefasst wird, dass Maria ihn gebiert, nachdem sie durch den heiligen Geist empfangen.

In Bezug auf das jetzt folgende wird das descendit dem ascendit nicht vorgesetzt. Es bleibt damit an seiner Stelle, und kann daher auch nicht für den Tod Christi ausgebeutet werden. Für diesen wird alsdann eine Stelle leer, und in diese rückt das Separabis etc. Das Separiren betrifft nun ein Doppeltes: terram ab igne und subtile a spisso, und das giebt es an die Hand, den Tod Christi in doppelter Beziehung in's Auge zu fassen. Das aber geschieht, indem man sich an den Kreuzestod und an das in's Grab Legen hält. Und so haben wir denn:

Separabis terram ab igne: Christus ist gekreuzigt worden;

(Separabis) subtile a spisso: Christus ist in's Grab gelegt worden.

Des Näheren liegt hierbei die Sache ff.

Da schlagen sie nun Christus an's Kreuz. Was hilft's ihnen, den Verblendeten? Sie unterlassen es, einen Unterschied zu machen zwischen Christus als Gott, ignis, und Christus als Mensch, terra. Den Menschen können sie kreuzigen, den Gott nicht. Du aber, um nicht in gleiche Verblendung zu fallen, separabis terram ab igne. Und:

Da legen sie nun Christus in's Grab. Die Verblendeten, sie meinen, es handle sich bei Christus um's Begraben. Ach nein, der braucht nicht begraben zu werden, der ist nicht todt. Der ist ein Gott, der nicht sterben kann. Du aber, um nicht in gleiche Verblendung zu fallen, separabis subtile a spisso, mache einen Unterschied zwischen Christus als Gott, subtile, und Christus als Mensch, spissum.

Das suaviter magno cum ingenio wird nun als Beleg dafür aufgestellt, dass das Kreuzigen und Begraben doch nichts hilft, denn: — die Auferstehung hat statt, und damit haben wir im

suaviter magno cum ingenio: die Auferstehung Christi. Nach der Auferstehung folgt alsdann im

Ascendit a terra in coelum: die Himmelfahrt Christi. Nun kommt:

iterumque descendit in terram. Für den Tod Christi kann es natürlich in der Stelle nach dem Ascendit nicht mehr ausgebeutet werden, und darum greift man auf den Psalm 110, dessen Vers 1 beim λόγος für den κύριος herangezogen worden, und hier derartig herangezogen wird, dass man sagt, wenn Christus descendit in terram, so heisst das, er setzt seine Füße auf die Erde. Beim Setzen der Füße auf die Erde ist man aber beim „Schemel der Füße“ (vergl. oben), und das führt auf das: „Setze dich zu meiner Rechten“. Auf Grund dieses letztern aber wird das descendit in terram dafür ausgebeutet, das Christus zur Rechten Gottes (des Vaters) sitzt.

Et recipit vim superiorum et inferiorum.

Es liegt nahe, dass man, da man mit dem descendit in terram in den Psalm 110 eingetreten, dass man nun auch in Bezug auf das recipit sich an ihn hält. Nun heisst's aber:

Vers 5. Der Herr zu deiner Rechten wird zerschmeissen die Könige zur Zeit seines Zorns. (Luther.)

Vers 6. Er wird richten unter den Heiden, er wird grosse Schlacht thun; er wird zerschmeissen das Haupt über grosse Lande. (Luther.)

Und in Bezug hierauf wird das Richten herangezogen. Christus recipit vim, wenn er als Richter kommt. Er erhält die vis über die inferiores, das sind die, die in der Erde liegen, die da unten liegen, das sind die Todten. Den inferiores gegenüber stehen aber die superiores, welche in analoger Beziehung dann als die genommen werden, welche über der Erde sind, das sind die Lebenden. Indem also Christus recipit vim superiorum et inferiorum, wird er zum Richter über die Lebenden und die Todten.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Sic habebis gloriam: — wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

In der fortitudo haben wir, wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation, den heiligen Geist. Die cumulierte fortitudo zählt, wie dort, nach der Drei. Nun wird aber bios das penetrare der omnis res solida wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation interpretirt, das vincere der omnis res subtilem wird anders interpretirt.

Man sagt nämlich, es liegt etwas eigenthümlich, dass die fortitudo, der heilige Geist, besiegen soll (vincere) Gott den Vater und Gott den Sohn (res subtiles). Darum werden die res subtiles, welche der heilige Geist besiegt, anders gefasst, und zwar als Kirche, ecclesia, Vergebung der Sünden, remissio peccatorum, Auferstehung des Fleisches, resurrectio carnis.

Wir weisen darauf hin, dass in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation darin, dass der heilige Geist Gott den Vater und den Sohn besiegt, nicht in so fern eine Anomalie liegt, als durch den Sieg des heiligen Geistes diesem dadurch eine Superiorität über den Vater und den Sohn gegeben wird. Denn, indem der heilige Geist besiegt, besiegt er sich selbst zugleich mit, und dadurch kommt ein Gesamtsieg der Drei heraus, welche Drei im Hermes trimegistus als unzertrennbar gegeben ist.

Sechste, siebente Rubrik.

Sic mundus creatus etc. — Itaque vocatus sum etc. — Wie in der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Es kann gerade auf Completum est der Nachdruck gelegt werden. Geschieht das, so macht es sich ganz gut, wenn es mit „Amen“ übersetzt wird. Es ist oben im kirchlichen Sinne das Completum est ein „Amen“, wie das Verum etc. zu Anfang im kirchlichen Sinne ein „Credo“ ist.

Das Symbolum Apostolicum.

Der Name Apostolisches Symbolum kommt daher, dass die Tabula smaragdina im theologisch-Christlichen Sinne das Symbolum genannt wurde. Derjenige, der es nun in diesem Sinne verkündet, ihm in diesem Sinne anhängt, ist ein Apostel des Glaubens, daher das Epitheton: Apostolisch.

Dem Symbolum Apostolicum liegt die zweite Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. zu Grunde.

Seine absolvirte Form lautet, wie bekannt, ff.

Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae.

Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum. Qui conceptus est de Spiritu Sancto. Natus ex Maria virgine. Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. Descendit ad inferna. Tertia die resurrexit a mortuis. Ascendit ad coelos. Sedet ad dexteram Dei, Patris omnipotentis. Inde venturus est judicare vivos et mortuos.

Credo in Spiritum Sanctum. Sanctam Ecclesiam Catholicam. Sanctorum communionem. Remissionem peccatorum. Carnis resurrectionem. Et vitam aeternam. Amen.

„Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer von Himmel und Erde. Und an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, welcher empfangen ist vom heiligen Geiste, geboren ist von der Jungfrau Maria, gelitten hat unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben ist. Er stieg hinab in die Gräber (zur Hölle). Am dritten Tage stand er wieder von den Todten auf. Er stieg zum Himmel auf. Er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters. Von dort wird er kommen, die Lebenden und Todten zu richten.“

Ich glaube an den heiligen Geist, eine (die) heilige gemeinsame Kirche, eine (die) Gemeinschaft der Heiligen, eine (die) Vergebung der Sünden, eine (die) Auferstehung des Fleisches und ein (das) ewiges (ewige) Leben. Amen.“

Die vorliegende Form des Apostolischen Symbolum hat sich successiv entwickelt. J. F. Müller führt in seinem Werke „Die Apostolischen Bücher“ die verschiedenen Redactionen des Apostolischen Symbolum ff. auf:

1) Römische Form des Symbols nach Rufinus.

Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Christum Jesum, unicum filium ejus, Dominum nostrum. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio

Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram Patris: inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

„Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen. Und an Christus Jesus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, welcher geboren ist vom heiligen Geiste, von der Jungfrau Maria (das de und ex lässt sich im Deutschen nicht wiedergeben. Das de vor dem heiligen Geiste weist darauf hin, dass der heilige Geist es ist, welcher empfangen lässt, das ex vor Maria weist darauf hin, dass Maria es ist, welche empfängt und gebiert), gekreuzigt ist unter Pontius Pilatus, und begraben ist, am dritten Tage von den Toten wieder auferstand, zum Himmel aufstieg, zur Rechten des Vaters sitzt: von dort wird er kommen, die Lebenden und Toten zu richten. Und (seil: ich glaube) an den heiligen Geist, eine (die) heilige Kirche, eine (die) Vergebung der Sünden, eine (die) Auferstehung des Fleisches.“

Lehnen wir das nun an die zweite Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar.

Das Credo zu Anfange ist die erste Rubrik der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation.

Anknüpfend an dies Credo wird nun das Folgende gebracht unter der Form des „an das und das“.

Das Quod est inferius bis rei unius fällt. Auf die Elementar-Beziehung-n des heiligen Geistes wird nicht weiter reflectirt.

In dem Et sicut etc. fällt der Nachsatz: sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione. Denn mit dem „ab hac una re“ wird an die res una, die vorangeht, angelehnt. Diese vorangehende res una wird aber, wie wir so eben gesehen, fallen gelassen, also zieht das Fallen des Quod est inferius etc. auch das Fallen des sic omnes res natae etc. nach sich. Dem heiligen Geist als solchem wird damit nicht weiter zu nahe getreten, denn der kommt ja noch einmal bei der fortitudo an die Reihe, und dort kann man von ihm sagen, was man für sachentsprechend hält.

So bleibt denn von der zweiten Rubrik:

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius.

Hier muss nun wieder das Et fallen, weil nichts voraus geht, an was anzuknüpfen wäre. Und das sicut muss fallen, weil der Nachsatz fällt, wodurch jeder Vergleich eo ipso aufhört. Somit behielten wir bloß übrig:

Res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius.

In diesem haben wir nach dem vorigen Abschnitt: Deus pater est omnipotens Christo, unico filio ejus, domino nostro.

Hieraus wird alsdann in Anknüpfung an das Credo der der ersten Rubrik eigentlich:

Credo in Deum patrem, omnipotentem Christo (Christo Jesu), unico filio ejus, domino nostro. Unser Text bringt:

Credo in Deum omnipotentem. Et in Christum Jesum, unicum filium ejus, dominum nostrum.

Diese Fassung hat deswegen statt, um Christus direct, und nicht in einem Abhängigkeits-Verhältnis zu haben. Der Autor hat im Sinne: Credo, ich glaube, direct an Gott Vater, und ebenso Credo, glaube ich, direct an Christus. Nicht aber Credo, glaube ich, direct an Gott Vater, und indirect an Christus deshalb, weil Gott Vater an seiner Hand, durch ihn, ein omnipotens wird.

Die dritte Rubrik fällt, weil es sich wieder um Elementar-Beziehungen des heiligen Geistes handelt, auf die, wie wir wissen, nicht weiter reflectirt wird.

In der vierten Rubrik fällt das Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Denn gerade dadurch, dass vorhin der Ablativ Christo Jesu in den Accusativ mit in verwandelt worden, der durch ein „Et“ an das Credo anschließt, gerade dadurch ist ja auf Christus besonders hingewiesen worden. Das Et mit dem in Christum von vorhin macht hier den Passus Pater omnis telesmi überflüssig.

In Bezug auf das virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram wissen wir, dass in der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation bei der Menschwerdung Christi das in's Auge gefasst wird, dass Maria Christus gebiert, nachdem sie vom heiligen Geiste empfangen hat. Hiermit haben wir denn, statt: virtus ejus est integra, si versa fuerit in terram: — qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine.

Ebenso wissen wir, dass wir nach der zweiten Drei-

Einigkeits-Interpretation in Bezug auf das Separabis etc. haben:

Separabis terram ab igne: Christus ist gekreuzigt worden;

(Separabis) subtile a spisso: Christus ist in's Grab gelegt worden;

suaviter magno cum ingenio: Christus ist auferstanden. Gerade nun das haben wir hier in dem:

crucifixus sub Pontio Pilato
et sepultus,

tertia die resurrexit a mortuis.

Wir weisen darauf hin, dass im Grunde weder Pontius Pilatus noch die tertia dies zur Sache gehören.

In Bezug auf das Ascendit a terra in coelum haben wir die Himmelfahrt. Hier heisst's: ascendit in coelos, wobei also das ascendit der Tab. smar. intact bleibt, das a terra bei Seite gelassen, und das in coelum in „in coelos“ umgewandelt wird. (Das letztere geschieht in Bezug auf den Hebräischen Plural-Begriff: Schamajim, Himmel).

In Bezug auf das iterumque descendit in terram haben wir nach der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation das, dass Christus zur Rechten Gottes sitzt. Dem entsprechend heisst es hier: sedet ad dexteram patris. Christus sitzt als *αὐτός* (Hebr. Text im Psalm 110 יְהוָה) zur Seite des *πατρός* (Hebr. Text im Psalm 110 יְהוָה).

In Bezug auf das et recipit vim superiorum et inferiorum haben wir nach der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation das, dass Christus zum Richter wird über die Lebenden und Toten. Dem entsprechend heisst es hier: inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Im Psalm 110 haben wir beim Richten die Futuralsprache (Er wird richten). Demgemäss würde sich das recipit vim umwandeln in recepturus est vim, und daran anlehnd hätten wir hier judicaturus est. An dies judicaturus est stößt sich der Autor, weil er dem recipit als Praesens zu nahe zu treten fürchtet. Deswegen verwandelt er lieber das judicaturus est in den Infinitiv Praesens iudicare, und drückt den Futural-Begriff aus durch „er wird kommen“. So erhält er venturus est iudicare. Dabei denkt sich der Autor dann ferner, wenn Christus kommt, so muss er doch irgendwo her kommen, und deswegen schiebt er ein „inde“ ein, so dass im Ganzen herauskommt: inde venturus est iudicare.

In der fünften Rubrik fällt das Sic habebis gloriam totius mundi. Die gloria totius mundi, das ist Gott den Vater und den Sohn, hat man ja eben durch das Vorangehende; in einem Schriftstücke, wie dem vorliegenden, brauchen sie daher nicht wiederholt zu werden. In derselben Rubrik fällt auch das penetrare der res solida, weil das wieder an die Elementar-Beziehungen des heiligen Geistes anknüpft, auf diese aber, wie wir wissen, nicht weiter reflectirt wird. Es bleibe also:

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem.

Die fortitudo ist, wie wir wissen, der heilige Geist. Wie nun in Bezug auf den Vater und den Sohn an das Credo angeknüpft wird, so wird auch in Bezug auf den heiligen Geist an das Credo angeknüpft, und wir erhalten: Credo in Spiritum sanctum.

Was das vincere betrifft, so wissen wir, dass nach der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation der heilige Geist vincit, besiegt, den Vater und den Sohn (zugleich aber auch sich selbst). Daran stößt sich die zweite Drei-Einigkeits-Interpretation, und lässt vincere, besiegen: Kirche, Sünden-Vergebung, Fleisches-Auferstehung. Das vincere hat also eine Differenz in die Sache geschleudert. Und das ist der Grund, weshalb unser Autor ihm aus dem Wege geht. Er hält sich zwar an die Auffassung der zweiten Interpretation, und bringt das, was der heilige Geist besiegt, als Kirche, Sünden-Vergebung, Fleisches-Auferstehung. Er lässt aber das vincere unterwege, und stellt jene drei Dinge brevi manu hin. Dabei muss man sich des Näheren denken, dass er hinter Spiritum sanctum einen Doppelpunct macht. Dieser Doppelpunct heisst dann Spiritus vincit. Wenn man das Symbol so schlechtweg liest, so interpretirt man: Credo in Spiritum sanctum, credo in sanctam ecclesiam, credo in remissionem peccatorum, credo in carnis resurrectionem. Das liegt aber nicht im Sinne des Autors. Der will: Credo in Spiritum sanctum, qui

vincit sanctam ecclesiam, qui vincit remissionem peccatorum, qui vincit carnis resurrectionem.

Die sechste Rubrik fällt. Denn ein Schriftstück wie das vorliegende hat nichts mit einem Index zu thun. Für die Tab. smar. als solche ist ein Index ganz gut, für ein Symbolum Apostolicum wäre er müßig.

Die siebente Rubrik fällt ebenfalls. Der Hermes trismegistus resultirt von selbst, nachdem Gott Vater, Gott Sohn und heiliger Geist im Vorangehenden durchgegangen. Für die Tab. smar. als solche ist er wichtig, für ein Symbolum Apostolicum ist er nicht mehr nöthig, nachdem das Vorangegangene dasteht. Und dann kann die Sache auch so liegen, dass der Autor sagt, für die Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. ist zwar der Hermes trismegistus von hervorragender Wichtigkeit, das will ich nicht leugnen. Soll man nun aber diese Tab. smar. Schritt vor Schritt analysirend interpretiren und interpretirend analysiren, so liegt es etwas eigenthümlich, dass der Heiligengott Hermes und die Drei-Einigkeits-Interpretation, um so zu sagen Auge in Auge sich sehend, gegenübergestellt werden sollen. Um so etwas zu umgehen, lasse ich den Hermes lieber fallen.

Das habens tres partes philosophiae totius mundi fällt mit dem Index.

Auch die achte Rubrik fällt. Das Completum est quod dixi de operatione Solis bezieht sich auf die Drei als Eins. Diese Ein-Relation lässt der Autor deshalb fallen, weil er sagt, ich schreibe für Christen. Dass die an einen Gott glauben, versteht sich von selbst, und damit ist eben der Eingott eo ipso gegeben. Das Symbolum Apostolicum ist nicht dazu da, um den Glauben an Gott im Allgemeinen vorzuführen, sondern um das vorzuführen, dass und wie sich an den Deus unus, an Gott überhaupt, der Deus trinus anlehnt.

9) Das Glaubensbekenntniss des Marcellus von Ancyra. (337).

Πιστεύω εἰς θεόν παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐν Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιῇ τοῦ πατρὸς, ὃθεν ἔρχεται κρῖνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἅγιον ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον.

„Ich glaube an Gott den Vater (θεός eben = Gott Vater), den Allmächtigen, und an Christus Jesus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, der geboren ist vom heiligen Geist und der Jungfrau Maria (das ἐκ πνεύματος καὶ Μαρίας liegt bei weitem nicht so bezeichnend als sub 1 das de Spiritu ex Maria), der unter Pontius Pilatus gekreuzigt ist, und begraben ist, und am dritten Tage wieder auferstanden ist von den Todten, zum Himmel aufgestiegen ist und sitzt zur Rechten des Vaters, woher er kommt, die Lebenden und Todten zu richten. Und an den heiligen Geist, eine heilige Kirche, eine Vergebung der Sünden, eine Auferstehung des Fleisches, ein ewiges Leben.“

Wir heben hervor, dass in diesem Schriftstücke, welches fast wörtlich das vorige ist, zum Schlusse noch angefügt ist: ζωὴν αἰώνιον, vitam aeternam, ein ewiges Leben, welches in dem Symbol ad 1) fehlt. Der Autor kommt hierzu derartig, dass er denkt, trotz der dreifachen fortitudo ist der heilige Geist doch nur eine Eins. Um dies zur Anschauung zu bringen, collectivirt er die Drei: Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches unter dem Eingesichtspuncte: ewiges Leben. Dass er aber für den Collectiv-Gesichtspunct gerade das ewige Leben nimmt, dazu kommt er derartig, dass er sagt, wozu die heilige Kirche, wozu die Vergebung der Sünden, wozu die Auferstehung des Fleisches, wenn das Ganze nicht auf ein ewiges Leben hinauskommen soll?

In Bezug auf eine Interpunction nach heutigem Sinne hatte der Autor ad 1), wie wir wissen:

Et in Spiritum sanctum: sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

Der Autor des vorliegenden Schriftstückes hat: καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα—ἅγιαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον.

3) Ein Griechisches Formular aus einer Handschrift des achten Jahrhunderts, nach Jacob Usher.

Πιστεύω εἰς θεόν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα — — καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἅγι ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν]. Ἀμήν.

Die ausgelassenen Sätze stimmen bis auf wenige Varianten mit dem Texte sub 2). Die Varianten sind ff. Vor ταφ. fehlt καὶ, vor τρίτῃ fehlt τῇ, nach ἐκ fehlt τῶν, vor καθ' ἡμ. fehlt καὶ, statt κρῖνειν heisst ἐκ κρῖναι, vor ἅγιον fehlt τό; desgleichen fehlt das Eingeclammerte in der Handschrift. (J. T. Müller.)

Wir heben hervor:

Statt ad 2) θεός haben wir hier θεός πατήρ. Im Grunde ist πατήρ überflüssig, denn θεός involvirt den πατήρ eo ipso.

Die ζωὴ αἰώνιος, wie sie ad 2) steht, fehlt hier.

Wir begegnen zum ersten Male dem Amen am Schlusse (Completum est).

4) Ein Lateinisches Formular aus einer Handschrift des siebenten oder achten Jahrhunderts nach demselben. (Usher.)

Crede in Deum Patrem omnipotentem. Et in Christo Jesu, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelis, sedet ad dextera Patris, unde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritu sancto, sancta ecclesia, remissione peccatorum, carnis resurrectionis.

Was die Uebersetzung anbetrifft, so verweisen wir auf das Schriftstück ad 1).

Das resurrectionis zu Ende ist wohl ein Schreibfehler statt resurrectione, obgleich sich das nicht mit Bestimmtheit behaupten lässt.

Ebenso ist wohl „et“ Maria virgine ein Schreibfehler statt „ex“ Maria virgine, obgleich sich auch das nicht mit Bestimmtheit behaupten lässt. Es kann auch die Anlehnung sein an das Symbol ad 2).

Statt inde, wie es das Symbol ad 1) hat, steht hier unde venturus est, was sich gleich bleibt.

Wir haben bei der λόγος-Interpretation der Tab. smar. gesehen, dass Einige statt: Portavit illud ventus in ventre suo, nehmen: Portavit illud ventus in ventrem ejus. Das übt nun einen Rückschlag auf das vorliegende Schriftstück. Wie dort das in ventre in: in ventrem umgewandelt wird, so wird hier das in Christum Jesum in: in Christo Jesu, und das in Spiritum sanctum in: in Spiritu sancto, sancta ecclesia, remissione peccatorum umgewandelt. Das ist wie wir bereits an citirter Stelle bemerkt, ein gegenseitiger Austausch.

Dass angefangen wird: in Christo Jesu, und dann in der ursprünglichen Accusativ-Fassung fortgeführt wird: Filium, Dominum, geschieht absichtlich, dass der Ablativ sich neben dem Accusativ augenscheinlich legalisirt.

In coelis haben wir nach derselben Analogie, wie in Christo.

Mit seiner Ablativ-Fassung geht der Autor gar so weit, dass er ad dexteram schreibt statt ad dextram. Und da er so weit geht, so fragt es sich, ob nicht auch das: carnis resurrectionis absichtlich dasteht, um eine Deckung zu bringen.

für das: Portavit illud ventus in ventrem ejus.

Im vorliegenden Schriftstück fehlt wieder die vita aeterna und das Amen.

5) Dieselbe Formel — für den liturgischen Zweck verkürzt — nach dem Sanctuarium des Gelasius.

Crede in Deum patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, natum et passum, et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

6) Der Textus receptus nach einem Psalterium Graecum Papae Gregorii (nach Usher.)

a. Lateinisch:

Crede in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae. Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum. Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna; tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Pa-

tris omnipotentis: inde venturus iudicare vivos et mortuos. Credo in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam. Amen.

b. Griechisch:

Πιστεύω εἰς θεόν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς. Καὶ Ἰησοῦν Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μετ' ἐξουσίας, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν συλληθῆντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, γεννηθῆντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, σταυρωθῆντα, θανόντα καὶ ταφέντα, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ θεοῦ πατρὸς παντοδυνάμου, ἐκείθεν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύω εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, ἀγίων κοινωνίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον. Ἀμήν.

Was die Uebersetzung betrifft, so verweisen wir auf die absolvirte Form des Apostolischen Symbols.

Wir machen darauf aufmerksam, dass das Griechische Schriftstück zu Anfange πατέρα παντοκράτορα hat, und später πατὸρ παντοδυνάμου, wo das Lateinische beidemal hat patrem omnipotentem und patris omnipotentis.

Dann weisen wir auf ff. hin. Hier haben wir auf einmal das, dass das res omnes fuerunt ab uno in dem Sinne gefasst wird, dass Gott die Welt erschaffen hat (im Sinne der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation). Dem verdanken wir dann den ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς, den creator coeli et terrae, den Schöpfer von Himmel und Erde. Der Autor geht alle dem, was sich nun daran knüpft, dass man das res omnes fuerunt ab uno im betreffenden Sinne übersetzt, ganz ruhig aus dem Wege. Er lässt den omnipotens, den παντοκράτορα, den Allmächtigen stehen, wo er steht, und fügt einfach den neuen Passus bei. Und damit ist er fertig. Dieses summarische Verfahren recht fertig er ff. Er sagt im Hinblick auf das Schriftstück ad 2), welches die ζωὴ αἰώνιος als Collectiv-Begriff bringt: Wir haben das Recht, da, wo wir im Apostolischen Symbolum einen Drei-Begriff haben, diesen Drei-Begriff zu collectiviren. Hier ist nun ein Drei-Begriff: Deus — pater — omnipotens, und die Collectivirung ist: creator coeli et terrae. — Die res omnes werden derartig durch Himmel und Erde gedeckt, dass der Autor sagt, wenn ich übersetze: Gott hat die Welt erschaffen, so habe ich in Bezug darauf, dass die Welt eine Eins repräsentirt, im Grunde nur eine res u. n. a. Hier aber steht res omnes fuerunt, also muss ein Viel-Begriff eintreten, und den repräsentirt eben: Himmel und Erde.

Sobald nun der Autor des vorliegenden Schriftstückes neben dem omnipotens den creator coeli et terrae hat, sagt er, wie die Probe ergiebt, geht es ganz gut, dass wir im Apostolischen Symbolum die erste und zweite Drei-Einigkeits-Interpretation neben einander gehen lassen können. Und das beutet er denn, wie wir im Folgenden sehen werden, auch aus, wenigstens denn theilweise, nämlich da, wo er es zu dem bei ihm beliebten Collectiviren, welches er, wie wir ebenfalls sehen werden, durchgehends heranzieht, benutzen kann.

Das conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria stellt das Verhältnis, dass der heilige Geist Maria empfangen lässt, und Maria empfängt und gebiert, klarer hin, wozu das Symbol ad 2) auffordert, welches gar zu einfach hat: γεννηθῆντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας.

In Bezug auf das frühere crucifixus sub Pontio Pilato denkt der Autor: Gebührt denn nun dem Pontius Pilatus eine Stelle im Apostolischen Symbol? Er meint, diese Stelle gebühre ihm nicht, da er aber einmal da stehe, möge er auch bleiben, nur — mit einer Modification. Um nun diese Modification eintreten zu lassen, lässt der Autor Christus unter Pontius Pilatus leiden (passus sub PP.). Der Pontius Pilatus scheint ihm mehr verwieht zu werden, wenn es ganz im Allgemeinen heißt: Christus hat unter Pontius Pilatus gelitten, als wenn es heißt: er ist unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden. Soll der Pontius Pilatus, so ist seine Idee, einmal da stehen, so wollen wir das allgemein halten: Christus hat unter ihm gelebt, seine Mission als Mensch durchgemacht, gelitten u. s. w., wir wollen aber nicht den hervorragenden heiligen Tod am Kreuze mit Pontius Pilatus zusammen bringen. Darum steht hier zuerst passus sub Pontio Pilato, und nach-

dem so der Pontius Pilatus, gewissermassen als ein onus, je eher je besser, vorweg, bei Seite geschoben, dann folgt das: crucifixus.

Wir werfen die Frage auf: Ist es zufällig, dass im Lateinischen Text statt Pontio Pilato abgekürzt steht: P. P., im Griechischen statt Ποντίου Πιλάτου abgekürzt Ποντ. Πιλ.? Hat der Autor ursprünglich so, um das, was er mit dem passus resp. παθόντα will, deutlicher vor die Augen zu rücken?

Das descendit ad inferna, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα, ist einfach das descendit in terram im Sinne der ersten Drei-Einigkeits-Interpretation. Der Autor lässt ja die Auffassung beider Drei-Einigkeits-Interpretationen neben einander gehen. Hieraus geht denn nun auch hervor, dass das descendit ad inferna resp. das κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα nicht in dem Sinne zu fassen ist, wie das absolvirte Apostolische Symbolum heute allgemein übersetzt wird: Christus sei zur Hölle hinabgestiegen, niedergefahren, sondern einfach in dem Sinne, dass Christus stirbt, in die Gruft steigt.

Wir hatten nun in dem Symbol ad 1):

crucifixus — sepultus — resurrexit.

Der Autor des vorliegenden Symbols erhält auf Grund seines eingeschobenen descendit ad inferna:

crucifixus — sepultus — descendit — resurrexit.

Nun lässt er das resurrexit vorläufig fallen, er hebt es für das Folgende auf und sagt, descendit ad inferna ist: Christus stirbt. Crucifixus ist aber auch im Grunde nichts anders, als gestorben, sepultus ebenfalls, denn wenn Christus nicht gestorben wäre, so brauchte er nicht begraben zu werden: — also qualificirt sich das descendit ad inferna zu einem Collectiv-Begriff. Zum Aufstellen eines Collectiv-Begriffes, sagt er nun ferner, gehören aber drei Dinge, welche zu collectiviren sind, hier haben wir blos zwei: crucifixus, sepultus: — also schiebe ich ein Drittes ein. Dieses Dritte ist mortuus, wie es hier steht, und so kommt heraus:

crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna, was im Sinne einer heutigen Interpunction zu schreiben ist crucifixus, mortuus et sepultus: descendit ad inferna. σταυρωθῆντα, θανόντα καὶ ταφέντα: κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα.

Nun wird weiter fortgefahren tertia die resurrexit, ascendit ad coelos.

Hier denkt nun der Autor, wenn sich das descendit zu einem Collectiv-Begriff qualificirt, so qualificirt sich auch das ascendit dazu. Wo sind hier aber die drei vorangehenden Dinge, welche zu collectiviren sind? Darauf antwortet der Autor, eigentlich haben wir diese nicht, wohl aber uneigentlich, denn in der tertia dies ist eine Drei involvirt. Und so nimmt er denn das tertia die resurrexit a mortuis als eine Drei, welche durch das ascendit ad coelos collectivirt wird, so dass im Sinne einer heutigen Interpunction zu schreiben wäre:

tertia die resurrexit a mortuis: ascendit ad coelos.

τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν: ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς.

Das sedet ad dexteram Patris ist im Sinne der zweiten Drei-Einigkeits-Interpretation das descendit in terram. Wir haben also wieder, worauf auch bereits hingewiesen, das neben einander Gehen der beiden Drei-Einigkeits-Interpretationen. Im Symbol ad 1) heisst es nun: sedet ad dexteram Patris, hier: sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentia. Die Fassung, wie wir sie hier haben, zielt nun wieder auf nichts anders, als um eine Drei für eine Collectivirung zu erhalten. Es ist nämlich die zu collectivirende Drei: Deus — pater — omnipotens; der Collectiv-Begriff ist: inde venturus iudicare vivos et mortuos, welches jetzt an die Reihe kommt. Das nun aber das inde venturus etc. der Collectiv-Begriff sein soll für das Vorangehende, darauf wird der Autor durch das inde geführt, an welches sich in nahe liegender Weise ein vorangehender Doppelpunct knüpft, den auch bereits das Schriftstück ad 1) ausdrücklich hat, und der auch hier im Lateinischen Schriftstück steht, und dem entsprechend im Griechischen Schriftstück ein (·) und nicht ein (,) stehen müsste.

Was die jetzt folgende Stelle betrifft, welche im Schriftstück ad 1) lautet. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, so kann der Autor in ihr seinem Hange zum Collectiviren ha-

sonders luldigen, weil er an der Hand der dreifachen fortitudo eine Drei hat, und bereits vor ihm in Bezug auf die sancta ecclesia etc. collectivirt worden ist.

Er nimmt an der Hand der dreifachen fortitudo den Spiritus sanctus als die zu collectivirende Drei, und als Collectiv-Begriff die sancta ecclesia. Weil das letztere aber nun nicht nahe liegt, so hält er es für sachentsprechend, dass er im Ausdruck sancta ecclesia darauf hinweist, dass er denselben als Collectiv-Begriff gefasst haben will, und auf Grund dessen bringt er statt sancta ecclesia — sancta ecclesia catholica, *ἀγία καθολικὴ ἐκκλησία*. Die catholica ecclesia ist nichts anderes als die ecclesia, die dem Spiritus sanctus gegenüber als Collectiv-Begriff gefasst werden soll.

Nachdem nun die ecclesia als Collectiv-Begriff für den Spiritus sanctus benutzt worden ist, bleibt im Schriftstück ad 1) blos die remissio peccatorum und carnis resurrectio. Dass ihnen die vita aeterna auf Grund des Schriftstückes ad 2) zugefügt wird, versteht sich von selbst, denn dies ist ja, um so sagen das Siegel für das Collectivirungs-Manoeuvre. Damit hat denn der Autor eine Drei, nicht aber einen Collectiv-Begriff. Nun sagt er, die vita aeterna muss Collectiv-Begriff sein nach der Autorität des Schriftstückes ad 2). Damit hat er dann einen Collectiv-Begriff, aber blos zwei Dinge, die zu collectiviren sind. Und hier liegt es denn nahe, ein Drittes zu collectivirende hinzuzufügen, und das ist eben die vom Autor neu gebrachte sanctorum communicio, *ἀγίων κοινωνία*, so dass also im Ganzen, im Sinne einer heutigen Interpunction herauskommt: Credo in Spiritum sanctum: sanctam ecclesiam catholicam; sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem: vitam aeternam. Und:

Πιστεύω εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον: ἄγιαν καθολικὴν ἐκκλησίαν: ἄγιων κοινωνίαν, ἀφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν: ζωὴν αἰώνιον.

Das Amen wieder als Completum est der Tab. smar.

Machen wir nun einen Rückblick, so liegt das Princip des Schriftstückes, Drei-Begriffe vorangehen zu lassen, und dann hinterdreien zu collectiviren, auf der Hand. Und da dem so ist, so versteht es sich von selbst, dass wir noch in Bezug auf die Durchführung dieses Principis mit der Stelle Et in Jesum bis passus sub I. P. im Rückstande sind. Bei dieser Stelle haben wir denn nun ff. Es handelt sich zweimal um drei zu collectivirende Begriffe, und zweimal um einen Collectiv-Begriff. Die ersten drei zu collectivirenden Begriffe sind: Jesus Christus — Filius — unicus. Der erste Collectiv-Begriff ist: Dominus noster. Die zweiten Drei-Begriffe sind: qui (τὸν)—conceptus — natus. Der zweite Collectiv-Begriff ist: passus.

7) *Aquilejensische Form des Symbols, nach Ruffinus.*

Credo in Deo patre omnipotente, invisibili et impassibili. Et in Christo Jesu, unico Filio ejus, Dom. nostr. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus; descendit in inferna, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram Patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritu sancto. Sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, huius carnis resurrectionem.

In Bezug auf die Uebersetzung verweisen wir auf das Schriftstück ad 1).

Die Ablativ-Fassung Credo in Deo, in Christo, in Spiritu liegt wie bei dem Symbol ad 4). Hier wie dort haben wir den intacten Accusativ neben dem Ablativ (sanctam ecclesiam etc. Beim abgekürzten Dom. nostr. steht es dahin, ob es der Ablativ oder der Accusativ sein soll). Das huius carnis resurrectionem zielt auf das Portavit illud ventus in ventrem ejus.

Dem Autor des vorliegenden Symbols gefällt das vorige Symbol ad 6) nicht, und er geht daher, den Hauptsachen nach, auf das Symbol ad 1) zurück. Nur reflectirt er auf die beiden Passus des vorigen Symbols creatorem coeli et terrae und descendit ad inferna. Was den letzteren Passus betrifft, so wandelt er ihn um in: in inferna, was in Bezug auf das Griechische *εἰς τὰ κατώτατα* nicht fern liegt. Was den ersten Passus betrifft, so wandelt er ihn um in: invisibili et impassibili. Dass nun diese Abweichung vom Symbol ad 1) statt hat, kommt jedenfalls daher, dass der Autor sein descendit in inferna für Christi Höllenfahrt ausgebeutet wissen will. Dem fällt es nicht ein, wie der Autor des Symbols ad 6) das descendere ad in-

ferna als Collectiv-Begriff aufzufassen, der in den Bereich des Sterbens Christi fällt, nein, er beutet ihn, wie gesagt, für Christi Höllenfahrt aus, und weil das statt hat, deswegen findet dieser Passus Gnade vor seinen Augen, und er streicht ihn nicht, wie er so manches andere in dem Symbol ad 6) streicht. Sobald er aber das descendit ad (in) inferna aufrecht erhält, denkt er, dieser Passus kommt in das Apostolische Symbol auf Grund dessen, dass die erste Drei-Einigkeits-Interpretation herangezogen wird. Auf Grund des Heranziehens derselben Interpretation hat nun aber das Schriftstück ad 6) auch den creator coeli et terrae. Halt, denkt da unser Autor, wenn du das descendere ad (in) inferna aufrecht erhältst, so musst du auch den creator coeli et terrae aufrecht erhalten. Indem er nun aber die Consequenzen fürchtet, welche sich an den creator coeli et terrae knüpfen, wandelt er denselben um in den invisibilis et impassibilis. Bei diesen Ausdrücken hat aber das statt, dass sie zwar der Fassung des Symbols zufolge auf Gott kommen, dass es aber mit ihnen im Grande nicht auf Gott, sondern auf den Autor des Symbols ad 6) abgesehen ist. Der Autor des vorliegenden Symbols will in diesen Ausdrücken gesagt wissen: Der Autor des Symbols ad 6) bringt Dinge, von denen in den vorigen Fassungen nichts zu sehen und zu hören ist — res invisibiles, die er sich also reinweg aus den Fingern saugt. Und er bringt Dinge, die man nicht dulden darf — res impassibiles, res quas pati nequimus.

Das Symbolum Nicaenum, das Symbolum Constantinopolitanum, das Symbolum Quicunque.

Trotzdem dass die *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. mehr für sich hat, als die *Φῶς*-Interpretation, wurde die erstere doch durch die letztere verdrängt. Es lässt sich für die Ueberlegenheit der *Λόγος*-Interpretation über die *Φῶς*-Interpretation manches vorbringen, wir wollen nur ff. hervorheben. Wenn es heisst, res omnes fuerunt etc.: Gott hat die Welt erschaffen durch das Licht, so ist das schon ganz recht, denn der erste Tag, der das Licht bringt, vermittelt, dass die zweite Schöpfungsperiode aus der ersten hervorgehen kann, also ist es gerade das Licht, welches die Welt vermittelt. Indessen man bemerke, dass eine solche Calculation wohl im Geiste der Jüdischen Alexandrinischen Alchemisten lag, welche den ersten Schöpfungstag auf die erste Schöpfungsperiode schoben, nicht aber im Geiste der Zeit, zu der die *Φῶς*-Interpretation aufkam. Die Alexandrinischen Jüdischen Alchemisten, welche dem ersten Schöpfungstage die betreffende Stellung gaben, die hätten wohl Grund gehabt, das Problem aufzustellen: Gott erschuf die Welt durch das Licht, um damit mit Präponderanz den ersten Tag in den Vordergrund zu schieben, um darauf hinzuweisen, wie wichtig es sei, dass der erste Tag in die erste Schöpfungsperiode gehöre und nicht in die zweite. Eine solche Aufstellung aber zu einer Zeit zu machen, wo jene Zeiten längst vorbei waren, wo, um mit dem Evangelisten Johannes zu sprechen, der Moses durch den Christus verdrängt war, das liegt sehr gesucht. Es liegt um so gesuchter, da das *φῶς*, im Sinn der *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar., der Anschauung jener Alchemisten geradezu entgegnetritt, welche auf den ersten Tag, als der ersten Schöpfungsperiode angehörig, so viel Gewicht legen. Denn jene Alchemisten wollten das Schaffen im „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ in ein Sprechen und Werden zersplittern, wogegen die *φῶς*-Anhänger ihr *φῶς* gerade dadurch legalisiren, dass dort von einem Sprechen und Werden nicht die Rede sei. Aber sehen wir selbst hiervon ab, wie von manchen anderen Aufstellungen, welche sich machen lassen, eins steht mächtig im Vordergrund, und das ist, dass in der Tab. smar. ausdrücklich steht: res omnes fuerunt ab uno, *λόγῳ* unius, und nicht: res omnes fuerunt ab uno, *φῶρι* unius. Und das wirft alle Einreden, welche die *φῶς*-Anhänger mehr oder weniger gesucht gegen den *λόγος*, und zu Gunsten ihres *φῶς*, machen können, über den Haufen. Wenn es heisst dieses und jenes ist durch den Cajus geschehen, wie kann man denn sagen, es sei durch den Sempronius geschehen? Wenn es durch den Sempronius geschehen wäre, so würde es eben durch den Sempronius geschehen sein, und nicht den Cajus. Ganz so hier, wenn

Gott die Welt erschaffen haben soll durch den *λόγος*, wie es doch ausdrücklich dasteht, wie kann denn nun dieser *λόγος* das *φῶς* sein? Man kann sich wohl einen Text darauf machen, wie es kommt, dass die *φῶς*-Anhänger sich in das *φῶς* unius statt des *λόγος* unius hineinbegeben. Nämlich die Sache liegt so, dass diese sich an die Lateinische Uebersetzung der Tab. smar. hielten. Dort steht *meditatio*. Diese *meditatio* ist selbst nach der Auffassung der *λόγος*-Anhänger um so zu sagen ein apokrypher Ausdruck; der eigentliche Ausdruck müsste *verbum* sein, denn im Sinne der *λόγος*-Interpretation der Tab. smar. ist *λόγος* = Wort, und nicht = Plan. Nun wohl, sagten da die *φῶς*-Anhänger, wenn der Ausdruck einmal apokryph ist, wie ihr selbst sagt, was steht denn im Wege, dass wir eine *lux* hineininterpretiren, wo ihr ein *verbum* hineininterpretirt. So lässt sich die Sache erklären. Aber in der Erklärung liegt noch lange keine Berechtigung. Wer in den Sinn der Tab. smar. eindringen will, der muss sich daran halten, dass im Griechischen Text *λόγος* steht. Wie kann ein solcher wichtige Abzüge an der Hand des Umstandes machen, dass die Einen diesen *λόγος* mit *meditatio*, die Andern mit *verbum* übersetzen? Hört auf Grund dessen der *λόγος* auf, *λόγος* zu sein, und wird dadurch zum *φῶς*? Wenn man ein Schriftstück hat, in dem der Cajus steht, und der Eine interpretirt alsdann, dieser Cajus ist ein König, der Andere dagegen, dieser Cajus ist ein Kaiser, hört darum der Cajus auf, der Cajus zu sein, und wird zum Sempronius?

Das nun, dass der *λόγος* eben ein *λόγος* und kein *φῶς* ist, dass somit die *λόγος*-Interpretation der Tab. smar. der *φῶς*-Interpretation überlegen ist, dass die erstere damit nicht dazu angethan sei, durch die letztere verdrängt zu werden, das sah der Presbyter Arius ein, und er ergriff offen Partei für die *λόγος*-Interpretation gegen die *φῶς*-Interpretation. Für seine Person hatte er das wenig Gewinn, er wurde von seinem Bischof Alexander abgesetzt und excommunicirt (321), seine Anhänger hielten aber standhaft zu ihm, trotzdem das Concillium zu Nicaea (325) die Aufstellungen des Arius feierlichst verdamnte.

Es liegt im Geiste der Geschichte der verschiedenen Tab. smar.-Interpretationen, dass keine absolute Rückgriffe gemacht werden. Hat einmal eine Interpretation die andere notorisch verdrängt, so ist es ein Unmöglichkeitkeits-Verhältniss, dass hinterdrein Jemand kommt und sagt, da hat nun eine neue Interpretation eine alte verdrängt. Ist das recht? Nein, es ist nicht recht, die alte Interpretation ist besser, als die neue, gehen wir daher wieder auf die alte zurück. So etwas hat in der Geschichte der Tab. smar.-Interpretationen nie statt gefunden. Vielmehr wurde immer unter der Aegide gekämpft, was einmal verdrängt ist, bleibt verdrängt. Nun muss man aber wohl berücksichtigen, dass unter einer anderen Aegide bloß absolut nicht gekämpft wurde, relativ geschah es öfter. Es liegt das Verhältniss nicht so, dass von einer späteren Interpretation überhaupt kein Rückgriff zu einer früheren statt hatte, statt haben konnte, es liegt bloß so, dass das nicht absolut statt hatte, statt haben konnte, relativ hatte es öfter statt, konnte statt finden. Das heisst, wenn Jemand einen Rückgriff machen wollte, so war ihm der Weg versperrt, dass er nackt und trocken sagte, ich greife zurück:—mit einem solchen Thun wurde er unmöglich. Es war ihm aber nicht der Weg versperrt, dass er sagte, ich gehe auf Früheres zurück, thue es aber derartig, dass ich das Frühere modificire. Durch eine solche Modification wurde dann die Sachlage eine solche, dass das Alte zum Neuen wurde, und das so unter neuer Form gebrachte Alte liessen sich die Leute gefallen, sie fanden keinen Anstoss daran.

Fassen wir das in's Auge, so war dem Arius der Weg zur *λόγος*-Interpretation versperrt. Die *λόγος*-Interpretation war einmal durch die *φῶς*-Interpretation verdrängt, und Arius konnte nicht sagen, die *λόγος*-Interpretation ist aber besser als die *φῶς*-Interpretation, und deshalb greife ich auf die erstere zurück. Das ging nicht, das war ein Unmöglichkeitkeits-Verhältniss. Es war aber nur ein Unmöglichkeitkeits-Verhältniss unter den Umständen, dass Arius so nackt und trocken auf die *λόγος*-Interpretation zurückgriff. That er das nicht, wandte er vielmehr, indem er zurückgriff, die Cautel an, dass er die *λόγος*-Interpretation

modificirte, dann wurde die Sachlage eine andere, dann ward seinem Thun Thür und Thor geöffnet, es stand dann nichts im Wege, dass er die *λόγος*-Interpretation wieder in die rechtmässige Stellung einsetzte, die ihr, seiner Ansicht nach, vor der *φῶς*-Interpretation gebührte.

Also indem Arius von der *φῶς*-Interpretation der Tab. smar. zur *λόγος*-Interpretation zurückgriff, hatte er dabei die bestimmte Aufgabe, eine Aufgabe, der er durchaus nicht aus dem Wege gehen konnte, die *λόγος*-Interpretation zu modificiren. Daher muss man sich wohl hüten, zu sagen: Kommt da der Arius heran, und zieht wieder die *λόγος*-Interpretation hervor, die lange vor ihm da war, wogegen wir übrigens nichts haben. Aber wenn er sie nun noch gegeben hätte, wie sie war, dann wollten wir es noch gelten lassen. Aber nein, er modificirt diese Interpretation, er modificirt sie unbedeutend. Wollte er damit am Ende durch einen kühnen Kunstgriff das zu dem seinigen machen, das nicht sein war?—Wollte man solche Reden dreschen, so läge das sehr verkehrt. Arius, wie wir vorher exponirt, muss die *λόγος*-Interpretation modificiren, sonst könnte er nicht zu seinem Zwecke gelangen, zu dem Zwecke, die *λόγος*-Interpretation auf Kosten der *φῶς*-Interpretation in den Vordergrund zu ziehen.

Die Modificationen des Arius sind unbedeutend. Sie laufen darauf hinaus, dass die zweite Rubrik von *Quod est inferius* bis *rei unius* anders interpretirt wird. Wir wissen, dass die Jüdischen Alexandrinischen Alchemisten (vergl. den Abschnitt: Neue Interpretation der biblischen Schöpfungsgeschichte) einerseits kurzweg sagten, die *Materia prima* = Nichts, das bedingt dann, dass Gott die Welt aus Nichts erschaffen; dass sie aber andererseits die *Materia prima* in eine ideelle und (bedingt) reelle zerplütherten. Die Nichts-*Materia prima*, die ideelle und (bedingt) reelle *Materia prima* wirt nun Arius zusammen, und argumentirt ff. Am Anfange war Nichts da. Nun fasst Gott den Plan, die Welt zu erschaffen, und spricht, executirt das Wort, den *λόγος*. Aus dem *λόγος* geht dann die *Materia prima* hervor, und aus der *Materia prima* geht die *Materia ultima* hervor. Arius hat also ein Vierfaches: Nichts, *λόγος*, *Materia prima*, *Materia ultima*.

Nun giebt er dem ersten *inferius* das Nichts, dem ersten *superius* den *λόγος*, dem zweiten *superius* die *Materia prima*, dem zweiten *inferius* die *Materia ultima*, und bekommt heraus beim *Quod est inferius* etc., indem er sich an die Fassung hält: *Quod est inferius, est, sicut id quod est superius, et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius* —

Das Nichts, der *λόγος*, die *Materia prima* und die *Materia ultima* dienen dazu, die Wunder der *res una* zu Stande zu bringen, welche *res una* = *λόγος*.

Das Uebrige bleibt, wie bei der eigentlichen *λόγος*-Interpretation der Tab. smar.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass das Concillium zu Nicaea die Aufstellungen des Arius verdamnte. Das Verdammungs-Schriftstück führt den Namen *Symbolum Nicaenum*, und lautet ff.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὀρατῶν καὶ ἀορατῶν ποιητὴν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, (καὶ) ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας δι' ἡν ποιεῖ, δι' οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι, οὐκ ἦν, καὶ δι' οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

„Wir glauben an einen Gott Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an einen Herrn, Jesus Christus, den Sohn Gottes, geworden als einziger Sohn vom Vater, das heisst von der Wesenheit des Vaters, ein Gott vom (aus dem) anderen, ein Licht von (aus) dem anderen, ein wahrhafter Gott vom anderen. Wir sagen: „geworden“, nicht: „erschaf-

fen“. Er ist von gleicher Wesenheit mit dem Vater, von welchem Alles wurde, sowohl im Himmel als auf Erden. Er ist wegen uns Menschen, und uns zu retten gekommen, Fleisch geworden, Mensch geworden, hat gelitten, ist am dritten Tage auferstanden, zum Himmel aufgestiegen, und kommt die Lebenden und Todten zu richten. Und (wir glauben) an den heiligen Geist. Jene aber, welche sagen, dass es eine Zeit gab, wo er nicht da war, und dass er nicht da war, bevor er wurde, und dass er aus dem Nicht-Seienden geworden, sie, welche behaupten, dass der Sohn des Gottes von anderem Stoffe oder anderer Wesenheit ist, dass in Bezug auf ihn ein verschiedenes situirtes Verhältniss statt hat - sie verdammt die rechtgläubige Kirche.“

Dass Arius die Nichts-Materia prima mit der ideellen und (relativ) reellen Materia prima durcheinander wirft, womit er von jenen Aufstellungen der Alexandrinischen Jüdischen Alchemisten in Bezug auf ideelle und (relativ) reelle Materia prima abgeht, welche wir bei der Jüdisch-Alexandrinischen Alchemie haben kennen lernen — denn dort handelte es sich entweder um die Nichts-Materia prima, oder um eine ideelle und (relativ) reelle Materia prima — das bringt die Nicäer auf die Idee einer neuen Aufstellung in Bezug auf die Materia prima. Sie sagen, es giebt keine reelle Materia prima, denn eine reelle Materia prima ist bereits eine Materia ultima. Nun aber davon ausgehend, dass jene Alexandriner auf ihre ideelle Materia prima durch das Erschaffen geführt werden, dass das Erschaffen aber von Gott herkommt, davon ausgehend, werden sie darauf geführt, Gott als die Materia prima zu nehmen. Und daran nun wieder anlehnend, dass jene Alexandriner eine doppelte Materia prima annehmen, eine ideelle und eine (relativ) reelle, nehmen auch sie eine doppelte Materia prima an, Gott Vater und Christus. Da nun ferner Philo die ideelle und (relativ) materielle Materia prima (*κόσμος νοητός* und *λόγος*) verschmelzen lässt, so lassen auch sie eine Verschmelzung eintreten von dem, was sie in Bezug auf die Materia prima haben, das ist also, es verschmilzt Gott Vater mit Christus, Christus mit Gott Vater.

Die Nicäer treten der *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. überhaupt, und der *Λόγος*-Interpretation des Arius im Besonderen entgegen, und treten für die *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar. ein. In Bezug hierauf haben sie denn den Vers 3 des ersten Capitels des ersten Buches Moses in's Auge zu fassen, welcher ja, wie wir wissen, für das *φῶς*, entgegen dem *λόγος*, ausgebeutet wird.

Diesen Vers interpretiren sie nun ff. Wenn es heisst: *Καὶ εἶπεν ὁ θεός, Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς.* Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht — so spricht Gott der Vater. Er sagt nicht, dich Licht, dich *φῶς* will ich erschaffen, *ποιεῖν* — das *ποιεῖν* hat statt in Bezug auf Himmel und Erde, denn in Vers 1 des ersten Capitels des ersten Buches Moses heisst es: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός* — sondern er sagt, du Licht, werde! Das *φῶς* ist der *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar. zufolge: Christus. Also Gott Vater sagt: Du Christus werde. Da nun Gott Vater eine Materia prima, und Gott Sohn eine Materia prima, so sagt eine Materia prima zur anderen: Werde! Die beiden *Materiae primae* verschmelzen aber zu einer. Also sind Gott Vater und Sohn nicht zu trennen, was der Eine ist, ist der Andere. Und da dem so ist, so verschmilzt der Sprechende mit dem Werdenden; der Sprechende ist der Werdende, der Werdende ist der Sprechende, beide sind *φῶς*. Indem also Gott der Vater sagt: „Es werde Licht“, so heisst das nichts anders, als: der Vater spricht zum Sohn, werde *φῶς*, und der Sohn sagt zum Vater, werde *φῶς*. Warum wird nun aber in der Schrift überhaupt das Werden in die Sache gebracht, entgegen dem Schaffen? Nun deswegen, weil Vater und Sohn, beide *φῶς*, nicht neben einander stehen sollen, das könnte auf ein Distrabiren der beiden führen. Neiz, sie sollen nicht neben einander, sondern in einander dastehen, der Eine tritt in den Anderen hinein. Und wie auf der einen Seite der Eine in den Anderen hineintritt, so tritt auf der anderen Seite der Eine aus dem Anderen heraus. Was die beiden letzteren Verhältnisse betrifft, so könnte es auch heissen: Es sei Licht, statt: Es werde Licht. Wenn da stünde: Es sei Licht, so hätten wir *φῶς ἐν φῶσι*. Nun steht: Es werde Licht, jetzt haben wir

φῶς ἐκ φωτός. Beides kommt auf dasselbe hinaus, nämlich auf die absolute Verschmelzung vom Vater und vom Sohne.

Wir wissen, dass in der *Λόγος*-Interpretation der Tab. smar. in der zweiten Rubrik der *λόγος* eben der *λόγος* (Wort) ist, nicht aber *λόγος* = Christus. Erst in der dritten Rubrik tritt der *λόγος* zu Christus in Relation, wird zu Christus. Wir wissen, dass eine solche Sachlage dadurch geboten wurde, um in der Stelle *omnes res fuerunt ab uno, meditatione unius* nicht den Sinn herauszubekommen, nicht Gott, sondern Christus habe die Welt erschaffen. In dasselbe Verhältniss trat dann die *Φῶς*-Interpretation der Tab. smar. ein. Auch in ihr hatten wir in der zweiten Rubrik *φῶς* eben als *φῶς*, nicht aber als Christus. Christus trat erst in der dritten Rubrik zum *φῶς* in Relation.

Eine solche Situation hört nun bei den Nicäern auf. Indem diese für das Dogma eintreten, der Vater sei wie der Sohn, und der Sohn wie der Vater, beide seien *φῶς*, indem dies statt hat, kann die Stelle *res omnes fuerunt ab uno* ist: das *φῶς* hat die Welt erschaffen, *meditatione unius* ist: und dabei ist das *φῶς* implicirt. *φῶς* ist aber der Vater und der Sohn. Also haben der Vater und der Sohn die Welt erschaffen. Der unus und die *meditatio unius* (*λόγος*—*φῶς*) haben aufgehört, einen Gegensatz zu bilden, der Gegensatz hat sich in das Gleiche aufgelöst, folglich muss jeder Scrupel fallen. Und da jeder Scrupel fällt, so liegt gar kein Motiv mehr vor, in der zweiten Rubrik das *φῶς* etwas anderes sein zu lassen, als in der dritten Rubrik. *φῶς* in der zweiten Rubrik wie in der dritten Rubrik ist Christus als *φῶς*, und auf Grund des *φῶς ἐκ φωτός, φῶς ἐν φωτι*, Gott überhaupt als *φῶς*.

Nun zur Interpretation des Symbolum Nicaenum!

Πιστεύομεν entgegen der früheren Fassung im Symbolum Apostolicum: *πιστεύω*. Wir glauben, wir, die zu Nicäa Versammelten, wir, die wir die *καθολικὴ ἐκκλησία*, die rechtgläubige Kirche, vertreten.

Das *ἓνα ἢ ἰεὺς θεὸν* dem Christus als *μονογενῆς* gegenüber. Der Christus als *μονογενῆς* ist ein *εἷς*, ein Einer, und so wird auch Gott Vater ein *εἷς*.

Der *πατὴρ* wird wie im vorigen Abschnitt sub 6) zum *θεὸς* hinzugefügt.

Der *παντοκράτωρ* bleibt wie im Apostolischen Symbol.

Der *ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς* im vorigen Abschnitte sub 6) wird zum *ποιητὴς ὁρατῶν καὶ ἀόρατων*. Das ist ein Anschluss an das Symbol ad 7) im vorigen Abschnitt. Das *impassibilis* von dort fällt, das *invisibilis* bleibt, wird aber dem Sinne von dort näher angeschmiegt, und in die *res visibiles*, die *visibilia* verwandelt. Diesem *visibilia* zu Liebe tritt an die Stelle des gefallenem *impassibilis*: *invisibilia*.

εἷς ἓνα κύριον. Der *μονογενῆς* macht eigentlich den *εἷς* überflüssig. Da der *θεός* aber einmal das *εἷς* hat, so soll der *υἱός* nicht zurückstehen, und er erhält es auch. Der *μονογενῆς* aber, welcher dem Apostolischen Symbol zu Liebe dennoch aufrecht erhalten werden soll, wird mit einem „geworden“ vom Vater (*γεννηθέντα*) angeknüpft.

γεννηθέντα. Vergl. den vorigen Abschnitt sub 6): *γεννηθέντα ἐκ Μαρίας*, geboren von Maria. Wo im Nicäischen Symbol das geboren werden steht, muss man vom „geboren“ absehen, und bloß das „werden“ in's Auge fassen. Im Vers 3 der Schöpfungsgeschichte haben wir, wir haben oben hierauf hingewiesen, *γενεσθαι* entgegen dem *ποιεῖν* des Vers 1. Also das *φῶς* ist nicht erschaffen worden, sondern es wurde, es wurde *φῶς ἐκ φωτός*. Nun muss man aber in's Auge fassen, dass Christus ein *υἱός* *θεοῦ* ist, und in Bezug darauf ist er auch ein *μονογενῆς*, ein alleiniger Sohn. Wo nun Jemand wird, und dieser Jemand ist ein Sohn, da ist der Gewordene ein Geborener-wordener. Daher die Sprache bes Nicäischen Symbols geboren werden, statt werden. Trotz solcher Sprache steht aber das Werden im Vordergrund. Denn wollte man sich auf das Geborenwerden steifen, so hätte man erst den Vater und dann erst den Sohn, denn der Vater geht doch dem Sohne voran. Eine solche Auffassung wollen aber die Nicäer notorisch nicht, und um hier nicht auf die falsche Bahn zu gerathen, thut man am besten, hier, und überhaupt da, wo im Nicäischen Symbol vom Geborenwerden die Rede ist, sich schlechtweg an das Werden zu halten, denn dies liegt doch im Geiste

der Nicäer, und darum sind wir in unserer Uebersetzung auch durchweg dem Geborenwerden aus dem Wege gegangen, und haben uns blos an das Werden gehalten.

Also im Schriftstück ad 6) des vorigen Abschnittes hatten wir *Kai Ἰησοῦν Χριστόν*, hier wird der Deutlichkeit wegen noch ein *εἰς* vorgesetzt: Und wir glauben an Jesus Christus. Das betreffende Schriftstück hat das *ἓνα* nicht, knüpft also kurzweg an: *υἷόν*. Dem *ἓνα* zu Liebe wird hier das *κύριον*, welches jenes Schriftstück hat, vorgesetzt, und wir erhalten *εἰς ἓνα κύριον*. Der *υἷος* rückt jetzt nach, mit *τὸν υἷόν τοῦ Θεοῦ*. Und wo oben das *μονογενῆ* kurz angeknüpft wurde, erhalten wir hier das: *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ*.

τούτῳ x. t. l. Hier wird nun in's Auge gefasst, wie es denn näher liegt, dass Christus durch Gott wird (geboren wird). Er wird aus der *οὐσία* des Vaters, er wird ein Gott aus dem Gotte, ein *φῶς* aus dem *φῶς*, ein wahrhafter Gott aus dem wahrhaften Gott. Nun, das Verhältniss im Anschluss an den Vers 3 der Schöpfungsgeschichte haben wir oben auseinandergesetzt.

γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα. Hier wird das *ποιεῖν* des Vers 1 und das *γίνεσθαι* des Vers 3 der Schöpfungsgeschichte gegeneinander gehalten. (Vergl. oben.)

ἄμουσιον τῷ πατρὶ x. t. l. Vorhin machte der *ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς* dem *ποιητῆς ὄρατων καὶ ἀοράτων* Platz. Jetzt wird er in seine ursprünglichen Rechte eingesetzt. Die *πάντα* sind die *res omnes* der Tab. smar. Sie werden auseinander gezogen in *οὐρανὸς καὶ γῆ*. In Anknüpfung an den *ποιητῆς ὄρατων καὶ ἀοράτων* entsteht *τὸ ἐν οὐρανῷ καὶ γῆ*, wobei angenommen wird, *τὸ ἐν οὐρανῷ* könne man nicht sehen, *τὸ ἐν γῆ* könne man wohl sehen. Nun waren die *res omnes* ab uno, also sind die *πάντα* von *πατρὶ*. Daher hier: *πατρὶ, δι' οὗ πάντα ἐγένετο*. Im Sinne der Nicäer hat aber sowohl der Sohn die Welt erschaffen, als der Vater. Darum steht *ἄμουσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ ἐγένετο*. Durch das *ἄμουσιος* wird darauf hingewiesen, dass, wenn auch eigentlich der Vater die Welt erschaffen, dass es doch der Sohn zugleich mit gethan.

τὸν δι' ἡμῶν x. t. l. Hier wird gegen den *λόγος* als Wort zu Felde gezogen. Wir wissen, dass in der *λόγος*-Interpretation der Tab. smar. *λόγος* einerseits als *λόγος* (und nicht als Christus) genommen wird, und dass, indem dies geschieht, *λόγος* als Wort gefasst wird, wobei das in's Auge gefasst wird, dass Christus das Wort Gottes verkündet. In Bezug auf das letztere wird, wie wir wissen, an Evangel. Ioannis Cap. 12. Vers. 47. sequ. angelehnt. (Vergl. *λόγος*-Interpretation.) Die Nicäer nun, die vom *λόγος* nichts wissen wollen, gehen darauf aus, die Relation, welche das Wort zu Christus haben könnte, zu streichen, und fassen dazu von der citirten Stelle den Vers 47 in's Auge. Christus sagt in diesem Verse: Wer nicht auf meine *ῥήματα* hört, den will ich nicht richten. Das ist, sagen die Nicäer, Christus will den nicht richten, der ihn nicht als *λόγος* auffasst. Also weist Christus selbst den *λόγος* von sich. Christus sagt weiter: Ich bin nicht gekommen, damit ich die Welt (*τὸν κόσμον*) richte, das ist, die Menschen richte, sondern damit ich die Welt (*τὸν κόσμον*) rette (*σώσω*). In Bezug auf letzteres steht hier im Symbolum: *τὸν δι' ἡμῶν τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατεβόητα*.

Das *ἐνανθρωπήσαντα* haben wir dem *κόσμος* des Vers 47 zu verdanken. Nämlich zuerst wird gefasst *κόσμος* als *ἄνθρωποι* (*δι' ἡμῶν τοὺς ἀνθρώπους*). Zum zweiten wird dann der *ἄνθρωπος* vom *κόσμος* ab auf *ἤλθον* geworfen, und dann kommt heraus: Ich kam nicht als Mensch, um den *κόσμος* zu richten, ich wurde nicht Mensch, um den *κόσμος* zu richten.

Das *σαρκωθέντα* steht in Bezug auf Evangel. Ioannis Cap. 1. Vers. 14, wo es heisst: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Diese Scholie figurirte bereits damals als Vers 14, und man erkannte sie nicht als Scholie an. Die Nicäer wollen dem die Spitze abbrechen, dass die Arianer sich hinter diesen Vers verbarrikadiren, und sagen, aber wenn auch in den ersten Versen des Evangel. Ioannis der *λόγος* nicht für den *λόγος*, sondern gerade gegen den *λόγος* auszubenten ist, hier im Vers 14 kann so etwas doch nicht stattfinden, hier wird direct, ohne jeglichen Hinterhalt eines Vers 4 und 5, vom *λόγος* gesprochen. Einem solchen möglichen Thun der Arianer gegenüber, bringen nun die

Nicäer hier ihr *σαρκωθέντα*, welches besagen soll, nicht darauf ist Werth zu legen, dass der *λόγος* *σὰρξ ἐγένετο*, sondern darauf, dass der *λόγος* *σὰρξ ἐγένετο*. Die Stelle besagt, dass der *λόγος* im *σὰρξ* aufgehen soll. Die Stelle spricht also nicht für euch, ihr Arianer, sondern gegen euch.

παθόντα x. t. l. Hier wird kurz an das angeknüpft, was das Apostolische Symbol in dieser Beziehung bringt.

Τοὺς δὲ λέγοντας x. t. l. Arius nimmt, wie wir wissen, die Reihenfolge an: Nichts, *λόγος*, *Materia prima*, *Materia ultima*. Gott ist zuerst da, ihn umgiebt das Nichts, und indem er nun auf die Idee kommt, die Welt zu erschaffen, spricht er, executirt den *λόγος*, und aus diesem *λόγος* geht dann weiter die *Materia prima* hervor. Der *λόγος* bedingt, dass aus dem Nichts ein Etwas wird. Nach Arius also gab es eine Zeit, wo der *λόγος* noch nicht war, denn wäre der *λόγος* immer da gewesen, so hätte es auch immer ein Etwas gegeben, und das Nichts würde fallen. Nach Arius musste der *λόγος* erst werden, bevor er da war, und bevor er wurde, war er nicht da. Natürlich, es war der *λόγος* nicht da, ehe Gott ihn executirte, ehe Gott sprach, es werde, Himmel und Erde sollen werden (das Erschaffen in Sprechen und Werden aufgelöst). Und endlich wurde nach Arius der *λόγος* aus Nichts, aus dem Nicht-Seienden (*ἐξ οὐκ ὄντων*). Denn wir haben ja die Kette: Nichts, *λόγος*, *Materia prima*, *Materia ultima*. In dieser Kette wird, *γίνεται*, das eine aus dem andern, das Nachfolgende aus dem Vorhergehenden, also der *λόγος* aus dem Nichts.

Von diesen Aufstellungen des Arius wollen nun die Nicäer nichts wissen, sie weisen sie von sich. Dabei gehen sie derartig zu Werke, dass sie dem Arius ein Problem zuschieben, welches aufzustellen diesem gar nicht in den Sinn gekommen ist. Wenn Arius das sagt, was er sagt, das sagt, was die Nicäer hier beim *δι' ἡν* x. t. l. hervorheben, so ist es ihm damit auf den *λόγος* als *λόγος*, nicht aber auf den *λόγος* als Christus abgesehen. Die Nicäer aber thun, als wenn Arius, bevor er bei der dritten Rubrik der Tab. smar. ist, bereits den *λόγος* als Christus nähme. Sie thun, als wenn Arius mit seinem *λόγος* derartig verführe, wie sie mit ihrem *φῶς*, welches sie bereits in der zweiten Rubrik Christus sein lassen. Sie thun also, als wenn Arius sagte, es gäbe eine Zeit, wo Christus noch nicht da war, dass Christus nicht war, bevor er wurde (geboren wurde), dass Christus aus dem Nichts wurde — Dinge an die, wie gesagt, Arius nicht dachte.

Die Construction von *Τοὺς δὲ λέγοντας* an liegt derartig, dass *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, hier die rechtgläubige Kirche, erstens diejenigen *ἀναθεματίζει*, welche *λέγουσι*, was bis *ἐγένετο* steht, und zweitens diejenigen, welche *φάσκουσι*, was bis *Θεοῦ* steht. In Bezug auf das *τὸν υἷόν τοῦ Θεοῦ* muss man nicht übersetzen: sie sagen, der Sohn sei ein *ἄλλοιωτός* als Gott, sondern *υἷος τοῦ Θεοῦ* ist Gottes Sohn: Christus. Dieser *υἷος τοῦ Θεοῦ* ist als Nominativ aus dem Accusativ gegen Ende nach *δι' ἡν* zu suppliren.

δι' ἡν ποτε x. t. l., dass es eine Zeit gab, wo der als Christus gefasste *λόγος* nicht war, dass der als Christus gefasste *λόγος* nicht war, bevor er wurde (geboren wurde), dass der als Christus gefasste *λόγος* aus Nichts wurde.

ἢ ἐξ ἑτέρας x. t. l. Also die *καθολικὴ ἐκκλησία ἀναθεματίζει* zum zweiten diejenigen, welche sagen, der Sohn Gottes sei *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*, von anderer Stoffe oder anderer Wesenheit. Frage: als was? Antwort: als der Vater. Das geht aus der Stelle oben hervor, wo von der *οὐσία* im *ἄμουσιον τῷ πατρὶ* die Rede war. Derjenige also, der sagt, der Sohn sei *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας* als der Vater, der sagt, der Vater habe die Welt erschaffen, und nicht der Sohn, und dazu kommt er, dass er in der *λόγος*-Interpretation den *λόγος* nicht sofort auf Christus bezieht, den *υἷος τοῦ Θεοῦ* also als einen *κτιστός*, *τροπιός*, *ἄλλοιωτός* nimmt, ihn nicht mit dem *λόγος* verschmilzt. Die Nicäer meinen, es handle sich in der *λόγος*-Interpretation um einen doppelten Fehler, erstens darum, dass man *λόγος* statt *φῶς* nähme, und zweitens darum, dass man diesen *λόγος* nicht bereits in der zweiten Rubrik als Christus nähme.

κτιστόν, *τροπιόν*, *ἄλλοιωτόν* sind Synonyma. Sie lassen sich schwer verbotenus wiedergeben. *κτιστός* (*κτίσις*) ist: erbaut, angebaut; *τροπιός* ist: gedreht, gewendet;

ἀλλοιωτός ist verändert. Der Sinn ist, wie wir ihn in der Uebersetzung oben gegeben haben: „es hat ein verschiedenes situirtes Verhältniss statt.“

Die Nicäer haben bei ihrem ἀναθεματίζειν im Grunde gar nichts anders im Auge, als für den ersten Abschnitt des Evangelium des Johannes einzutreten. Sie befürchten, dass dieser Abschnitt im genannten Evangelium unmöglich wird, wenn die Λόγος-Interpretation der Tab. smar. wieder zur Geltung kommt. Sie wollen dem einen Damm entgegenzusetzen, dass an der Bibel gerüttelt wird: — das ist die Haupttriebfeder ihres Thuns.

Macht der Leser nun einen Rückblick, so wird es ihm sofort vor Augen stehen, dass den Nicäern etwas menschliches widerfahren ist. In dem Eifer, mit dem sie sich auf ihre neue Lehre von der Materia prima warfen, vergassen sie den heiligen Geist. Sie erwähnen zwar den heiligen Geist, indem sie von παθόντα an summarisch den Inhalt des Apostolischen Symbols bringen, sie ziehen ihn aber nicht näher in den Bereich ihrer Reflexionen, was sie thun müssten. Es war ihre Aufgabe, eben so zu entwickeln, wie der heilige Geist Gott dem Vater und dem Sohne gegenübersteht, als wie sie das entwickelten, wie Gott der Vater Gott dem Sohne gegenübersteht. Indem sie es nicht thun, tritt der heilige Geist gegen den Vater und den Sohn in den Hintergrund, ein Datum, dessen sich die Nicäer nicht bewusst waren, welches dagegen die Konstantinopolitaner auf dem Concilium zu Constantinopel (381) in's Auge fassten.

Das Symbolum Constantinopolitanum lautet ff.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, ὡς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταπείνια καὶ ἀναστάνα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔστι τέλος. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογοῦμεν ἕν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

„Wir glauben an einen Gott Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer von Himmel und Erde, so wie von allem Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an einen Herrn, Jesus Christus, den einzigen Sohn Gottes, der vom Vater geworden vor aller Zeitlichkeit, ein Licht vom anderen, ein wahrhafter Gott vom anderen — wir sagen geworden, nicht geschaffen —. Er ist von gleicher Wesenheit mit dem Vater, von dem Alles wurde. Er ist wegen uns Menschen, und uns zu retten vom Himmel gekommen, Fleisch geworden vom heiligen Geiste und von der Jungfrau Maria, Mensch geworden, für uns gekreuzigt worden unter Pontius Pilatus, auferstanden am dritten Tage zufolge der Schrift, zum Himmel aufgestiegen, sitzt zur Rechten des Vaters, und kommt wieder, um nach heiligem Befinden die Lebenden und Todten zu richten. Sein Reich wird kein Ende haben. Und (wir glauben) an den heiligen Geist, den Herrn-Seitenden, den Belebenden, den aus dem Vater Hervorgehenden, den mit dem Vater und dem Sohne Anzubetenden und zu Verehrenden, den, der durch die Propheten geredet hat; an eine einzige, heilige, rechtgläubige und Apostolische Kirche. Wir bekennen eine einzige Taufe zur Vergebung der Sünden. Wir erwarten eine Auferstehung der Todten und ein Leben in der Zukunft. Amen.“

Wie man sieht, ist im ersten Theile des vorliegenden Schriftstückes das Symbolum Nicaenum um ein wenig modifizirt, und es wird näher auf das Apostolische Symbolum eingegangen. Wir wollen das nicht weiter ventiliren, da es sich hierbei nicht um den Schwerpunkt des Schriftstückes handelt. Der Schwerpunkt ist der, dass hervor-

ragend der heilige Geist in's Auge gefasst wird. Nur ff. wollen wir in's Auge fassen:

Die Konstantinopolitaner machen sich derartig an den Vers 3 der Schöpfungsgeschichte, dass sie sagen, wenn es heisst: „Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht“, so ist hier im „Und Gott sprach“: Gott der Vater, im „Es werde Licht“: Gott der Sohn, im „Und es ward Licht“: der heilige Geist gegeben. Und hierbei ist denn die nähere Sachlage eine analoge, wie wir sie bei dem quia vincet omnem rem subtilem in der ersten Drei-Einigkeit-Interpretation haben kennen lernen. Wir haben den Gesamteieg der Drei. In Bezug auf das an den Vers 3 anlehrende φῶς haben wir: φῶς ἐκ φωτός ἐκ φωτός. Gerade weil die Konstantinopolitaner an den Vers 3 der Schöpfungsgeschichte lehnen, deshalb steht hier γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων. Man kann nämlich sagen, wie könnt ihr auf den Vers 3 ein solches Gewicht legen, da Himmel und Erde bereits da sind, ehe das Licht kommt. Jenes principielle Gewicht würde erst herauskommen, wenn die Schöpfungsgeschichte mit dem Vers 3 anfinde. Dem gegenüber sagen die Konstantinopolitaner, ihr müsst euch denken, der Vers 3 stünde zu Anfange. Dass es nicht thut, fällt nicht in die Waagschale. Denn das, was die erste Schöpfungsperiode bringt, ist (vergl. Neue Interpretation der Jüdischen Schöpfungsgeschichte) auf einen Guss da, ob dieses oder jenes früher im Text steht, bleibt sich gleich. Die erste Schöpfungsperiode wird überhaupt als eine ausserhalb der Zeit liegende genommen, und deshalb wird die erste Schöpfungsperiode in's Auge gefasst, wenn von der Zeitlosigkeit, von dem πρὸ πάντων τῶν αἰώνων die Rede ist. Auf dies Sachverhältniss mit der ersten Schöpfungsperiode weist das Schriftstück gerade da, wo es dasselbe thut, hin, um das φῶς ἐκ φωτός, in welchem der Vers 3, um so zu sagen wie er leibt und lebt vorgeführt wird, einzuleiten.

Mit dem κατὰ τὰς γραφάς hinter τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ geben die Konstantinopolitaner einen Wink, dass der Pontius Pilatus und der dritte Tag eigentlich nicht in das Apostolische Symbolum gehören. Wir haben im vorigen Abschnitt auf die Sachlage ebenfalls hingewiesen. Das κ. τ. γρ. soll heissen, es passt zwar nicht zur Tab. smar., es passt aber zur Bibel, drum lasset es ruhig stehen.

Mit dem οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔστι τέλος wird der heilige Geist eingeleitet. Es soll heissen, redet euch nicht vor, dass wir, wenn wir, den Nicäern entgegen, auch den heiligen Geist in den Vordergrund schieben, dass wir damit Christus zu nahe treten. Keineswegs, Christus bleibt Christus, dessen Reich ist ohne Ende, der bleibt, was er ist, auch indem das statt hat, was wir vom heiligen Geiste lehren.

Es wird nun der heilige Geist, anlehnend an die Stelle der Tab. smar.: Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit von einem sechsfachen Gesichtspuncte aufgefasst. Es werden nicht nur die res subtiles herangezogen, sondern auch die res solidae, und jeden von ihnen auf Grund der dreifachen fortitudo eine Drei gegeben, wodurch eine Sechs herauskommt. Die Konstantinopolitaner machen also nicht den Unterschied zwischen der res subtilis und solida, das letztere eine Elementar-Beziehung hat, sondern sie nehmen die res solida mehr synonym mit der subtilia. In Bezug auf das nun, was der heilige Geist vincet et penetrat, nehmen die Konstantinopolitaner den Standpunct ein, dass sie sich die Frage vorlegen, wenn der θεός ein παντοκράτωρ u. s. w., wenn Christus ein κύριος u. s. w. ist, was ist dann von einem ähnlichen Gesichtspuncte der heilige Geist? Und da bekommen sie denn, an die Sechs anlehnend, ein Sechsfaches heraus, was der heilige Geist ist. Nämlich 1) der heilige Geist ist ein κύριος (als Adjectiv genommen). Indem Christus ein κύριος ist, ist der heilige Geist, der in der Trinität dieselbe Stelle einnimmt, als der Vater und der Sohn, ebenfalls ein κύριος. Angelehnt wird hierbei an Epistol. Pauli ad Cor., 2, Cap. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. „Denn der Herr ist der Geist.“ (Luther.) 2) Der heilige Geist ist ein ζωοποιός. Angelehnt wird hierbei einerseits an Philo, der bereits ζωὴ und πνεῦμα parallelisirt, andererseits an Evangel. Joann., Cap. 6, 63: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιόν. „Der Geist ist es, der da lebendig macht.“ (Luther.) 3) Der heilige Geist ist ein ἐκπορευόμενος ἐκ τοῦ πατρὸς. Das ist, er geht

anlehnend an den Vers 3 der Schöpfungsgeschichte, aus dem Vater als *φῶς* hervor, und ist in dieser Beziehung gerade sowohl *φῶς ἐκ φωτός* als Christus. Die Konstantinopolitaner umgehen hier Adjective wie *φωτιστικός*, *φωταγωγός*, *φωτεινός*, weil sie befürchten, man möchte „erleuchtend“ übersetzen, weil sie in derartigen Ausdrücken das *φῶς ἐκ φωτός*, auf welches sie lossteuern, nicht so prägnant gezeichnet finden, als eben in dem *ἐκπορευόμενος ἐκ τοῦ πατρὸς*. Gedeckt wird das letztere noch besonders durch Evangel. Joannia, Cap. 15. Vers. 26: *Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἔγω πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.* „Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, der wird zeugen von mir.“ (Luther.) 4) und 5) Der heilige Geist ist ein *συμπροσκυνοῦμενος καὶ συνδοξαζόμενος σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ*, ein mit dem Vater und dem Sohne Anzubetender und zu Verehrender. Das sind Allgemein-Bezeichnungen, welche herangezogen werden, um einen vierten und fünften Gesichtspunkt zu erhalten. 6) Der heilige Geist ist ein *λαλήσας διὰ τῶν προφητῶν*, einer der durch die Propheten geredet hat. Dies lehnt an die Stelle der Tab. smar.: *omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione*. Die *res natae* werden als *nati*, und diese als die Propheten genommen. Die *una res als φῶς* wird als heiliger Geist qua *φῶς* genommen, was heraustritt, wenn man, dem Vorgehenden entsprechend, den heiligen Geist als *φῶς ἐκ φωτός* nimmt. Uebrigens hätte, wenn wir uns strict an das *φῶς* halten, der heilige Geist die Propheten zu erleuchten, nicht durch sie zu sprechen. Das Sprechen ist ein Hinübergreifen in den *λόγος*. Dies Hinübergreifen in den *λόγος* hat statt auf Grund des Vers 14 im ersten Capitel des Evangelium des Johannes, wo es heisst, *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*.

Nachdem auf die Weise an der Hand des *vincere* et *penetrare* die sechs Gesichtspunkte absolvirt sind, aus denen der heilige Geist aufgefasst wird, wird dem Rechnung getragen, was das Apostolische Symbol in analoger Weise bringt. Und hier wird denn die *sancta ecclesia* in den Vordergrund gesetzt. Sie wird, der dreifachen resp. vierfachen *fortitudo* entsprechend, dreifach resp. vierfach aufgefasst. Dreifach haben wir sie 1) als *μία*, 2) als *ἄγια*, 3) als *καθολικὴ καὶ ἀποστολική*. Vierfach haben wir sie, indem das katholische und Apostolische jedes besonders in's Auge gefasst wird. Die *sanctorum communio*, *ἀγίων κοινωνία*, des Apostolischen Symbols (voriger Abschnitt sub 6) fällt, indem angenommen wird, sie gingen in der Kirche auf. An ihre Stelle tritt die Taufe: *ἐν βάπτισμα*, im Anlehn an Johannes den Täufer, welchen heranzuziehen nahe liegt, da vorhin das *omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione* herangezogen worden ist, und da die Nicäer bei ihrem Anathem hauptsächlich die Legalisirung des ersten Abschnittes im Evangelium des Johannes in's Auge faßten, in diesem Abschnitte Johannes der Täufer aber so sehr im Vordergrund steht. An die Taufe wird alsdann die *remissio peccatorum*, *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* geknüpft. Die Taufe ist da zur Vergebung der Sünden. Und nachdem das dann absolvirt ist, kommt die *resurrectio carnis* und die *vita aeterna* des Apostolischen Symbols an die Reihe. Die erstere erhält statt ihres Apostolisch-symbolischen Namens: *σάρξ ἀνάστασις* den Namen: *νεκρῶν ἀνάστασις*, die letztere wird aus der *ζωὴ αἰώνιος* eine *ζωὴ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*.

Auf Grund der Verschmelzung des Symbolum Nicaenum, wie wir es haben kennen lernen, und des Symbolum Constantinopolitanum entsteht das *κατ' ἐξοχὴν Symbolum Nicqenum* genannte Symbol, welches ff. lautet:

Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibillum omnium et invisibillum.

Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est; crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus est et sepultus est; et resur-

rexit tertia die secundum scripturas, et ascendit ad coelos; sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est in gloria iudicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis.

Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur, qui locutus est per Prophetas.

Et Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam.

Confiteor unum Baptisma in remissionem peccatorum, et expecto Resurrectionem mortuorum et Vitam venturi saeculi. Amen.

„Ich glaube an einen Gott Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer (*ποιητής*) von Himmel und Erde, von allem Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an einen Herrn, Jesus Christus, den einzigen Sohn Gottes, und vom Vater (geboren) geworden vor aller Zeitlichkeit, ein Gott vom anderen, ein Licht vom anderen, ein wahrhafter Gott vom anderen — wir sagen geworden, nicht, erschaffen. Er ist von gleicher Wesenheit mit dem Vater, von dem Alles gemacht worden. Er stieg wegen uns Menschen und zu unserem Heil (uns zu retten: *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν*) vom Himmel, wurde Fleisch vom heiligen Geiste und der Jungfrau Maria (das Verhältniss vom de und ex kennen wir) und Mensch. Er wurde auch für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, litt und wurde begraben, stand am dritten Tage wieder auf, wie die Schrift es bezeugt, und stieg zum Himmel auf. Er sitzt zur Rechten des Vaters, und wird wiederkommen, um nach heiligem Befinden (*μετὰ δόξης*; gloria = *δόξα*) die Lebenden und Todten zu richten. Sein Reich wird kein Ende haben.

Und (ich glaube) an den heiligen Geist, den Herrn und den Belebenden, der aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht (nämlich auf Grund des *φῶς ἐκ φωτός ἐκ φωτός*), der zugleich mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verehrt wird, der durch die Propheten gesprochen hat.

(An) eine (die) eine, heilige, rechtgläubige und Apostolische Kirche.

Ich bekenne eine (die) eine Taufe zur Vergebung der Sünden, und erwarte eine (die) Auferstehung der Todten, und ein (das) Leben in der Zukunft. Amen.“

Das sogenannte *Symbolum Athanasii* macht es sich zur Hauptaufgabe, jeglichen Zweifel in Bezug auf das paritätische Nebeneinanderstehen von Vater, Sohn und Geist zu heben, ein Zweifel, der dadurch Vorschub erhalten könnte, dass die Konstantinopolitaner zwar für das *φῶς ἐκ φωτός ἐκ φωτός* eintreten, dies aber mehr indirect als direct aussprechen. Dies Symbolum, welches auch *Symbolum Quicumque* genannt wird, lautet ff.

Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat Catholicam fidem.

Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.

Fides autem Catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur,

Neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.

Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est Divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas.

Qualis pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus.

Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus.

Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus.

Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus.

Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus:

Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus.

Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus.

Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.

Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus.

Et tamen non tres Dii sunt, sed unus est Deus.

Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus.

Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus.

Quia sicut singulatim unam quamque personam Deum ac Dominum confiteri Christiana veritate compellimur:

Ita tres Deos, aut tres Dominos dicere Catholica religione prohibemur.

Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus.

Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus.

Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, non creatus, nec genitus, sed procedens.

Unus ergo Pater, non tres Patres; unus Filius, non tres Filii; unus Spiritus Sanctus, non tres Spiritus Sancti.

Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus,

Sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales:

Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et Trinitas in unitate et unitas in Trinitate veneranda sit.

Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.

Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat.

Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quod Dominus noster Jesus Christus Dei filius, Deus et homo est.

Deus ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo ex substantia matris in saeculo natus.

Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.

Aequalis Patri secundum Divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.

Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus.

Unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum.

Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae.

Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus.

Qui passus est pro nostra salute, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis,

Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis,

Inde venturus est judicare vivos et mortuos.

Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis,

Et redditori sunt de factis propriis rationem,

Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum.

Haec est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

„Wer selig sein will, muss vor allem eine richtige Anschauung haben vom rechten Glauben.

Wer diesen Glauben nicht ganz und unverletzt hält, der ist ohne Zweifel ewig verloren.

Der rechte Glaube ist aber der, dass wir den Ein-Gott in der Drei-Einigkeit, und die Drei-Einigkeit im Eingott verehren.

Dabei müssen wir nicht die Personen confundiren, nicht die Wesenheit trennen.

Eine andere ist nämlich die Person des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des heiligen Geistes.

Aber die Göttlichkeit des Vater und des Sohnes und des heiligen Geistes ist eine einzige, die Herrlichkeit ist eine gleiche, die Majestät ist eine gleich-ewige.

Wie der Vater, so ist der Sohn, so ist der heilige Geist.

Unerschaffen ist der Vater, unerschaffen der Sohn, unerschaffen der heilige Geist.

Unermesslich ist der Vater, unermesslich der Sohn, unermesslich der heilige Geist.

Ewig ist der Vater, ewig der Sohn, ewig der heilige Geist.

Und doch handelt es sich nicht um drei Ewige, sondern einen Ewigen.

Ebenso wie es sich nicht um drei Unerschaffene, drei Unermessliche handelt, sondern um einen Unerschaffenen, einen Unermesslichen.

In ähnlicher Weise ist der Vater allmächtig, der Sohn allmächtig, der heilige Geist allmächtig.

Und doch handelt es sich nicht um drei Allmächtige, sondern um einen Allmächtigen.

So ist der Vater ein Gott, der Sohn ein Gott, der heilige Geist ein Gott.

Und doch handelt es sich nicht um drei Götter, sondern um einen Ein-Gott.

So ist der Vater ein Herr (*κύριος*), der Sohn ein Herr, der heilige Geist ein Herr.

Und doch handelt es sich nicht um drei Herren, sondern um einen Herrn.

Denn wie es unsere Obliegenheit ist, in Christlicher Wahrheit einzeln jede Person (von den Dreien) als Gott und Herrn zu bekennen,

So verbietet uns der rechte Glaube, sie drei Götter oder drei Herren zu nennen.

Der Vater ist von Keinem gemacht, geschaffen, geboren.

Der Sohn ist vom Vater allein, nicht gemacht, nicht geschaffen, aber geboren.

Der heilige Geist ist vom Vater und vom Sohne, nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, aber ausgehend.

Also ein Vater, nicht drei Väter; ein Sohn, nicht drei Söhne; ein heiliger Geist, nicht drei heilige Geiste.

Und in dieser Drei-Einigkeit ist nichts das Erstere oder das Letztere, nichts das Grössere oder das Kleinere,

Sondern die ganzen drei Personen sind unter sich gleich ewig und gleich gross.

Also Alles in Allem, wie schon oben gesagt: es ist sowohl die Drei-Einigkeit in der Einheit, als die Einheit in der Drei-Einigkeit zu verehren.

Wer demgemäss selig sein will, muss so über die Drei Einigkeit denken.

Aber es ist nöthig zum ewigen Heil, dass er auch an die Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus getreulich glaube.

Es ist also der rechte Glaube, dass wir glauben und bekennen, dass unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, dass er Gott und Mensch ist.

Als Gott ist er aus der Wesenheit des Vaters, vor der Zeitlichkeit geboren, als Mensch ist er aus der Wesenheit der Mutter in der Zeitlichkeit geboren.

Er ist ein vollkommener Gott, ein vollkommener Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und aus menschlichem Fleische.

Gleich ist er dem Vater in Bezug auf die Göttlichkeit, er steht unter dem Vater in Bezug auf die Menschlichkeit.

Ogleich er nun Gott und Mensch ist, so ist er doch nicht ein zweifacher Christus, sondern ein einziger.

Ein einziger ist er aber nicht durch die Verwandlung der Göttlichkeit in Fleisch, sondern durch die Annahme der Menschlichkeit in Gott. (Sinn: der Mensch Christus geht in dem Gott auf, nicht aber geht der Gott Christus in dem Menschen auf.)

Ueberhaupt ist er ein einziger, nicht durch Confundirung der Wesenheit, sondern durch die Einheit der Person.

Denn wie eine vernünftige Seele und das Fleisch einen Menschen constituiren, so constituirt der Gott und der Mensch einen Christus.

Er hat gelitten zu unserem Heil (um uns zu retten), stieg hinab zu denen, die da unten liegen, stand am dritten Tage von den Todten wieder auf.

Er stieg zum Himmel auf, sitzt zur Rechten Gottes des Vaters, des Allmächtigen,

Von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Todten.

Wenn er kommt, müssen alle Menschen mit ihren Körpern auferstehen.

Und sie müssen Rechenschaft geben von ihren eigenen Handlungen.

Diejenigen dann, welche Gutes gethan haben, gehen in das ewige Leben ein, diejenigen aber, welche Böses gethan haben, gehen in's ewige Feuer.

Das ist der rechte Glaube. Wer nicht treu und fest an ihn hält, kann nicht selig sein.“

Wir heben hervor, dass der Autor hat beim

Vater: non factus, non creatus, non genitus,

Sohn: non factus, non creatus, aber genitus,

Geist: non factus, non creatus, non genitus, aber procedens.

Das stimmt nicht zu dem absolut paritätischen Nebeneinanderstehen vom Vater, Sohn und heiligem Geist, welches der Autor so wortreich bietet. Man muss sich die Sache derartig erklären, dass der Autor nicht mit seinen Antecessoren in Conflict gerathen will. Die Nicäer haben einmal das Geborenwerden statt des Werdens gebracht, die Konstantinopolitaner sind darauf eingegangen, nun da muss unser Autor, wenn er nicht umstossen will, folgen. Und er folgt derartig, dass er Christo das Geborenwerden statt des Werdens giebt, dass er sich aber zugleich fragt, wenn Christo statt des Werdens das Geboren-

werden zukommt, was kommt denn dem heiligen Geiste in ähnlicher Beziehung zu, und sich dies dahin beantwortet, dem heiligen Geiste kommt das „ausgehen“ (procedere) zu.

Das in derselben Stelle der Pater est a nullo

Filius „ a Patre

Spiritus „ a Patre et Filio

hat statt in Bezug auf das φως ex patris ex patris. Hier hat das erste φως keinen Vorgänger, das entspricht einem esse a nullo. Das zweite φως hat einen Vorgänger, das entspricht einem esse ab uno. Das dritte φως hat zwei Vorgänger, das entspricht einem esse a duobus. Indem nun das erste φως zum Vater, das zweite zum Sohn, das dritte zum heiligen Geist wird, kommt das hier aufgestellte Verhältniss heraus, welches, streng genommen, wieder nicht paritätisch ist. Das paritätische Verhältniss kommt erst heraus, wenn wir sagen: der Vater ist vom Sohne und vom Geiste, wie der Sohn vom Vater und vom Geiste, und der Geist vom Vater und vom Sohne ist. Und ein solches Verhältniss verträgt sich auch ganz gut mit dem φως ex patris ex patris.

Und dann weisen wir auf das descendit ad inferos hin, welches sich durchaus auf den Standpunct stellt, dass es sich beim descendit ad inferna, κατεβόητα εις τα κατωτατα des Symbolum Apostolicum nicht um ein „niedergefahren zur Hölle“ handelt.

Pythagoräische Interpretation der Tabula smaragdina.

Man vergleiche den Abschnitt „Pythagoras“ bei der Griechischen Alchemie.

Eintheilung der Rubriken, wie bei der metaphysischen Interpretation, nur fällt die achte Rubrik.

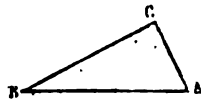
Erste Rubrik.

Verum bis verissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adeptione.

Die res una ist das Dreieck, mit dem auf den Pythagoräischen Lehrsatz losgeteuert wird.



Man denke sich zuerst ein rechtwinkliges Dreieck in der Lage von a c b. Hier ist b c die untere Kathete, das inferius, und a c die obere Kathete, das superius. Das inferius steht auf gleicher Rangstufe mit dem superius, denn beide sind Katheten. Will man die „gleiche Rangstufe“ absolut gleich haben, so kann man auch das rechtwinklige Dreieck als ein gleichschenkeliges nehmen, doch ist so etwas nicht nöthig. Weil nun das inferius est sicut id quod superius, das ist inferius = superius, so kann man statt: inferius, superius auch sagen: superius, superius, oder was sich gleich, bisigt collectiv: superius. — Hierauf weist hin das: Quod est inferius est sicut id quod est superius.

Jetzt denke man sich das rechtwinklige Dreieck in der Lage von A C B. Hier ist die Hypotenuse A B das inferius, die beiden Katheten A C, und B C bieten das collective superius von vobis. Und wenn es nun heisst:

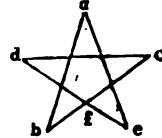
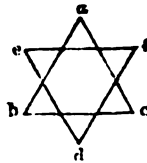
Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius, so ist das:

Die beiden Katheten dienen dazu, wie die Hypotenuse die Wunder der res una, das ist wie wir wissen, des (rechtwinkligen) Dreieckes zu Stande zu bringen. Das Wunder besteht darin, dass uns das Dreieck den Pythagoräischen Lehrsatz bietet.

Et sicut, etc. Und wie die Welt, die res omnes, von Gott herkommt, vom Plan Gottes, oder vom Demiurgen, durch den Plan, das Schema, Plato, oder vom idellen Eingott, der dem Vielgöttern gegenübergestellt wird, so stammen die amos res, patres, das sind die Zahlen, vom Dreieck durch Adoption. Die adoptio bietet hier ein

indirectes väterliches Verhältniss, welches dem directen väterlichen Verhältnisse des weiterschaffenden Gottes gegenübersteht.

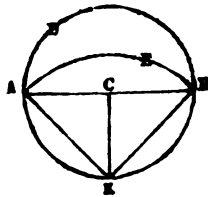
Indem die res una dem unus gegenüber steht, wird das Dreieck zu einer göttlichen Figur. An dieses göttliche Dreieck knüpfen sich mannigfaltige Gott-Embleme. So z. B. macht man ein Dreieck mit dem Namen Gottes in der Mitte, mit einem Auge in der Mitte, u. s. w. Für die Alchemie von besonderer Wichtigkeit (siehe bei den Abendländern) wird das sechsspitzige Gott-Emblem, welches herauskommt, wenn man nicht das einfache Dreieck, sondern das Doppel-Dreieck vertreten sein lässt. Dies aber vertreten sein zu lassen, liegt nahe, weil den beiden superius und inferius zu Liebe das Dreieck in zwei Lagen zu denken ist (s. oben). Auch kommt das Doppel-Dreieck heraus, wenn man sowohl der res una als dem unus das Dreieck zuertheilt. Von den beiden hier folgenden Figuren



ist die erste die sechsspitzige Figur, das Hexagramm, welche aus dem Doppel-Dreieck zusammen gesetzt wird. Ein Dreieck ist b a c, das andere e d f. Die zweite Figur ist der Drudenfuss oder das Pentagramm. Wir wollen hier weiter keine Untersuchungen darüber anstellen, wie weit es gerechtfertigt oder nicht gerechtfertigt ist, den Drudenfuss in's graue Alterthum zu versetzen. Den Drudenfuss, den wir hier in's Auge fassen, ist nichts anderes, als ein restringirtes Hexagramm. Die Restriction wird vorgenommen, um es beim Zeichnen leichter zu haben. Zeichnet man sich nämlich das Hexagramm, so muss man sich zuerst ein Dreieck zeichnen, dann aber unabwiesbar die Feder, den Griffel, p. u. w. aufheben, um das zweite Dreieck an die Reihe kommen zu lassen. Beim Pentagramm ist so etwas nicht nöthig. Man fängt bei der Zeichnung von a an, geht mit der Feder nach b, von b nach c, von c nach d, von d nach e, von e nach a — dann ist die Figur in ununterbrochenem Federszuge fertig. Aber wo bleibt denn beim Pentagramm das Doppel-Dreieck? Darauf ist die Antwort die, ein Dreieck hat man als d f c. Das andere Dreieck hat man als b a e, wobei die Basis b e die Einknickung f hat, welche Einknickung man sich gefallen lässt, weil sie den Vortheil bietet, dass gerade auf Grund ihrer das Hexagramm zum Pentagramm wird, das ist, die Zeichnung des Hexagramms leichter wird. Da nun beim Pentagramm in der so eben genannten Weise das Doppel-Dreieck vertreten ist, so ist schon vom Allgemein-Standpunct das Pentagramm eine dem Hexagramm ebenbürtige Figur. Aber auch vom alchemischen Besonder-Standpunct, das ist in Bezug auf den gekreuzigten Christus, welchen die Abendländer (s. bei diesen) an das Hexagramm knüpfen, ist das Pentagramm dem Hexagramm ebenbürtig, weil sich, wie wir dort sehen werden, dieser gekreuzigte Christus eben so wohl zum Pentagramm, als zum Hexagramm in Relation setzen lässt. — Die Anwendung des Pentagramms, des Drudenfusses, gegen Hexereien, die ja allbekannt ist, hängt damit zusammen, dass das Pentagramm im Grunde nichts anderes ist, als das Hexagramm, wir indiesem aber theils allgemein, theils im Besonderen (auf Christus bezogen) ein Gott-Emblem haben. Dazu kommt aber noch, wenigstens bei den Deutschen, der Umstand, dass man Hexagramm zu Hexagramm machte. Auf die Weise kommt man denn vom Drudenfuss auf das Hexagramm, und vom Hexagramm auf die Hexen. Dieser Auffassung gemäss läge denn die Sache so, dass man sagte, es giebt Individuen, welche Hexen heissen. Nun giebt es aber unter den heiligen Figuren eine, welche Hexagramm heisst, also muss diese besonders gut gegen die Hexen sein. Vielleicht aber liegt die Sache auch so, dass das Hexagramm den Grund zum Namen Hexe abgiebt. Dann würde die Situation die sein, dass man sagte, gegen eine diabolische Art von Individuen leistet das Hexagramm als heilige Figur gute Dienste. Auf Grund dessen ist es ein „Gramm“ gegen die „Hexas“, und die betreffenden Individuen werden zu Hexen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.



Hat man einen Kreis, dessen Centrum C ist, zieht in diesem den Diameter A B, auf diesen C K senkrecht, verbindet K mit A und B, und beschreibt von K aus mit dem Radius K A einen Kreis, dem der Bogen A B angehört, so ist der Raum A D B E = Dreieck A K B.

Diesen Satz soll Hippokrates von Chios erfunden haben, und desswegen heisst der Raum A D B E, welcher ein mondformiger ist, die Lunula Hippocratis. Diese Lunula giebt nun einen Anhaltspunkt an die Luna der Tab. smar. Weil wir nun aber in der Tab. smar. nicht nur die Luna, sondern auch den Sol haben, so liegt es nahe, die Peripherie A D B K auf den Sol der Tab. smar. zu beziehen. Das Dreieck A K B ist ein rechtwinkliges, also ein solches, an welches sich der Pythagoräische Lehrsatz lehnt, das ist die res una der Tab. smar.

Halten wir uns nun an die vorliegende Figur, zu welcher der Hippokratische Satz berechtigt, so befindet sich das Dreieck, die res una, in ihr. Und da uns die Figur die Sonne (A D B K), den Mond (A D B E), das sind Himmelskörper bietet, Himmelskörper aber ohne Himmel nicht bestehen können, so kann man sagen, die res una befindet sich im Himmel. Damit haben wir aber: Portavit, es trug (trägt), illud, die res una, ventus, der Wind, die Luft, und da Himmel = Luft, der Himmel, in ventre suo, in seinem Bauche, in seinem Inneren. Wir haben also in der Figur das Portavit illud ventus in ventre suo legalisirt.

Auf die vorangegangene Weise ist ein mütterliches Verhältnis in die Sache gebracht. Und das legt es nahe, das mütterliche Verhältnis, resp. das väterliche Verhältnis auch auf die Theile auszudehnen, an der Hand derer wir vorher den Himmel erhielten, das ist auf die Sonne und den Mond. Damit ist denn die Legalisirung dafür da, an der Hand der Figur in Bezug auf Sol und Luna auf ein väterliches und mütterliches Verhältnis zu recurriren, womit denn herauskommt: Pater, der Vater, ejus, der res una, est Sol, ist die Sonne; mater, die Mutter, ejus, der res una, est Luna, ist der Mond.

So haben wir denn die Interpretation des: Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Portavit illud ventus in ventre suo — im Anlehnen an die Figur von vorhin, zu welcher der Hippokratische Satz berechtigt.

Es bliebe nun noch zu interpretiren übrig: Nutrix ejus terra est. Das aber heisst: Wenn du auch die res una, das Pythagoräische Dreieck, im Anlehen an Sonne, Mond, Himmel, kurz an die Figur von vorhin hast, so hast du diese Dinge für das eigentliche Pythagoräische Dreieck doch nicht nöthig. Das hast du einfach, wenn du dir ein beliebiges rechtwinkliges Dreieck construirst, ein Dreieck, welches mit der Lunula und was sich daran schmiegt, ein Dreieck, welches mit jenen himmlischen Dingen nichts zu thun hat, welches sich, im Gegensatz zu jenen himmlischen Dingen, an die Erde hält, cujus nutrix terra est, dessen Amme einfach die Erde ist, welches ein mütterliches Verhältnis zur Erde hat, wie das Dreieck von vorhin ein väterliches und mütterliches Verhältnis zu Himmel und Himmelskörpern hatte.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis Inferiorum.

Der totus mundus ist die Welt, die wir um uns sehen. Deren telesmus ist der Mensch, und der pater omnis telesmi, der an der Spitze der Menschheit stehende Mensch, ist Pythagoras. Wie also in der Drei-Einigkeit-Interpretation der pater omnis telesmi: Christus ist, so ist es in der vorliegenden Interpretation: Pythagoras. Wie die Mission Christi sich dadurch erst erledigen kann, dass seine virtus zur integra wird, si vertitur in terram, so erledigt sich analog

des Pythagoras Mission dadurch, dass diese virtus, oder er, Pythagoras selbst, vertitur in terram, wenn man davon absieht, dass Pythagoras ein göttlicher Mensch ist, wenn man den Pythagoras rein weg als Mensch auffasst. Denn nur als Mensch, insofern er ein Mensch unter Menschen war, hat er segensreich gewirkt.

Hieran anlehnend müssen nun die höheren, die göttlichen Eigenschaften, ignis und subtile, von den reinweg menschlichen Eigenschaften, terra und spissum, getrennt werden, auf dass der Mensch als Mensch, der unter Menschen zu wirken hat, hervortritt — Separabis terram ab igne, subtile a spisso.

Dies letztere ist ein Analogon zur dritten Rubrik, wo man auf das terra-Dreieck, aufgefasst als terra und spissum, weil es in der zweiten Rubrik in 2 Lagen betrachtet wurde, wo man dies Dreieck derartig erhielt, dass man es von der Luna und dem Sol, ignis, und dem Himmel, subtile, losschälte.

Suaviter magno cum ingenio. Bei der Trennung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften des Pythagoras muss man vorsichtig zu Werke gehen. Zwar will man den Menschen erhalten, der nur als solcher unter Menschen seine Mission erfüllen kann. Dagegen kann man sagen, Pythagoras reinweg als Mensch konnte aber nicht das wirken, was er gewirkt hat. Es stellt sich also die Difficultät heraus, wo man das Göttliche, was in Pythagoras liegt, will anfangen lassen, wo der Mensch als Mensch aufhört, und wo der göttliche Mensch anfängt. Diese Difficultät ist nicht leicht zu lösen, und darauf weist eben das suaviter magno cum ingenio hin.

Ascendit a terra etc.

Hier ist es, wie bei der Aegyptischen Interpretation der Tab. smar., auf die Seelenwanderung abgesehen.

Jamblichus, De vita Pythagorica, Cap. 14 sagt: και εαυτον δε αναμφιλεκτοις τεκμηριοις απεικωνεν Ευφορον γεγονεναι, Πανθου υιον, τον Πατροκλου καταγωνιστην. „Und er — Pythagoras — bewies mit unbestreitbaren Beweisstücken, dass er früher Euphorbus gewesen sei, der Sohn des Panthus, der den Patsochen bekämpfte.“

Pythagoras war also während des Trojanischen Krieges: Euphorbus. Dieser Euphorbus starb, und seine Seele wanderte dann in den Körper des Pythagoras. Auf die Weise steigt denn Pythagoras in der, dem Euphorbus entflohenen Seele zum Himmel, und steigt wieder zur Erde zurück, indem jene Seele in den Pythagoras übergeht.

Et recipit vim superiorum et inferiorum.

Zur Interpretation dessen die Stelle beim Jamblichus, De vita Pythagorica, Cap. 6: Και πανν ευλογως τοιούτον αυτον υπελαμβάνον, δι' ου περι θων μιν και ηρώων και δαιμόνων και κόσμου, αφαιρών τε και αστέρων κινήσεως παντοίας, επιπροσθήσεών τε και υπολείψεων και ανωμαλιών εκκεντρότητων τε και επικύκλων, και των εν κόσμω πάντων οδρανού και γης και των μεταξυ φύσεων έκδηλων τε και αποκρύφτων ορθή τις και λοικνία τοις οδοι παρεισήλην έννοια, μηδενι των φαινομένων ή δι' έπινοιας λαβανομένων μεθασώς αντιπαύουσα. „Und mit Recht schätzen sie ihn (den Pythagoras) so hoch, ihn, der richtige und sachentsprechende Kenntniss verbreitete über Götter, Heroen, Dämonen, Welt, die mannigfache Bewegung der Sphären und der Gestirne, Verdeckungen, Verfinsterungen, Ungleichförmigkeiten, Excentricitäten, Epicyklen, über alle sichtbare und verborgene Dinge in der Welt, des Himmels, der Erde, dessen, was zwischen ihnen ist, eine Kenntniss, welche nicht in Widerspruch stand, weder mit wirklichen noch mit abstrahirten Dingen.“

Das aufgezählte sind res superiores und inferiores, superiora und inferiora, τα άνω und τα κάτω. Und indem Pythagoras Kenntniss darüber verbreiten konnte, musste er über diese superiora und inferiora: vim recipere.

Wie vorhin beim separare haben wir übrigens auch hier wieder ein Anlehen an das Dreieck. Auch das Dreieck steigt, ascendit, von der Basis aufwärts bis zu der Spitze, die nach oben steht, a terra in coelum. Von dieser Spitze aus steigt es wieder abwärts zur Basis, iterum descendit in terram. Damit haben wir denn ein superius, die Spitze, welches dem inferius, der Basis, gegenüber steht. Das Dreieck erhält aber die vis superiorum et inferiorum (Plural), weil es in der zweiten Rubrik in zwei Stellungen betrachtet wird.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria totius mundi ist Pythagoras. Wie die Himmel des Ruhmes Gottes voll sind, so ist die Erde des Ruhmes von Pythagoras voll. Die obscuritas muss fliehen, damit man im telesmus den Pythagoras sieht und nicht etwa das Dreieck, in Bezug auf welches wir zwar in der vorigen Rubrik ein Parallelgehen mit Pythagoras haben, aber auf welches es doch in dieser Rubrik principiell nicht abgesehen ist. Es kann principiell nicht auf das Dreieck abgesehen sein, da wir uns im Allgemeinen au niveau der Mensch-Interpretation der Tab. smar. befinden, bei der sich der Mensch hauptsächlich an das Pater omnis telesmi etc. schmiegt.

Haec est totius fortitudinis etc.

Hier ist es auf die Zahl abgesehen, und namentlich auf die im Vordergrund stehende τετρακτύς. Die fortitudo, welche die Zahl repräsentirt, wie die gloria den Pythagoras repräsentirt, ergiebt nach der Drei gezählt die, sich an das Dreieck zuvörderst lehnenen Zahlen: 1, 2, 3. Die fortitudo nach der Vier gezählt, ergiebt die τετρακτύς, welche auf Grund des Dreieckes, der 1, 2, 3, entwickelt wird. Diese τετρακτύς nun, die wahre fortitudo, vincit omnem rem subtilem et penetrat omnem rem solidam. Nachdem wir auf Grund der 1, 2, 3 die 4 erhalten haben, wird die 4 mit 1, 2, 3 addirt und wir erhalten:

$$\begin{aligned} 4 + 1 &= 5 \\ 4 + 2 &= 6 \\ 4 + 3 &= 7 \end{aligned}$$

Auf die Weise vincit und penetrat die 4 die 1, 2, 3, und wir erhalten die 5, 6 und 7.

Anlehnd an Plato bilden gerade und ungerade Zahlen jede für sich eine Reihe, bilden also ein Doppeltes. Dieses Doppelte der geraden und ungeraden Zahl führt auf das Gegenüberstellen der res subtilis und res solida. Die res solida liegt, um so zu sagen, wie die gerade Zahl „breit auf“, wogegen die res subtilis wie die ungerade Zahl „sich zuspitzt“. Somit sind 5 und 7 res subtiles.

Nun haben wir aber in der 6 nur eine res solida, wozu doch die Tab. smar. von omnis res solida spricht. Um nun der omnis res solida gerecht zu werden, wird aufgestellt

$$\begin{aligned} \text{nicht nur:} & 4 + 2 = 6 \\ \text{sonderu auch} & 4 + 6 = 10 \end{aligned}$$

womit denn neben der 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 auch der Pythagoräischen 10 Rechnung getragen wird.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in welcher von der Welterschaffung Gottes die Rede ist.

Hinc erunt adaptationes bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik. An das, was die zweite Rubrik bringt, das ist das Dreieck, schmiegt sich die Lunula Hippocratis-Figur und der mit dem Dreieck in Parallele stehende Pythagoras.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik. Das μέτρον bezieht sich auf die fortitudo, die fortitudo repräsentirt die Zahl, die Zahl schmiegt sich an das Dreieck, und damit auch an die adaptationes.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes trismegistus ist im Dreieck repräsentirt, und analog hat die Philosophia totius mundi, die Tab. smar., der Kanon der Lehre vom göttlichen Pythagoras, 3 Rubriken, die an der Hand des Index herauskommen.

Schlussbemerkung.

Dass die vorliegende Interpretation der Tab. smar. die Parallele des Pythagoras mit Christus bringt ist selbstredend. Es fragt sich blos, wie weit ging diese Parallele bei den Pythagoräern? Nahmen sie Pythagoras blos als einen göttlichen Philosophen, oder nahmen sie ihn als einen Gott? Darauf müssen wir die Antwort schuldig bleiben, aus dem sehr einfachen Grunde, weil sie, die Pythagoräer in dieser Beziehung nicht mit sich selbst im Reinen waren. Vorab sagten sie, wenn wir die Jüdisch-Christliche Idee vom

immateriellen Gotte in ihrer Erhabenheit in's Auge fassen, so verträgt es sich mit dieser Idee nicht, dass Gott sich der Zeugung hingiebt, und auf diese Weise Christus zum Sohn Gottes wird. Da sich diese Auffassung nun aber nicht mit der immateriellen Erhabenheit Gottes verträgt, so ist es für Christus gar nicht schmeichelhaft, dass er zum Substrat derselben gemacht wird. Christus als göttlicher Philosoph, als uneigentlicher Sohn Gottes, sagen sie, steht viel höher, viel erhabener da, als Christus der eigentliche Sohn Gottes. Natürlich lehnen sie nun Pythagoras an den Christus, der ihnen am erhabensten dasteht, an Christus, den göttlichen Philosophen — und so wird Pythagoras zum göttlichen Philosophen, und nicht zum Gott. Wie sie nun aber sahen, dass die Christen fest an das Dogma hielten, Christus sei der Sohn Gottes, da dachten sie, dem Pythagoras etwas zu vergeben, denselben gegenüber Christus herabzuschrauben, wenn sie darauf beständen, Pythagoras sei nichts anders, als ein göttlicher Philosoph, und nicht, ebensowohl als Christus, ein Gott. So wurde denn Pythagoras zum Gott gestempelt. Jedoch kamen die Pythagoräer in diesem Thun in Collision mit sich selbst, da sie im Grunde gar nicht einsahen, wie denn nun Pythagoras steigen könnte, wenn er zum Substrat eines Unmöglichkeit-Verhältnisses gemacht würde, es sei aber ein Unmöglichkeit-Verhältnis, dass ein Mensch ein Gott sei.

Diesem mit sich selbst nicht im Klaren Sein über die Göttlichkeit des Pythagoras begegnen wir nun auch bei Jamblichus in der Vita Pythagorica. Er erzählt Cap. 2, die Eltern des Pythagoras wären von Ankäus abstammend, Ankäus aber von Jupiter. Nun aber höre man, wie da steht. Es heisst: λέγεται — Ἀγκάιον — γεγεννησθαι μὲν ἐπὶ Διὸς, „εἴτε δὲ ἀρετὴν, εἴτε δὲ ψυχῆς τι μέγεθος ταύτην τὴν φήμην αὐτοῦ ἀπενεγκαμένου“. „Mag es nun sein, dass durch Tugend oder Geistesgrösse irgend einer Art Ankäus zu diesem Rufe, nämlich zum Rufe von Jupiter abzustammen, gekommen.“ Hier wird also auf der einen Seite durch die Verwandtschaft mit Jupiter Pythagoras zum Gott, auf der anderen Seite wird aber auch wieder darauf hingewiesen, dass dies wohl so gelegen haben dürfte, dass Ankäus ein hervorragender Mensch gewesen, und man, um dies zu bezeichnen, in indirecter Weise gesagt habe, er stamme von Jupiter.

Ferner sagt er im selbigen Capitel, ein gewisser Samischer Dichter sage, Pythagoras sei der Sohn des Apollo gewesen. ὁπόθεν δὲ ὁ λόγος οὗτος ἐπεκράτησεν, ἄξιον διελεσθῆναι. „Woher aber das Gerücht kam, und sich Geltung verschaffte, ist wohl der Mühe werth zu erzählen.“ Und nun giebt sich Jamblichus an's Erzählen. Er glaubt also so recht nicht an die Sache, denn sonst würde er sich nicht an die Darstellung geben, woher das Gerücht gekommen.

Ferner sagt er im selbigen Capitel, man dürfe dem Epimenides, Eudoxus und Xenokrates keinen Glauben beimessen, wenn sie sagten, (ὑπονοοῦντες, das ist entweder, wenn sie vermuthen, oder wenn sie bemerken) Apollo habe die Mutter des Pythagoras geschwängert. — Das ist also eine directe Opposition gegen Pythagoras als Gott.

Ferner heisst's Capitel 6: καὶ μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν λοιπὸν κατηγοροῦντες ὡς ἀγαθὸν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπώτατον. Οἱ μὲν τὸν Πυθῖον, οἱ δὲ τὸν ἐξ Ὑπερβορέων Ἀπόλλωνα, οἱ δὲ τὸν Παιῶνα, οἱ δὲ τῶν τὴν σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἕνα, ἄλλοι δὲ ἄλλον τῶν Ὀλυμπίων θεῶν ἐφήμιζον εἰς ἀφέλειαν καὶ ἐπανόρθωσιν τοῦ θνητοῦ βίου λέγοντες ἐν ἀνθρωπίνῃ μορφῇ φανῆναι τοῖς τότε, ἵνα τὸ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἕνασμα χάρισμαί τῇ θνητῇ φύσει. „Sie, die Pythagoräer, completirten die Götterzahl, indem sie den Pythagoras den Göttern zuzählten als einen guten und höchst menschenfreundlichen Dämon. Einige sagten, er sei der Pythius, andere, er sei der Hyperboreische Apollo, andere, er sei der Paeon, andere, er sei einer von den Dämonen, welche den Mond bewohnen, andere, er sei ein anderer von den Olympischen Göttern, hinzuzufügend, er sei zum Nutzen und zur Besserung des sterblichen Lebens den damaligen Menschen in menschlicher Gestalt erschienen, damit er der sterblichen Natur den heilsamen Antrieb gäbe zur Glückseligkeit und zur Philosophie.“

Hier scheint nun dem „Gott“ Pythagoras ziemlich Vor-

schub geleistet zu werden. Indessen schon der erste Satz hält das Ganze in der Schwebe. *δαμων* lässt sich ganz gut wiedergeben mit dem, was wir Genius nennen. So wird Pythagoras denn zu einem guten, höchst menschenfreundlichen Genius. Nun, von der Natur eines guten Genius bis zum eigentlichen Gotte ist immer noch ein Sprung. Wenn man sagt, Pythagoras war für die Menschheit ein guter Genius, und ist daher den Göttern beizuzählen, so liegt darin die indirecte Göttlichkeit, der Gesichtspunct des göttlichen Philosophen näher, als der Gesichtspunct des eigentlichen Gott-Seins, hält ihm wenigstens die Wage. Und was den zweiten Satz betrifft, so zielt der Dämon, welcher den Mond bewohnt, handgreiflich auf die dritte Rubrik der Tab. smar. mit ihrem mater ejus est Luna, im Anlehn an die Lunula Hippocratica. Damit ist denn für den Pythius, den Hyperboreischen Apollo, den Paeon ein Anlehn da an das: Pater ejus est Sol, indem Apollo (Pythius, Paeon) als Sonnengott genommen wird. Und ist man so weit, so rückt der „andere von den Olympischen Göttern“, der zu den Menschen, welche die Erde bewohnen, in Relation tritt, sehr nahe liegend an die Seite des: nutrix ejus terra est. Damit schrumpft denn die anscheinend mit grossem Pomp in Scene gesetzte Göttlichkeit des Pythagoras zu Kreis und Dreieck zusammen. Die Sache kommt also darauf hinaus, dass Pythagoras zwar als Gott hingestellt wird, dass aber der, der es thut, die Göttlichkeit ganz anders gedeutet haben will, als die Worte es auf den ersten Blick auszusprechen scheinen.

Endlich sei noch die Anekdote Cap. 19 bei Jamblichus erwähnt. Abaris, ein Scythe aus dem Hyperboreerland, ein Priester des Apollo, kommt zum Pythagoras nach Italien. Wie er den Pythagoras sieht, hält er ihn nicht für einen Menschen, sondern für den Apollo selbst. Er überreicht ihm einen wunderbaren Pfeil, den er aus dem Tempel genommen, und auf dem er herumgeritten war. Pythagoras nimmt den Pfeil hin, wie einer, der als Gott, als Apollo, selbstredend zur Empfangnahme qualificirt ist, und um diesem seinem Thun eine materielle Folie zu geben, führt er den Abaris abseits, und zeigt ihm, dass er, Pythagoras, eine goldene Hüfte habe.

Nun, diese närrische Anekdote wird wahrlich kein Pythagoräer mit fünf gesunden Sinnen je für die Constanz der göttlichen Natur des Pythagoras ausgebeutet haben. Jamblichus präsentirt sie uns mit folgenden Einleitungsworten: *Καθόλου δὲ εἶδέναι ἄξιον, ὡς πολλὰς ἀδούς Ἰνδγαγόρας παιδείας ἀνεύρε, καὶ κατὰ τὴν εὐκλείαν τὴν φύσιν ἐκάστου καὶ δύναμιν παρεδίδου τῆς σοφίας τὴν ἐπιβάλλουσαν μοῖραν.* „Im Allgemeinen muss man wissen, dass Pythagoras viele Lehr-Wege erfand, und dass er Jedem den Theil Weisheit hingab, der seinem gestrigen Standpuncte und seiner Fassungskraft entsprach.“ — Das heisst, er nahm Jeden so, wie es für ihn passte. Abaris kam ihm wie ein Narr vor, und daher behandelte er ihn als einen solchen.

Magische Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Jamblichus: De mysteriis. (*Περὶ μυστηρίων λόγος.*)

Magier sind bei den Persern und Modern die Priester, und Magic das Substrat ihrer Priesterschaft. Im Allgemeinen ist aber ein Magier auch ein Priester im alten (ethnischen) Sinne überhaupt, und Magic das Substrat der Priesterschaft im alten Sinne überhaupt. Endlich ist in übertragener Weise ein Magier das, was wir im Allgemeinen einen Zauberer nennen, und Magic das, was wir im Allgemeinen Zauberei nennen. Wir halten diese verschiedenen Auffassungsweisen nicht weiter auseinander, indem die eine unmittelbar aus der anderen hervorgeht. Die *μαγεία*, das ist nicht Zauberei, sondern Gauklerei, will Jamblichus nicht unter die Magic gerechnet wissen, ebenso wenig wie die Ekstase eines Geisteskranken, Betrunknen u. s. w. — womit es auf den Unterschied eines höheren und niedrigeren Hokus Pokus abgesehen ist.

Es ist an der Hand der Tab. smar. ein Unterschied zu machen zwischen Magic im weiteren und im engeren Sinne. Die Magic im engeren Sinne ist Mantik, Theurgie u. s. w. Die Magic im weiteren Sinne, dagegen ist die Verbrüdigung dieser Magic im engeren Sinne mit Astrologie und

der Kunst, die Arcana am Krankenbette anzuwenden. Man fragt sich, wie kommt denn die letztere zu der Ehre in den nobeln Bund zu gerathen? Die Antwort liegt nicht fern. Alles, was der Magier producirt, producirt er auf natürlichem Wege, nur hält er mit der Natürlichkeit der Sache im Hintergrunde, indem es ihm darum zu thun ist, den Nimbus um sich zu verbreiten, als ginge das, was er treibt, nicht mit natürlichen Dingen zu. Macht er ein Wunder, so producirt er ein Taschenspielerstückchen; liest er in den Sternen etwas, von dem er mit aller Bestimmtheit sagt, dass es sich ereignen müsse, so hat er nicht aus den Sternen, sondern durch einen guten Freund erfahren, dass es so kommen wird oder bereits so gekommen ist; und was dergleichen Dinge mehr sind. Ganz so, wenn der Magier einen Kranken heilt, so kommt es ihm sehr gelegen, wenn er bei den Beschwörungen, die er macht, um entweder den krankmachenden Dämon zu vertreiben, oder den heilenden herbei zu zaubern, wenn er hierbei „nebonbei“ dem Patienten ein Heilmittel geben kann, welches ihn curirt. Das Heilmittel überhaupt würde nun in dieser Beziehung mit anderen Hilfsmitteln parallel laufen, welche die Basis des magischen Schwindels abgaben, da es sich aber da, wo dieses Heilmittel ein Arcanum ist, wieder um ein Geheimniss, eine Mysteriösität handelt, so nehmen die Arcana nach der betreffenden Richtung eine Sonderstellung ein, und es handelt sich daher in Bezug auf sie um einen ähnlichen mysteriösen Standpunct, als in Bezug auf die Mantik und die Astrologie. Vergl. übrigens über die Arcanologie das, was beim Durchgehen des Complotum est quod dixi de operatione Solis gesagt ist.

Nun zur Interpretation selbst.

Rubriken, wie bei der vorangehenden Interpretation.

Erste Rubrik.

Verum est bis verissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

In der Stelle et recipit vim superiorum et inferiorum wird das *τῶν ἄνω* und *τῶν κάτω* nicht genommen als der Genitiv des Neutrum *τὰ ἄνω* und *τὰ κάτω*, sondern als der Genitiv des Masculinum *οἱ ἄνω* und *οἱ κάτω*, das ist also Lateinisch nicht als der Genitiv von superiora und inferiora, sondern als der Genitiv von superiores und inferiores. Die Personalität wird aber im Allgemeinen auf die Dämonen bezogen. Und im Anschluss daran wird denn das *τὸ ἄνω* und *τὸ κάτω*, das superius und inferius als das gefasst, was collectiv in versteckter Weise die Daemones superiores et inferiores in sich begriff.

Der Inbegriff des doppelten superius und inferius repräsentirt die vier Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde (vergl. Griechische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.), und diese Elemente schmiegen sich an die Dämonen, so dass heraus kommt:

Die Wasser-Dämonen, die Erd-Dämonen, die Feuer-Dämonen, die Luft-Dämonen dienen dazu, um die Wunder der einen Sache zu Stande zu bringen.

Hieran braucht man sich aber nicht strict zu halten. Man kann die Dämonen-Vier auch nehmen als Dämonen, Heroen, Götter und Geister (*ψυχαι*). Oder als Dämonen, Heroen, Engel und Erzengel.

Die res una ist die Magic im weiteren Sinne. Die res natae sind die drei Theile der Magic im weiteren Sinne. (Siehe die einleitenden Worte.)

Im Uebrigen liegt das Et sicut etc. wie in der vorigen Interpretation der Tab. smar.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

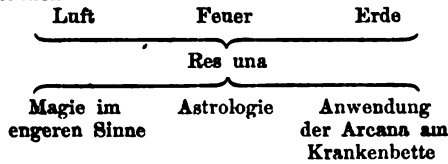
Hier kommen die drei Theile der Magic im weiteren Sinne an die Reihe.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Sol und Luna als die Hauptweltenfeuer gleich Feuer. Ejus das ist der res una. Also Vater und Mutter der res una sind: Feuer.

Portavit illud ventus in ventre suo. Ventus = Luft. Illud = res una. Also die Mutter der res una ist die Luft. Nutrix ejus terra est. Terra = Element Erde. Ejus das ist der res una. Also die Mutter der res una ist das Element Erde.

Es handelt sich somit zwischen res una und Elementen

um ein väterliches und mütterliches Verhältniss, das ist um ein Eltern-Verhältniss. Da nun der Mann der Erste in der Ehe ist, so können wir das Vater- und Mutter-Verhältniss kurzweg als ein Vater-Verhältniss fassen. Und so haben wir: Luft, Feuer, Erde repräsentiren den Vater der res una, der Magie im weiteren Sinne. Nun haben wir nach der vorigen Rubrik als Kinder der res una: Magie im engeren Sinne, Astrologie, Arcana (Anwendung der Arcana am Krankenbette). Also haben wir: Luft, Feuer, Erde sind der Vater der res una, und die res una ist wieder der Vater von Magie im engeren Sinne, Astrologie, Anwendung der Arcana am Krankenbette. Das ist übersichtlich:



Hierbei entspricht sich das unter einander Stehende. Die Luft entspricht der Magie im engeren Sinne als etwas „Aetherisches“. Das Feuer entspricht der Astrologie, weil die Gestirne, mit denen sich ja die Astrologie beschäftigt, Feuer-Körper sind. Die Erde entspricht der Anwendung der Arcana am Krankenbette oder kurzweg den Arcanis. Denn das, was uns die Arcana bietet, kommt als Mineral und Metall in der Erde vor.

Das entsprechende Verhältniss, welches wir auf diese Weise haben kennen lernen, führt uns darauf, dass sich in der vorigen Rubrik die res natae in die betreffenden drei Theile zersplittern. Hierbei kann nun das Aufgehenlassen des Mutter-Verhältnisses in einem Vater-Verhältniss weiter keinen Anstoss bilden. Will man sich für das Betreffende an die Mutter halten, sucht darin etwas — nun, bei dem omnes res natae fuerunt ab una re adoptione ist ja nicht ausdrücklich von einem Vater die Rede. Will man sich an die Mutter halten, so nehme man dort, wo es für hier entsprechend ist, eine Mutter an. Mit dem Gott, der als Vater und nicht als Mutter die Welt erschaffen hat, entsteht in dem Et sicut etc. dadurch keine Collision, denn die adoptio weist ja für die res natae auf ein uneigentliches Vater-Verhältniss hin, welches ja auch so gefasst werden kann, dass für den Vater die Mutter eintritt, wie es in Bezug auf die mater Luna, die mater ventus, die mater terra statt hat.

Hat man sich nun aber einmal die vorige Uebersicht verschafft, so kann man kurzweg ff. interpretiren:

Sol und Luna repräsentiren die Astrologie. Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna heisst also: Die Eltern der res una sind die Astrologie. Was aber die Eltern sind, ist das Kind. Wo die Eltern Menschen sind, ist das Kind ein Mensch, wo die Eltern Thiere sind, ist das Kind ein Thier. Also wo die Eltern der res una die Astrologie sind, ist das Kind, die res una selbst, Astrologie. Also: Die Magie im weiteren Sinne ist 1) Astrologie.

Ventus repräsentirt die Magie im engeren Sinne. Portavit illud ventus in ventre suo heisst: Die Mutter der res una ist die Magie im engeren Sinne. Da nun das, was die Mutter ist, auch das Kind ist, so ist die res una selbst Magie im engeren Sinne. Also: Die Magie im weiteren Sinne ist 2) Magie im engeren Sinne.

Terra repräsentirt die Anwendung der Arcana am Krankenbette oder kurzweg die Arcana. Nutrix ejus terra est heisst also: Die Mutter (Nährmutter) der res una sind die Arcana. Da nun das, was die Mutter ist, auch das Kind ist, so ist die res una selbst die Anwendung der Arcana am Krankenbette. Also: Die Magie im weiteren Sinne ist 3) Anwendung der Arcana am Krankenbette.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Der Pater omnis telesmi ist hier die Personalität des Magiers. Mit dem virtus ejus est integra, si versa fuerit in terram liegt es analog, wie bei der vorigen Interpretation der Tab. smar., und ebenso läuft das Separabis terram etc. dem dort Gesagten parallel. Dann ferner Ascendit etc.: Der Magier steigt zum Himmel auf, zur Erde hinab, das heisst, er dringt mit seiner Magie in die höchsten Höhen und in

die tiefsten Tiefen; et recipit vim etc.: und bezwingt die Dämonen.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Gloria und fortitudo stehen sich gegenüber wie Person und Sache. Die gloria ist die Person des Magiers, die fortitudo die Magie im weiteren Sinne, wobei nach der Drei gezählt wird. Diese nach der 3 gezählte fortitudo, das ist Magie im weiteren Sinne, welche umfasst die Magie im engeren Sinne, Astrologie, Anwendung der Arcana am Krankenbette, vincit 2 res subtiles und 2 res solidas. Die eine res solida ist der Sol, die andere die terra der dritten Rubrik. Die eine res subtilis ist der ventus, die andere die Luna der dritten Rubrik, und zwar ist Luna deswegen ein subtile, weil der Mond, mit der Sonne verglichen, etwas subtileres ist, als die Sonne.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der vom welterschaffenden Gotte die Rede ist.

Hinc erunt adaptationes bezieht sich auf die vierte Rubrik. Von dem, was die zweite Rubrik bringt, das ist von den Dämonen, sind die Adaptionen; die Dämonen passen sich in der vierten Rubrik an den Magier.

Quorum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik. Und die nach dem Mass gebrachte fortitudo der Adaption ist die kurz vorangehende. Die fortitudo bezieht sich auf die Adaption, die Adaption auf den Magier, und dieser ist der Herr der 3 Theile der Magie im weiteren Sinne.

Siebente Rubrik

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes trismegistus ist im Magier repräsentirt, in dem sich die 3 Theile der Magie concentriren, und analog dieser Drei hat die Tab. smar., der Kanon der Magie, die drei Rubriken, welche an der Hand des Index herauskommen.

Schlussbemerkungen.

In den Mysterien des Jamblichus ist es mit dem dritten Theile der Magie im weiteren Sinne auf die Anwendung der Arcana am Krankenbette abgesehen. Es steht aber nichts im Wege, dass man sagt, man hat es in diesem dritten Theile mit dem Arcanis zu thun, an die Arcana schmiegt sich die Alchemie und an die Alchemie die χρυσουργία, die Goldmacherskunst. Damit hätten wir dann als die betreffenden 3 Theile: Magie im engeren Sinne, Astrologie, Goldmacherskunst. Man darf dem entgegen nicht sagen, sobald man auf die Weise die Goldmacherskunst in die Sache bringt, verlässt man den Boden des von Philo eingeschlagenen Platonismus, auf dem doch die vorliegende Interpretation wurzelt, und wirft sich der Auffassung in die Arme, welche sich an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. schmiegt, und damit möchte die Auffassung mit der Goldmacherskunst doch ihr Bedenken erregen. Nein, in der Beziehung steht nichts im Wege. Der reine Boden des Neuplatonismus ist so wie so verlassen, auch wenn man den dritten Theil der Magie als die Anwendung der Arcana am Krankenbette auffasst. Auch wenn man die Arcana ohne Goldmacherskunst in's Auge fasst, so ist das schon ein Hinüberblicken zu der metaphysischen Interpretation der Tab. smar.

Sobald man den dritten Theil der Magie als Goldmacherskunst auffasst, passt es, dass die achte Rubrik: Completum est quod dixi de operatione Solis den sieben Rubriken hinzugefügt wird. Es wird dann interpretirt: Completum est quod dixi de Magia, nam id quod dictum est, comprehendit etiam χρυσουργίαν. Es ist vollständig, was über die Magie gesagt ist, denn das, was gesagt ist, umfasst auch die Goldmacherskunst. In der Weise weist dann die achte Rubrik ganz direct darauf hin, dass man als dritten Theil der Magie die Goldmacherskunst nehmen soll.

Die Auffassung des dritten Theiles der Magie als Goldmacherskunst passt für eine Anekdote betreffs des Kaisers Diokletian, die uns Suidas mittheilt, und die wir in dem Abschnitt „Die Schwindel-Goldmacherskunst“ näher kennen lernen werden.

Man nimmt wohl mit Recht Anstand, den Jamblichus, der die Mysterien geschrieben, mit dem Jamblichus identisch zu nehmen, der die Vita Pythagorica geschrieben hat.

Apollonius von Tyana.

Apollonius war zu Tyana, einer Stadt in Kappadocien, geboren. Er war ein Zeitgenosse Christi, ein Pythagoräischer Philosoph und Magier (—die Pythagoräische und magische Richtung excludiren sich nicht). Wir haben bereits berichtet, das der ältere Philostratus sein Leben beschrieben hat. Philostratus schrieb dies Buch, um den Apollonius mit Christus zu parallelisiren. Er will Christus als einen hervorstechenden Magier aufgefasst wissen. Nun, denkt er, das ist Apollonius auch, und somit decken sich die Personalitäten Christus und Apollonius. Vieles, was wir im neuen Testament über Christus finden, finden wir im Philostratus ähnlich über Apollonius. Es liegt für uns fern, dies im Einzelnen durchzugehen, im Einzelnen zu zeigen, wie an Begebenheiten aus dem Leben Christi ähnliche aus dem Leben des Apollonius gereiht werden. Nur zwei Dinge haben wir für unseren Zweck speciell in's Auge zu fassen, das sind die Himmelfahrt Christi und sein descendere in terram, und die Analoga dazu für Apollonius beim Philostratus.

Philostratus nämlich hat die magische Interpretation der Tab. smar. vor sich, und schiebt nun an die Stelle des Magiers überhaupt (vierte Rubrik) den concreten Magier Apollonius, womit denn in der fünften Rubrik die gloria auf Apollonius fällt, wie sie in der Pythagoräischen Interpretation der Tab. smar. auf Pythagoras fällt.

In der vierten Rubrik wird also der Pater omnis telesmi totius mundi est hic auf Apollonius bezogen. Das virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Separabis terram ab igne, subtile a spisso—lehnt sich der Auffassung in der magischen Interpretation an. Dann weist das suaviter magno cum ingenio darauf hin, dass eben Apollonius, und nicht der Magier im Allgemeinen in's Auge zu fassen ist. Und nun kommt das:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Hier wird einerseits das Christliche: Aufgefahren gen Himmel, und andererseits das descendit ad inferna des Apostolischen Symbols in dem Sinne in's Auge gefasst, dass es heisst: Niedergefahren zur Hölle, was also zeigt, dass man schon früh das descendere Christi in terram als Höllenfahrt interpretirte. Wenigstens scheint es das zu zeigen, denn der striete Beweis ist nicht gegeben, dass das descendere in terram, wie es bei Apollonius ausgebeutet wird, an die Höllenfahrt Christi lehnt.

Descendit in terram. Philostratus, Liber 8. Cap. 19. Zu Lebadea war eine Erdöffnung (σπόμιον). Diese war dem Trophonius, dem Sohne des Apollo heilig, und nur für die zugänglich, die das Orakel befragen wollten. Diese Erdöffnung wird nun mit der Hölle parallelisirt — so scheint es wenigstens. In sie geht Apollonius. Er verweilt dort 7 Tage, wie nie Jemand vor ihm, und wie er herauskommt, hat er ein Buch in der Hand. Dieses Buch enthielt die Lehrsätze, δόξας, des Pythagoras. Er war zu demselben gekommen, indem er in der Höhle gefragt: O Trophonius, welche Philosophie hältst denn auch Du für die beste und reinste? — (Dieses Buch wurde übrigens zu Antium aufbewahrt und gezeigt. Philostratus Lib. 8. Cap. 20.)

Ascendit a terra in coelum. Philostratus, Lib. 8. Cap. 30. Einige sagen, Apollonius sei zu Ephesus gestorben. Andere sagen, er sei zu Lindus gestorben. Er sei hier in den Tempel der Minerva gegangen, und daselbst unsichtbar geworden (ἀφανίζεσθαι). Endlich wird aber erzählt — und das ist es, worauf Philostratus hinaus will — er sei auf Kreta gestorben. Dort kommt er zum Tempel der Diktyne (Diana) bei Nacht und Unzeit (ἀωρη). Der Tempel wird von Hunden bewacht. Diese bellen noch nicht einmal den Apollonius an, wedeln ihn vielmehr mit den Schwänzen an. Die Vorsteher des Tempels aber ergreifen ihn, binden ihn wie einen Gaukler (γόης) und Räuber, und sagen, er hätte den Hunden ein Besänftigungsmittel vorgeworfen. Um Mitternacht löst Apollonius seine Bunden, ruft diejenigen herbei, die ihn gebunden, damit die Sache nicht im Geheimen vor sich gehe, und läuft auf die Thüren des Tempels zu. Diese öffnen sich, und wie Apollonius eingetreten, fallen sie wieder in's Schloss. Aus dem Tempel aber ertönt die Stimme singender Jungfrauen. Sie sangen: στείχε γὰρ, στείχε ἐς οὐρανόν, στείχε. „Gehe von der Erde, gehe in

den Himmel, gehe! Das heisst so viel, fügt Philostratus bei, als: ἴθι ἐκ τῆς γῆς ἄνω. „Steige aufwärts von der Erde“ — womit denn auf die Worte der Tab. smar.: Ascendit a terra in coelum hingewiesen wird.

Schliesslich wollen wir, indem wir vom Magierthum abbiegen, darauf hinweisen, dass ein Magier Griechisch μάγος heisst, das ist Lateinisch magus. Durchschnittlich wird nun auch γόης von den Lateinischen Uebersetzern als magus wiedergegeben. Das ist aber nicht richtig. Mit einem μάγος wird ein edeler Sinn verbunden, wenigstens denn in Neuplatonischer Anschauung, mit einem γόης aber ein unedeler. Man vergleiche, was wir bei der magischen Interpretation in Bezug auf Jamblichus in dieser Beziehung gesagt. Und in Bezug auf das, was wir in dem vorliegenden Abschnitt besprochen, weisen wir darauf hin, dass die Vorsteher des Tempels den Apollonius nicht als einen μάγος ergreifen, sondern als einen γόης.

Platonische Interpretation der Tabula smaragdina.

Diejenigen, welche sich auf den Boden dieser Interpretation stellen, huldigen einer ganz besonderen Art von Neuplatonismus. Sie gehen direct auf den Altplatonismus zurück, sind also im eigentlichen Sinne keine Neuplatoniker, sondern Altplatoniker. Auf den Namen Neuplatoniker haben sie nur in sofern Anspruch, als sie das, was Plato in seiner alten Weise gesagt, in neuer Weise sagen. Viel anziehendes hat diese neue Weise gerade nicht.

Bei der vorliegenden Interpretation vergleiche man die Interpretation des Timaeus.

Erste Rubrik.

Verum bis verissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die beiden superius und inferius sind, wie bei der Griechischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.: die Elemente. In der vorliegenden Interpretation erhalten die Elemente den Namen von superius und inferius hervorstechend dadurch, weil sie in Bezug auf das Platonische Schema die Mission haben, sich herumzudrehen, wodurch das Obere zum Unteren, und das Untere zum Oberen wird. Diese sich umkehrenden Elemente dienen dazu, die Wunder der res una zu Stande zu bringen, welche res una das Weltenthier, das Platonische gezeichnete Schema ist. Durch das Umkehren der Elemente erhalten wir ja die Platonische Zeichnung, welche die Platonische Welt repräsentirt. Diese Zeichnung repräsentirt die eine Welt, und ist damit eine res una. Plato sagt in dieser Beziehung ausdrücklich, Timaeus, P. 31. am Anfang: πότερον οὐν ὁρθῶς ἔνα οὐρανόν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπειροὺς λέγειν ἢ ὁρθότερον; ἔνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. „Sollen wir nun in der Zeichnung des Weltenthieres eine Welt constataren, oder liegt es sachgemässer, dass in Bezug auf sie mehrere Welten angenommen werden? Wir constataren eine Welt, denn es handelt sich um ein Schema, und damit auch um eine Welt.“ Diese res una wird auch die ἑνάς genannt, was von selbst nahe liegt. Dann: das πρώτον ἀγαθόν oder τἀγαθόν, weil Plato, Timaeus, P. 29. zu Anfang ausdrücklich sagt, dass sein κόσμος: καλὸς ist, was schon an und für sich mit ἀγαθός synonym ist, hier aber um so mehr, als die Welt dem δημιουργὸς ἀγαθός gegenübergestellt wird, indem es heisst: εἰ μὲν δὴ καλὸς ἔσται ὁ κόσμος, ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, ὁ ἅλον x. τ. λ. Dann wird die res una ferner das αὐταρχές, das sich selbst Genügende genannt, weil es Timaeus, P. 33. gegen Ende heisst: ἠγγίστατο γὰρ αὐτὸ ὁ ζυνοειδὲς αὐταρχές ὃν ἔμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προςθεῖς ἄλλων. „Denn der Demiurg glaubte, dass das Weltenthier besser sein würde als ein solches, welches sich selbst genug ist, sich selbst genügt, als ein solches, welches Andere nöthig hat.“ Und was dergleichen Ausdrücke beim Plotinus und Proclus mehr sind.

Wenn man nun das umgekehrte Platonische Schema mit einem Kreise umgibt, und dann umkehrt, so führt das zum Bauchkreise des Weltenthieres mit dem diagonalisirten Quadrat und zum Kopfkreise desselben, es führt aber nicht

zum Schwanz desselben. Also führen im Grunde die superiora und inferiora zum Weltenthiere ohne Schwanz, sie führen nicht erschöpfend zur res una. Hiergegen muss nun bemerkt werden, dass der Schwanz des Weltenthieres nicht von dem Bauchkreise absteht, sondern mit der Peripherie des Bauchkreises verschmilzt. Wenn man also den Bauchkreis hat, so hat man gewissermassen den Schwanz zugleich mit. Dies ist auch ursprünglich Platos Idee, denn sonst hätte er keinen Grund, nachdem er sich Bauchkreis, Kopfkreis, diagonalisirtes Quadrat nach bestimmten Principien entwickelt, den Schwanz hinzuzufügen; dieser Schwanz würde alsdann etwas willkürliches dastehen.

Et sicut res omnes etc.

Die res omnes sind der Inbegriff der Theile, welche der Timaeus enthält. Dieser Theile werden nicht zwei angenommen, nämlich *ἡ κόσμου γένεσις* und *ἡ ἀνθρώπων φύσις*, auf welche im Timaeus, P. 27. hingewiesen wird, es werden vielmehr drei Theile angenommen, nämlich 1) *τὸ διὰ τοῦ δεδημιουργημένου* 2) *τὸ δι' ἀνάγκης γινόμενον* 3) *ἡ ἀνθρώπων φύσις*. Hiermit wird dann an Timaeus, Ende P. 47. angelehnt, wo Plato sagt, *τὰ δὲ τοῦ δεδημιουργημένα* seien absolvirt, und er komme jetzt zu den Arcanis. In der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. wird nur dem ersten Theil des Timaeus Rechnung getragen. Die Mission dieser Interpretation der Tab. smar. wird als erledigt angenommen, wo die Arcana anfangen, wobei in's Auge gefasst wird, dass derjenige, dem es um die Arcana zu thun ist, sich an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. halten kann. Der Mensch wird in der vorliegenden Interpretation nur in so fern in's Auge gefasst, als er bereits in jenem ersten Theile des Timaeus zur Sprache kommt, es ist nicht der Mensch, der sich in Philos Sinne an den dritten Theil des Timaeus schmiegt.

Die res omnes sind also die Theile des Timaeus, des Buches, welches die Alchemie so erschöpfend enthält, dass es keines anderen Buches neben ihm bedarf. Diese res omnes oder jenes Buch stammt her vom unus, welcher unus: Plato ist. Plato ist der Autor, der Vater dieses Buches. Der Timaeus stammt her vom Plato, vom *λόγος*; Platos, er ist ein Product des Verstandes Platos. Beim *λόγος* wird zugleich ein Seitenblick darauf geworfen, dass derselbe Gott zukommt, und wenn er also dem Plato zugeschoben wird, so wird Plato zum Gotte, als welchen er sich ja selbst im Demiurgen präsentirt.

Die omnes res natae sind die sachlichen Kinder der res una, des Weltenthieres. Sie repräsentiren alles das, was sich im ersten Theile des Timaeus an das Weltenthier schmiegt, das ist also: Ideelles Element, reelles Element, Zahl; Himmel, Erde, Sonne, Mond und Planeten u. s. w. Für diese res natae ist die res una der Vater. Die Vaterschaft liegt aber anders, als die Vaterschaft, welche Plato dem Timaeus gegenüber hat, und daher kommt auf die res una die Adoptiv-Vaterschaft. Diese Vaterschaft des Weltenthieres ist wohl geeignet, der Vaterschaft Platos gegenüber als eigentliche Vaterschaft, als Adoptiv-Vaterschaft hingestellt zu werden. Immerhin ist aber auf beiden Seiten ein Vaterschafts-Verhältnis, und daher die Verknüpfung von Vorder- und Nachsatz vermittelt des Et sicut — sic.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol etc. bis terra est.

Hier wird das Weltenthier näher durchgenommen, und zwar der Schwanz zuerst. Es passt ganz gut, dass dieser zuerst geboten wird. Damit wird er mit Prägnanz aus dem Hintergrunde hervorgehoben, in welchen ihn das versetzt hat, dass das superius und inferius streng genommen bloß auf den Kopfkreis und den Bauchkreis mit dem diagonalisirten Quadrat führt.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Sonne und Mond sind die hervorragendsten Himmelskörper. Indem sie genannt worden, sind die Planeten, welche sich, wie sie, bewegen, mit begriffen. Vater und Mutter des Schwanzes, ejus, sind also: Sonne, Mond und Planeten. Da nun ein Kind das ist, was die Eltern sind, da das Kind ein Mensch ist, wo die Eltern Menschen sind u. s. w., so ist da, wo die Eltern Sonne, Mond und Planeten sind, das Kind ebenfalls: Sonne, Mond und Planeten. Der Schwanz ist also, repräsentirt: Sonne, Mond und Planeten, und umge-

kehrt: das, was Sonne, Mond und Planeten repräsentirt, ist der Schwanz. Der Passus heisst also in Bausch und Bogen: Der eine Theil des Weltenthieres ist der Schwanz.

Portavit illud ventus in ventre suo. Ventus = Luft und Luft = Himmel. Illud, das ist den Kopfkreis, trug der Himmel im Bauche, der Himmel ist seine Mutter. Und analog wie vorher: Der Himmel repräsentirt das illud, und was durch das illud repräsentirt wird, das ist der Himmel. Also in Bausch und Bogen: Der andere Theil des Weltenthieres ist der Kopfkreis.

Nutrix ejus terra est. Die Nährmutter des ejus ist die Erde. Was also die Erde zur Nährmutter hat, was somit selbst Erde ist, das ist das, was auf ejus zu beziehen ist. Auf die Erde zu beziehen ist aber der Bauchkreis. Also in Bausch und Bogen: Der dritte Theil des Weltenthieres ist der Bauchkreis. — Wir haben bereits bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. darauf aufmerksam gemacht, dass Plato selbst die Erde eine *τροφὸς* nennt, das passt für den vorliegenden Passus ganz besonders, er bringt eigeus einen Platonismus.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Hier kommt der Mensch an die Reihe.

Pater omnis telesmi totius mundi wie bei der Philonischen Interpretation: der Mensch. Ganz besonders wird also das Weltenthier als Mensch in's Auge gefasst, was ein Seitenstück ist zu den übrigen Neuplatonischen Interpretationen der Tab. smar.

Die virtus ejus, des als Mensch aufgefassten Weltenthieres, ist eine integra, wenn sie, die vis, oder es, das Weltenthier, in terra verwandelt worden, das ist in den Bauchkreis, welcher die Erde repräsentirt. Das zielt darauf, dass der Ungerechte die vier Arten der Metamorphosen durchmacht, bei deren vierter nur der Bauchkreis übrig bleibt. Die vis des als Mensch aufgefassten Weltenthieres ist also erst dann eine integra, wenn das Weltenthier reconstructirt worden ist.

An die Reconstruction des Weltenthieres, welche durch die versio in terram auf's Tapet gebracht worden ist, wird nun weiter angelehnt, und in dem Separabis etc. gezeigt, wie denn nun des Näheren die Reconstruction statt haben soll. Es soll getrennt werden: der ignis, das ist der Schwanz, welcher die hervorstechendsten Welt-Feuerkörper, das ist die Sonne und den Mond enthält, von der terra, das ist dem Bauchkreise. Es soll ferner getrennt werden: das subtile, das ist die subtile Luft, das ist der Himmel, das ist der Kopfkreis, von dem spissum, das ist von dem Bauchkreise, der als Erde der Luft, als etwas compacteres, gegenübersteht. Und so bleibt denn der Bauchkreis übrig.

Das suaviter magno cum ingenio bezieht sich darauf, dass man sich nicht soll verführen lassen, auf Grund dessen, dass bei der Trennung von so eben zweimal der Bauchkreis genannt wird, auf Grund dessen nun auch zwei Bauchkreise anzunehmen.

Man hat also an der Hand der vorherigen Reconstruction nicht mehr das Weltenthier, sondern bloß noch dessen Bauchkreis, und aus diesem wird nun wieder das den Menschen repräsentirende Weltenthier construiert. Nämlich. Ascendit a terra in coelum, er, der Bauchkreis, steigt aufwärts, indem die Quadratseiten, welche links und oben liegen, oder auch eine von diesen Quadratseiten und eine Diagonale nach oben hin verlängert werden. Iterumque descendit in terram, und er, der Bauchkreis, steigt auf der anderen Seite abwärts, indem die Quadratseiten rechts und links, oder die Diagonalen nach unten verlängert werden. Damit sind also Arme und Beine bereits da, es fehlen noch Kopf und Schwanz, deswegen heisst es jetzt: et recipit vim superiorum et inferiorum. Das so weit entwickelte Weltenthier, oder vielmehr der auf die vorliegende Weise entwickelte Bauchkreis erhält die vis superioris, die Kraft des Kopfkreises, und die vis inferioris, die Kraft des Schwanzes. Nun werden aber superius und inferius zum Plural, indem *τῶν ἄνω* und *τῶν κάτω* steht. Der Genitiv wird als Genitiv von *οἱ ἄνω* und *οἱ κάτω* genommen, und analog wie bei der magischen Interpretation der Tab. smar. auf die Götter bezogen. Wir erhalten damit statt Kopfkreis: Götter des Kopfkreises, statt Schwanz: Götter des Schwanzes (Dämonen). Dass nun aber an die Stelle von

Kopf und Schwanz die Götter des Kopfes und Schwanzes rücken, macht sich ganz gut, weil dadurch der Mensch zum Gott wird, wozu ihn ja Plato stempeln will. — Uebrigens kann man auch die Plurale auf das Thier beziehen, indem das Welten-ζῷον ja nicht nur Mensch, sondern auch Thier ist. In diesem Falle muss man beim descendere die Quadratsseiten und die Diagonalen verlängert nach unten treten lassen, damit vier Beine herauskommen.

Fünfte Rubrik.

Sie habebis gloriam bis penetrabit.

Gloria ist der körperliche Mensch, wogegen fortitudo der geistige Mensch ist.

In Bezug auf die nach der Drei gezählten fortitudo werden vom psychischen Standpunct angenommen: 1) λόγος, 2) νοῦς, 3) ψυχή. Der λόγος kommt auf den Kopfkreis, der νοῦς auf den Bauchkreis, die ψυχή auf den Schwanz des Weltenthierca. Indessen vom λόγος, wie wir ihn oben in der zweiten Rubrik ausgebeutet haben, und wie er sich an Jüdische Vorstellungen anlehnt, kommt im Timaeus nichts vor, und daher gehen ihm Plotinus und Proclus so viel als möglich aus dem Wege. In Bezug auf das ζῷον ἐμψυχον ἐνοον haben wir streng Platonisch nur den νοῦς und die ψυχή. Diese beiden treten daher in den Vordergrund, und aus der psychischen Drei wird eine Zwei. In Bezug auf die Tab. smar. geschieht dies auf Grund dessen, dass, trotz der dreifachen fortitudo, das sich an die fortitudo Knüpfende nur ein Zwiefaches ist, nämlich das vincere der res subtilis und das penetrare der res solida. Das vincere der res subtilis kommt auf den νοῦς, das penetrare der res solida auf die ψυχή. Uebrigens kann man beim psychischen Zwei-Standpunct auch die fortitudo nach der Zwei zählen.

Die omnis res subtilis, welche besiegt wird, ist der Kopfkreis und der Schwanz. Der Kopfkreis ist eine res subtilis, weil der Himmel als ventus etwas subtiles ist. Der Schwanz ist eine res solida, weil er dem Bauchkreis gegenüber eine gracilere, subtilere Gestalt hat, und spitz zuläuft. Die omnis res solida, welche durchdrungen wird, ist der Bauchkreis, die solida terra, mit dem diagonalisirten Quadrat. Vom Standpunct der psychischen Drei kommt also der λόγος auf den Kopfkreis, der νοῦς auf den Bauchkreis, die ψυχή auf den Schwanz. Vom Standpunct der psychischen Zwei dagegen kommt der νοῦς auf den Kopfkreis und den Schwanz, die ψυχή auf den Bauchkreis. Dies Letztere fällt mit der Philonischen Auffassung zusammen, kraft derer die ψυχή auf das Thier kommt. Bei der Reconstruction des Weltenthierca behalten wir nämlich zuletzt den Bauchkreis übrig. Dieser repräsentirt die niedrigste Thiergattung, die vom Menschen am entferntesten stehende Thiergattung, und damit gewissormassen κατ' ἐξοχήν das Thier. Und so kommt denn, indem die ψυχή auf den Bauchkreis kommt, die ψυχή zugleich in besonderer Auffassung auf das Thier, was eben mit der Philonischen Auffassung zusammenfällt.

Also Haec est totius etc.: Der geistige Mensch besiegt und durchdringt den λόγος, den νοῦς, die ψυχή; oder den νοῦς und die ψυχή.

Was die obscuritas fugiens betrifft, so passt sie weniger für die gloria, als, in Bezug auf die Difficultät mit dem nicht Platonischen λόγος, vielmehr für die fortitudo. Es ist daher sachgemäss, den Passus Ideo fugiet a te omnis obscuritas, wie unter Umständen bei der ersten Redaction der Tab. smar., zum Haec est totius fortitudinis hinüberzuziehen.

Sechste Rubrik.

Sie mundus bis est hic.

Die creatio mundi ist in der zweiten Rubrik vertreten, welche den Demiurgen Plato bringt.

An das was die zweite Rubrik bringt, das ist an das Weltenthier, die res una, wird in der vierten Rubrik der Mensch adaptirt. Die Adaptationen der menschlichen Theile an das Weltenthier fallen also auf die vierte Rubrik.

Der modus der Adaptationen, das sind die Psychica des Menschen fallen auf die fünfte Rubrik.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes ist der Timaeus, nicht Timaeus, wie in der zweiten Rubrik gefasst als das Buch des Plato, welches gerade Timaeus heisst, und statt dessen irgendwie anders heissen könnte: — sondern der Timaeus, welcher in dem betreffenden Buche des Plato die Person ist, der Plato die Rolle zuertheilt, als Hauptredner zu figuriren, und welcher daher bewirkt, dass das Buch Timaeus heisst.

Dieser Hermes-Timaeus ist ein trismegistus, weil er über die drei Theile verhandelt, die, wie wir oben exponirt, die drei Theile des Platonischen Buches „Timaeus“ bilden. Er hat 3 Theile der philosophia totius mundi, der Tab. smar., die 3 Theile nämlich, die der Index bringt, und welche die Quintessenz der Tab. smar. bilden. Im Grunde hat nun der Hermes-Timaeus nicht drei Theile der Tab. smar., sondern drei Theile des Platonischen Buches Timaeus. Damit ist denn gegeben, dass die Tab. smar. als synonym mit dem Buche Timaeus genommen wird. Wie die Tab. smar. der Kanon der Alchemie ist, so ist auch das Buch Timaeus der Kanon der Alchemie. Das ist nun eine Verherrlichung des Platonischen Buches, die absolut etwas stark gegriffen ist, an der aber relativ nichts auszusetzen ist, weil sie im Gesamt-Sinne der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. liegt.

Die Ehre, die der Person des Timaeus wiederfährt, indem er zum Hermes gestempelt wird, ist übrigens nicht zu hoch anzuschlagen. Bei Lichte betrachtet schrumpft sie sehr zusammen. Denn erstens ist es ja im Grunde nicht die Person Timaeus, welche in dem betreffenden Buche des Plato spricht, sondern es ist Plato selbst, welcher spricht, und bloß die Dialog-Marionette Timaeus vorschob. Und zweitens ist in's Auge zu fassen, das strict zwar Hermes die Person ist, und die philosophia totius mundi das Buch, in welchem er das Wort führt, dass aber hier Person und Buch zusammenfallen, indem Person und Buch beide Timaeus heissen. Bei so bewandter Sachlage aber liegt es zu nahe, dass man, wenn man auch die Person Timaeus nennt, doch unwillkürlich an das Buch Timaeus denkt. Auf die Weise geht denn, bei Lichte betrachtet, die Ehre, in der Timaeus prunkt, auf Plato und sein Buch über.

Schlussbemerkungen.

Wir haben in der zweiten Rubrik gesagt, dass in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. dem ersten Theile des Timaeus Rechnung getragen wird. Dem gegenüber könnte man erwidern, dass dies Rechnung-Tragen doch nur lückenhaft sei, und am endlichen Ende auf nichts anderes hinauskomme, als auf das Weltenthier und die Anlehnung des Menschen an dasselbe. Dem ist aber nicht so. Es wird in der That in der vorliegenden Interpretation, wenn auch nicht gerade direct, so doch indirect auf Alles das hingewiesen, was im ersten Theile des Timaeus zur Sprache kommt. Man wird sehen, wie.

Wenn man das superius und inferius in der zweiten Rubrik auf die Elemente bezieht, so kommt man am Ende auch mit einem superius und inferius aus, und braucht kein doppeltes superius und inferius heranzuziehen, wenn man superius collectiv die Elemente superiora, und inferius collectiv die Elemente inferiora nennt. Alsdann hat man aber in dem doppelten superius und inferius, was in der zweiten Rubrik vorkommt, die Elemente zweimal vertreten. Das aber lässt sich nun sehr nahe liegend derartig ausbeuten, dass das eine Mal die ideellen, und das andere Mal die realen Elemente in's Auge gefasst werden. Hierzu kommt, dass das superius und inferius dazu dient, das Wunder der res una zu Stande zu bringen, die res una aber als eine Sache, eine gezählte Sache ist, und damit dazu angethan ist, die Zahl zu vertreten. Damit haben wir denn in dem Passus Quod est inferius bis rei unius: das ideelle Element, das reelle Element und die Zahl, welche Plato an das Weltenthier anlehnt.

In der zweiten Rubrik haben wir ferner in dem fuerunt „Werden“. Dieses Werden kommt auf die res omnes, indem die res omnes fuerunt. Das Vorderglied des Werdens ist das Sein. Das Vorderglied der res omnes ist der unus, indem er der Urheber der res omnes ist. Somit repräsentirt der unus das „Sein“, wie die res omnes das Werden repräsentiren. Wir haben damit die Anknüpfung des Werdens an das Sein oder an die Ewigkeit. Nun haben wir noch ein zweites fuerunt, ein zweites Werden.

Dieses bezieht sich auf das Gegenüberstehen von Werden und „Zeit“. Das zweite Werden nämlich kommt auf die res natae, indem res natae fuerunt. An diese res natae knüpft sich indirect die Zeit. Die res natae sind doch alles das, was sich im ersten Theile des Timaeus an das Weltenthier knüpft. Stellt man sich nun auf den Standpunct dessen, der dies durchgehen will, so kann dieser nicht alles zusammen durchgehen, sondern er absolvirt erst das Eine und dann das Andere. Er nimmt zuerst durch: ideelles Element, reelles Element, Zahl, dann: Sein, Werden, Zeit u. s. w. Zu jedem ist ein Zeittheil nöthig, beispielsweise eine Stunde. Ist nun die erste Stunde über das Erste verbracht, so wird die zweite Stunde über das Zweite verbracht, die dritte Stunde über das Dritte u. s. w. Damit knüpft sich denn an das Durchgehen der res natae, und damit an diese selbst, die Zeit. Aber, wird mau vielleicht sagen, diese Zeit hat man auch in den res omnes. Denn wie sich an die res natae die verschiedenen Dinge lehnen, die sich an das Weltenthier knüpfen, so lehnen sich an die res omnes die verschiedenen Dinge, die sich an den Timaeus knüpfen. Soll sich nun an jene die Zeit schmiegen, so muss sie sich auch an diese schmiegen. Mit Verlaub, das liegt doch anders. Denn indem die res omnes fuerunt, handelt es sich um die drei Theile des Timaeus. Diese drei Theile gehen uns aber für die vorliegende Interpretation der Tab. smar. nichts an, es geht uns nur der erste Theil etwas an, das ist nur ein Theil. An den Ein-Theil knüpft sich aber die Ein-Uebersicht. Diese Ein-Uebersicht ist das Resultat dessen, das Product dessen, dass man alles das, was sich an das Weltenthier knüpft, successiv, das ist in verschiedenen Zeittheilen, entwickelt und durchgenommen hat. Nachdem man sich an der Hand der Zeit die res natae entwickelt, hat man den ersten Theil des Timaeus, der sich an die res omnes knüpft, als etwas fertiges vor sich liegen. Das also, was sich in Bezug auf die Zeit an die res natae knüpft, knüpft sich in analoger Relation nicht an die res omnes.

Dem Exponirten gemäss haben wir in dem Passus Et sicut res omnes bis adoptione: das Sein (Ewigkeit), das Werden, die Zeit, welche Plato an das Weltenthier anknüpft.

Das Anlehnen von Sonne, Mond (und Planeten), von Himmel und Erde an das Weltenthier haben wir in der dritten Rubrik eo ipso.

Das Anlehnen des Menschen an das Weltenthier haben wir in der vierten Rubrik eo ipso.

In der vierten Rubrik haben wir in dem et recipit vim superiorum et inferiorum auch das Anlehnen der Götter an das Weltenthier. Freilich ist mit den superiores und inferiores nur den Göttern des Kopfkreises und des Schwanzes Rechnung getragen, und nicht der Gottheit der Erde. Indessen kann man nachhelfend sagen, das, worin nicht der Keim der Gottheit liegt, kann sich nicht zu etwas Göttlichem emporschwingen. Wenn also der Bauchkreis theilhaftig werden soll der vis superiorum et inferiorum in Beziehung zu den Göttern, so muss in ihm der Keim der Gottheit liegen, denn sonst könnte er nimmer dazu gelangen, sich zur vis superiorum et inferiorum aufzuschwingen. Damit haben wir aber die Gottheit des Bauchkreises.

Das Anknüpfen des Psychica an das Weltenthier haben wir in der fünften Rubrik eo ipso.

Und so haben wir denn die Relation der Tab. smar. zu alle dem, was im ersten Theile des Timaeus hervorstechend zur Sprache gebracht wird.

Endlich haben wir noch ff. zu erwähnen:

Proclus, der Commentator des Timaeus, stellt sich auf den Neuplatonischen Standpunct, gemäss dessen der Timaeus abschliesst, wenn die Arcana an die Reihe kommen. Dem entsprechend hätten dann seine Ὑπομνήματα da anzuhören, wo es im Timaeus, P. 47. zu Ende heisst: ἐπὶ ταῦτα ἡδὲ τῶν αὐτῶν ἰδέσθαι. Sie hören aber bereits auf P. 44. gegen Ende, wo es heisst: καὶ κατὰ ταῦτα (ἐν ταῦτα) πορευομένοις διεξέτεον. Das fasst nun Synesius in's Auge, und dem verdanken wir seine Abhandlung Λόγος περὶ ἐνυπνίων oder Περὶ ἐνυπνίων: Ueber Träume. Die Träume, um welche Synesius seine Neuplatonische Abhandlung sich drehen lässt, kommen daher, dass Plato in der Stelle, die zwischen dem liegt, wo Pro-

clus aufhört, und wo die Arcana des Näheren an die Reihe kommen (τὰ μὲν οὖν παρελήλυθα τῶν εἰρημένων κ. τ. λ.) von Schlaf- und Traumbildern redet. Es heisst nämlich Timaeus, P. 45. zu Ende und Anfang P. 46: σωτηρίαν γὰρ ἦν οἱ θεοὶ τῆς ὄψεως ἐμηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν, διὰ ταῦτα ξυμμίση, καθείργουσι τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δύναμιν· ἢ δὲ διαχεῖ (διαχεῖται) τε καὶ ὀμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις, ὀμαλυνθειῶν δὲ ἡσυχία γίγνεται, γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυτόνειρος ὕπνος ἐμπέτει, καταλειφθειῶν δὲ τῶν κινήσεων μειζόνων, οἷαι καὶ ἐν οἷοις ἂν τόποις λείπονται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἕξω τε ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα. „Denn die Götter richteten die Augenlieder den Augen zum Heil ein. Wenn die Augenlieder sich schliessen, so versperren sie die Macht des inneren Feuers. Dadurch werden dann die inneren Bewegungen verscheucht und besänftigt. Das Besänftigen zieht Ruhe nach sich. Entsteht nun viele Ruhe, so ist die Folge davon ein von kurzen Träumen unterbrochener Schlaf. Bleiben aber einige grössere Bewegungen, so kommt es darauf an, welche Bewegungen, und wo sie zurückbleiben, und darnach richten sich qualitativ und quantitativ die Vorstellungen, die innerlich und äusserlich im Einklang stehen, und deren sich die Erwachenden erinnern.“ Diese Stelle namentlich fasst Synesius in's Auge für seine Abhandlung.

Was nun die Personalität des Synesius betrifft, so giebt es einen zu den Kirchenvätern gezählten Synesius, von dem wir mehrere Schriften besitzen. Derselbe wurde zu Cyrene geboren, trat 401 zum Christenthum über, und wurde 410 Bischof von Ptolemais. Es fragt sich, ob dieser Cyrenäer Synesius der Autor der Abhandlung „Ueber Träume“ ist? Die Aldinische Ausgabe der Abhandlung fügt den Titel bei: δὲ τινὲς Συνεσίου εἶναι φασίν, was ist: angeblich von Synesius. Und wir glauben, das „angeblich“ ist nur zu gerechtfertigt, wenn man sich an die Jahreszahlen hält, wie sie gewöhnlich angegeben werden. Ihn zufolge ist Proclus 412 p. C. geboren, und dieses soll auch das Sterbejahr des Synesius sein. Nun wird das letztere zwar nicht bestimmt behauptet, als absolut zuverlässig wird aber angegeben, dass Synesius 481 bereits todt war. Nun bedenke man, dass die Proklischen Ὑπομνήματα erst das Motiv abgegeben haben zu dem Synesischen Περὶ ἐνυπνίων. Wäre nun Synesius selbst erst 481 gestorben, so war damals Proclus 19 Jahr. Vor 19 Jahren wird er aber doch nicht seine Platonischen Abhandlungen geschrieben haben. Gesezt nun er habe sie, und in specie seinen Commentar zum Timaeus als 19 jähriger Jüngling geschrieben, dann liegt doch der Autor, der dem Λόγος περὶ ἐνυπνίων schrieb, eine Zeit hinter 481, und kann also unmöglich Synesius der Cyrenäer sein. Ein besonderes Gewicht hat übrigens die Abhandlung Περὶ ἐνυπνίων nicht, viel instructiver ist die Erklärung, Ἐρμηνεία, derselben, welche den Nicephorus zum Autor hat.

Die Einleitungs-Rubrik der Tabula smaragdina in Neuplatonischer Auffassung.

Es ist für den Anfangs-Passus der Tab. smar.: Verum est sine mendacio, certum et verisimum epochemachend, und verdient daher in einem Besonder-Abschnitt hervorgehoben zu werden, dass er an der Hand des Neuplatonismus eine Interpretation erhält, die er früher nicht gehabt. Es wird nämlich davon abgesehen, diesen Passus auf die Wahrheit des Inhaltes der Tab. smar. zu beziehen, vielmehr wird er auf Gott bezogen. Hiermit hängt es denn beispielsweise zusammen, dass die Vita Pythagorica des Jamblichus mit der Anrufung Gottes beginnt.

Wir haben bei unserer Interpretation des Timaeus da angefangen, wo das, was der Autor sich vorgenommen, im Besonderen in seinem Buche abzuhandeln, anfängt, das ist P. 27. gegen Ende bei den Worten: ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν θέαν. Das ist nun keine Willkür unsererseits. Es ist ein sachentsprechendes Thun, welches sich von selbst ergibt, dass man eben beim ἔστιν οὖν anfängt, wenn man das in's Auge fasst, was Plato sich vorgenommen, im Besonderen im Timaeus abzuhandeln. Nun aber fängt der Wortführer Timaeus nicht bei ἔστιν οὖν zu sprechen an, er beginnt schon früher mit εἰ μὴ ὡς Σώκρατες seine

Rede, und kommt erst nach einleitenden Worten auf das *ἔστιν οὐν*. Die Hauptsache, um welche sich diese einleitenden Worte drehen, ist eine Anrufung der Götter und Göttinnen. Indem nun die Neuplatoniker das in's Auge fassen, was sich Plato vorgenommen, im Besonderen im Timaeus abzuhandeln, beginnen sie nicht da, wo dasselbe in der That anfängt, sondern da, wo der Wortführer Timaeus seine Rede beginnt. Damit haben sie denn am Anfange des eigentlichen Timaeus die Anrufung der Gottheit, und das übertragen sie auf die Tab. smar. So kommt denn heraus, dass der Anfang der Tab. smar. sich mit der Gottheit befasst. Im Sinne einer solchen Auffassung ist das, was verum sine mendacio, certum et verissimum ist, das Numen Dei. Also haben wir in strict Neuplatonischer Auffassung nicht: das, was die Tab. smar. bietet, ist wahr ohne Lüge, gewiss und sehr wahr, sondern: die Gottheit ist wahr, ohne Lüge, gewiss und sehr wahr.

Wir weisen bei dieser Gelegenheit in Bezug auf die Drei-Einigkeit-Interpretation der Tab. smar. darauf hin, dass, wenn man die Einleitungs-Rubrik nach der Drei zählt — verum und verissimum als gleiches Grundwort: Eins, sine mendacio: Zwei, certum: Drei; oder auch verum sine mendacio: Eins, certum: Zwei, verissimum: Drei — dass man dann im Anlehn an die Gottheit bei freier Uebersetzung erhält: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes!

Die Tabula Memphitica.

Wir kommen wieder zu den Anhängern der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Wir wissen, dass dies die „Aristoteliker“ sind, entgegen den „Platonikern.“ Es wäre nun sehr verkehrt, wenn man glauben wollte, die Aristoteliker hätten den Platonikern mit einem gewissen Fanatismus gegenüber gestanden. Ach nein, die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. waren sehr tolerante Leute; die verleugneten ihren Ursprung nicht, welcher Ursprung eben die Toleranz war. Dem Plato standen diese Aristoteliker nicht gerade feindlich gegenüber, sondern sie sagten blos, dies und jenes von dem Manne können wir nicht gebrauchen, denn dass wir es nicht gebrauchen können, das ist ja gerade unser Standpunkt. Das verhinderte sie aber nicht, den Plato in dem zu ehren und zu achten, was ihnen nahe lag, das ist in seiner Lehre von den Arcanen. Auf die Weise erklärt es sich denn leicht, dass wir auf einmal bei den Anhängern der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. die astrologische Richtung vertreten finden. Diese Richtung findet ihren Wurzelpunct in der magischen Interpretation der Tab. smar. Die Astrologie, welche sich in ihr mit der Arcanologie verbunden findet, diese Astrologie, sagten die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., liegt auch uns so fern nicht. Den Plato in seiner Arcanologie erkennen wir an. Thun wir aber das, so können wir auch einen Schritt weiter gehen, und vor Augen habend, dass die Platonischen 7 Arcana sich an den Schwanz des Weltenthieres knüpfen, welcher Schwanz auf der anderen Seite auch Sonne, Mond und Sterne repräsentirt, das vor Augen habend, können wir an die Arcana auch Sonne, Mond und Sterne knüpfen, und damit haben wir denn eine mit der Arcanologie Hand in Hand gehende Astrologie, welche sich, mystisch gefasst, zur Astrologie extendirt, wie sich die *χρυσοδομεία*, mystisch gefasst, zur mystischen Goldmacherkunst extendirt. So weit gekommen, ging man einen Schritt weiter, entwickelte eine neue Idee. Durch die zweite resp. dritte Redaction der Tab. smar., sagte man, ist die erste Redaction so weit gekommen, dass sie nahe daran ist, in Vergessenheit zu gerathen. Ein solches Schicksal verdient sie aber nicht, im Gegentheil, diese erste Redaction verdient wohl einmal wieder in den Vordergrund geschoben zu werden. Wie soll das aber geschehen? Soll man sie über die zweite, resp. dritte Redaction hinüber den Alchemisten mit Emphase reichen? Das geht nicht, das würde so aussen, als wolle man diesen beiden Redactionen Schach bieten, als wolle man sie der ersten Redaction zu Liebe in den Hintergrund drängen. Und da ist denn die Astronomie resp. Astrologie dazu angethan, ein Mittel zu bieten, um zum Zwecke zu gelangen. Nämlich man nimmt die erste Redaction der Tab. smar. vor, und knüpft an sie eine astrologische Interpre-

tation. Dieser astrologischen Interpretation giebt man dann die äussere Form der ersten Redaction, lässt die Glieder der astrologischen Interpretation die Glieder der ersten Redaction decken, dann hat man die erste Redaction in astrologischer Form, man hat dann die erste Redaction in einer Form, die dem Missverständnis vorbeugt, als wolle man durch sie die zweite resp. dritte Redaction verdrängen. Zugleich hat man aber auch die Arcana mit der Astronomie resp. Astrologie in Verbindung gesetzt.

Die Interpretation nun der ersten Redaction der Tab. smar. in diesem Sinne ist ff.

Erste Rubrik.

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Man nimmt an, res una=Coelum, Himmel ohne Sonne Mond und Sterne. Diesen Himmel lässt man in zwei Theile zerfallen, in den Theil, welcher sich mehr um das Zenith befindet, und in den Theil, welcher sich mehr an den Horizont reiht. Der erste Theil repräsentirt das superius, der letzte das inferius, indem der erste über dem letzten, der letzte unter dem ersten ist. Also: Der obere Theil des Himmels, des Firmaments, dient, wie der untere Theil dazu, um die Wunder des Coelum, *οὐρανός*, zu Stande zu bringen.

Zweite Rubrik.

Separabis terram ab igne, subtilo a spisso, suaviter magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Wie es sich in der ersten Rubrik um das Firmament, Coelum, *οὐρανός*, handelt, so handelt es sich hier um Sonne, Mond und Sterne, welche collectiv als Astrum, *ἄστρον*, gefasst werden.

Der Collectiv-Begriff Astrum zersplittert sich dann in die Separat-Begriffe: Sonne, Mond, Fixsterne, Planeten.

Terra, ignis, subtile, spissum knüpfen sich an die specielle Auffassung des Astrum, indem ist:

terra = Mond,
ignis = Sonne,
subtile = Fixsternen,
spissum = Planeten.

Die Sonne ist ignis als Hauptweltenfeuer. Der Mond ist deswegen terra, weil „er giebt Zeichen, Feste, Tage und Jahre“ (1. Buch Mosis, Cap. 1, Vers 14), womit er eine besondere Relation zu der Erde, die wir bewohnen, hat. Der Planet ist dem feineren Fixsterne, subtile, gegenüber, ein spissum.

Also Separabis etc.: Mache trennend einen Unterschied zwischen Mond, Sonne, Fixsternen, Planeten.

Das suaviter magno cum ingenio weist namentlich auf den Mond hin, dessen Auffassung als terra etwas weiter liegt.

Nachdem nun die Zersplitterung des Astrum in seine Theile absolvirt ist, wird das Astrum collectiv in's Auge gefasst, und von ihm gesagt:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram.

Das ascendere bezieht sich auf das Aufgehen des Astrum (Sonne, Mond, Sterne), das descendere bezieht sich auf dessen Untergehen. Also das Astrum geht auf und ab, wird dadurch zu einem superius und inferius, zu einem *ἄνω* und *κάτω*, in ähnlicher Beziehung wie das Coelum, welches sich auch in das *ἄνω* und *κάτω* zersplittert. Nicht aber dasselbe Verhältniss hat statt beim *οὐρανός* wie beim *ἄστρον*. Denn das coelum ist in dem *ἄνω* und *κάτω* derartig situirt, dass das, was *ἄνω* und *κάτω* ist, auch *ἄνω* und *κάτω* bleibt. Die Gegend um das Zenith ist *ἄνω* und bleibt *ἄνω*. Die Gegend um den Horizont ist *κάτω* und bleibt *κάτω*. Dagegen beim Astrum ist das *ἄνω* und *κάτω* dem Wechsel unterworfen, bald ist das Astrum ein *ἄνω*, bald ein *κάτω*. Ein *ἄνω* ist es, wenn es aufgeht, ein *κάτω* ist es, wenn es abgeht. Und in der Beziehung:

recipit (Astrum) vim superiorum et inferiorum,

erhält das Astrum die Macht *τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω*, wobei der Nachdruck auf das *καὶ*, und, zu legen ist. Das Astrum erhält die Macht des *ἄνω* und des *κάτω*.

Streng uns an den Collectivbegriff Astrum haltend, kämen wir nun, entsprechend dem Passus von so oben: das Astrum erhält die Macht des *ἄνω* und des *κάτω*, mit einem: et recipit vim *τοῦ ἄνω καὶ τοῦ κάτω* aus. Es wird aber, im Anlehn an das Separabis, das Astrum in seine Theile

littert gedacht, und auf die Weise kommt dann herda sowohl Sonne, als Mond, als Fixsterne, als Planeten, jedes für sich aufgeht und abgeht, τῶν ἄνω und κατω. Dass aber auf einmal vom Astrum collectiv in einzelnen Theilen dieses Astrum, zu den Astris, ungenannt wird, kann nichts auffallendes haben. Dieser ist ja eben durch die Classification des Astrum an der Tab. Separabis etc. vorbereitet.

Dritte Rubrik.

habebis gloriam totius mundi, ideo fugiet a te omnis gloria.

Die Himmels- und die gloria Dei erzählen (Psalm 19), wie die Himmels- und die gloria totius mundi zum Himmel und Coelum.

So: Auf die Weise, dass ich dir das bringe, was vorhin hast du, indem dich die obscuritas flieht, die obscuritas in der ersten Redaction der Tab. smar. bloss die Himmels- und die gloria zu wollen, und nicht auch die Astrologica, du, dich an die erste Rubrik haltend, das Coelum.

Vierte Rubrik.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit. Siehe sich die gloria auf das Coelum bezieht, so bezieht die fortitudo auf das Astrum.

Haec est fortitudo. Wie die erste Rubrik in der gloria die fortitudo ist, so ist die zweite Rubrik in der fortitudo die fortitudo.

Die zweite Rubrik betrifft, so wird auf den Tab. Separabis terram ab igne, subtile a spisso reflectirt. dort subtile und spissum war, wird hier omnis res solida genannt, was dort terra und ignis war, wird hier terra oder vielmehr omnis res solida genannt. Es ist sich also um eine mehr Index-artige Auffassung der Worte subtile und terra (solidum). Wenn hier also: quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit, so heisst das: quia vincet subtile et spissum et terram et ignem penetrabit. Weil nun subtile, terra, ignis sind: Fixsterne, Planeten, Mond, Sonne, weil vincere und penetrare auf ein κρᾶτερον hinausgeht, so haben wir in dem quia vincet etc.: quia doctus in solem, lunam, stellas fixas et errantes.

Die fortitudo zählt nach der Vier. Haec est fortitudo: Hier hast du die fortitudo, das ist die fortitudo. Es handelt sich aber nicht um eine fortitudo, sondern um eine totius fortitudinis fortitudo fortis, um vierfache fortitudo, weil die fortitudo Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne beherrscht. Du hast also in der ersten Rubrik, trotzdem, dass es singulariter heisst: ascendet et descendit, pluraliter: ascendunt und descendunt. Die fortitudo bezieht sich die zweite Rubrik zwar auf das Coelum, speciell aber auf die ἄστρα.

Die erste Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar. nun der Tabula Memphitica untergelegt. Die Tab. Memphitica lautet:

ΟΥΡΑΝΟ. ΑΝΩ. ΟΥΡΑΝΟ. ΚΑΤΩ.
ΑΣΤΕΡΑ. ΑΝΩ. ΑΣΤΕΡΑ. ΚΑΤΩ.
Η.ΑΝ. ΑΝΩ. Η.ΑΝ. ΤΩΥΤΟ. ΚΑΤΩ.
ΤΑΥΤΑ ΛΑΒΕ. ΚΑΙ. ΕΥΤΥΧΕ.

Die ουρανο steht statt ουρανός. ἄστρα statt ἄστρα.

inisch: Coelum supra, Coelum infra,
Astra supra, Astra infra,
Omne supra, omne hoc infra —
Haec sume et sis felix!

sich: Himmel oben, Himmel unten,
Gestirne oben, Gestirne unten,
Alles „Oben“, alles dies „Unten“ —
Das nimm und sei glücklich!

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, erpetranda miracula rei unius bilet uns, wie wir in obigen Interpretation der Tab. smar. gesehen, den τῶν ἄνω und οὐρανός κατω, das Coelum supra und infra. Dies uns dort Gebotene wird nun kurzweg in gesetzt, und bildet die erste Zeile der Tabula Memphitica.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter

magno cum ingenio. Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum bilet uns, wie wir in der obigen Interpretation der Tab. smar. gesehen, das ἄστρον ἄνω und ἄστρον κατω, Astrum supra und Astrum infra, oder in dem Ueberspringen vom Singular zum Plural — welches das recipit vim superiorum et inferiorum und die totius fortitudinis fortitudo fortis rechtfertigt — die ἄστρα ἄνω und ἄστρα κατω, Astra supra und Astra infra. Dies uns dort Gebotene wird nun kurzweg hierhin gesetzt, und bildet die zweite Zeile der Tabula Memphitica.

So haben wir also die beiden ersten Zeilen der Tabula Memphitica. Sie stehen absolut da, und wir wissen vorläufig noch nicht, was wir mit dem, was sie bringen, was wir mit diesem Himmel oben und unten, Gestirnen oben und unten anfangen sollen. Das lernen wir nun in der vierten Zeile, welche besagt, man solle das nehmen, und glücklich sein. Diese vierte Zeile entspricht, wie die erste Zeile der ersten Rubrik der ersten Redaction der Tab. smar. entspricht, wie die zweite Zeile der zweiten Rubrik der ersten Redaction der Tab. smar. entspricht, entspricht, sagen wir, der vierten Rubrik der ersten Redaction der Tab. smar., das ist dem Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit. Sie müsste also, anlehnend an die obige Interpretation, den Hinweis auf die zweite Rubrik bringen. Das thut nun die vierte Zeile der Tabula Memphitica aber nicht. Sie lehnt sich vielmehr mit ihrem Sinne an den Sinn, welchen die vierte Rubrik in der ersten Redaction der Tab. smar. hat. In dieser ersten Redaction der Tab. smar. ist die vierte Rubrik die pathologische Rubrik, es wird in ihr auf die Anwendung der Arcana am Krankenbette verwiesen. Ähnliches geschieht nun auch hier. Man kann nun aber wohl da, wo, wie in der ersten Redaction der Tab. smar., von den Arcanis die Rede war, auf ihre Anwendung am Krankenbette hinweisen, man kann aber nicht da, wo, wie hier, von Himmel und Gestirnen die Rede war, auf die Anwendung dieser am Krankenbette hinweisen. Man kann aber ein Analogon statt finden lassen, und das besteht darin, dass man, wie man dort auf die Verwerthung der Arcana lossteuerte, dass man so hier auf die Verwerthung von Himmel und Gestirnen, das ist der Astronomica, lossteuert. Diese letztere Verwerthung besteht nun darin, dass man sie zum Zwecke der Astrologie ausbeutet. Und das geschieht hier, wenn es heisst: Das nimm und sei glücklich, das ist, nimm dir die betreffenden Astronomica, und treibe Astrologie mit ihnen. Wir wünschen dir aber, dass du, indem du deine Constellationen heraus arbeitest, glückliche Constellationen herausbekommst, und keine unglückliche. Wir haben hier also einen Sprung von der Astronomie zur Astrologie.

Nun bleibt uns noch die dritte Zeile der Tabula Memphitica übrig. Sie lehnt, wie die erste Zeile an die erste Rubrik der Tab. smar., die zweite Zeile an die zweite Rubrik der Tab. smar., die vierte Zeile an die vierte Rubrik der Tab. smar. anleht, selbstredend an die dritte Rubrik der Tab. smar. an, das ist, sie lehnt an das: Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Dergemäss müsste sie, anlehnend an die obige Interpretation, einen Hinweis auf die erste Rubrik bringen. Das geschieht nun abermals nicht, wie es auch in Bezug auf die vierte Zeile der Tab. Memphitica gegenüber der vierten Rubrik nicht geschehen ist. Vielmehr wird folgende Diversion gemacht. Wenn die dritte Zeile gar nicht in der Tabula Memphitica stände, so bliebe der Sinn der Tabula Memphitica doch derselbe. Man kann sie also nehmen, und man kann sie fallen lassen. Das ist aber eine ähnliche Situation, wie mit der dritten Rubrik der ersten Redaction der Tab. smar. Man kann sie als dritte Rubrik nehmen, nun dann hat man sie. Man kann sie aber auch in die Theile Sic habebis gloriam totius mundi und Ideo fugiet a te omnis obscuritas zersplittern, den ersten Theil zur zweiten, den zweiten Theil zur vierten Rubrik hinüberziehen, dann hat man sie nicht, und es kommen nur drei Rubriken heraus. Die dritte Zeile der Tabula Memphitica und die dritte Rubrik der Tab. smar. decken sich also derartig, dass beide nach Belieben genommen oder gestrichen werden können, und in der Beziehung ist die Relation der dritten Zeile der Tabula

Memphitica zur dritten Rubrik der ersten Redaction der Tab. smar. da.

Wie wir also gesehen, haben wir in der Tabula Memphitica eine Tabula, welche sich in der äusseren Form der ersten Redaction der Tab. smar. anschmiegt. Bei der Tabula Memphitica handelt es sich um vier Zeilen, bei der Tab. smar. um vier Rubriken. Und indem dann Zeilen und Rubriken als Glieder gegenüberstehen, deckt, wie wir das ebenfalls gesehen, der Reihenfolge nach ein Glied das andere. Damit entspricht denn die Tabula Memphitica dem Zweck, auf den sie lossteuert, den Alchemisten auf's Neue die erste Redaction der Tab. smar. zu bieten, in einer Form zu bieten, durch welche der Standpunkt der zweiten resp. dritten Redaction der Tab. smar. nicht weiter alterirt wird. Zugleich aber werden uns in der Tabula Memphitica die Arcana in astronomischer resp. astrologischer Form geboten.

Dass es sich bei der Tabula Memphitica um eine zu Memphis gefundene Tempelinschrift handelt, ist natürlich eine Mystification. Tabula Memphitica ist nichts anderes, als Tabula Aegyptia oder Khemica, bekanntlich ein Titel der Tabula smaragdina überhaupt. Weil nun der Titel „Aegyptisch“ bereits besetzt ist, und man dem vorliegenden Schriftstücke, um die Confundirung zu vermeiden, einen Besonder-Titel geben will, so lässt man Aegypten überhaupt fallen, und nimmt statt seiner die Aegyptische Stadt Memphis. Auf die Weise wird denn aus der Tabula Aegyptia eine Tabula Memphitica.

Die Tabula Democritica.

Wir besitzen von Demokrit, einem Alchemisten, welcher in die zweite Alexandrinische Periode fällt, eine Schrift, welche heisst: *Φυσικά καὶ μυστικά*. Im Drucke existirt von ihr nur eine Lateinische Uebersetzung: De rebus naturalibus et mysticis. Diese Schrift fängt mit einem Passus an, welchen wir die Tabula Democritica nennen wollen, und welcher lautet:

*Ἡ φύσις τῆ φύσει τέρπεται,
Ἡ φύσις τῆν φύσιν νικά,
Ἡ φύσις τῆν φύσιν κρατεῖ.*

Lateinisch: Natura naturā gaudet,
Natura naturam vincit,
Natura in naturam dominatur.

Die Lateinische Uebersetzung, welche wir so eben angeführt, hat pro tertio: *Natura naturam retinet*, was nicht wortgetreu ist. Indessen bringen die meisten Abendländer, welche die Tabula Democritica citiren, den dritten Passus als: *Natura naturam retinet* (so z. B. die Turba philosophorum u. s. w.)

Deutsch: Die Natur freut sich der Natur,
Die Natur besiegt die Natur,
Die Natur beherrscht die Natur.

Wie gesagt, mit diesem Passus, mit diesen drei Sätzen, welche wir die Tabula Democritica nennen wollen, fängt die betreffende Schrift des Demokrit an, und nachdem dies geschehen, wird in der Schrift selbst, wo dieser und jener Passus beendet ist, als Refrain hinzugefügt, entweder: *ἡ φύσις τῆ φύσει τέρπεται*, oder: *ἡ φύσις τῆν φύσιν νικά*, oder: *ἡ φύσις τῆν φύσιν κρατεῖ*. Diese Refrains laufen durch die Schrift durch. Z. B. es heisst:

Capiens Mercurium, infige corpori magnesiae, vel corpori Italici stimmi, vel sulphuris ignem non experti, vel spumae argenti, vel calci vivae, vel alumini ex Mele, vel arsenico, vel ut scis, et conjice terram albam Veneris, et habebis Venerem claram, flavam vero conjice Lunam et habebis aurum et erit chrysocolium in corpus redactum. Idem etiam facit arsenicum flavum et sandaracha praeparata et cinnabrium valde contusum; aes autem splendidum solum argentum vivum facit. *Natura enim naturam vincit.*

Marchasitam (Pyritem Graece) argenteam, quam etiam sideritem vocant, rege, et fac ex more, ut solvi possit. Finet autem vel per aurum, vel album lithargyrium, vel in Italico stimmi, et expurga cum plumbo, non simpliciter inquam, ne aberres, sed eo, quod est a scisili et lithargyris nigro nostro, vel ut scis, et coque et conjice mate-

riae flavum factum, et tinget, *Natura enim natura gaudet.*

Pyritem rege, donec fiat incombustibilis abjiciens nigredinem, rege autem muriam vel urina incorrupta, vel aqua maris, vel oxymelite, vel ut scis, donec fiat ut auri ramentum incombustibile, et si fiet, misce cum eo sulphur ignem non expertum, vel alumen flavum, vel ochram Atticam, vel ut scis, et adjice Lunam per solem per auri conchylium. *Natura enim naturam vincit.*

Claudianum capiens, facias marmor, ut moris est, donec flavum fiat. Flavum reddas non lapidem inquam, sed id, quod est ex lapide. Flavum vero reddes per alumen ustum, sulphure, vel arsenico, vel sandaracha, vel calce, vel ut scis; et si apposueris Lunam, facias Solem, si vero Solem, facias auri conchylium. *Natura enim naturam vincens retinet.*

Und so weiter.

Diese ewigen Refrains sollen nun gar nichts anderes bezwecken, als dem Leser immer und immer wieder das *Natura natura gaudet* etc. in's Gedächtniss zu rufen. Dem Demokrit ist es eben weniger darum zu thun, den Inhalt seiner Abhandlung zu bringen, als die Tabula Democritica dem Leser vorzuführen.

Der Inhalt der Abhandlung steht auf dem Boden der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., dreht sich um das, was jene lehrt, die Auffassung des Mercur als Mercur, als Hydrarg. oxyd. rubr., als Gold, die Auffassung der Arcana als Mercur und Gold, die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. u. s. w. Das Charakteristischste an ihr sind die mannigfachen Namen, welche dem Quecksilber gegeben werden, wie das der Leser bereits aus dem so eben gebrachten Bruchstücke ersehen kann. Hierin ist Demokrit der Vorläufer für die spätere Alchemie, in der die verschiedenen Bezeichnungen für das Quecksilber zu einer enormen Höhe anwachsen. Wir haben uns dieser Namen wegen der Uebersetzung des oben gebrachten Bruchstückes überhoben. Wir würden ja doch nur der Hauptsache nach ein Namen-Register im Deutschen wie im Lateinischen haben. Die paar Vocabeln, welche zwischen den Namen stehen, lohnen nicht der Uebersetzung. In dem dritten Passus, den wir gebracht, sind *urna incorrupta*, *aqua maris*, *oxymel* natürlich Namen für *Acidum nitricum*.

Wie gesagt, ist es dem Demokrit weniger darum zu thun, uns den eigentlichen Inhalt seiner Abhandlung zu bringen, als vielmehr darum, uns die Tab. Democritica vorzuführen. Diese Tab. Democritica reiht sich an die Tab. Memphitica, steht ihr gegenüber. Wie die Tab. Memphitica, welche der Tab. Democritica vorangeht, die erste Redaction der Tab. smar. zur Basis hat, so hat die Tab. Democritica die dritte Redaction der Tab. smar. zur Basis. Will man, sich ganz auf den Allgemein-Standpunkt stellend, die Tab. Democritica aus der Tab. Memphitica hervorgehen lassen, so streicht man an dieser, der Tab. Memphitica, die dritte Zeile, wie das ja in unserem Beleben steht, und erhält so auf beiden Seiten eine dreizeilige Tabula.

Bei der Tab. Memphitica hatten wir einen doppelten Gesichtspunkt: 1) Vorführen der ersten Redaction der Tab. smar., 2) die Astronomica oder Astrologica. Von diesen wissen wir, dass bei ihnen auf Plato recurrirt wird, wir haben also in ihnen in anderer Auffassung: das Recurriren auf Plato.

Ganz so haben wir in der Tab. Democritica einen doppelten Gesichtspunkt: 1) Vorführen der dritten Redaction der Tab. smar. (nämlich im Sinne der metaphysischen Interpretation der Tab. smar.), 2) das Recurriren auf Plato.

Den zweiten Gesichtspunkt der Tab. Democritica, das Recurriren auf Plato, wollen wir zunächst in's Auge fassen.

Wie wir wissen (vergl. siebente Rubrik der metaphysischen Interpretation der Tab. smar.), huldigen die Alexandriner vor der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. der Physik, und dem gegenüber huldigen die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. der Metaphysik. Diesen letzteren gegenüber verfolgt nun Philo die Bahn der Physik in seiner Weise weiter, indem er sich an die *φύσις ἀνθρώπων* hält. Das verhindert aber nicht, dass die Physik ganz in alter Weise sich wieder Bahn bricht, wie dafür namentlich die Platonische

Interpretation der Tab. smar. ein Zeugniß abgiebt. Wir haben also das Gegenüberstehen der Neuplatoniker und der Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., oder wie wir sie auch nennen können, der Aristoteler, darin in Bausch und Bogen gezeichnet, dass die ersteren der Physik huldigen, die letzteren der Metaphysik. Platoniker sein, heisst mit anderen Worten Physiker sein, aristoteliker sein, heisst mit anderen Worten Metaphysiker sein. Demokrit calculirt nun ff. So lange wir Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. ganz im Allgemeinen, den Toleranz-Standpunkt einnehmend, sagten, wir haben Plato gegenüber weiter keinen Intoleranz-Standpunkt; dem, was wir von dem Manne gebrauchen können, ist, seiner Arcanen-Lehre, kehren wir weiter nicht den Rücken, das, dem wir den Rücken kehren, ist das, was wir nicht gebrauchen können, weil wir, ihm Rechnung legend, uns selbst negiren würden, so lange wir so sprachen, sagt Demokrit, nahmen wir einen Allgemeinstandpunkt ein, mit dem Jeder in specie es halten konnte, wie er wollte. Jetzt aber, sagt er, nachdem die Sache so weit gekommen, dass das Recurriren auf Plato durch die Tab. Amphitica, wenn gerade auch nicht kanonisch geworden ist, so doch durch die Allgemein-Annahme dieser Tabula einen Stempel erhalten hat, der so halb-kanonisch ist, geht kein Keiner mehr der Sache aus dem Wege gehen, erst ist Plato legalisirt worden, das heisst mit anderen Worten, die Metaphysik hat in die Physik hinübergegriffen, die Metaphysiker sind nicht strengere mehr Metaphysiker, sie sind halb Metaphysiker, halb Physiker. Und nun, sagt Demokrit, muss strict ein Ausdruck gegeben werden, damit diejenigen, welche etwa noch den alten Standpunkt einnehmen, kraft dessen sie sagen, nun, wir sind gerade nicht intolerant gegen Plato, mag der, dem diese Arcanen-Lehre gefällt, daraus nehmen, was er will, kraft dessen sie das so ganz im Allgemeinen sagen, ohne sich individuell irgend eine Fessel anzulegen, damit diesen stricten Standpunkt angewiesen bekommen. Ich, Demokrit, aber gebe der Sache strict einen Ausdruck in der Tab. Democritica. In diesem Sinne ist nun die Interpretation der Tab. Democritica ff.

Erste Zeile: *Ἡ φύσις τῆ φύσεως τέρεται*. Die erste Physik ist die Physik der Aristoteler, die zweite die der Platoniker. Eine freut sich der anderen, die beiderseitigen *φύσεις* nähern sich. Indem man Metaphysiker ist, wendet man darum noch nicht der Physik den Rücken.

Zweite Zeile: *Ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ*. Indem aber der Standpunkt von so eben statt hat, geben die Aristoteler ihren Standpunkt nicht auf. Toleranz gegen Plato, und sich absorbiren lassen von Plato sind noch zwei verschiedene Dinge. Das letztere zu thun, dazu haben die Aristoteler keine Lust. Ihre Metaphysik ist und bleibt ihnen die Hauptsache. Sie lassen der Physik Gerechtigkeit wiederfahren, geben ihr aber einen subordinirten Standpunkt. Die Metaphysik siegt über die Physik, die Physik der Aristoteler siegt über die der Platoniker.

Dritte Zeile: *Ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ*. Diese Zeile könnte beim gegenwärtigen Gesichtspunct der Tab. Democritica, welcher das Recurriren auf Plato in's Auge fasst, fallen. Denn wenn die *φύσις* der *φύσις* gegenüber einmal gewiegt hat, so braucht der Platonischen Physik gerade doch nicht in dem *κρατεῖν* der Fuss auf den Nacken gesetzt zu werden, das stumpft das *τέρεσθαι* der ersten Zeile ein wenig sehr ab. Indessen die Sache lässt sich nicht anders machen. Denn die Tab. Democritica hat nicht nur die Mission, auf Plato zu recurriren, sondern auch die, uns die metaphysische Interpretation der Tab. smar. vorzuführen, und indem sie das letztere thut, kann das *Ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ* nicht umgangen werden.

Fassen wir nun den ersten Gesichtspunct der Tab. Democritica, das Verföhren der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., in's Auge.

Haben wir von der Tab. smar. den Passus Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit — pro primo, und schmiegt sich dem pro secundo der Hinweis auf den Hermes trismegistus an, so haben wir damit die Tab. smar. in der metaphysischen Interpretation in nuce. Denn diese Interpretation kommt ja darauf hinaus, dass die Arcana in zwei Theile zerfallen, dass ein Theil davon als Mercur

oder Gold gefasst wird, und dieser Theil sich zum Herrn des ganzen Arcani aufwirft, so dass wir also die Arcana nach der einen Auffassung als Gold, nach der anderen Auffassung als Mercur haben. Nun, die Situation mit dem Mercur in dieser Beziehung haben wir ja gerade in dem betreffenden Passus Haec est totius fortitudinis etc. Die Situation mit dem Gold in der genannten Beziehung haben wir in diesem Passus zwar streng genommen nicht, denn den Goldstandpunct bezeichnet die gloria, nicht aber die fortitudo. Indessen man bedenke, dass wir gar nicht wüssten, was wir mit der gloria anfangen sollten, wenn wir nicht bei Sic habetis gloriam suppirito: quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit. Also den Hauptlebensfaden erhält die gloria aus dem Fortitudo-Passus, und daher kann man wohl sagen, wenn man die fortitudo hat, so hat man auch die gloria. Hierzu kommt, dass, wie wir oben gesagt, sich dem Fortitudo-Passus der Hinweis auf den Hermes trismegistus anschließen soll, auf dass aus dieser Rubrik die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in nuce hervorgehe. In dem Hermes trismegistus aber haben wir den Drei-Standpunct: Hydrargyrum oxydatum rubrum, Quecksilber, Gold. Nun damit ist gezeichnet, dass wir, wenn wir den Mercur haben, auch das Gold haben. Sollte dieser Hinweis nicht auf das Gold deuten, auf den Gloria-Standpunct, sollte er nicht darauf deuten, dass wir da, wo wir den Mercur haben, auch das Gold haben, dass wir da, wo wir den Fortitudo-Standpunct haben, auch den Gloria-Standpunct haben, wozu brauchten wir denn neben dem Passus Haec est totius fortitudinis etc. auch noch auf den Hermes trismegistus zu reflectiren?

Indem wir uns nun an den Passus Haec est totius fortitudinis etc. mit Berücksichtigung des Hermes trismegistus halten, indem wir auf Grund dessen mit der fortitudo zugleich die gloria haben, fällt die achte Rubrik, sie wird absorhirt. Sie soll uns ja darauf verweisen, dass das, was von der fortitudo gilt, auch von der gloria gilt, sie soll uns auf die *χρυσόποιον* verweisen. Das aber haben wir bereits, wenn wir uns auf den obigen Standpunct stellen. Also die achte Rubrik wird absorhirt.

Ebenso wird, wenn wir uns an den Passus Haec est totius fortitudinis etc. mit Berücksichtigung des Hermes trismegistus halten, die zweite Rubrik absorhirt. Denn in ihr handelt es sich um das Hydrargyrum oxydatum rubrum. Das aber haben wir im Hermes trismegistus, dessen Drei-Standpunct uns ja Quecksilber, Gold und Hydrargyrum oxydatum rubrum bietet. Hierzu kommt noch, dass, wenn wir den Hermes trismegistus haben, dass wir dann vorab einmal den Hermes haben, das ist den Hermes unicus, und dieser extendirt sich erst, nachdem wir ihn haben, zum trismegistus. Damit bietet uns das Anlehnen an den Hermes trismegistus zugleich den Hermes unicus. Dieser aber reiht sich sehr naheliegend an die res una, welche = Hydrarg. oxyd. rubr.

Ebenso wird die dritte Rubrik Pater ejus est Sol etc. absorhirt. Denn diese Rubrik verweist uns darauf, wie sich das Hydrarg. oxyd. rubr. zu Quecksilber überhaupt einerseits, und zu Gold andererseits extendirt. Nun, dieses Hinweises bedarf es weiter nicht, wenn wir uns von vorn herein auf den Standpunct stellen, wir haben das Quecksilber im Allgemeinen, wir haben das Gold.

Der vierten Rubrik Pater omnis telesmi etc. brauchen wir von dem Standpuncte aus, auf den wir uns hier stellen, weiter unsere Aufmerksamkeit nicht zu widmen. Es handelt sich ja nicht darum, dass wir, indem wir den Passus Haec est totius fortitudinis etc. mit dem Hinblick auf den Hermes trismegistus haben, dass wir dann Schritt vor Schritt den Wortlaut der ganzen Tab. smar. haben, sondern darum handelt es sich, dass das alchemistische Problem, welches in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. vertreten ist, sich in dem Passus Haec est totius fortitudinis etc., an den sich der Hinweis auf den Hermes trismegistus knüpft, concentrirt. Mit einem solchen alchemistischen Problem aber, wenn es in seine engsten Grenzen gedrängt wird, und bei einer Auffassung in nuce handelt es sich ja eben um ein Drängen in die engsten Grenzen, mit einem solchen Problem hat die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. weiter nichts zu thun.

Dass es nun auch bei einer solchen in nuce-Fassung der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. weiter

nicht auf die erste Rubrik, die Einleitung, nicht auf die sechste Rubrik, den Index, ankommend, versteht sich von selbst. Diese gehen also den Weg, welche die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. geht.

Es hat also das statt, was wir oben sagten, dass wenn wir den Passus haben: Haec est totius fortitudinis etc., wenn wir mit ihm den Hermes trismegistus (siebente Rubrik) Hand in Hand gehen lassen, dass wir dann die Tab. smar. in der metaphysischen Interpretation in nuce haben.

Das fasst nun Demokrit in's Auge. Er bietet uns in seiner Tabula den Passus Haec est totius fortitudinis etc., er bietet uns den Hermes trismegistus, und präsentirt uns damit die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in nuce, er bietet uns damit die dritte Redaction der Tab. smar., wie uns die Tab. Memphisitica die erste Redaction der Tab. smar. bietet. Sehen wir nun, wie das des Näheren liegt.

Die Tabula Democritica hat drei Zeilen. Diese drei Zeilen repräsentiren den Hermes trismegistus.

Erste Zeile: *Ἡ φύσις τῆ φύσει τέρπεται*. Demokrit theilt die totius fortitudinis fortitudo fortis in zwei Theile, in die tota fortitudo und die fortitudo fortis. Den einen Theil schiebt er der gloria zu, den anderen der fortitudo. Wir haben oben gesehen, dass auf Grund dessen, dass das quia vincet omnem rem subtilem etc. der Lebensfaden der gloria ist, auf Grund dessen, dass der Hermes trismegistus uns da, wo wir das Quecksilber haben, auch das Gold bietet, dass wir auf Grund dessen da, wo wir das Quecksilber haben, auch das Gold haben. Das nun bewegt den Demokrit, die totius fortitudinis fortitudo fortis in die so eben genannten zwei Theilen zu zersplittern, und den einen der gloria, den anderen der fortitudo zuzuschieben. Die gloria ist die eine φύσις, die fortitudo die andere. Beide φύσεις erfreuen sich eine der anderen, bieten kein Exclusiv-Verhältnis dar. Sage also nicht, wenn ich die fortitudo habe, so habe ich eben die fortitudo, nicht aber die gloria. Sage so nicht. Hältst du dich strict an die Worte, so hast du recht, gehst du aber auf den Sinn der Situation ein, so hast du, indem du die fortitudo hast, zugleich auch die gloria.

Zweite Zeile: *Ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ*. Die erste φύσις ist hier der generelle Standpunct von gloria und fortitudo, auf den uns die vorige Zeile geführt, sie ist einerseits das Gold, andererseits der Mercur. Das νικᾷ ist dasselbe Wort, welches uns der Griechische Urtext in dem Passus quia vincet omnem rem subtilem bietet, und damit ist denn die zweite φύσις die res subtilis, das, was die metaphysische Interpretation der Tab. smar. unter res subtilis versteht. Also haben wir in dieser zweiten Zeile: die fortitudo, welche zur fortitudo und gloria extendirt ist, vincit omnem rem subtilem.

Dritte Zeile: *Ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ*. Die erste φύσις ist hier dasselbe, wie in der zweiten Zeile, und analog, wie diese in dem νικᾷ τὴν φύσιν hat: vincere omnem rem subtilem, analog hat die dritte Zeile in dem κρατεῖν τὴν φύσιν das: penetrare omnem rem solidam. Dass Demokrit uns hier für das penetrare das κρατεῖν bietet, damit geht er auf den Vers 14 des Psalm 19 (vergl. Jüdische Interpretation der ersten Redaction der Tab. smar.) ein, damit verweist er uns darauf, dass das vincere et penetrare auf Grund des „dass sie nicht über mich herrschen“ in die Tab. smar. kommt. Demokrit benutzt also seine Tabula nebenbei dazu, um uns die Quelle des vincere et penetrare vorzuführen. Er thut das aber in alchemistischer Weise versteckt. Denn das κρατεῖν des Vers 14 des Psalm 19 ist die Concentration des vincere et penetrare. Vincere und penetrare schieben sich zum κρατεῖν zusammen. Die Sache liegt also im Grunde nicht so, dass Demokrit hat penetrare = κρατεῖν, sondern so, dass er hat: vincere + x = κρατεῖν, wo x das penetrare repräsentirt. Er hätte uns also nicht das κρατεῖν für penetrare zu bieten, sondern einen anderen Ausdruck, und dieser Ausdruck, additionsweis mit dem νικᾷ zusammengehalten, würde erst das κρατεῖν ergeben. Das ist nun schon recht. Aber wollte Demokrit in der Weise verfahren, wollte er sich strict bei der Stange halten, so könnte er uns ja nicht das κρατεῖν bieten, und darauf, es uns zu bieten, steuert er ja eben los. Uebrigens schlägt ein Alchemist bei derartigen Situationen immer gedeckt. So auch hier Demokrit. Der ist mit seinem κρατεῖν an der Stelle des penetrare da-

durch gedeckt, dass die Septuaginta im Vers 14 des Psalm 19 haben: *καὶ ἀπὸ ἀλλοτρίων φέσειαι τοῦ δούλου σου. ἐν μὲν μου κατακυριεύσωσι, τότε ἄμωμος ἔσομαι, καὶ καθαρὸςθήσομαι ἀπὸ ἁμαρτίας, μεγάλης*. Also die Septuaginta haben nicht κρατεῖν, sondern κατακυριεύειν. Daran kann sich nun Demokrit halten, und sagen, nicht νικᾷν + x = κρατεῖν, sondern vielmehr νικᾷν + x = κατακυριεύειν. Ich setze nun an die Stelle des x das κρατεῖν. Damit trete ich dem κατακυριεύειν nicht zu nahe, und weil ich ihm nicht zu nahe trete, deswegen bin ich gedeckt.

Wir sehen also, dass die Tab. Democritica den Passus Haec est totius fortitudinis etc. bringt. Dazu kommt der, in den drei Zeilen der Tabula repräsentirte Hermes trismegistus, und wir haben also in der Tabula Democritica, wie oben gesagt, die metaphysische Interpretation der Tab. smar. in nuce.

Wir haben nun noch Eins in's Auge zu fassen. Bereits oben haben wir darauf hingewiesen, dass wir da, wo wir den Hermes trismegistus haben, auch den Hermes unicus haben. Denn der Hermes trismegistus kommt erst heraus, wenn wir vorab den Hermes, den Hermes unicus haben, und dann von ihm weiter gehen, ihn extendiren. Diesen Hermes unicus haben wir nun in der Tab. Democritica derartig vertreten, dass diese Tabula zwar 3 Zeilen hat, welche den Hermes trismegistus repräsentiren, dass sie aber eine Tabula ist, im Ganzen eine Eins bietet, und diese Eins repräsentirt dann den Hermes unicus. Sobald wir aber beim Hermes unicus sind, auch darauf haben wir bereits oben hingewiesen, liegt es nahe, an diesen Hermes unicus die res una zu reihen. Auf Grund des Hermes unicus, der ein in Tabula Democritica, sind wir also bei der res una. Wir wissen aber (vergl. Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.), dass die res una auf die Materia prima führt, und somit sind wir, indem wir bei der res una sind, bei der Materia prima. Nun sagt Aristoteles, Metaphys. A (nach Anderen E). 4: *φύσις δὲ ἦ τε πρώτη ὄλη*, die φύσις ist die Materia prima. Also die eine Tabula Democritica (der Hermes unicus) führt uns auf die Materia prima, diese führt uns im Anlehnen an Aristoteles auf die φύσις, und damit haben wir denn Aristotelisch die φύσις legalisirt, um welche sich die Tabula Democritica dreht. Das ist nicht unerheblich, denn man kann dem Democrit ff. vorbehalten. Du sagst, nachdem die Tabula Memphisitica da ist, ist die φύσις bei den Aristotelikern legalisirt worden. Darauf weist du mit deiner Tabula Democritica hin. Gut, wir pflichten dir hierin bei. Aber dass du das nun so prägnant thust, dass du die φύσις immer wieder in den Vordergrund drängst, dass du die ganze Tab. smar. sich um die φύσις drehen lässt, was heisst zu weit gehen, das sieht aus, als wolltest du unsere Metaphysik von der Physik absorbiren lassen. Dem gegenüber ist es nun dem Democrit wichtig, in Aristoteles selbst eine Deckung zu haben, eine Deckung, die, wie gesagt, darin liegt, dass Aristoteles die Materia prima φύσις nennt. Nun sagt Demokrit: Ihr könnt doch nichts gegen die drei Zeilen meiner Tab. haben, und damit gegen den Hermes trismegistus. Ihr könnt doch nichts gegen meine eine Tabula haben, und damit gegen den Hermes unicus. Ihr könnt nichts dagegen haben, dass ich mit dem Hermes unicus an die res una anlehne. Ihr könnt nichts dagegen haben, dass ich mit der res una an die Materia prima anlehne. Nun gut, könnt ihr gegen alles dieses nichts haben, könnt ihr mir also schliesslich die Materia prima nicht streitig machen, was wollt ihr denn gegen meine φύσις, auf die mich Aristoteles selbst führt, indem er, da er sagt, *φύσις ἢ πρώτη ὄλη*, selbst darauf hinweist, man solle sich in Bezug auf die Materia prima an die φύσις halten.

Ja noch weiter. In der citirten Stelle des Aristoteles heisst es nicht nur: *φύσις δὲ ἦ τε πρώτη ὄλη*, sondern es wird auch hinzugefügt: *καὶ αὐτὴ διχῶς*, und zwar in zwiefacher Weise. Nun ist Demokrit sogar durch den Aristoteles gedeckt, dass er immer und immer wieder mit seiner φύσις aufwartet. Nun sagt er, die Eins ist nicht nur in der einen Tab. Democritica gegeben, sondern auch in jeder einzelnen Zeile derselben. Wie der Hermes trismegistus aus dem Hermes unicus hervorgeht, so gehen die drei Zeilen der Tab. Democritica aus der Eins jeder einzelnen Zeile hervor. Indem ich nun in jeder einzelnen

Zeile die Eins habe, habe ich in jeder den Hermes unicus und, daran anlehnend, die Materia prima, die *φύσις*. Da sich nun aber an die Materia prima eine doppelte *φύσις* knüpft, so ist es ganz Aristotelisch, durch Aristoteles legalisirt, dass ich in einer Zeile zwei *φύσεις* bringe, in jeder einzelnen Zeile zwei *φύσεις* bringe. Somit, sagt Demokrit, ist es nicht nur durch Aristoteles legalisirt, dass ich mich überhaupt in der Tabula Democritica an die *φύσις* halte, sondern es ist auch durch ihn legalisirt, dass ich sie in cumulirter Weise bringe.

Zu den *Φυσικά και μυστικά* haben Synesius (s. den folgenden Abschnitt) und Pelagius (De divina et sacra arte) je einen Commentar geschrieben. Synesius sagt in seinem Commentar, das *Ἡ φύσις τῆ φύσει τέρεται κ. τ. λ.* rühre ursprünglich von Ostanes her. Dieser habe es im Tempel zu Memphis den Demokrit gelehrt, wo er ihn überhaupt in die Geheimnisse der Alchemie eingeweiht. Das ist nun nichts anderes, als ein Histörchen, welches Synesius dem Serapis-Priester Dioscorus, dem er seine Abhandlung widmet, vorredet. Ein Seitenstück zu dieser Anekdote des Synesius ist folgendes: Demokrit habe den todtten Ostanes aus der Unterwelt citirt, und ihn über die Alchemie befragt. Da habe denn Ostanes gesagt, ein Dämon hindere ihn, zu beichten, seine Schriften aber würde man im Tempel finden, dort seien sie verborgen. Nun habe man nachgesucht, und das Lakonische *Ἡ φύσις τῆ φύσει τέρεται κ. τ. λ.* gefunden.

Synesius.

Wie wir bereits in vorigem Abschnitte erwähnt, hat Synesius einen Commentar zu Demokrits *Φυσικά και μυστικά* geschrieben. Derselbe führt den Titel: *Συνεσίου φιλοσόφου πρὸς Ἰδιόσκορον εἰς βιβλίον Δημοκρίτου ὡς ἐν σχολίοις*, Synesii philosophi ad Dioscorum in librum Democriti scholia. Den Griechischen Text findet man in des Fabricii Bibliotheca Graeca, Band 8, S. 253. In diesem Commentar sagt Synesius, jener Demokrit sei der Demokrit von Aldera, welchen wir als den lachenden Philosophen kennen. Daran ist nun gar nicht zu denken. Der Autor der *Φυσικά και μυστικά* ist ein Alchemist, welcher in die zweite Alexandrinische Periode fällt, und hat mit dem Aberdriten Demokrit nichts anderes gemein, als den Namen. Uebrigens glaubt Synesius auch selbst nicht daran, dass der Autor jener Schrift der Aberdrit Demokrit sei, es redet es nur dem Serapis-Priester Dioscorus vor, an den er seinen Commentar richtet, eben so wie er ihm vorredet, Demokrit habe sein *Natura natura gaudet* etc. vom Ostanes.

An und für sich ist aus dem Commentar des Synesius nicht viel zu lernen. Die Wichtigkeit der Schrift liegt darin, dass wir wissen, wann Synesius gelebt. Er lebte nämlich um 400 p. C. Dem entgegen wissen wir nun nicht, wann Demokrit gelebt. Da aber sein Commentator nothwendig später fallen muss, so haben wir den feststehenden Rückschluss, dass Demokrit vor 400 gelebt haben muss. Synesius führt uns also auf das wichtige Datum, dass der Autor der *Φυσικά και μυστικά* vor 400 p. C. fällt, das ist also, da wir die methaphysische Interpretation der Tab. smar. in den dritten Abschnitt der ersten Alexandrinischen Periode setzen, ungefähr zwischen 1 und 400. Das ist nun zwar ein ziemlicher Spielraum, innerhalb dessen sich Demokrit bewegt, indessen eine nähere Feststellung der Zeit, wann Demokrit gelebt, lässt sich nicht geben. Seien wir zufrieden, dass wir wenigstens diesen Anhaltspunct in Bezug auf die Zeit haben, in welcher jener, bei den Alchemisten so sehr in Ansehen stehende Autor gelebt.

Wir haben bei der Platonischen Interpretation der Tab. smar. einen Synesius kennen lernen, welchem die Abhandlung *Περὶ ἐνυπνίων* fälschlich zugeschrieben wird. Es ist der Cyrenäer, der 410 Bischof von Ptolemais wurde. Nun, eben von jenem Synesius, dem Cyrenäer, rühren die Scholien zum Demokrit her.

Dass dieser Synesius ein Alchemist war, geht aus seinen „Briefen“ hervor, namentlich verweisen wir auf den 142. Brief, in welchem er in echt alchemistischer Weise von Geheimhalten spricht, und dabei sehr nahe liegend das Geheimhalten der Alchemie vor Augen hat. Dabei kommt er ganz wie einer, der sich auf den alchemistischen Standpunct stellt, in Pythagorikern hinein. Dass ihm die

Abhandlung *Περὶ ἐνυπνίων* untergeschoben wurde, passt auch ganz gut dazu, dass er der Autor der Demokritischen Scholien ist. Es wurmt nämlich einen Stock-Neuplatoniker, dass auf den hervorragenden Namen Synesius bloß eine „Aristotelische“ Abhandlung kommen sollte, und so knüpfte er an denselben auch eine „Platonische“ Abhandlung. Wir sehen daher gar nicht ein, was denn im Wege stehen könnte, den Cyrenäer Synesius als den Autor der Scholia in librum Democriti anzunehmen.

Anderer Ansicht ist Reinesius. Er sagt, Fabricii Bibliotheca Graeca, Band 12., S. 752 ff.

Quod ad Synesium attinet, cujus scholia in Democriti Physica et Mystica ad Dioscorum sacerdotem magni Serapidis f. 71 seqq. exstant, vixit sane Theodosiorum tempore Synesius aliquis, Athenisque et Alexandriae litteris operam dedit, et postea A. C. 410 Episcopus Cyrenes in Libya creatus, cujus scripta publicis typis novissime A. 1633 Lutetiae a Dionysio Petavio cum notis mandata sunt. Huic autem jam dicta scholia tribui nequeunt, quoniam in illis error puerilis de Ostane ac Democrito, de quo infra dicam, deprehenditur: Synesium autem illum peritissimum doctissimumque scripta ipsius testantur, quem tam crassae incitiae arguere nefas. Neque in ejus scriptis vola vel vestigium de arte hac chemica, neque de familiaritate cum Dioscoro, cum tamen vitae suae curriculum integrum Epistola LVII. prolixè descripsit, etiam de genere suo, de studiis, connubio, liberis, fratre, amicis et variis cum quibus luctandum ipai fuit rebus adversis mentionem passim faciat.

„Was den Synesius betrifft, dessen Scholien zu des Demokrit Physica et Mystica an den Dioscorus, den Priester des grossen Serapis, f. 71 ff. (der Schriften, welche Reinesius vor sich hat) stehen, so lebte freilich zur Zeit der Theodose ein Synesius. Er lag zu Athen und Alexandria den Studien ob, und wurde hernach im Jahre 410 zum Bischof von Cyrene in Libyen ernannt. Seine Schriften wurden jüngst, 1633, zu Paris von Dionys Petavius, mit Anmerkungen versehen, herausgegeben. Diesem nun dürfen die erwähnten Scholien nicht zugeschrieben werden, weil in ihnen ein kindischer Irrthum in Betreff des Ostanes und Demokrit, von dem ich weiter unten sprechen werde, vorkommt. Jener Synesius ist aber ein sehr kluger und sehr gelehrter Mann, das zeigen uns seine Schriften, dem darf man keine solche crasse Ignoranz aufbürden. Und dann kommt auch in seinen Schriften keine Spur von dieser Chemie und von seiner Freundschaft mit dem Dioscorus vor, trotzdem dass er in der Epistel 57 ausführlich sein (des Synesius) Leben beschreibt, dann auch stellenweise von seiner Abstammung, seinen Studien, seiner Verheirathung, seinen Kindern, seinem Bruder, seinen Freunden, und von manchen Unannehmlichkeiten spricht, mit denen er zu kämpfen hatte.“

Reinesius geht davon aus, dass Synesius das selbst glaubt, was er dem Dioscorus vorschwatzt. Ach nein, daran ist gar nicht zu denken. Um der Schrift des Demokrit, resp. dem *Natura natura gaudet* etc. eine hervorstechende Folie zu geben, blindet Synesius dem Dioscorus auf, sie sei schon so alt, dass sie bereits vom Aberdriten Demokrit herstamme. Und um des Dioscorus Nationalstolz zu kitzeln, sagt er, Demokrit habe seine ganze Weisheit vom Ostanes, dem grossen Aegyptischen Priester. Wo ist denn da die crasse Ignoranz des Synesius? Wenn von Dummheit die Rede sein soll, so kann sie doch nur auf Seiten des Dioscorus fallen, von dem sich Synesius versehen konnte, dass er solches Geschwätz glaubte.

Uebrigens ist der Dioscorus, der Serapis-Priester, am Ende gar nichts anderes, als eine fingirte Person. Nach demselben Princip, nach welchem die Tab. Memphitica aus Memphis stammt, nach demselben mystificirenden Princip hat Ostanes im Tempel zu Memphis dem Demokrit Unterricht ertheilt. Und weil demnach, so kann man weiter sagen, die Tab. Democritica „Aegyptisch“ ist, deswegen dedicirt der Commentator Synesius, die Aegypten-Mystification weiter ausbeutend, seine Schrift einem Aegyptischen Priester. Eine solche Auffassung der Sache liegt gar nicht so fern.

Wenn Reinesius sagt, in des Synesius Schriften, (das ist, exclusiv die Scholien), käme keine Spur von Chemie, Alchemie, vor, so irrt er darin. Wir verweisen unter anderem auf seine Briefe und namentlich die Epistel

142. Freilich steht da nichts von *χημελα*, indesse *φλοσοφια* ist oft gleichbedeutend mit *χημελα*, und das ist eben eine Sache, von der Reinesius keine Ahnung hat. Dass sonst nicht bei Synesius von Dioscorus die Rede ist, ist höchst irrelevant. Sehr nahe liegt so etwas, wenn Dioscorus eine fingirte Person ist. Und ist er auch keine fingirte Person, wozu muss denn irgendwo, und namentlich im 57ten Briefe die Rede von ihm sein? Das verstehen wir nicht. Will aber Reinesius, dass wir auf seine Idee nolens volens eingehen sollen, nun dann sagen wir ff. Für einen Christlichen Bischof passt der Umgang mit einem Heidenpriester schlecht. Die Scholien zum Demokrit waren vor dem Uebertritt des Synesius zum Christenthum geschrieben. Da figurirte nun einmal der Dioscorus, und war nicht mehr rückgängig zu machen. Wo er aber rückgängig zu machen war, da strich ihn Synesius. Er war aber rückgängig zu machen, resp. wurde vom Christen gar nicht mehr erwähnt in den übrigen Schriften, welche wir vom Synesius besitzen.

Fabricius erwähnt in einer Anmerkung zur oben angeführten Stelle, dass Morhof in seinem Polyhistor auch gegen Reinesius ist, den Brief 142 aufführt, und anderes vorbringt. Wir für unseren Theil haben Morhofs Polyhistor nicht gelesen.

Erweiterung der metaphysischen Interpretation der Tabula smaragdina.

Nachdem sich die Anhänger der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. eine lange Zeit, wir wollen in Bausch und Bogen ein halbes Jahrtausend sagen, an diese gehalten, kommen sie auf die Idee, dieselbe zu erweitern.

Sie sagen, kraft der metaphysischen Interpretation steht das Hydrarg. oxyd. rubr. an der Spitze der Arcana. Es ist schon recht, dass dies Hydrarg. oxyd. rubr. im Grunde nichts anderes ist, als der, als Hydrarg. oxyd. rubr. gefasste Pulv. solaris. Indessen an und für sich hat man eben nichts anderes, als das Hydrarg. oxyd. rubr., und es bedarf erst des Umweges, der Calculation, damit man aus dem Hydrarg. oxyd. rubr. den P. solaris erhält. Geht das nun gar nicht anders, so muss man sich damit begnügen. Geht es aber anders, so liegt es näher, dass man den P. solaris an die Spitze der Arcana stellt, als das Hydrarg. oxyd. rubr.

Nun versucht man, ob man, natürlich mit den betreffenden Modificationen, nicht durchkommt, wenn man in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. an die Stelle des Hydrarg. oxyd. rubr. den P. solaris ruber setzt. Der Versuch liegt ff.

Zweite Rubrik. Es ginge schon, dass das superius und inferius für das Hydrarg. oxyd. rubr. und Sulphur aurat. ausgebeutet würde, und damit P. solaris ruber zur res una würde.

Dritte Rubrik. Im Sinne der eigentlichen metaphysischen Interpretation wird Hydrarg. oxyd. rubr. zu Mercur. Da nun die Alten Sulphur aurat. als Schwefel auffassten (vergl. bereits erste Redaction der Tab. smar.), so könnte man als Seitenstück dazu das Sulphur aurat. als Schwefel nehmen. Damit erhielte man denn in dieser Rubrik anstatt Hydrarg. oxyd. rubr. und Sulphur aurat.: Mercur und Schwefel. — Das Gold unterzubringen, dem steht an der Hand des Pater ejus est Sol nichts im Wege.

Vierte Rubrik. Es ginge schon, diese Rubrik für die Darstellung des P. solaris ruber auszubeuten. Denn da bei der Darstellung des Sulphur aurat. ebenso ein Aufsteigen und ein Absteigen statt hat, als bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr., so ist eine gemeinschaftliche Basis für die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. und des Sulphur aurat. gegeben.

Fünfte Rubrik. Wir haben in der eigentlichen metaphysischen Interpretation für die fortitudo die weisse Farbe im Anlehn an den Mercur, für die gloria die gelbe Farbe im Anlehn an das Gold. Die gelbe und weisse Farbe wäre also auch für die ausgedehnte metaphysische Interpretation zu verwerthen. Nun ist aber Schwefel gelb und Mercur weiss. In dem Fortitudo-Standpunct, der sich an den Schwefel und Mercur anzulehnen hätte, wie er sich in der eigentlichen metaphysischen Interpretation bloß an den Mercur lehnt, hätten wir also bereits die weisse und die gelbe Farbe. Der Fortitudo-Standpunct

nimmt also bereits die weisse und die gelbe Farbe in Anspruch, wo bleibt da die Farbe für den Gloria-Standpunct? Oder wie soll man es für den Gloria-Standpunct überhaupt mit der Farbe halten? — Hier stecken wir!

Also mit einem derartigen Anlehn einer neuen Interpretation der Tab. smar. an die metaphysische Interpretation, dass so schlechtweg an die Stelle des Hydrarg. oxyd. rubr. der P. solaris ruber rückt, ist es schon einfach deswegen nichts, weil man in der fünften Rubrik reinweg stecken bleiben würde, ganz abgesehen davon, dass, wenn wir auch in Bezug auf die vorangehenden Rubriken so im Allgemeinen geurtheilt haben, bei ihnen liesse sich durchkommen, dass dies Durchkommen im Besonderen doch mannigfache Schwierigkeiten bieten müchte.

Mag dem aber nun sein, wie ihm wolle, die neue Idee an die Stelle des Hydrarg. oxyd. rubr. der metaphysischen Interpretation den P. solaris zu setzen, entsteht, ist einmal da, und sie hat so viel Verlockendes, dass man sich durch den misslungenen Versuch von vornhin nicht abschrecken lässt. Man fasst die Sache auf eine andere Weise an, und kommt so zur Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar.

Lapis philosophicus, Stein des Weisen! Da wird man aufschauen, davon hat Jeder sein Lebtage schon öfter gehört. Was ist's mit diesem wunderbaren Dinge?

Man kann den Lapis philosophicus, den ursprünglichen Lapis philosophicus — später werden wir noch einen anderen Lapis philosophicus kennen lernen — von drei Allgemein-Gesichtspuncten auffassen 1) von dem Allgemeingesichtspuncte: Wasser, Erde, Luft, 2) von dem Allgemeingesichtspuncte: Erde, 3) von dem Allgemeingesichtspuncte: Luft und Erde. Vom Besonder-Gesichtspuncte aufgefasst, ist der Lapis philosophicus: Schwefel und Mercur. Wie dieses „Etwas“ zu dem Namen Lapis philosophicus kommt, werden wir im folgenden Abschnitt, der die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. bringt, kennen lernen, deren Quintessenz ff. ist.

Gemäss des vorhin aufgestellten Versuches, in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. an die Stelle des Hydrarg. oxyd. rubr. den P. solaris ruber zu setzen, würden wir, nachdem die zweite Rubrik den P. solaris gebracht, in der dritten Rubrik an seiner Stelle Schwefel und Mercur erhalten. Dieser Schwefel und Mercur constituirt nun den Lapis philosophicus, und dieser Lapis philosophicus übernimmt denn die Rolle des Hydrarg. oxyd. rubr., so wie des aus ihm hergeleiteten Mercur und Goldes in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Es werden drei Arcana angenommen: Acid. sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris. Jedes von ihnen zerfällt wieder in zwei Theile. Ein Theil wird als Lapis philosophicus gefasst. Indem nun der als Lapis philosophicus gefasste Theil den anderen Theil absorbirt, wird einestheils das ganze Arcanum zu Schwefel und Mercur (wie es in der metaphysischen Interpretation zu Mercur wurde) und anderentheils zu Gold. Das Anlehn an die Farbe wird hierbei fallen gelassen, und zwar wird dies folgendermassen bewerkstelligt. Bei der metaphysischen Interpretation nahm man zwei Theile eines jeden Arcanum an, und den ersten Theile traf die Calculation in Bezug auf Mercur oder Gold. Nämlich wird der erste Theil als Mercur aufgefasst (weisse Farbe), so wird das ganze Arcanum zu Mercur; wird er als Gold aufgefasst (gelbe Farbe), so wird das ganze Arcanum zu Gold. Hier, bei der Lapis philosophicus-Interpretation werden auch zwei Theile eines jeden Arcanum angenommen, es trifft aber die Calculation betreffs des Schwefels und Mercur einerseits, und des Goldes andererseits nicht den ersten Theil, sondern den zweiten Theil. Will man dazu gelangen, dass das ganze Arcanum zu Schwefel und Mercur wird, so constatirt man im zweiten Theile des Arcanum einen arcanologischen Theil. Will man aber dazu gelangen, dass das ganze Arcanum zu Gold wird, so constatirt man im zweiten Theile des Arcanum keinen arcanologischen Theil, sondern einen Metalltheil, ein unedles Metall. Absorbirt nun der Lapis phil. den zweiten Theil als arcanologischen Theil, so erhält man Schwefel und Mercur für das Gesamtarcanum; absorbirt aber der Lapis phil. den zweiten Theil als unedles Metall, so erhält man Gold für das Gesamtarcanum. So wenigstens liegt die Sache im Allgemeinen, und benutzen wir eben diesen Allgemeinstand-

punct, um übersichtlich zu zeigen, wie die Lapis philosophicus-Interpretation und metaphysische Interpretation in der Auffassung des vincere und penetrare differiren. Im Besonderen macht sich die Sache etwas anders, als wir es hier geschildert, indem das statt hat, dass nicht nur die Arcana je in zwei Theile zerfallen, sondern auch dass jeder Einzeltheil nun wieder aufs neue in je zwei Theile zerfällt. Damit haben wir denn bei jedem Arcanum vier Theile, und diese Theile kreuzen sich, auf dass Schwefel und Mercur einerseits und der arcanologische und metallische Theil andererseits herauskommen. Das wird beim Durchnehmen der Lapis philosophicus-Interpretation klar werden.

Lapis philosophicus-Interpretation der Tabula smaragdina.

Die acht Rubriken wie bei der metaphysischen Interpretation der Tabula smaragdina.

Erste Rubrik.

Verum bis verissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Quod est inferius bis rei unius. Die Interpretation ist im Allgemeinen wie bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. Das ist:

Wasser, Erde, Luft dienen dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Diese res una ist aber nicht das Weltenwasser, sondern der Lapis philosophicus. Es wird also constatirt, dass der Lapis phil. aus Wasser, Erde, Luft besteht. Nun ist aber der Lapis phil., wie hier ausdrücklich gelehrt wird, eine res una. Vom Standpunct der res una ist der Lapis phil.: Erde. Es wird nämlich an die Bibel angelehnt, wie das nahe liegt, da die Interpretation des superius und inferius an die Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. anlehnt. Nun wird gesagt, die Luft ist das Himmelsei. In dies Himmelsei schuf Gott: Erde, und diese Erde ist, da sie ein Durcheinander ist: Erde und Wasser. So läuft also der Lapis phil. vom Drei-Gesichtspunct parallel dem Himmelsei, der Erde und dem Wasser, welche letztere sich im ersteren befinden. Nun wird aber weiter gesagt, das Wasser war von Ewigkeit da, das brauchte Gott also nicht zu schaffen. Wir sagen also kurz: Am Anfange schuf Gott Himmel, das ist das Weltenei, und die Erde. Anlehnend hieran wird der Drei-Gesichtspunct des Lapis phil. als Wasser, Erde, Luft, auf den Zwei-Gesichtspunct reducirt, welcher ist: Luft und Erde. Nun aber geht man noch weiter und sagt, das Weltenei ist das Gefäss für die Erde. Das Gefäss geht uns aber in der Parallele mit dem Lapis phil. weniger an, denn wir fragen nach dem Lapis phil., nicht aber nach dem Gefässe, in dem er sich befindet. Somit restringirt sich der Zwei-Gesichtspunct des Lapis phil. als Erde und Luft auf den Ein-Gesichtspunct, Erde, und damit haben wir die res una.

Et sicut etc. Die res natae sind einerseits die Arcana als Arcana gefasst, andererseits die Arcana als zu Gold umgewandelte unedele Metalle gefasst. Sie entstanden dadurch, entstehen dadurch, dass der Lapis phil. sich zu ihrem Vater aufwirft.

Im Uebrigen liegt das Et sicut res omnes etc. ganz analog, wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Nur kommt für den λόγος das hinzu, dass er im Christlichen Sinne — zur Zeit, wo die metaphysische Interpretation aufkam, gab es noch keine Christen — als Christus aufgefasst werden kann, womit sich dann selbstredend an den unus Gott der Vater knüpft.

Dritte Rubrik.

Pater ejus bis terra est.

Hier wird ausdrücklich gelehrt, dass der Lapis phil. aus den zwei Besondertheilen: Schwefel und Mercur besteht, und dann wird daran angelehnt, dass vom Allgemeingesichtspuncte diese beiden Theile Luft und Erde sind.

Pater ejus est Sol.

Sol = Schwefel. Nämlich Schwefel = Feuer. Die

Sonne als das Hauptweltenfeuer ist der Repräsentant des Feuers und somit des Schwefels. Des ejus, des einen Theiles des Lapis phil., Vater ist der Schwefel. Da nun das Kind die Natur des Vaters hat, da da, wo der Vater ein Mensch ist, auch das Kind ein Mensch ist, da, wo der Vater ein Thier ist, auch das Kind ein Thier ist, u. s. w., so ist da, wo der Vater Schwefel ist, auch das Kind: Schwefel. Und somit haben wir: der eine Theil des Lapis phil. ist Schwefel.

Mater ejus est Luna.

Luna ist im Anlehn an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. = Quecksilber. Des ejus, des zweiten Theiles des Lapis phil., Mutter ist das Quecksilber. Da nun das Kind die Natur der Mutter hat, so ist da, wo die Mutter Quecksilber ist, auch das Kind: Quecksilber. Und somit haben wir: der andere Theil des Lapis phil. ist Quecksilber.

Nachdem dies absolvirt wird dem Allgemeingesichtspunct Rechnung getragen.

Portavit illud ventus in ventre suo.

Jenes erstere, das ist, den Schwefel, trug ein Wind, das ist Luft, in seinem Bauche. Die Mutter des Schwefels ist also: Luft. Da nun das Kind die Natur der Mutter trägt, so ist da, wo die Mutter Luft ist, auch das Kind Luft. Und damit haben wir denn, der Schwefel ist Luft. Also vom Besonderstandpunct ist Schwefel oben Schwefel, und vom Allgemeinstandpunct ist Schwefel: Luft. Daran geht denn hervor, dass der Schwefel des Lapis phil. als Luft-Schwefel, das ist als Hydrothiongas aufzufassen ist.

Nutrix ejus terra est.

Jenes zweiten, das ist, des Quecksilbers, Amme ist die Erde. Amme wird als Nährmutter, als Mutter aufgefasst, und somit ist die Mutter des Quecksilbers, und damit das Quecksilber als Kind selbst: Erde. Die nähere Erklärung dafür, dass die nutrix des Quecksilbers Erde ist, liegt darin, dass das Quecksilber in der Erde vorkommt, was in Bezug auf den Schwefel, der Hydrothiongas ist, nicht statt hat.

Nachdem nun das Pater ejus est Sol für den Schwefel ausgebeutet worden, wird es auch, analog wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., für das Gold ausgebeutet.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Hier wird gezeigt, wie man denn nun eigentlich zum Lapis phil. gelangt, dann auf den Lapis als res una losgesteuert, und endlich werden dann der Zwei- und Drei-Allgemeingesichtspunct in's Auge gefasst. — Das Arrangement dieser Rubrik ist wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic.

Totus mundus sind die Arcana. Telesmus totius mundi ist das, worauf die Arcana am endlichen Ende hinaus kommen, wozu der Lapis phil. sie macht, das ist Schwefel und Quecksilber. Pater omnis telesmi totius mundi ist somit der Vater des Schwefels und Quecksilbers, der Vater des Lapis phil. Dieser Vater ist der P. solaris ruber. Vom diesem Vater gelangt man zum Lapis phil., wenn man thut, was der folgende Passus bringt.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.

Es besteht der P. solaris ruber aus Hydrarg. oxyd. rubr. und Sulph. aurat. Das Sulphur aurat. ist, das ist schon die Anschauung des Autors der ersten Redaction der Tab. smar.: festgewordenes Hydrothiongas. Das legt es nahe, dasselbe als Hydrothiongas und Erde aufzufassen, das ist als Schwefel und Erde, denn Hydrothiongas = Schwefel.

Das Hydrarg. oxyd. rubr. wird aufgefasst als Quecksilber plus rothem Dampfe. Diese Auffassung ist neu. Sie liegt f. Man nimmt Quecksilber, dies verwandelt sich bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. in Dampf, und dieser Dampf geht herab und bildet das Präcipitat. Also das Hydrarg. oxyd. rubr. ist Luft. Nicht jede Luft ist aber Hydrarg. oxyd. rubr. Es handelt sich um eine specielle Luft, nämlich um Quecksilber-Luft, und dies wird aufgefasst, als wenn man im Hydrarg. oxyd. rubr. hätte: Quecksilber + Luft.

Somit hätten wir:

P. solaris ruber

Sulph. aurat.

Hydrarg. oxyd. rubr.

Schwefel Erde

Luft Quecksilber

Es ist nun in unserer Stelle:

ignis = Schwefel,

terra = Erde,

subtile = Luft,

spissum = Quecksilber.

Es soll separat werden: die terra von dem ignis, das subtile vom spissum. Geschieht das, und wird das subtile und die terra, welche man auf der einen Seite erhalten, bei Seite geschoben, so erhält man den ignis und das spissum, und hat damit den Lapis phil., das ist Schwefel und Quecksilber.

Das suaviter magno cum ingenio bezieht sich darauf, dass man sich in Bezug auf das Trennen der Luft vom Quecksilber wohl versehen soll. Es ist nämlich eine neue Auffassung der Dinge, dass Hydrarg. oxyd. rubr. = Quecksilber + Luft.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Die virtus des Lapis philos., den man so eben erhalten, ist eine integra, wenn sie, die virtus, oder er, der Lapis phil., in Erde verwandelt worden. Das heisst, du hast so eben gesehen, dass der Lapis phil. aus den zwei Theilen Schwefel und Quecksilber besteht. Das muss dich nun nicht irre führen, und zu dem Urtheile verleiten, der Lapis phil. sei eine res duplex. Nein, er ist eine res una, wie die zweite Rubrik ausdrücklich lehrt, und als res una ist er Erde. Also der Lapis phil. ist als res una = terra. Nun aber kann man den Ausdruck terra, wie ihn die Tab. smar. bringt, nicht gebrauchen. Er soll nicht umgestossen werden, das erlaubt die Tab. smar., als Kanon der Alchemie, nicht, er soll bloß anders gefasst werden, um einem Missverständnisse aus dem Wege zu gehen. Wir haben nämlich im Lapis phil.: Schwefel und Quecksilber. Nun lehrt die dritte Rubrik, dass Schwefel = Luft, und Quecksilber = terra. Soll der Lapis phil. jetzt zur terra restringirt werden, so könnte das zu der Auffassung führen, beim Lapis phil. fällt der Schwefel, und das Quecksilber, die terra, bleibt. Damit wäre dann Lapis phil. = Quecksilber. Auf die Weise wäre man aber wieder bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. gemäss der es sich um Quecksilber allein handelt, und nicht um Quecksilber und Schwefel. Das ist nun der Grund, weshalb hier an die Stelle der terra als synonymen Ausdruck: Lapis rückt. Und damit haben wir, virtus integra est, si vertitur in Lapidem, wenn der Schwefel und Mercur zum Lapis wird. Und auf die Weise haben wir denn den Lapis philosophicus. Warum der Lapis philosophicus: Lapis philosophicus heisst, haben wir somit hier kennen lernen, warum er Lapis philosophicus heisst, werden wir in der siebenten Rubrik kennen lernen.

Dass man für terra gerade Lapis nimmt, geschieht einestheils ganz vom Allgemeinstandpunct, weil man da, wo das Erdreich steinig ist, als Erde den Stein hat. Anderentheils mag es auch im Anlehnen an Plato geschehen, indem Plato da, wo er vom Mineralstandpunct der Arcana spricht (Timaeus P. 60) sich der Ausdrücke $\gamma\eta$ und $\lambda\theta\omicron\varsigma$ (und $\pi\epsilon\tau\alpha$) bedient, womit denn die Identität von $\gamma\eta$ und $\lambda\theta\omicron\varsigma$ gegeben ist. Nöthig ist das Letztere nicht, denn der Grund, der Plato bewog, $\gamma\eta$ und $\lambda\theta\omicron\varsigma$ synonym zu nehmen, kann auch den Autor der vorliegenden Interpretation, ohne dass er gerade an Plato denkt, bewegen, dasselbe zu thun.

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Wie wir in der zweiten Rubrik haben kennen lernen, ist der Drei-Gesichtspunct des Lapis phil. als Wasser, Erde, Luft da. Dieser reducirt sich auf den Zwei-Gesichtspunct als Erde, Luft. Und dieser Zwei-Gesichtspunct reducirt sich dann endlich auf den Ein-Gesichtspunct des Lapis phil. als Erde. Das nun, was wir dort haben kennen lernen, geht namentlich aus der vorliegenden Rubrik hervor. Das Verhältnis, was wir dort vom Drei-Gesichtspunct ausgehend, zum Ein-Gesichtspunct entwickelt, entwickelt sich hier nur umgekehrt vom Ein-Gesichtspunct zum Drei-Gesichtspunct.

Beim virtus ejus integra est etc. hatten wir den Ein-

Gesichtspunct. Von diesem geht es denn beim Ascendit zum Zwei-Gesichtspunct, und beim et recipit zum Drei-Gesichtspunct. Nämlich es wird beim Ascendit an die Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. angelehnt, was sehr nahe liegt. Das nun, was ascendit, ist Luft, und das, was descendit, ist Erde. Wenn man also das hat, was ascendit und descendit, so hat man Luft und Erde. Wenn also gelehrt wird, dass die terra von vorhin ascendit und descendit, so heisst das, sie extendirt sich zu Luft und Erde. Die Luft und Erde, die man jetzt hat, recipit vim superiorum et inferiorum, sie erhält die Macht der superiora und inferiora, wie sie die zweite Rubrik bringt, das heisst, sie extendirt sich zu Wasser, Luft, Erde.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Gloria ist der Goldstandpunct.

Fortitudo ist der Schwefel- und Mercur-Standpunct; das ist analog wie bei der metaphysischen Interpretation.

Zuerst vom Fortitudo-Standpunct!

Die vorliegende Interpretation der Tab. smar. nimmt drei Arcana an: Acid sulphur.-Natron, Liquor hepatis, P. solaris, welcher letztere aus dem Gesichtspuncte des P. sol. ruber aufgefasst wird. Diesen drei Arcanis zu Liebe zählt die fortitudo nach der Drei.

Was nun das vincere der omnis res subtilis und das penetrare der omnis res solida betrifft, so wollen wir vorläufig von dem omnis abstrahiren, und zuvörderst einmal den Fortitudo-Standpunct derartig nehmen, dass eine res subtilis besiegt, und eine res solida penetriert wird. Diese eine res subtilis und solida liegen im Bereich des P. solaris ruber.

Die Sachlage, mit der wir es alsdann zu thun haben, ist ff.

Wir hatten in der vorigen Rubrik den Pulv. solaris ruber. In ihm wurde ignis a terra, subtile a spisso getrennt, ignis und spissum wurden behalten als Lapis phil., terra und subtile wurden bei Seite geschoben. Diese terra und dies subtile werden hier nun genommen, wir wollen ihre Summe das unvollkommene Arcanum nennen.

Das was oben terra genannt wurde, heisst hier: res solida, und ist die Sulphur-auratum-Erde; das was oben subtile genannt wurde, heisst hier: res subtilis, und ist die Luft des Quecksilbers. Indem also hier das unvollkommene Arcanum genommen wird, wird der eine Theil des Sulphur aurat., Erde, plus dem einen Theile des Hydr. oxyd. rubr., Luft, genommen. Ihre Summe constituirt das unvollkommene Arcanum P. solaris ruber. Nun besiegt der Mercur, den uns der Fortitudo-Standpunct bietet, die Luft, die res subtilis; der Schwefel, den uns der Fortitudo-Standpunct bietet, durchdringt die Sulphur-auratum-Erde, die res solida, kurz der Lapis philos. besiegt und durchdringt das unvollkommene Arcanum P. solaris rub., und das Product ist das vollkommene Arcanum P. sol. ruber.

Indem man also das Separabis terram ab igne, subtile a spisso mit dem quia vincet (omnem) rem subtilem et (omnem) solidam penetrabit zusammen hält, hat man ff.

Man hat vorab den P. solaris ruber. Man lässt ihn zerfallen in Lapis phil. und das unvollkommene Arcanum, behält den ersteren, und lässt das letztere fallen. Nun aber faast man zum zweiten das unvollkommene Arcanum wieder auf, setzt ihm den Lapis phil. zu, und erhält so wieder P. solaris ruber. Dieses Manoeuvre ist Spagirik, und von ihm führt die Alchemie, als die Lehre von den Arcanis, den Namen Spagirik. Das Wort Spagirik ist zusammengesogen aus $\sigma\pi\alpha\iota\epsilon\iota\upsilon$, auseinanderziehen, trennen, und $\alpha\gamma\epsilon\lambda\epsilon\iota\upsilon$, wieder zusammenfügen. Zuerst wird in dem Separabis dem $\sigma\pi\alpha\iota\epsilon\iota\upsilon$ Rechnung getragen, man zieht auseinander, trennt: Lapis phil. und unvollkommenes Arcanum. Dann wird in dem vincere und penetrare dem $\alpha\gamma\epsilon\lambda\epsilon\iota\upsilon$ Rechnung getragen, man fügt Lapis phil. und das unvollkommene Arcanum wieder zusammen. Diese Spagirik kommt nun nicht auf ein müßiges Thun hinaus. Denn indem der auf Grund des $\sigma\pi\alpha\iota\epsilon\iota\upsilon$ gewonnene Lapis phil. dem $\alpha\gamma\epsilon\lambda\epsilon\iota\upsilon$ anheimfällt, besiegt und durchdringt er das unvollkommene Arcanum, das ist, bringt dieses vollkommen unter seine Botmäßigkeit, wirft sich zu seinem Vater (— $\sigma\alpha\mu\alpha\iota\varsigma$ res natae fuerunt ab una

re adoptione) und Herrn auf, und damit ist denn der P. solaris, der beim *σπάειν* P. solaris ruber als solcher war, nach absolvirtem *ἀγέσκειν* zu dem geworden, was der Lapis phil. ist, das ist zu Schwefel und Mercur. Wie also bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. der Mercur das Arcanum absorbirte, und dies dadurch zu Mercur wurde, so absorbirt hier der Lapis phil. das Arcanum, und es wird zu Schwefel und Mercur.

Nun kommen wir zu der omnis res solida, die penetrirt wird, zur omnis res subtilis, die besiegt wird. Bis jetzt hatten wir ja nur die eine res subtilis, die eine res solida des P. solaris ruber. Das heisst mit anderen Worten, wir kommen bei den Arcanis, von denen wir eines, den P. solaris, durchgenommen haben, zu den beiden anderen, das ist zum Acid. sulphur.-Natron und zum Liquor hepatis.

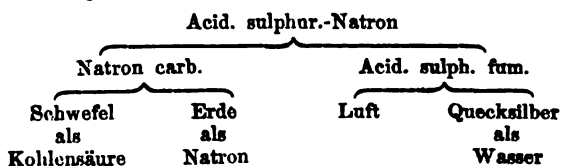
Wenn es heisst, Pater omnis telesmi totius mundi est hic, so ist dieser Pater der P. solaris ruber. Das heisst, er ist es principiell, er ist es aber nicht exclusiv, er ist es primo loco, es giebt aber ausser ihm auch noch etwas, welches secundo loco der Pater telesmi ist, und das ist einestheils das Arcanum Acid. sulphur.-Natron, und anderentheils das Arcanum Liquor hepatis.

Indem also die vierte Rubrik vorweg, wie das principiell statt haben muss, so interpretirt wird, wie wir sie oben interpretirt haben, rückt secundo loco eine zweite Interpretation ein, die das Acid. sulphur.-Natron und den Liquor hepat. zum Substrat hat.

Interpretation, die sich an das Acid. sulphur.-Natron lehnt.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Hier hast du das Acid. sulphur.-Natron.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Wie der P. solaris in das Sulphur aurat. und das Hydrargyr. oxyd. rubr. zerfällt, so zerfällt das Acid. sulphur.-Natron in das Acid. sulphur. und Natron. Und wie nun wieder Sulphur aurat. und Hydrarg. oxyd. rubr. jegliches in zwei Theile zerfällt, so zerfällt auch vom Acid. sulphur. und Natron jegliches in zwei Theile. Das Acid. sulphur. wird als Acid. sulphur. fumans genommen. Seine beiden Theile sind: Wasser und Rauch. Das Natron wird als Natron carbon. genommen. Seine beiden Theile sind: Natron und Kohlensäure. Das Wasser des Acid. sulphur. läuft parallel dem Quecksilber des Hydr. oxyd. rubr., denn beide sind flüssig. Der Rauch des Acid. sulphur. läuft parallel der Luft des Hydrarg. oxyd. rubr., denn beide sind Luft. Das Natron des Natron carb. läuft parallel der Erde des Sulphur aurat., denn beide sind Erde. Die Kohlensäure des Natron carb. läuft parallel dem Schwefel (Hydrothinosgas) des Sulphur aurat., denn bei Zusatz von Säure zum Natron carbon. braust die Kohlensäure auf, es ist, als wenn etwas kochte, dieses Kochen aber deutet im Sinne der Alten auf Feuer, welches der Kohlensäure inne wohnt, und Feuer = Schwefel. Wie wir also in Bezug auf den P. solaris das oben, vierte Rubrik, gebrachte Uebersichtsschema hatten, so haben wir ähnlich in Bezug auf das Acid sulphur.-Natron:



Es ist nun in Bezug auf unsere Stelle:
 terra = Natron,
 ignis = Kohlensäure des Natron carb.,
 subtile = Dampf des Acid. sulphur.,
 spissum = Wasser des Acid. sulphur.

Es könnte nun etwas auffallendes haben, dass das Quecksilber, welches an der Hand des Nutrix ejus terra est: Erde ist, hier in seiner Parallele mit dem Wasser des Acid. sulphur. als Wasser genommen wird. Indessen zum ersten steht in unserem Passus in Bezug auf das Quecksilber: nicht terra, sondern spissum. Spissum ist aber das Dichte, und indem Quecksilber das Dichte genannt wird, passt das auf seinen halb festen, halb flüssigen Zustand, der halbflüssige Zustand lehnt sich aber an seine Wasser-Natur. Somit hat es nichts auffallendes, dass in der Parallele des Hydr. oxyd. rubr. mit Acid. sulphur. der

Spissum-Theil als Wasser gefasst wird. Aber auch dann, wenn man sich darauf steift, dass, im Anlehn an das Nutrix ejus terra est, das spissum, um keinen Widerspruch in die Sache zu bringen, in Bezug auf das Hydr. oxyd. rubr. als Quecksilber-Erde genommen werden muss, auch dann hat das dem Quecksilber parallel laufende Wasser des Acid. sulphur. nichts perverses. Denn es heisst in der zweiten Rubrik: Quod est superius est sicut id quod est inferius, das Wasser steht auf gleicher Rangstufe mit der Erde. Kraft dessen steht nichts im Wege, dass das Acid. sulphur.-Wasser der Quecksilber-Erde parallel läuft.

Wenn also die terra vom ignis, das subtile vom spissum getrennt wird, so erhalten wir auf der einen Seite ignis und spissum, das ist Kohlensäure und Wasser, das ist Schwefel und Mercur, und das ist der Lapis philos.

Wir erhalten also auch an der Hand des Acid. sulphur.-Natron den Lapis philos.

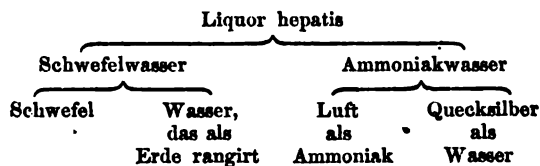
Das suaviter magno cum ingenio deutet darauf, dass man es mit der secundären Interpretation zu thun hat.

Interpretation, die sich an den Liquor hepatis lehnt.

Pater omnia telesmi etc.: Hier hast du den Liquor hepatis.

Separabis etc. Wie der P. solaris in das Sulphur aurat. und in das Hydr. oxyd. rubr. zerfällt, so zerfällt der Liquor hepatis in die beiden Theile Schwefelwasser und Ammoniakwasser. Diese beiden Theile zerfallen nun in der Analogie mit Sulphur aurat. und Hydrargyr. oxyd. rubr. wieder je in zwei Theile. Die beiden Theile des Schwefelwassers sind: Schwefel und Wasser. Die beiden Theile des Ammoniakwassers sind: Ammoniak und Wasser. Der Schwefel des Schwefelwassers läuft parallel dem Schwefel des Sulphur aurat., das Wasser des Schwefelwassers läuft parallel der Erde des Sulph. aurat. Diese Parallele von Wasser und Erde wird gedeckt durch das Quod est superius etc. der zweiten Rubrik. Das Ammoniak des Ammoniak-Wassers läuft parallel der Luft des Hydr. oxyd. rubr., denn das Ammoniak riecht aus der Flüssigkeit hervor, das die Geruchsnerven Afficirende wird aber als Luft gedacht (vergl. bei Empedoklos). Somit ist Ammoniak = Luft. Das Wasser des Ammoniakwassers läuft parallel dem Quecksilber, das ist wie beim Arcanum Acid. sulphur.-Natron.

Wie wir also in Bezug auf den Pulv. solaris das oben, vierte Rubrik, gebrachte Uebersichtsschema hatten, so haben wir ähnlich in Bezug auf den Liqu. hepatis:



Es ist in Bezug auf unsere Stelle:
 terra = Wasser des Schwefelwassers,
 ignis = Schwefel,
 subtile = Ammoniak,
 spissum = Wasser des Ammoniakwassers.

Wenn also die terra von dem ignis, das subtile von dem spissum getrennt wird, so erhalten wir auf der einen Seite Schwefel und Wasser, das ist Schwefel und Mercur, das ist der Lapis phil.

Wir erhalten also auch an der Hand des Liqu. hepat. den Lapis phil.

Das suaviter magno cum ingenio bezieht sich auch hier darauf, dass man es mit der secundären Interpretation zu thun hat.

Wir haben also in Bezug auf das *σπάειν* ebensowohl an der Hand des Acid. sulphur.-Natron und des Liquor hepat. den Lapis phil., als an der Hand des Pulv. solar. ruber.

Dem analog muss man nun auch in Bezug auf das *ἀγέσκειν* ebenso wohl an der Hand des Acid. sulphur.-Natron und des Liqu. hepatis je eine res subtilis und solida erhalten, als an der Hand des P. sol. ruber.

Im Ganzen hat man also 1) eine res subtilis und solida im Bereiche des P. solaris. Diese sind: unvollständiger P. solar. 2) eine res subtilis und solida im Bereiche des Acid. sulphur.-Natron. Diese sind: unvollständiges Acid.

sulph.-Natron, 3) eine res subtilis und solida im Bereiche des Liq. hepat. Diese sind: unvollständiger Liq. hepatis. Diese drei unvollkommenen Arcana: P. sol. ruber, Acid. sulph.-Natron, Liq. hepat. constituieren die omnis res subtilis und omnis res solida, und jedes einzelne von diesen unvollkommenen Arcanis wird besetzt und durchdrungen vom Lapis phil., und wir erhalten dadurch die vollkommenen Arcana: P. solar. ruber, Acid. sulphur.-Natron, Liq. hepat., welche Schwefel und Mercur darstellen. Hierbei ist nun zu bemerken, dass es zwar, wie es drei vollkommene Arcana giebt, so auch drei unvollkommene Arcana giebt, dass es aber nur einen Lapis phil. giebt, der sie besiegt und durchdringt. Zwar ist der Schwefel und Mercur an und für sich betrachtet ein anderer bei den drei einzelnen Arcanis. Bei P. solaris ist er eigentlich Schwefel und Mercur, bei Acid. sulphur.-Natron ist er Kohlensäure und Wasser, beim Liq. hepatis ist er Schwefel und Wasser. Indessen da er im Bereich aller Arcana eben als Schwefel und Mercur gefasst wird, und Schwefel + Mercur = Lapis phil., so haben wir eben nur einen Lapis phil. Man kann zwar vom Lapis phil. ausgehend sagen, ich habe den Lapis phil., dieser ist Schwefel und Mercur, Schwefel und Mercur gestalten sich bei den einzelnen Arcanis so und so. Indessen das ist eine, in weiterer Folge sich ergebende Besonderfassung, Zersplitterung, oder wie man es nennen will, von Schwefel und Mercur; der Einstandpunct des Lapis phil. wird dadurch nicht zersplittert.

Und nun zum Gloria-Standpunct!

In Bezug auf denselben haben wir wieder, wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. — das Ideo fugiet a te omnis obscuritas weist wieder darauf hin:

Haec est gloria, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

In Bezug auf das *ἀνάειν* nimmt man irgend ein Arcanum und entwickelt sich aus ihm den Lapis phil. Die übrig bleibenden terra und subtile nennt man aber, fasst sie auf als unvollkommenes Metall. Zu diesem Thun berechtigt die Auffassung der Arcana als Metalle, die wir auch bei Plato haben kennen lernen, die aber schwerlich erst von Plato herrührt. Wie man das Arcanum eben als Arcanum nehmen, von ihm den Lapis phil. separiren kann, und so das unvollkommene Arcanum übrig behält, so kann man auch das Arcanum als Metall nehmen, den Lapis phil. separiren, und das unvollkommene Metall übrig behalten.

Beim *ἀγέλειν* nimmt man nun das unvollkommene Metall, setzt Lapis phil. hinzu, und es kommt nun wieder das Metall heraus. Auf Grund des vincere und penetrare ist nun aber, wie wir wissen, das an der Hand des *ἀγέλειν* erhaltene Arcanum nicht sowohl das ursprüngliche Arcanum, sondern vielmehr das, was der Lapis phil. ist, das ist Schwefel und Mercur. Ebenso ist auf Grund des vincere und penetrare das an der Hand des *ἀγέλειν* erhaltene Metall nicht das ursprüngliche Metall, sondern es ist das Metall, welches der Lapis phil. zu sich hinüber gezogen hat, das Metall, dem der Lapis phil. seine Natur mitgetheilt hat. Diese Natur wird hier aber nicht sowohl als Schwefel und Mercur genommen, sondern vielmehr als Gold. Es hat diese Auffassung deshalb statt, weil es heisst: Pater ejus est Sol. Der Vater des Lapis phil. ist Gold. Damit ist denn der Lapis phil. selbst Gold, und indem er nun dem unedelen Metall, welches er zu sich hinüber zieht, seine Natur mittheilt, wird dies zu Gold.

Wir haben nun drei Arcana, also haben wir, wenn wir von jedem den Lapis phil. abziehen, drei als unedele Metalle aufgefasste res subtiles und res solidae. Diese constituieren die omnis res subtilis und omnis res solida, welche vom Lapis phil. vom Gloria-Standpunct aus besetzt und durchdrungen werden.

Im Ganzen hätten wir also:

Haec est fortitudo etc: Das ist die fortitudo, d. i. der Schwefel- und Mercur-Standpunct, weil, indem kraft dieses Standpunctes der Lapis phil. die als res subtiles und res solidae gefassten unvollkommenen Arcana besetzt und durchdringt, und sie dadurch zu vollkommenen Arcanis macht, die als Schwefel und Mercur zu fassen sind.

Sic habebis gloriam etc: Das ist die gloria, das ist der Gold-Standpunct, weil, indem kraft dieses Standpunctes der Lapis phil. die als res subtiles und res solidae gefassten

unvollkommenen Metalle besiegt und durchdringt, und sie dadurch zu vollkommenen Metallen macht, die als Gold zu fassen sind.

Schliesslich bemerken wir ff. Dass vorhin beim Ausdehnen des *σπάειν* und *ἀγέλειν* vom Pulv. sol. auf das Acid. sulph.-Natron und den Liq. hepatis das Wasser an die Stelle der Erde tritt, hat allerdings etwas auffallendes, ist aber, worauf wir hingewiesen, durch das, was die zweite Rubrik lehrt, gedeckt. Das Einzige, was man dagegen einwenden kann, bleibt demnach das, dass man sagt, wenn bei diesem Ausdehnen des *σπάειν* und *ἀγέλειν* die Erde als Wasser figuriren kann, so muss das analoge Sachverhältniss auch in Bezug auf andere Stellen der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. statt haben können. Es muss alsdann namentlich 1) der Lapis phil., statt aus Erde, Wasser, Luft, auch aus Wasser, Wasser, Luft bestehen können, und 2) muss der Lapis phil. vom Ein Gesichtspunct auch als Wasser aufgefasst werden können. Nun, beides kann in der That auch statt haben. Nämlich ad 1) hat ff. statt. Der Drei-Gesichtspunct des Lapis phil. lehnt an die Luft, die Erde und das Wasser der ersten biblischen Schöpfungsperiode. Von diesen drei Dingen müsste also die Erde zu Wasser werden können. Nun, das geht auch an. Stellt man sich auf einen solchen Standpunct, so ist das eine Wasser das Wasser, welches von Ewigkeit da war. Das andere Wasser aber kommt heraus, wenn man sich daran hält, dass die Erde ausdrücklich in der Bibel als ein Dureinander bezeichnet wird, das ist als eine Erde, die sich innig an das Wasser anlehnt, die im Wasser aufgeht, und sich somit als Wasser gestaltet. Und ad 2) hat das statt, dass man in übertragener Weise, wie wir das noch später kennen lernen werden, nicht nur von einem Lapis phil., sondern auch von einem Elixir philosophicum spricht, das ist eben von einem Lapis phil., der vom Gesichtspunct des Flüssigen aufgefasst wird. Dieser Standpunct aber wird wieder, wie so eben, dadurch motivirt, dass man im Anlehn an die Bibel die Erde in dem Wasser aufgehen lässt.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis est hic.

Adaptationes bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik, in denen wir alle Anpassungen an die res una haben, welche res una die zweite Rubrik bringt.

Im Uebrigen ist die Sachlage wie bei der methaphysischen Interpretation der Tab. smar.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis totius mundi.

Der Hermes trismegistus bezieht sich einerseits auf die drei Arcana, denen in dieser Interpretation der Tab. smar. Rechnung getragen wird, womit denn der Hermes trismegistus in seine ursprüngliche Stellung (vergl. Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.) einreicht. Andererseits ist der Hermes ein trismegistus auf Grund der drei Theile: Wasser, Erde, Luft, aus welchen der Lapis phil. vom Allgemeinstandpunct aus besteht. Auf die Weise weist denn der Hermes trismegistus auf die drei Allgemeitheile des Lapis phil.

Habens tres partes philosophiae totius mundi.

Dieser Passus weist auf den Lapis phil., der vom Allgemeinstandpunct aus einem Theile, das ist aus Erde, besteht.

Die tres partes weisen nicht auf die drei Theile der Tab. smar., von denen der Index spricht, vielmehr liegt die Sache ff.

Der Autor nimmt philosophia totius mundi kurzweg als Alchemie. Und da nun nach der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. die Alchemie sich im Lapis phil. concentriert, so ist Alchemie oder philosophia totius mundi = Lapis phil. Dieser Lapis phil. hat tres partes, und diese drei Theile werden auf Grund der zweiten Rubrik zur una pars, da gemäss jener Rubrik die drei Theile, auf die die superiora und inferiora führen, dazu dienen, die miracula rei unius se Stande zu bringen. Somit haben wir im Hermes trismegistus den Allgemeingesichtspunct des Lapis phil. vom Standpunct der Drei, in habens tres partes philosophiae totius mundi dagegenden Allgemeingesichtspunct des Lapis phil. vom Standpunct der Eins.

Indem also der Lapis phil. den Gesichtspunct der Eins,

ler Erde, anheimfällt, tritt er auf Grund der vorliegenden Rubrik in den Bereich der Philosophie, und das ist der Grund, weshalb der Lapis philosophicus eben zum Lapis philosophicus wird. In der vierten Rubrik haben wir lernen, weshalb der Lapis phil.: Lapis philosophicus heisst, hier lernen wir kennen, warum er Lapis philosophicus heisst.

An die philosophia totius mundi knüpft sich der Titel der Tab. smar. Da nun philosophia totius mundi=Lapis phil., so wird der Titel der vorliegenden Interpretation der Tab. smar.: De Lapide philosophico, oder: Tabula le Lapide philosophico.

Achte Rubrik.

Completum est quod dixi de operatione Solis.

Zunächst haben wir diesen Passus im Anschluss an die vorige Rubrik, sie completierend. Damit heisst er: Was vorn über die Auffassung des Lapis phil. in Bezug auf die Zahl seiner Theile gesagt, ist vollständig. Denn dem, worauf wir dort hingewiesen, der Lapis phil. bestehe aus drei Theilen und einem Theile, dem schmiegt sich das an, dass der Lapis phil. aus zwei Theilen besteht. Es wird nämlich angenommen, dass operatio Solis im Grunde sei: χρυσονοία, und da dieses Einwort zu zweien distrahirt werde, zu ἑγχαία ἥλιου, so werde damit auf den Gesichtspunct der Zwei beim Lapis phil. gezielt. Dieser Zwei-Gesichtspunct ist wie wir wissen, theils ein allgemeiner, theils ein besonderer. Als allgemeiner bezieht er sich auf den Lapis phil. als Erde und Luft, als besonderer auf den Lapis phil. als Schwefel und Mercur.

Dann aber haben wir im vorliegenden Passus die ähnliche Sachlage, wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Er besagt in distrahirter Weise: Completum est quod dixi de gloria, nam id, quod dixi de operatione Sulphuris et Mercurii eodem modo se habet quoad operationem Solis. Das, was ich über die gloria gesagt habe, ist vollkommen, complet, denn dasselbe, was ich über die operatio Sulphuris et Mercurii gesagt habe, gilt auch in Bezug auf die operatio Solis (Auri). Dabei haben wir denn wieder, wenn wir uns auf den objectiven Standpunct des ideellen chemischen Processes stellen, in der operatio Solis die Wirksamkeits-Entfaltung des Goldes. Wenn wir uns dagegen auf den subjectiven Standpunct des Alchemisten stellen, der den ideellen chemischen Process leitet, so haben wir in der operatio Solis die Goldmacherkunst, die χρυσονοία.

Aehnlich wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar, haben wir denn auch wieder in der Operatio Solis einen zweiten Titel der Tab. smar., und damit haben wir denn wieder, analog wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., die Arcanologie als χρυσονοία, als die Lehre vom Einarcanum. Diese Lehre vom Einarcanum kommt hier wie dort darauf hinaus, dass die Arcana zu dem werden, was P. solaris ist, und dass man, wenn man den einen P. solaris hat, alle Arcana hat. Die Relation mit dem Gold haben wir, indem die Arcana als Metalle herangezogen werden, nicht mehr auf dem Umwege, wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Fasst man nämlich die Arcana als Arcana, wie es dort statt hatte, so musste man sagen, der P. solaris, welcher sich an die Spitze der Arcana stellt, ist das edelste der Arcana, und damit kam man mehr indirect zum Gold. Fasst man dagegen, wie hier, die Arcana als Metalle, so kommt das Gold mehr direct heraus, denn nun liegt es näher, den edelen P. solaris als ein edeles Metall, das ist als Gold, aufzufassen.

Was nun den, sich an die χρυσονοία knüpfenden Goldmacher-Schwindel betrifft, so tritt er an der Hand der Lapis phil.-Interpretation in ein neues Stadium.

An der Hand der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. verwandelt man Hydrarg. oxyd. rubr. (Auripigmentum, Minium u. s. w.) in Gold. An der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. dagegen nimmt man irgend ein unedele Metall, und setzt diesem den Lapis phil. zu.

Bei diesem Zusatz-Manoeuvre, welches uns die vorliegende Interpretation der Tab. smar. an die Hand giebt, muss man nun aber das im Auge behalten, was wie oben gesagt (fünfte Rubrik). Nämlich wir nehmen das unedele Metall, und setzen dem Lapis phil. zu. Bei diesem ἀγείρειν

erhalten wir nun auf Grund des vincere und penetrare nicht das ursprüngliche Metall wieder, sondern das Metall, welches der Lapis phil. zu sich hinübergezogen hat, das Metall, dem der Lapis phil. seine Natur mitgetheilt hat. Diese Natur ist die Gold-Natur. Diese Auffassung hat deshalb statt, weil auf Grund des: Pater ejus est Sol, „der Lapis phil. ist Gold“, der Lapis phil. selbst Gold ist. Indem er also das unedele Metall zu sich hinüberzieht, wird dies zu Gold. So muss man die Sache auffassen. Man muss sie aber nicht derartig auffassen, dass man mit dem Pater ejus est Sol, der Vater des Lapis phil., und somit er selbst ist Gold, dass man damit anfängend, sagt: Im Lapis phil. habe ich Gold, ich setze somit an der Hand des ἀγείρειν dem unedelen Metall Gold zu, und dieses Gold theilt nun der ganzen Masse seine Natur mit. Vom Standpunct der χρυσονοία freilich im wahren Sinne der Alchemie steht einer solchen Auffassung nichts im Wege. Diese und die vorige Auffassung kommen ja auf dasselbe hinaus. Vom Standpunct der χρυσονοία dagegen als Schwindel-Goldmacherkunst steht ihr sehr viel im Wege. Denn wenn man von ihrem Gesichtspunct aus sagt: Hier habe ich ein unedele Metall, ich setze Gold zu, nun wird die ganze Masse zu Gold — dann kann der Andere sagen: Das ist keine Kunst, Gold zu erhalten, wenn man von vorn herein Gold in den Tiegel giebt. Die Sache ist illusorisch. Das erhaltene Gold ist nichts anderes, als das von vorn herein zugesetzte Gold. Vom Standpunct der Schwindel-Goldmacherkunst darf man daher von vornherein kein Gold nehmen, sondern man setzt dem unedelen Metall, welches zu Gold werden soll, ein mysteriöses Etwas zu, und dies mysteriöse Etwas ist eben der Lapis philosophicus.

Schliesslich ist noch auf Eins hinzuweisen. In der dritten Rubrik wird zuerst interpretirt, Pater ejus Sol: sein Vater ist Schwefel, mater ejus est Luna: seine Mutter ist Mercur. Dann wird zum zweiten interpretirt, Pater ejus est Sol: sein Vater ist Gold — und damit wird aufgehört. Es liegt nun aber nahe, dass man nicht aufhört, sondern weiter gehend, sagt, mater ejus est Luna: seine Mutter ist Silber. Thut man das, so hat man im Gloria-Standpunct auf der einen Seite das Gold, und auf der anderen Seite das Silber. Wie das: Pater ejus est Sol alsdann auf die χρυσονοία führt, so führt dann das: mater ejus est Luna auf die ἀργυρονοία, auf die Silbermacherkunst. Am Ende könnte man schon in Bezug auf die metaphysische Interpretation der Tab. smar. dasselbe sagen. Dort indess liegt es ferner. Denn da Hydrarg. oxyd. rubr. (Auripigment, Minium u. s. w.) roth ist, Gold unter Umständen aber auch roth ist, so liegt es viel näher, dass ich aus Hydrarg. oxyd. rubr. Gold mache, als dass ich aus ihm Silber mache. Bei der Lapis philosophic.-Interpretation indess, auf Grund derer man, in Bezug auf den Goldmacher-Schwindel, zum unedelen Metall ein mysteriöses Etwas zusetzt (den Lapis phil.), steht nichts im Wege, warum denn nun dies mysteriöse Etwas nicht gerade sowohl das unedele Metall in Silber als in Gold verwandelt solle. Das ist denn nun auch der Grund, weshalb es ebensowohl einen Silbermacher-Schwindel giebt, als einen Goldmacher-Schwindel. Der erstere aber tritt gegen den letzteren in den Hintergrund, erstens schon deshalb, weil die achte Rubrik ausdrücklich von einer operatio Solis und nicht von einer operatio Lunae spricht, und zweitens deshalb, weil es doch eine edelere Kunst ist, Gold zu machen, als Silber zu machen.

Das erste Buch der Oracula Sibyllina.

Wir besitzen ein in Griechischen Hexametern geschriebenes Werk aus den Zeiten der zweiten Alexandrinischen Periode, welches den Titel führt: Χρησμοὶ Σιβυλλικαί, die Sibyllinischen Weissagungen. Aus demselben besitzt das erste Buch ein hohes alchemistisches Interesse, und wir müssen es daher näher kennen lernen.

a. Hauptinhalt bis Vers 386.

Vers 1. Einleitung.

Vers 5. Die Sibylle erzählt die Welterschaffung. Gott sprach: Es werde. Und es ward. Nämlich er schuf Erde in das Weltenwasser. (ἔδρασε γὰρ γῆν ταχέρον ἀμφὶ σάλον, „er brachte Erde allerseits, ringsum, in das

Wasser des Tartarus.“ Der Tartarus zielt auf $\tauάρταρος$, $\alphaβυσσος$, im Vers 2 des Cap. 1 des ersten Buches Mosis. Im Grunde ist damit verstanden: das Wasser, in welches die Erde noch nicht hineingeschaffen. Ganz verkehrt will Alexandre in seiner Ausgabe der Oracula Sibyllina: $\etaδρασε γάρ γην ταρτάρω ἀμφιβάλων$. Er bezieht sich dabei auf das $\tauαρτάρω ἀμφιβάλων$ im Vers 119. Doch dies liegt ganz anders.) Ferner schuf Gott das Licht, den Himmel, das Meer, die Gestirne, Planzen, Flüsse, Wind, Wolken, Fische, Vögel, Landthiere, Drachen u. s. w. Das Alles schuf er durch den $\lambdaόγος$.

Vers 22. Gott schuf ferner den Mann nach seinem Ebenbilde, und befahl ihm, im Paradiese zu wohnen. Dieser sehnte sich nach Geschwätz ($\muροσλαλία$) und nach seines Gleichen. Da schuf Gott Eva aus einer Rippe. $\acute{\alpha}\chiρασία$ war ihnen fremd. (Ob darunter geschlechtliches Gelüste, oder excessives sinnliches Gelüste im Allgemeinen verstanden ist, steht dahin. Vielleicht wohl das erstere; und dann ist das in's Auge gefasst, dass die Schrift, vergleiche erstes Buch Mosis, Cap. 4, Vers 1, erst nachdem Adam und Eva aus dem Paradies verjagt worden sind, das erwähnt, dass Adam seine Frau Eva erkannt habe.) Sie gingen wie die Thiere mit unbedeckten Schamtheilen umher. Gott verbot ihnen „den Baum“ ($\deltaένδρον$) zu berühren. Die Schlange verführte sie, womit es eingeleitet war, dass das Verhängniss des Todes und die Erkenntniss von Gutem und Bösem über sie kamen. Das Weib wurde zuerst verführt, und verführte dann ihren Mann. Damals machten sie sich Kleider aus Feigenblättern, und verhüllten die Schamtheile, denn sie schämten sich. Gottes Zorn entbrannte, und er jagte sie aus dem Paradiese ($\xiξω ἀδάνατου χώρου$). So war es denn entschieden, dass sie sterblich sein sollten, da sie des unsterblichen Gottes Gebot übertreten. Und nachdem sie aus dem Paradiese waren und weinten und seufzten, da sagte Gott zu ihnen: Mehret euch, bearbeitet die Erde, und verschafft euch Nahrung unter Schweiss. Die Schlange aber trieb er fort und verurtheilte sie, auf Bauch und Weichen zu kriechen, und stiftete Feindschaft beiderseits; sie hat ihren Kopf vor dem Menschen zu hüten, und der Mensch vor ihr die Ferse.

Vers 65. Nun vermehrte sich das Menschengeschlecht, und indem sich einer an den anderen reihte, entstand ein grosses Volk. Die Menschen bauten Häuser und Städte. Sie lebten lange, sie starben nicht von Kummer aufgereiben, sondern wie vom Schlaf überwunden. Gott liebte sie. Aber auch sie sündigten. Schamlos verhöhnten sie die Väter, ehrten die Mütter nicht, Freunde kannten sie nicht, sie stellten den Brüdern nach. Sie waren befleckt, besudelten sich (? $\muεκορυσμένοι$) mit dem Blute der Männer, und führten Krieg. Das Verderben kam vom Himmel über sie, sie wurden hinweggerafft und der Hades nahm sie auf. Aber selbst als sie im Hades waren, wurden sie noch geehrt, denn sie waren das erste Geschlecht.

Vers 87. Ein zweites Geschlecht kommt nun an die Reihe, geschaffen aus dem Ueberreste gerechter Menschen. Schöne Werke, schöne Bestrebungen, treffliche Zucht, hervorragende Weisheit lagen ihnen am Herzen. Sie übten mancherlei Künste, auf die sie das Bedürfniss führte. Der Eine erfand den Pflug, der Andere das Zimmerhandwerk, dem Anderen lag die Schifffahrt am Herzen, dem Anderen die Astronomie und die Augurkunst, dem Anderen die Arzneikunst, dem Anderen die Magie u. s. w. Es waren betriebsame Leute, ein grosser und kräftiger Schlag. Aber sie mussten gefesselt in die Tartarus-Wohnung da unten, in das Feuer der Gehenna (Hölle).

Vers 104. Nun kommt das dritte Geschlecht an die Reihe: — energische, übermüthige, starke Menschen, viel Böses gegen einander ausheckend. Sie, die Gewaltthätigen, richteten Schlacht und Gemetzel zu Grunde.

Vers 109. Als viertes Geschlecht kommt ein mörderisches, unbesonnenes. Es vergoss viel Blut, fürchtete nicht Gott und Menschen. Wüthender Groll, arge Ruchlosigkeit kam über sie. Die Einen dieser Elenden, Ruchlosen brachten Krieg, Mord, Schlacht in den Erobus. Die Anderen brachte Gott ($\thetaεός οὐράνιος$) selbst aus der Welt, und stürzte sie in den Tartarus unter der Erde.

Vers 120. Nun kommt als fünftes Geschlecht noch ein viel schlechteres an die Reihe: — tückische Riesen,

Lästerungen. Wegen der Bösen, was sie thaten, bestimmte ihnen Gott nichts Gutes. Nur ein Gerechter, Noah, war unter ihnen, und zu ihm sprach Gott: Noah, predige du den Völkern Buße, auf dass sie gerettet werden. Wenn sie aber nicht auf dich hören, so will ich sie durch eine grosse Ueberschwemmung verderben. Dir aber befehle ich, eine Arche ($\deltaώμα δουράτεον$) zu bauen, damit du und mit den Deinigen erhalten werdest. Und nun kommt:

Vers 137 bis 146 ein Räthsel, in dem Gott seine Eigenschaft darlegt. Wir werden dasselbe sub b. besonders durchnehmen.

Vers 147. Noah überfiel Schrecken, er sann nach, und predigte dann den Völkern Buße, indem er sie darauf hinwies, dass Gott, wenn sie sich nicht besserten, Mensch und Thier durch Wasser zu Grunde richten würde. Sie nahmen sich aber seine Worte nicht zu Herzen, und Noah brach in Jammern über sie aus. Aber seine Worte waren vergeblich, und nun sprach Gott zu Noah: Die Zeit der Strafe ist gekommen, gehe du mit den Deinigen und den Thieren in die Arche. Noah that's, und die Sündfluth kam über die Welt. Als nun Gott die ganze Welt mit Regengüssen überschwemmte hatte, da beschloss Noah nachzusehen. Er nahm die Decke von der Arche. Er sandte eine Taube aus, welche zurückkehrte. Nach einigen Tagen sandte er die Taube wiederum aus, und sie kehrte mit einem Oelzweig zurück. Da überkam Allen Muth und Freude. Nun sandte er einen schwarzgefärbten Vogel aus; der kam nicht wieder. Noah aber merkte, dass das Wasser abnahm. Die Arche blieb endlich auf Land stehen, auf dem Berge Ararat in Phrygien.

Wieder sprach Gott zu Noah: Gehe du Erretteter, Treuer, Gerechter mit den Deinigen aus der Arche. Mehret euch, übet Gerechtigkeit gegenseitig, Geschlecht gegen Geschlecht, bis über alle Menschen das Gericht kommt. Noah sprang vom Lager auf die Erde, ebenso verliessen die Seinigen und die Thiere die Arche.

Vers 233. Nun kommt das sechste Geschlecht, das goldene, als das erste beste dastehend seit Erschaffung des Menschen. Es heisst das himmlische (Uranische). Unter diesem sechsten Geschlecht lebt die Sibylle, und freut sich, dass sie, viel herumgetrieben mit Gemahl und Familie, nach vielen Leiden dem Verderben entronnen. Sie hebt zu weissagen an. Was sie zuerst weissagt, ist unverständlich, weil der Text in Vers 292 und 293 entstellt ist. Dann kommt die Weissagung: Drei hochherzige Könige, höchst gerechte Männer, werden die Loose bekannt machen ($\muολραξ δηλώσουσι$), sie werden lange Zeit herrschen, Gerechtigkeit zutheilen den Männern, denen Arbeit und amüthige Werke am Herzen liegen. Die Erde wird prangen mit vielen von selbst entsprossenen Früchten und Aehrenfeldern. Die herangewachsenen Menschen ($\tauηθευιήρες, τειθευιήρες$) werden nicht altern, nicht Krankheiten anheimfallen, einschlafend sterben, zu den Acherontischen Gefilden im Hades gelangen, dort Ehre geniessen, denn da sie ein Geschlecht von Glückseligen waren, werden sie auch im Hades glücklich sein.

Vers 307. Dann aber (so prophezeit die Sibylle weiter) wird ein anderes Geschlecht kommen, das zweite nach der Sündfluth (im Ganzen das siebente Geschlecht), das kräftige der Titanen. Es wird denselben Typus darbieten, wie das erste Geschlecht: dieselbe Gestalt, Grösse, Stimme, (Sprache, $φωνή$). Aber auch sie werden übermüthig das Aeusserste anstreben, und so in ihr Verderben stürzen, indem sie gegen den Sternen-Himmel ankämpfen. Dann wird der Ocean seine Gewässer gegen sie ergiessen wollen, der zürnende Zebaoth hält sie aber zurück, denn er hat versprochen, keine Ueberschwemmung mehr über die schlechten Menschen kommen zu lassen.

Vers 319. Aber (so prophezeit die Sibylle weiter) indem Gott das Aufbrausen der Gewässer bezähmt, wird er das Meer verkleinern und dasselbe mit Häfen und Küsten eindämmen. Und dann kommt zu den Menschen der Sohn Gottes, von Fleisch ($\sigmaαρκοφύρος$), auf Erden den Sterblichen ähnlich.

Und jetzt folgt: ein zweites Räthsel,

Vers 326—330, welches sich an Christus anlehnt. Wir werden dasselbe sub c. besonders durchnehmen.

Den Rest des Inhaltes werden wir sub d. kennen lernen, indem wir ihn an die Interpretation des Ganzen knüpfen.

b. Das erste Räthsel des ersten Buches der Oracula Sibyllina.

Vers 137. sequ.

137. Εἰμι δ' ἐγὼ ὁ ἰὼν, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νόησον,

139. Οὐρανὸν ἐνδίδυμαι, περιβέβημαι δὲ θάλασσαν,

139. Ταῦτα δέ μοι στήριγμα ποδῶν, περὶ σῶμα χέλυται,

140. Ἄηρ δ' ἦδ' ἄστρων με χορδὸς περιέδρομε πάντη.

141. Ἐννέα γράμματα ἔχω, τετρασύλλαβός εἰμι, νόει με

142. Αἱ τρεῖς αἱ πρώται δύο γράμματα ἔχουσιν ἑκάστη,

143. Αἱ λοιπαὶ δὲ τὰ λοιπὰ· καὶ εἰσὶν ἄφωνα τὰ πέντε.

144. Τοῦ παντός δ' ἀριθμοῦ ἑκατοντάδες εἰσὶ δις δεκάτ,

145. Καὶ τρεῖς τρεῖς δεκάδες σύγγ' ἑπτά· γνοῦς δὲ τίς εἰμι,

146. Οὐκ ἀμύητος ἔση τῆς παρ' ἐμοὶ σοφίης.

Gewöhnlich wird dies Räthsel enger gefasst, und man lässt es erst Vers 141 anfangen: Ἐννέα γράμματα. Dies enger gefasste Räthsel wollen wir zuerst vornehmen. Wir übersetzen Deutch ff.

141. Ich habe neun Buchstaben, bin viersylbig, verstehe mich wohl!

Die drei ersten (Sylben) haben jegliche zwei Buchstaben, die übrigen (Sylben haben) die übrigen (Buchstaben). Fünf (Buchstaben) sind lautlose.

Das Zahlenverhältniss in Bezug auf's Ganze ergibt: Zwei Centurien, acht;

und drei Dekaden mit sieben, die Dekaden dreimal gekkht. Wenn du verstehst, wer ich bin,

so wirst du nicht als Profaner (nicht als Laie) der Weisheit gegenüberstehen, die in mir liegt.

Die Lateinische Uebersetzung, wie sie sie sich in der Abhandlung des Gerardus Dorneus. eines Alchemisten des 16. Jahrhunderts: Congeries Paracelsicae Chemiae de transmutationibus metallorum, vorfindet, ist:

Novem litteras habeo, quatuor syllabarum sum, intellige me.

Tres primae duas litteras habent singulae, Reliquae reliquas, et sunt mutae quinque.

Totius vero numeri centuriae sunt duae, octo, Et tres ter decades cum septem. Intelligens autem, quis sim,

Non rudis vel ignarus eris ejus, quae in me est, sapientiae.

Man bemerke an dieser Lateinischen Uebersetzung, dass die Vers 144 sagt: centuriae sunt duae octo und nicht is octo, wie es dem Griechischen Texte gegenüber: ἑκατοντάδες δις δεκάτ heissen sollte. — Und dann steht in der letzten Zeile im Griechischen Texte blos das eine Adjectiv: ἀμύητος, wogegen die Lateinische Uebersetzung zwei Adjective hat: rudis vel ignarus.

Die Auflösung des Räthsels ist: Κιννάβαρις, Κιννάβαρις.

Der Autor will nämlich, dass man der doppelten Schreibart: Κιννάβαρις und Κιννάβαρις Rechnung trägt.

Wie Vers 141 sagt, soll das Wort 9 Buchstaben und 4 Sylben haben. Nimmt man nun Κιννάβαρις, so sind selbstredend die neun Buchstaben: 1) Κ 2) ν 3) α 4) ν 5) α 6) β 7) α 8) ρ 9) ε. Und die vier Sylben sind: 1) Κιν 2) να 3) βα 4) ρε.

Nimmt man dagegen das Wort Κιννάβαρις, so kommen zwar die 4 Sylben, ähnlich wie vorher, heraus, man hat aber zehn Buchstaben, nämlich die 9 von vorher, zu denen noch ein ε hinzukommt. Diese 10 Buchstaben wandeln sich aber dadurch in 9 um, dass der Autor präntdirrt, man solle Κιννάβαρις nicht mit zwei ν schreiben, sondern mit einem ν, und solle dann über dies ν einen Duplicirungsstrich machen, so dass herauskommt: Κιννάβαρις. εr will also, man solle, wenn man das Wort Κιννάβαρις nimmt, Κιννάβαρις schreiben, man solle aber, wenn man das Wort Κιννάβαρις nimmt, Κιννάβαρις schreiben.

Wie Vers 142 sagt, sollen die 3 ersten Sylben jegliche 2 Buchstaben haben.

Es hat die zweite Sylbe, να, 2 Buchstaben, die dritte Sylbe, βα, ebenfalls. Bei der ersten Sylbe dagegen liegt

die Sache zwiefach. Diese erste Sylbe hat zwei Buchstaben, wenn man das Wort Κιννάβαρις nimmt, denn dann ist die erste Sylbe: Κε und die zweite: να. Nimmt man dagegen das Wort Κιννάβαρις, so hat die erste Sylbe drei Buchstaben, nämlich Κιν. Da scheint es also zu hapern; man kommt mit dem Κιννάβαρις durch, nicht aber mit dem Κιννάβαρις. Die Sache ist aber doch richtig. Denn ob man Κιννάβαρις oder Κιννάβαρις schreibt, kommt auf die letzte Sylbe an. Diese letzte Sylbe geht uns aber nichts an, wo ausdrücklich von den drei ersten Sylben die Rede ist. Das ist es eben, was der Autor in's Auge fasst, dass, wo er von den drei ersten Sylben spricht, dass er da haben will, man solle sich um die letzte Sylbe nicht bekümmern. Die kommt für sich im folgenden Vers an die Reihe, hier geht sie uns nichts an, und weil sie uns nichts angeht, so wissen wir gar nicht, ob die letzte Sylbe ρε oder ρις geschrieben werden soll. Und damit wissen wir nicht, ob wir dem ρις zu Liebe Κε-να-βα, oder dem ρε zu Liebe: Κιν-να-βα schreiben sollen. Da wir das aber nicht wissen, so steht es beim Autor, sich irgend eine Schreibweise nach Gutdünken, nach Belieben zu wählen. Er wählt die Schreibweise Κε-να-βα, und damit haben alle 3 Sylben 2 Buchstaben.

Wie der erste Theil des Vers 143 sagt, haben die übrigen Sylben die übrigen Buchstaben. Diese übrigen Sylben sind ρε und ρις. Weil der Autor die doppelte Schreibweise Κιννάβαρις und Κιννάβαρις vor Augen hat, so nimmt er an, dass er nicht eine Endsyllbe hat, sondern zwei. Diese 2 übrigen Sylben enthalten die übrigen Buchstaben, nämlich ρ, ε, ρ.

Wie der zweite Theil des Vers 143 sagt, sind 5 Buchstaben lautlose, das soll heissen Consonanten. Eigentlich sind im Griechischen φωνήεντα: Vocale, und σύμφωνα: Consonanten, ἄφωνα dagegen, wie hier steht, sind mutae, stumme Consonanten (wie die Lateinische Uebersetzung auch wörtlich giebt). Die Consonanten, σύμφωνα, zerfallen in die ἡμίφωνα: λ, μ, ν, ρ, σ, und in die ἄφωνα: φ, χ, θ, β, γ, δ, π, κ, τ. Also sind die ἄφωνα ein Theil der Consonanten, damit aber noch nicht die Consonanten überhaupt. Indessen man reflectire darauf, dass stumm, ἄφωνα, mutae, auch alle Consonanten genannt werden können, denn sie sind blos hörbar, entgegen den Vocalen, welche allein eigentlich laut sind. Man braucht sich also nicht daran zu stossen, dass uns hier statt σύμφωνα der Ausdruck ἄφωνα geboten wird. — Es zielt nun der Autor mit seinen 5 Consonanten auf das ν mit dem Duplicirungsstrich. Er will sagen, ob du Κιννάβαρις oder Κιννάβαρις nimmst, immer kommen 5 Consonanten heraus. Beim Κιννάβαρις sind die 5 Consonanten: 1) Κ 2) ν 3) α 4) β 5) ρ; beim Κιννάβαρις sind sic: 1) Κ 2) ν 3) β 4) ρ 5) ε.

Nach Vers 144 ist die Zahl des Ganzen, das heisst das Zahlverhältniss in Bezug auf das Ganze das, was jetzt folgt. Das Ganze ist die Summe von Κιννάβαρις und Κιννάβαρις, das ist das Wort so geschrieben, dass es alles das in sich vereint enthält, was beide Ausdrücke für sich enthalten. Das Ganze haben wir, wenn das Wort so geschrieben wird, dass es sowohl vorn ein doppeltes ν, als hinten ein ε hat, also wenn man Κιννάβαρις mit 10 Buchstaben schreibt. Man kommt nun in Versuchung, dem ἀριθμὸς zu Liebe den Buchstaben ihren Zahlenwerth zu geben. Wir wollen daher die Griechischen Zahlen hierhin setzen:

Table with 5 columns and 5 rows of Greek letters and numbers: α' - 1, β - 2, γ - 3, δ - 4, ε - 5; αὐ - 6, λ - 7, μ - 8, ν - 9, ξ - 10; π - 20, ρ - 100, σ - 200, ω - 800; ο - 70, π - 80, ρ - 100, σ - 200, ω - 800; ο - 70, π - 80, ρ - 100, σ - 200, ω - 800; ο - 70, π - 80, ρ - 100, σ - 200, ω - 800.

Hält man sich nun hieran, so würde man, da x=20; u=10; v=50; a=1; β=2; ρ=100; ε=200 in Bezug auf den ἀριθμὸς erhalten: 20+10+50+50, +1+2+1+100+10+200=444.

Diese Summe bietet, man mag sich drehen und wenden, wie man will, keine Uebereinstimmung mit der Summe welche die Sibylle herausrechnet, wie denn das, was die Sibylle herausrechnet, überhaupt auf kein Wort paast, was möglicher Weise die Lösung des Räthsels bieten könnte.

Nein, die Sache liegt ganz anders. Der Autor (die Sibylle) will einfach *δεκάς* mit Zehner und *εκατοντάς* mit Hunderter übersetzt wissen, so dass z. B. *τρεις δεκάδες* nicht = 30, sondern = 3 Zehnern.

Der Autor hat das Wort *Κιννάβαρις* vor sich. Nun fragt er sich: Wie viel Zehner hat es und wie viel Hunderter?

Der Hunderter hat es 2, nämlich *ρ* und *ς*.

Der Zehner hat es 5, nämlich *κ, ι, ν, ν, ι*.

Was nun aber die Zehner betrifft, so will der Autor nur deren 3 gezählt wissen, und nicht 5. Dazu kommt er, weil *ι* und *ν* doppelt vorkommen. Wenn er also sagt, es sind 3 Dekaden da, so kommt das bloß so heraus, wenn man die Buchstaben, die doppelt da sind, so auffasst, als wenn sie nur einfach da wären. Das hat nun weiter nichts anstößiges. Ja, wenn das Räthsel so zu fassen wäre, dass man den einzelnen Buchstaben ihren eigentlichen Zahlenwerth gäbe, dann würde es einen grossen Unterschied machen, ob man die Zahl 10 dreimal oder fünfmal nimmt. Jetzt aber, wo es sich nur um die Constatirung des Zehner handelt, jetzt hat es nichts auffallendes, dass, wenn man einmal den Buchstaben hat, der den Zehner constatirt, dass man dann auf denselben Buchstaben, wenn er noch einmal vorkommt, nicht weiter reflectirt, indem man annimmt, er habe bereits seine Mission erledigt. Dass nun der Autor die Sache so gefasst haben will, dass zwar 5 Dekaden da sind, er aber nur 3 gezählt haben will, das sagt er ausdrücklich in dem *τρεις τρεις δεκάδες*. Dies heisst, du hast *τρεις δεκάδες*, wenn du das vorliegende Material so benutzest, dass du die Dekaden *τρεις*, dreimal, zählst, das ist nach der Drei zählst, und nicht nach der Fünf.

Nun aber wirft sich folgende Frage auf. Wir geben dem numeralen Adverb *τρεις* so eben eine besondere Mission. Nun steht aber *δix εκατοντάδες*, welches, wie wir sogleich sehen werden, nichts anderes heisst, als 2 Hunderter. Warum steht hier denn nicht einfach die Cardinalzahl *δυο*, welche sich doch viel besser machen würde, nachdem in dem *τρεις* das numerale Adverb in eigenthümlicher Weise verwerthet worden? — ganz abgesehen davon, dass es sich philologisch besser macht.

Darauf ist die Antwort ff. Die Lateinische Uebersetzung hat ter decades, wogegen sie duae centuriae hat. Das führt darauf, dass der Text ursprünglich nicht war: *δix εκατοντάδες*, sondern: *δυ' εκατοντάδες*. Das *δix* hat einer hineingebracht, der mit den 2 Centurien nicht fertig werden konnte, und sich dafür ein zweimal Acht herausarbeitete (*δix οκτώ*).

Also der Autor hat: 2 Hunderter und 3 Zehner.

Nun betrachtet er das Wort *Κιννάβαρις* vom Standpunct der Hunderter, auf die Zehner nicht weiter reflectirend. Er lässt es zerfallen in die Buchstaben einerseits, welche Hunderter sind, und in die Buchstaben andererseits, welche nicht Hunderter sind. Hunderter sind *ρ* und *ς*, Nicht-Hunderter sind: *κ, ι, ν, ν, α, β, α, ι*, das sind also zwei Hunderter und acht Nicht-Hunderter.

Wenn das geschehen, betrachtet er das Wort *Κιννάβαρις* vom Standpunct der Zehner, auf die Hunderter nicht weiter reflectirend. Er lässt es zerfallen in die Buchstaben einerseits, welche Zehner sind, und in die Buchstaben andererseits, welche nicht Zehner sind. Zehner sind eigentlich: *κ, ι, ν, ν, ι*, wie der Autor es aber gefasst haben will, bloß: *κ, ι, ν*. Nicht-Zehner sind eigentlich: *α, β, α, ρ, ς*. Indessen vorhin sind *ν* und *ι* gestrichen, sie rangiren also nicht als Zehner. Nun, wenn sie nicht als Zehner rangiren, so müssen sie als Nicht-Zehner rangiren, tertium non datur. Also kommen als Nicht-Zehner heraus: *α, β, α, ρ, ς, ν, ι*. Auf die Weise hat man drei Zehner und sieben Nicht-Zehner.

Das besprechen nun Vers 144 und Vers 145, indem sie sagen:

Die Zahl in Bezug auf's Ganze ergäbe:

Zwei Centurien, acht; und drei Dekaden mit sieben, die Dekaden nach der Drei gezählt.

Das heisst, fassest du die Aufstellung mit den Hundertern in's Auge, so hast du: Zwei Hunderter und acht Nicht-Hunderter. Fassest du dagegen die Aufstellung mit den Zehnern in's Auge, so hast du: Drei Zehner und sieben Nicht-Zehner, vorausgesetzt denn, dass du die Zehner nach der Drei zählst und nicht nach der Fünf.

So und nicht anders ist die Lösung des Räthsel, die vor uns Niemand, eben so wenig wie die alchemistische Lösung des folgenden Räthsel, mitgetheilt hat. Man hat die abenteuerlichsten Lösungen gegeben z. B. *θεις σωρη, ανικφωρος, προσφωρος* und dergl. mehr, was eben passt, wie die Faust auf's Auge. Dabel war man auch wohl so schlau, die Zahlausdrücke so zu ändern, wie sie dem, der das arme Räthsel malträdirte, in seinen Kram passten. Der Sache näher kommt schon Cardanus, der doch wenigstens eine alchemistische Lösung bringt, wenn auch nicht die richtige. Seine Lösung ist *Ἀρσενικόν*. Diese Lösung kommt aber nicht von Cardanus selbst, sondern, wie er uns ausdrücklich erzählt, vom Pariser (Senat-)Präsidenten Emarus Ranconetus her, der sie ihm mittheilte. Da nun, seit Cardanus, da, wo von der Sache die Rede ist, die Cardanische Lösung *Ἀρσενικόν* immer citirt wird, so ist es wohl sachentsprechend, dass wir die Art und Weise, wie Cardanus zu seinem *Ἀρσενικόν* kommt, näher kennen lernen. Gehen wir daher seine Exposition durch. Er sagt: De rerum varietate Lib. 10. Cap. 51:

Dicit igitur, esse nomen novem constans litteris, quod quatuor continet syllabas, quarum tres primae duae tantum continent litteras, reliqua reliquas, scilicet tres. In hoc autem nomine *Ἀρσενικόν* videntur omnia pulchre congruere. Nam quatuor constat syllabis: *Ἀρ-σε-νι-κον*. Quarum primae tres duae singulae continent litteras, quarta, et ultima tres, ita ut sint in universum novem elementa. Atque haec omnino clarissima sunt experientia, quae manifeste Graece produntur.

„Die Sibylle sagt, es handele sich um ein Wort von 9 Buchstaben mit 4 Sylben, von denen die 3 ersten nur 2 Buchstaben enthalten, die übrige die übrigen Buchstaben, nämlich 3. Das scheint nun alles ganz hübsch auf das Wort *Ἀρσενικόν* zu passen. Denn es besteht aus 4 Sylben: *Ἀρ-σε-νι-κον*. Von diesen enthalten die 3 ersten je 2 Buchstaben, die vierte und letzte 3 Buchstaben, so dass im Ganzen 9 Elemente herauskommen. Das ist alles ganz klar, wenn man sich an das Griechische Wort hält, und die Probe macht.“

In Bezug auf diese Exposition des Cardanus ist zu bemerken, dass er Vers 143 nicht *αἱ λοιπαὶ* liest, sondern *ἡ λοιπή*. So haben in der That einige Manuscripte und Ausgaben. Die Räthsellöser konnten eben mit dem *αἱ λοιπαὶ* nicht fertig werden, und änderten es daher in *ἡ λοιπή* um.

Subjicit deinde, quod ex his quinque sunt mutae, ut intelligamus, quatuor tantum esse vocales: A, E, I, O. Reliquas quinque appellavit mutas, id est non vocales, quae sunt: ρ, σ, ν, κ, γ.

„Ferner sagt sie, dass von diesen Buchstaben 5 Mutae sind, damit man durchschaue, dass nur 4 Vocale da seien: A, E, I, O. Die anderen Buchstaben nennt sie Mutae, das ist Nicht-Vocale. Diese sind: ρ, σ, ν, κ, γ.“

Inde addit, quod numerus, qui his litteris significatur mutis, est: *εκατοντάδες δix οκτώ και τρεις τρεις δεκάδες*, id est: bis centum, et octies atque ter tribus decadibus, continetur, quod est novies atque octies decem, quod est centum septuaginta, ut totus numerus sit: CCCLXX. Is autem significatur quinque litteris mutis, si eam, quae replicatur, id est ν, semel tantum sumseris. Nam assumptis ρ, σ, ν, κ tantumdem conficitur apud Graecos: ρ, significat C; σ: CC; ν: L; κ: XX. Collecta faciunt: CCCLXX.

„Ferner sagt sie, dass die Zahl, welche mittelst dieser Consonanten (Mutae) bezeichnet wird, sei: *εκατοντάδες δix οκτώ και τρεις τρεις δεκάδες*, das ist, sie ist enthalten in Zweihundert, und achtmal und dreimal drei Dekaden. Dies ist neunmal und achtmal Zehn, welches gleich ist: Hundert und siebenzig. Die ganze Zahl ist auf die Weise 370. Diese Zahl wird aber bezeichnet durch die 5 Consonanten, wenn man denjenigen Buchstaben, der wiederholt wird, das ist nämlich das ν, nur einmal nimmt. Denn nimmt man bloß ρ, σ, ν, κ, so kommt nach Griechischer Zählweise heraus: ρ, das ist 100; σ, das ist 200; ν, das ist 50; κ, das ist 20. In Summa: 370.“

Es rechnet sich also Cardanus das *εκατοντάδες δix οκτώ και τρεις τρεις δεκάδες* ff. heraus. Zuerst 200 (*δix εκατοντάδες*). Dann: 8 mal eine Dekade = $8 \times 10 = 80$ (*οκτώ δεκάδες*) und 3 mal 3 eine Dekade = $3 \times 10 = 90$ (*τρεις τρεις δεκάδες*). Er hat also:

200
80
90

Summa: 370

Diese Zahl 370 ist Griechisch: ρ + σ + ν + ζ, das sind die Consonanten von Ἀρσενικόν, wenn man ein ν fallen lässt.

Dagegen ist nun zu bemerken, erstens: Wer giebt denn dem Cardanus das Recht, den πᾶς ἀριθμὸς auf die Consonanten des Wortes Ἀρσενικόν zu beziehen?

Zweitens: Wer giebt ihm das Recht, den einen Consonanten ν zu streichen? Freilich wir für unsere Person haben beim ἀριθμὸς nicht nur ein ν sondern auch noch ein ζ dazu „gestrichen“. Diese „Streichung“ lag aber ganz anders. Wir rechneten den bereits als Zehner vertretenen Buchstaben nicht mehr als Zehner, sondern als Nicht-Zehner. Das liegt doch etwas anders als das, dass Cardanus eine 50 so mir nichts dir nichts wegwirft, weil er mir ihr 370 + 50 = 420 herausbekäme, die er nicht herausbekommen will. Will man aber unser „Streichen“ trotzdem mit dem des Cardanus parallelisiren, nun dann wolle man gefälligst beachten, dass wir für unsere Person nicht „streichen“, sondern der Autor des Räthfels, der da sagt, man solle von den Dekaden nur drei zählen. (τρεις τρις δεκάδες: drei Dekaden, die Dekaden nach der Drei gezählt). Nun, der Autor des Räthfels hat doch das Recht, ein Räthfel aufzugeben, bei dessen Präsentirung er sagt, wenn du das und das herausbekommen willst, so musst du das und das streichen. Der kann wenn er will, alle Consonanten streichen; der Räthfel-Löser Cardanus darf es aber nicht. Was haben wir also bei Cardanus? Erst streicht er beim πᾶς ἀριθμὸς alle Vocale des Wortes. Nun ist er durch diesen Gewaltstreich auf die Consonanten gekommen, und er könnte es also sattsam dabei bewenden lassen. Aber nein, er lässt es nicht dabei bewenden, es muss nun auch noch ein Consonant fort. Das heißt weit gehen!

Inde subjungit σὺν τ' ἐπτὰ, quod est τ, CCC significat. Et ἐπτὰ, septem, scilicet decades, nam refertur ad superiora.

„Darauf sagt sie: mit τ' ἐπτὰ, das ist τ, welches 800 ist, und ἐπτὰ, 7, das ist 7 mal 10, denn es bezieht sich auf's Vorangehende.“

Cardanus meint, der Autor (die Sibylle) bezeichne in zweifacher Weise, dass die von ihm, Cardanus, beliebte Zahl 370 herauskäme. Zuerst derartig, wie wir vorhin gesehen, jetzt derartig, dass in dem σὺν τ' ἐπτὰ (so will er nämlich lesen, s. im Folgenden) sei: τ (τ'): 800, und ἐπτὰ: 7. Bei diesem ἐπτὰ, sieben, sei aber δεκάδες zu suppliren, so dass herauskäme: τ + ἐπτὰ δεκάδες = 300 + 7 × 10 = 300 + 70 = 370. Nun das ist doch stark. τ ist einfach eine enklitische Partikel, welche im Griechischen sehr gebräuchlich ist. Wenn sie da stände, so würde sie dem folgenden Vocal ε in ἐπτὰ zu Liebe apostrophirt, so dass statt τε herauskäme: τ'. Das ist aber doch nicht die Zahl τ! Und dann will Cardanus ja, dass die Zahl 370 die vorher herauskam, jetzt auch an der Hand des τ' ἐπτὰ herauskommt. Wie kann man denn nun aber eine solche Gegenüberstellung der zweiseitig erhaltenen Zahl 370 durch die Vermittlung der Präposition σὺν herausbekommen? Dazu kommt nun noch, dass Cardanus selbst annimmt, dass im Texte gar nicht τ' ἐπτὰ steht (man sehe sogleich). Man sieht, je weiter Cardanus kommt, desto mehr häufen sich die Belege dafür, dass er mit seiner Lösung des Räthfels gar nicht auskommt, wenn er sich nicht Willkürlichkeiten in die Arme wirft; zu denen er gar keine Berechtigung hat. So etwas wird ihm denn nun auch successiv selbst klar, indem er weiter sagt:

Solum videtur observatione congrua ratio tribus modis repugnare: δις εκατοντάδες et ἐπτὰ δεκάδες et σὺν pro cum Abjicit etiam ν alterum, cum hoc Sibylla: haud dicat; et pro χ seu γὰρ legit τ. Nam codex habet σὺν χ' ἐπτὰ, quod est cum septem scilicet scilicet: dicit, quod facile verum esse posset, inter χ et ν parum interesse quoad formam.

„Mit dem Zutreffen der Ausdruckweise scheint's indess in dreifacher Weise zu hapern, nämlich in Bezug auf δις εκατοντάδες, auf ἐπτὰ δεκάδες und in Bezug auf σὺν, mit: Auch streicht er (Raconatus, der Cardanus Gewährsmann) das ein ν, wovon (von welcher Sprachberechtigung) die Sibylle nichts sagt. Und statt χ oder γὰρ (Cardanus

liest also, wo wir bringen σὺν γ' ἐπτὰ, σὺν χ' ἐπτὰ. σὺν γὰρ ἐπτὰ ist ebenfalls eine andere Lesart) liest er τ. Der Codex hat nämlich σὺν χ' ἐπτὰ, das heisst mit Sieben, welche Sieben addirt werden soll: — er sagt nun, das τ könne sehr leicht richtig sein, denn zwischen χ und τ sei in der Gestalt wenig Unterschied.“

Cardanus fängt hier mit 3 Scrupeln an, dilatirt sie aber auf 5.

Ueber den ersten Scrupel, den er in Bezug auf das δις εκατοντάδες hat, spricht er sich nicht näher aus. Meint er vielleicht, dass es etwas gewagt wäre, das δις zu εκατοντάδες statt zu δικά zu ziehen?

Den zweiten Scrupel hat er in Bezug auf die ἐπτὰ δεκάδες. Auch darüber spricht er sich nicht näher aus, meint aber ohne Zweifel, es wäre etwas gewagt, bei ἐπτὰ das δεκάδες aus dem Vorhergehenden zu suppliren. Nun wir für unseren Theil sehen in dieser Supplirung des δεκάδες nichts gewagtes für Cardanus. Da macht er doch ganz andere Dinge, denen gegenüber eine solche Supplirung uns ziemlich harmlos erscheint.

Den dritten Scrupel hat er in Bezug auf das σὺν. Auch hierüber spricht er sich nicht näher aus. Es liegt aber auf der Hand, dass es sich darum handelt, was wir bereits oben erwähnt haben, dass es ein eigenthümliches Thun ist, die beiderseitig erhaltenen Zahlen 370 durch die Präposition σὺν zu vermitteln.

Den vierten Scrupel hat er in Bezug auf das abjicere des einen ν, womit er sich die Consonanten des Wortes Ἀρσενικόν, welche ρ, σ, ν, ζ, ν sind, auf ρ, σ, ν, ζ restringirt. Nun ja, davon haben wir ebenfalls bereits gesprochen.

Den fünften Scrupel hat er in Bezug darauf, dass, wo er χ' ἐπτὰ ausdrücklich im Texte annimmt, dass da nun auf einmal τ' ἐπτὰ gelesen werden soll. Die Formgleichheit zwischen χ und τ soll darauf geführt haben, haben führen können, dass ursprünglich τ da gestanden, der Abschreiber aber durch die Aehnlichkeit der Buchstaben verletzt, ein χ hingeschrieben haben. Wir enthalten uns der näheren Beurtheilung dieser Conjectur.

Aus dem, was wir in Bezug auf die Expositionen des Cardanus der Reihe nach gesagt haben, geht hervor, dass wir noch einige andere Scrupel gegen die Cardanische Lösung des Räthfels vorbringen können. Indessen sehen wir davon ab. Wir wollen blos den Thatbestand constatiren, dass Cardanus Scrupel gegen die Lösung seines Räthfels hat, das heisst mit anderen Worten, er sagt, Ἀρσενικόν ist die Lösung, und hinterdrein sagt er dann, aber das und das passt doch nicht zu dieser Lösung. Wir denken doch, wenn man ein Räthfel löst, so muss die Lösung passen, man bringt doch keine Lösung, damit sie nicht passt. Wo soll das Räthfel-Lösen hinkommen, wenn man statt etwas zu bringen, was passt, etwas bringt, was nicht passt. Da spart man sich ja weit besser die Mühe anzufangen.

Wie wenig übrigens Cardanus oder sein Gewährsmann Ralconetus dazu angethan sind, Räthfel zu lösen, wird aus dem folgenden Schlusspassus hervorgehen.

Tandem concludit, quod qui hoc noverit, suae sapientiae expert. In quo et illud mirum videri posset, quod tam procul vates abscedat a proposito. Sed haec et majora longe sunt vatum privilegia, et maxime lymphaticarum et phanaticarum etc.

„Endlich schließt die Sibylle, dass qui hoc noverit, suae sapientiae expert. Hierbei kann das wunderbar erscheinen, dass die Sibylle so weit vom vorgestakten Ziel (von der Stange) abgeht. Aber das und noch ärgere Sprünge sind das Privilegium der Sibyllen, und besonders der begeisterten und schwärmerischen.“

Was Cardanus hier will, ist nicht leicht zu durchschauen, weil es gar zu weit liegt. Er macht ein Komma, nicht hinter εἶμι, Vers 145, sondern hinter ἀμύητος, Vers 146. Nun heisst: μύηω, in die Mysterien einweihen, in die sapientia einweihen; also ist ἀμύητος einer der sapientia expert. Cardanus will aber, dass οὐκ ἀμύητος einer ist, der der sapientia expert ist, und übersetzt: Wenn du als ein Dummkopf erkennst, wer ich bin, (nämlich qui, wer, expert suae sapientiae, als ein expert ihrer, der Sibylle, Weisheit, hoc noverit, das, was das Räthfel bringt; dicitur) — oder: wenn du einsehst, welcher Dummkopf ich Sibylle bin (nämlich qui, wer, hoc expert suae sapientiae, dicitur der

Weisheit der Sibylle Entbehrende, noverit, erkennt!) — dann: *ἔση τῆς παρ' ἐμοὶ σοφίης*, dann: durchschaust du meine Weisheit, dann trittst du auf die Seite meiner Weisheit! — Wir wenigstens können aus des Cardanus Worten: Tandem conchudat etc. nichts anders herausbekommen.

Wir kommen nun zu etwas anderem.

Vers 146 ist kein Hexameter, wie er das doch sein sollte, denn das Buch ist in Hexametern geschrieben. Hiergegen ist gesagt worden, man fände auch anderwärts in Schriften, welche in Hexametern geschrieben, unvollständige Hexameter. Das mag nun wohl sein, indessen das Buch, mit dem wir es hier zu thun haben, das wird sich an einer so wichtigen Stelle, wie sie gerade hier im Räthsel vorliegt, schwerlich auf unvollkommene Verse eingelassen haben. Unsere Ansicht über die Sache ist die, dass der Hexameter 146 ursprünglich tadellos war, dass er aber verstümmelt worden ist. Hierauf führt die Lateinische Uebersetzung, welche hat: non rudis vel ignarus eris. Sie hat also 2 Adjective, wohingegen im Griechischen nur das eine Adjectiv *ἀμύητος* steht. Das führt darauf, dass der Vers 146 ursprünglich zwei Adjective statt des einen *ἀμύητος* gehabt, dass dadurch der Hexameter vollständig herausgekommen, und dass er verkrüppelt wurde, indem ein Adjectiv ausgestossen wurde. Es fragt sich nun, warum wurde denn das betreffende Adjectiv ausgestossen? Darüber ist unsere Ansicht ff. Das Räthsel von Vers 141 an zerfällt in 2 Theile, in das Nicht-Zahlenverhältniss und in das Zahlenverhältniss. Nun kam Jemand mit dem ersten Theile zu Stande, blieb aber im zweiten Theile stecken, das heisst, er fand in Bezug auf den ersten Theil irgend eine Lösung des Räthsels, konnte aber nicht herausbekommen, wie denn nun diese Lösung, die eben nicht richtig war, dem entspreche, was der zweite Theil lehrt. Unter gleichen Umständen sind Andere hingegangen und haben, wir haben darauf bereits oben hingewiesen, die Zahlenausdrücke willkürlich verändert. Unser „Jemand“ aber machte sich die Sache viel leichter. Er strich brevi manu den ganzen zweiten Theil des Räthsels, er strich Vers 144 und 145. Indem er nun bei Vers 146 Halt machte, kam das böse Gewissen über ihn, und dies machte ihn auf die verkehrte Weise schlau. Er dachte, da stehen zwei Adjective. Warum stehen die da? Ohne Zweifel deswegen, weil das Räthsel 2 Theile hat, das eine Adjectiv *ἀμύητος* steht dem einen Theil zu Liebe, das andere Adjectiv (das verloren gegangene) dem anderen Theil zu Liebe. Liest nun ein Anderer, so dachte er, diesen Vers mit den 2 Adjectiven, so sagt dieser, zwei Adjective sind da, dagegen nur ein Theil. Das bringt ihn denn auf die Fährte, dass etwas gestrichen ist. Dem muss aus dem Wege gegangen werden. Wenn ich (der Jemand) Vers 144 und 145 streiche, so muss ich auch das eine Adjectiv im Vers 146 streichen, dann bin ich sicher, dass man mir nicht hinter mein Streichmanoeuvre kommt. Und so strich er das eine Adjectiv — und der Hexameter wurde verkrüppelt. Später nun blieb, als die gestrichenen Zeilen 144 und 145 wieder hingeschrieben wurden, der verkrüppelte Hexameter in Permanenz. Derjenige, welcher das Räthsel vollständig hinschrieb, hatte den Vers 146 nach der Weise des Streichkünstlers im Kopfe und schrieb ihn hin, ohne näher den eigentlichen Text nachzusehen, wozu er um so eher verleitet wurde, als des Vers 146 zum Hauptinnern des Räthsels keine Relation hat. Man hat (Castalio) den verstümmelten Hexameter in folgender Weise wieder herzustellen versucht:

οὐκ ἀμύητος ἔση θείης παρ' ἐμοὶ σοφίης.

So hat aber schwerlich ursprünglich im Text gestanden, H. Kopp in seiner Geschichte der Chemie, Theil 2, S. 226, und Höfer in seiner Histoire de la Chimie, Theil 1, S. 224, bringen das Räthsel ff.

*Ἐννέα γράμματ' ἔχω, τετρασύλλαβός εἰμι, νότι με
Αἱ τρεῖς μὲν (αἱ) πρῶται δύο γράμματ' ἔχουσι
ἐκάστη.*

*Αἱ λοιπαὶ δὲ τὰ λοιπὰ καὶ εἰσιν ἄφωνα τὰ πέντε
Οὐκ ἀμύητος ἔση τῆς παρ' ἐμοὶ σοφίας.*

Nun, so eben brachte es der Streichkünstler in die Welt, und mit ihm den verkrüppelten Hexameter.

Wir müssen nun Vers 137 bis Vers 140 noch durchnehmen:

Εἰμι δ' ἔγω γ. τ. λ.

„Ich bin der, der da ist, bedenke dir's,
ich habe den Himmel und das Meer als Kleid an,

die Erde ist der Schmel meiner Füße. ringsherum
breitet sich mein Körper aus,

die Luft und der Sternchor umgiebt mich rings.

Das ist nun zunächst Gott. Die einzelnen Ausdrücke lehnen sich an Bibelausdrücke. Die Situation Gottes wird auf den Gott bezogen, der sich innerhalb des Himmelseises befindet. (Vergl. Jüdische Alchemie.) Der Autor nimmt die obere Eierschalenhälfte und das Wasser als das Kleid Gottes. Dieses Kleid ist ein Kaftan mit einer Kapuze, und einem Gürtel um die Lenden. Der *οὐρανός*-Theil des Kleides geht vom Gürtel aufwärts, der *θάλασσα*-Theil des Kleides geht vom Gürtel abwärts. Dann ruhen ferner die Füße auf der Erde, welche in das Weltwasser hineingeschaffen wird. Rings breitet sich der Körper Gottes aus, das ist rings an der Eierschalenhälfte und auf der Oberfläche des Wassers. Das Rings-Umgebensein von Luft und Sternen (Sonne, Mond und Sterne) bezieht sich auf Sonne, Mond und Sterne im Himmelsei. Die Luft ist das, was vermittelt, dass Sonne, Mond und Sterne an der oberen Eierschale angeheftet sind.

An diesem Räthseltheile in dieser Relation zu Gott ist nun eigentlich nichts zu lösen, obgleich auch hier die Interpreten, welche die Sachlage mit dem Himmelsei nicht kennen, in's Stocken gerathen sind. So z. B. weiss sich Alexandre mit dem *περὶ σώμα κέχεται* nicht zu helfen. Er macht hinter *ἀήρ*, statt hinter *κέχεται*, ein Komma, und bekommt so heraus: *περὶ σώμα κέχεται ἀήρ*. Alsdann streicht er im Vers 140 das *δε*, um mit demselben auf Grund seines vorigen Thuns nicht in Collision zu kommen. Nein, so liegt die Sache nicht: — der Text kann ruhig bleiben, wie er ist.

Das, worauf dieser Räthseltheil als ein Räthsel, welches der eigentlichen Lösung bedarf, hinaus will, ist: Quecksilber.

Der *οὐρανός* bezieht sich darauf, dass ein Quecksilberkugeln eine Kugelform hat. Die *θάλασσα* bezieht sich darauf, dass das Quecksilber flüssig ist. Die *γὰρ* bezieht sich darauf, dass Quecksilber ein Metall ist, als solches aber fest ist, denn wenn man so überhaupt von einem Metalle spricht, so denkt man an keinen flüssigen, sondern an einen festen Körper. Der *χορός ἀστέρων* bezieht sich auf den Glanz des Quecksilbers. Da nun mit dem Glanze des Quecksilbers die Sterne in die Sache bezogen worden sind, diese aber ohne Firmament nicht bestehen können, so muss auch dies herangezogen werden, und so wird uns denn die *ἀήρ* präsentiert. *ἀήρ* ist das, was bewirkt, dass die Sterne nicht herunterfallen, und in Uebertragung auf das Quecksilber das, was den Glanz an die Kugel des Quecksilbers heftet, diese Kugel ist aber der *οὐρανός*. In der Weise haben wir denn auf das Quecksilber bezogen ff. Ich Quecksilber habe die Himmelsgestalt, ich bin flüssig, wie das Meer, ich bin fest, trotzdem dass ich fliesse, alenthalben ist mir Glanz angeheftet.

Wir haben also im ganzen Räthsel Quecksilber und Cinnober. Cinnober nannten die Alexandriner das, was wir Hydrarg. oxyd. rubr. nennen. Also haben wir: Quecksilber und Hydrargyrum oxydatum rubrum. Es handelt sich also um das Quecksilber im Sinne der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., welches einertheils Quecksilber als solches, anderentheils Hydrarg. oxyd. rubr. ist.

c. Das zweite Räthsel des ersten Buches der Oracula Sibyllina.

Vers 326 ff.

326. *Τέσσαρα φωνήεντα φέρει τὰ δ' ἄφωνα ἐν αὐτῷ*

327. *Δισσὼν ἀγγέλλω ἀριθμὸν δ' ἕλιον ἔξονομήνω*

328. *Ὅκτω γὰρ μονάδας, τόσσας δεκάδας δ' ἐκὶ ταύταις,*

329. *Ἢδ' ἑκατοντάδας ὀκτώ, ἀπιστοκόροισ ἀνδρῶν ποῖς*

330. *Ὀνόμα δηλώσει.*

„Er, (es) hat vier Vocale. Was die Consonanten in ihm betrifft,

so weise ich auf die zwei Gruppen derselben hin. Ich will das Zahlenverhältniss in Bezug auf's Ganze nennen,

nämlich als acht Monaden, dazu eben so viel Dekaden und acht Hekatonaden wird er (es) dem ungläubigen Menschen

seinen Namen offenbaren.“
 Das Räthsel hat zwei Lösungen. Die erste Lösung ist: Ἰησοῦς, die zweite: Ἀρσενικόν. In Bezug auf die erste Lösung kann man, das Fortlaufende des Textes in's Auge fassend, in personeller Fassung fortfahren, (er hat, wird offenbaren). In Bezug auf die zweite Lösung muss man die Lage sachlich fassen (es hat, es wird offenbaren). Das Ergebniss der ersten Lösung ist offen ausgesprochen. Denn es heisst in unmittelbarer Anknüpfung

Vers 330. Οὐνομα δηλώσει· σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νόησον

Vers 331. Ἀθανάτοιο Θεοῦ Χριστὸν παῖδ' ὑψίστοιο.
 „— Du aber denke in deinem Herzen an Christus, den Sohn des unsterblichen höchsten Gottes.“
 Zuerst die erste Lösung: Ἰησοῦς.

Die 4 Vocale sind ι, η, ο, υ.
 Die beiden „Gruppen“ der Consonanten, die wir in der Uebersetzung gebracht, knüpfen sich an die zweite Lösung. Hier dagegen ist zu übersetzen: Was die Consonanten betrifft, so weise ich auf zwei hin. Diese sind σ und ς. δισσόν ist doppelt, im Gegensatz zu δύο, zwei. Das δισσόν-Verhältnis ist dadurch gegeben, dass σ und ς einerseits dieselben, andererseits verschiedene Buchstaben sind. Wenn die Sibylle also, von den Consonanten sprechend, von zweien verkündet, so verkündet sie, dass das δύο ein δισσόν ist.

Der δλος ἀριθμὸς reiht sich an den πᾶς ἀριθμὸς des ersten Räthsels. Hier bezieht sich der δλος ἀριθμὸς auf den ἀριθμὸς der beiden Lösungen, welcher in jeder einzelnen Lösung von einem ganz verschiedenen Gesichtspunct aufgefasst wird. Hier, bei der ersten Lösung, bekommen die Buchstaben ihren wirklichen Zahlenwerth, μονάς=1 also ὀκτώ μονάδες=8. 1=8.
 δεκάς=10 also ὀκτώ δεκάδες=8. 10=80.
 ἑκατοντάς=100 also ὀκτώ ἑκατοντάδες=8. 100=800.
 Also der Name wird offenbart unter der Form von 8 + 80 + 800 = 888.

Diese Zahl ergibt auch Ἰησοῦς. Nämlich da Ι=10, η = 8, σ=200, ο=70, υ=400, ς=200, so erhalten wir 10 + 8 + 200 + 70 + 400 + 200 = 888.

Man wolle darauf reflectiren, dass wir beim ersten Räthsel, indem wir den Buchstaben von Κιννάβαρις ihren Zahlenwerth gaben, dass wir da bei der Addition 444 herausbekamen. Das ist gerade die Hälfte von der hier erhaltenen Zahl 888.

Nun zur zweiten Lösung: Ἀρσενικόν.
 Die 4 Vocale sind: α, ε, ι, ο.

Die beiden Gruppen der Consonanten sind, erste Gruppe: ρ, σ, χ, zweite Gruppe: ν, ψ. Sie unterscheiden sich dadurch von einander, dass die erste Gruppe verschiedene Consonanten hat, die zweite einen Consonanten, der zweimal, doppelt, vorkommt. Die Sibylle verkündet diese Doppel-Gruppierung deshalb, weist deshalb auf sie hin, um anzuzeigen, der Räthsellöser solle in der zweiten Gruppe den doppelt vorkommenden Buchstaben nur einmal zählen, also ein ν austossen, so dass das Wort Ἀρσενικόν sich als Ἀρσενικο gestaltet. Nun wird uns auch die Ausstossung eines ν bei der Lösung des Cardanus im vorigen Abschnitte klar. Vorab hat Cardanus, oder sein Gewährsmann, einmal davon gehört, dass im ersten Buche der Oraacula Sibyllina ein Räthsel vorkomme, dessen Lösung Ἀρσενικόν sei. Nun macht er eine Quid pro quo, und löst das erste Räthsel mit Ἀρσενικόν. Nicht aber nur davon hat er einmal gehört, dass im ersten Buche der Oraacula Sibyllina ein Räthsel vorkomme, dessen Lösung Ἀρσενικόν sei, sondern auch davon, dass bei dieser Lösung aus Ἀρσενικόν ein ν ausgestossen würde. Auf Grund dessen nun stösst er sein ν aus. Dass das Ausstossen des ν bei Cardanus ganz anders liegt, als hier, darauf braucht wohl kaum hingewiesen zu werden. Cardanus stösst das ν aus, ohne die mindeste Befugniss dazu zu haben. Hier fordert uns der Autor (die Sibylle) selbst auf, es zu thun. Denn dass er auf die zwiefache Gruppe der Consonanten weist, das hat einen bestimmten Zweck, und dieser Zweck besteht eben darin, uns darauf zu führen, ein ν zu streichen. Uebrigens werden wir hier zum Streichen eines ν um so mehr aufgefordert, als das δισσών ἀγγέλλω auch noch in einer zweiten Weise interpretirt werden kann, das ist, rein weg auf das doppelte ν bezogen. Dieser zweiten Interpretation zufolge heisst δ. α.: ich weise auf zwei ν

hin, ich mache auf zwei ν aufmerksam, trotzdem ich ein ν streiche.

Bei der vorliegenden Lösung ist nun nicht, wie bei der ersten Lösung (Ἰησοῦς), den Buchstaben ihr wirklicher Zahlenwerth zu geben, sondern die Sachlage ist wieder analog, wie beim Cinnober-Räthsel so, dass δεκάς = Zehner und ἑκατοντάς = Hunderter. Dem analog sollte nun μονάς: Einer sein. Das will aber der Autor nicht, der will μονάς aufgefasset wissen als die Buchstaben des Wortes an und für sich. Das liegt analog wie beim Cinnober-Räthsel. Wenn es dort hiess, der ἀριθμὸς ergibt: Zwei Centurien, acht, so sind die acht: acht Buchstaben als Buchstaben. Gerade die Buchstaben als Buchstaben sind hier auch gemeint. Wenn es also im Cinnober-Räthsel heisst: Zwei Centurien, acht, so sind die acht nach der Auffassungsweise, wie wir sie hier haben: acht Monaden. Und wenn hier von Monaden die Rede ist, so sind diese das, was in den: Zwei Centurien, acht, die Acht war, das ist der Buchstabe als Buchstabe gefasst.

Wir haben nun als ἀριθμὸς: 8 Monaden, das sind 8 Buchstaben. Nun, diese kommen dadurch heraus, dass man mit Streichung eines ν schreibt: Ἀρσενικο. Dieses Wort hat aber 8 Buchstaben.

Zu den 8 Monaden kommen eben so viel Dekaden. Wir haben im Worte Ἀρσενικόν:

- Α — 1, das ist kein Zehner,
- ρ — 100, das ist ein Hunderter,
- σ — 200, das ist ein Hunderter,
- ε — 5, das ist kein Zehner,
- ν — 50, das ist ein Zehner,
- ι — 10, das ist ein Zehner,
- κ — 20, das ist ein Zehner,
- ο — 70, das ist ein Zehner,
- ψ als zweites ν zählt nicht.

Nun calculirt der Autor 10. 10 = 100, und deshalb habe ich da, wo ich einen Hunderter habe, zwei Zehner. In Bezug hierauf würden wir statt der vorigen Aufstellung erhalten:

- Α — 1, das ist kein Zehner,
- ρ — 100, das sind zwei Zehner,
- σ — 200, das sind zwei Zehner,
- ε — 5, das ist kein Zehner,
- ν — 50, das ist ein Zehner,
- ι — 10, das ist ein Zehner,
- κ — 20, das ist ein Zehner,
- ο — 70, das ist ein Zehner,
- ψ als zweites ν zählt nicht.

Damit haben wir in Ἀρσενικόν, vom Gesichtspunct der Zehner betrachtet, zweimal einen Doppelzehner und viermal einen einfachen Zehner, das sind im Ganzen 8 Zehner. Wir haben also im Ἀρσενικόν, wie das Räthsel sagt, 8 Dekaden.

Nun sollen wir es noch mit 8 Hekatontaden zu thun haben. Die kommen nun ff. heraus: Das Wort Ἀρσενικόν eigentlich in Bezug auf die Hunderter zu verwerthen, das geht nicht mehr, denn den Hundertern ist bereits vorherhin als Doppelzehner Rechnung getragen. Nun sagt der Autor, vorherhin stellte ich auf: 10. 10 = 100, und wurde dadurch von der 10 auf die 100 geführt. Jetzt sage ich: 10. 100 = 1000, und werde dadurch von der 100 auf die 1000 geführt. Indem mich aber die 100 auf die 1000 führt, nenne ich das ἑκατοντάς, was bei Lichte betrachtet χιλιάς ist. Hunderter sage ich, und Tausender meine ich. Er fasst also, indem er sagt ἡδ' ἑκατοντάδες ὀκτώ, die Hunderter als Tausender auf. Wenn man nun die Griechischen Zahlen schreibt, (vergl. beim Cinnober-Räthsel) so fängt man von α an, geht bis σμῆν, und fängt dann wieder von α an. Also wo man bei Tausend ist, ist man wieder bei Eins, oder anders ausgedrückt, wo man bei der χιλιάς ist, ist man wieder bei der μονάς. Sobald man aber bei der μονάς ist, hat man wieder das: ὀκτώ γὰρ μονάδας. Der Sachverhalt ist also in Bezug auf die 8 Hekatontaden der, dass die Hekatontaden zu Chiliaden, die Chiliaden zu Monaden werden, und in Bezug auf diese ist die Acht-Zahl bereits constatirt.

Was nun das Ἀρσενικόν betrifft, so ist dasselbe Schwefel. Man vergleiche Geber, De summa perfectionis magisterii, 1, 14: Restat, nos de Arsenico disputare; ad praesens igitur dicimus, quod est de subtili materia et simili cum

Sulphure, idcirco non oportet id aliter definiri quam Sulphur. „Es bleibt uns übrig, vom Arsenik zu sprechen. In Bezug auf denselben sagen wir nun, dass er aus einer subtilen Materie besteht, die Aehnlichkeit hat mit der Materie des Schwefels. Daher kann man Arsenik nicht anders definiren, als Schwefel.“

Christus und Schwefel haben die gegenseitige Relation, dass Schwefel = Feuer = Licht. Christus aber ist als ein Licht in die Welt gekommen. (Vergl. Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar.). Hierin ist denn das gegeben, dass die Doppellösung des zweiten Räthsels, Ἰησοῦς und Ἀρσενικόν, einen Eingangspunct hat, und dieser ist eben das Licht.

Wir haben also im Cinnober-Räthsel den Mercur und im Arsenik-Räthsel den Schwefel. Wenn man nun den Mercur hat, so hat man anlehnend an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. noch nicht den Schwefel. Hat man aber den Schwefel, so hat man anlehnend an die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. zugleich den Mercur. Man hat zuerst die metaphysische Interpretation der Tab. smar., und weiss nichts von Schwefel. Nun lernt man an der Hand der Lapis philosophicus-Interpretation den Schwefel kennen, und hat damit nicht nur den Schwefel, sondern auch den Mercur. Das ist der Grund, weshalb man im Ἀρσενικόν nicht nur das Ἀρσενικόν als solches hat, sondern zugleich auch den Lapis philos. Auf dies Sachverhältniss weisen auch die als eigentliche Zahlen genommenen Buchstaben von Κιννάβαρις und Ἀρσενικόν hin. Im letzteren hat man: 888, das ist 444 + 444. Hiervon weist nun die eine 444 direct auf Κιννάβαρις (Mercur), somit auf die eine Hälfte des Lapis philos., und die andere 444 weist auf die andere Hälfte des Lapis philos., das ist Ἀρσενικόν im engeren Sinne.

d. Interpretation des ersten Buches der Oracula Sibyllina.

Die verschiedenen Geschlechter sind alchemistisch zu fassen. In den verschiedenen Geschlechtern werden uns die verschiedenen Nationalitäten, die verschiedenen Generationen in Bezug auf ihren verschiedenen alchemistischen Standpunct vorgeführt.

Der Autor fängt mit der Erschaffung der Welt an, um auf den Menschen zu kommen. Die beiden Schöpfungsgeschichten im ersten Buche Mosis verschmilzt er in eine. Er führt uns die Menschen im Paradiese vor. Diese wachsen nach der Ausstossung aus dem Paradiese zu einem Volke an. Das ist das erste Geschlecht.

Dies erste Geschlecht ist das erste alchemistische Geschlecht, die Inder, die Indischen Alchemisten. Das, was der Autor vom ersten Geschlecht sagt, lehnt sich in so fern an die Inder an, als das Paradies, der Aufenthalt der ersten Menschen aus dem ersten Geschlecht, gewöhnlich nach Indien verlegt wird. Dies Geschlecht muss aus der Welt, um einem nachfolgenden Geschlechte Platz zu machen, ganz so, wie bei den folgenden Geschlechtern immer das eine aus der Welt muss, ehe das andere an die Reihe kommt. Das hängt damit zusammen, dass das eine alchemistische Geschlecht das, was das andere gebracht, gewissermassen umstösst, aus der Welt bringt. Dies letztere wird aber so gefasst, als wenn das betreffende abtretende Geschlecht sich selbst durch seine Sünden den Weg aus der Welt anbaut. Der Autor zielt damit auf die Erbünde, und leitet so successiv Christus ein, der für die Sünden der Welt stirbt. Mit der Vorführung der Erbünde hängt es denn auch zusammen, dass die Verführungsgeschichte im Paradiese ausführlich erörtert wird.

Das erste Geschlecht ist selbst im Hades noch geehrt, denn wenn man die Anschauungen der Indischen Alchemie auch nicht beibehält, darin sind die Inder stets zu ehren, dass sie die ersten Alchemisten waren.

Das zweite Geschlecht ist das zweite alchemistische Geschlecht, das sind die Aegypter, die Aegyptischen Alchemisten. Die Aegypter schildert der Autor in ihrem Kunstsinne.

Das dritte Geschlecht ist das dritte alchemistische Geschlecht, das sind die Juden, die Jüdischen Alchemisten. Der Autor charakterisirt dies dritte Geschlecht mehr oberflächlich. Der Jüdischen Alchemie wird schon settem

dadurch Rechnung getragen, dass uns die Jüdische Schöpfungsgeschichte geboten wird.

Das vierte Geschlecht ist das vierte alchemistische Geschlecht, das sind die Griechen, die Griechischen Alchemisten. Der Autor deutet bei diesem Geschlechte dadurch auf die Griechen, dass er vom θεός οὐρανός spricht. Bei diesem hat er den Οὐρανός, den Gott Uranus, im Sinne, der an der Spitze der Griechischen Götter steht. Es wird zwar auch anderweitig im Verlauf des Buches Gott das Epitheton οὐράνιος gegeben, wo an einen Hinblick auf den Uranus nicht zu denken ist. Daran darf man sich aber nicht stossen. Das betreffende Verhältniss hat eben gerade nur hier beim vierten Geschlecht statt. Einer ähnlichen Sachlage begegnen wir auch in Bezug auf den Tartarus. Im Vers. 9. et 10: ἤδρασε γὰρ γῆν ταρτάρου ἀμφὶ σάλον ist Tartarus auch in ganz anderem Sinne zu nehmen, als an anderen Stellen des Buches, wo die Menschen in den Tartarus, die Unterwelt, kommen.

Das fünfte Geschlecht ist das fünfte alchemistische Geschlecht, das sind die Alexandriner, die Alexandrischen Alchemisten. Diese schildert der Autor als Lasterzungen weil sie sich beim Streite um die Tab. smar. gegenseitig verlästern. Dies Geschlecht geht durch Wasser unter: — das Wasser ist das Quecksilber. Auf Grund der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. geht die Alchemie in Wasser-Quecksilber unter. Daher kommt die Sündfluth gerade zur Zeit dieser Generation. Gott, der die Welt durch Wasser untergehen lässt, um so zu sagen der Wasser-Gott, offenbart sich dem Noah unter der Gestalt des Quecksilbers überhaupt und des Hydrarg. oxyd. rubr. (Cinnober) im Besonderen, weil beide an der Hand der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. zu Einem verschmelzen. Sobald Noah die Arche verlassen, ermahnt Gott die Heranstretenden, sie sollen Gerechtigkeit, Geschlecht gegen Geschlecht, üben, bis über alle Menschen das Gericht kommt. Das heisst: Nun habt ihr die metaphysische Interpretation der Tab. smar. nun verhärtet und befeindet euch nicht mehr gegenseitig. Bleibet euch nicht gegenseitig, lasset mich, Gott, richten. Nachdem nun die metaphysische Interpretation der Tab. smar. ein Damm gegen den alten Alexandrinismus geworden, nachdem im Quecksilber die alten Alexandriner untergegangen, kommt ein neues Geschlecht an die Reihe, welches auf der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. fusst, das ist das sechste Geschlecht. Golden ist es wegen der χρυσοποιία. Die Menschen dieses Geschlechtes sind glücklich, denn der Hader um die Griechische oder Jüdische Interpretation der Tab. smar. liegt hinter ihnen.

Unter diesem Geschlecht lebt die Sibylle. Dass die Sibylle eben jetzt lebt, hängt damit zusammen, dass der Autor des Buches der metaphysischen und der aus ihr entstandenen Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. huldigt, von welcher letzteren er die Anschauung hat, sie sei nicht gekommen, um die metaphysische Interpretation umzustossen, sondern um sie zu erfüllen, das ist, sie erweiternd, in ihrer wahren Glorie darzustellen. Vor der metaphysischen Interpretation war die Alchemie nach der Auffassung unseres Autors keine ächte Alchemie, die erleuchteten alchemistischen Zeiten fangen erst beim Aufkommen der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. an, und darum lebt die erleuchtete Sibylle in der sechsten Generation. Der Autor des Buches lebt natürlich viel später, sonst würde er die Sibylle nicht wahrzagen lassen können, was die Zukunft wirklich bringt, er lebt zu der Zeit, wo die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. bereits bekannt ist. Die Sibylle weiss vorab, dass das glückliche sechste Zeitalter nicht fortbestehen wird, sie weiss, dass es von der Zeit überfüllt werden wird, wo an die Stelle der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. die Lapis philosophicus-Interpretation tritt. Sie weiss also, dass das sechste Geschlecht in den Hades muss. Aber, sagt sie, auch dort werden die Hingegangenen glücklich sein und Ehren geniessen, gerade wie das erste Geschlecht der Inder. Denn die Inder haben den Vorzug, an der Spitze der Alchemie überhaupt zu stehen, das sechste Geschlecht hat den Vorzug, an der Spitze der Alchemie als exclusive Arcanologie zu stehen. — Was die 8 hochherzigen Könige betrifft, so zielen sie auf den Hermes trimegistus als Hydrarg. oxyd. rubr., Quecksilber

und Gold. Diese 3 Könige sind freilich schon da, sobald die Sündfluth vorbei ist, die Sibylle braucht sie also eigentlich nicht vorher zu verkünden. Die Sache liegt aber so, dass sich die Sibylle auf den Standpunkt stellt, dass man nach der Sündfluth, unmittelbar nach der sie prophezeit, vorab einmal die metaphysische Interpretation der Tab. smar. hat, ihre Anerkennung kommt erst successiv im Verlauf des nächsten Geschlechtes, und deshalb sagt die Sibylle, die Könige werden die Loose bekannt machen.

Das siebente Geschlecht, welches nun kommt, das Geschlecht der Titanen, sind die Neuplatoniker. Diese haben den Typus des ersten Geschlechtes, sie gehen nämlich auf die alte Alchemie wieder zurück. Sie kämpfen gegen den Himmel an, — welcher gemäss des Räthfels Vers 137 das Quecksilber ist. Diese Sonderbündler sind für die göttliche Strafe reif, und so wäre es am füglichsten, dass über sie eine neue Sündfluth käme. Gott aber hat versprochen, keine neue Sündfluth mehr eintreten zu lassen. Also über die kommt kein Quecksilber-Wasser mehr, aber ein Analogon kommt über sie, das ist der Lapis philos. Gott dämmt das Meer ein, er verkleinert das Quecksilber, er drängt einen Theil desselben zurück, umgiebt es mit Schwefel. Und nun kommt Christus. Christus ist der Lapis philos., oder das *Ἀρσενικόν*, was sich gleich bleibt, da, wie wir oben gesehen, *Ἀρσενικόν* und Lapis philos. zusammenfallen.

Wir haben sub a da aufgehört, wo Christus kommt. An Christus knüpft sich das zweite Räthsel, Vers 326 ff. Dann macht uns Vers 330 und 331 auf die Räthselösung *Ἰησοῦς* aufmerksam. Und nun kommt

Vers 332. Er wird das Gesetz Gottes erfüllen, nicht auflösen, er trägt ein Gegenbild (*ἀντίτυπον μίμημα*) und wird alles lehren.

Auf Jesus bezogen, lehnt sich das Nicht-Auflösen, sondern Erfüllen, an die Schrift.

Auf *Ἀρσενικόν* bezogen, zielt es darauf, dass, wie bereits erwähnt, der Autor des Buches der Lapis philosophicus-Interpretation keine gegnerische Stellung zur metaphysischen Interpretation der Tab. smar. giebt, er hält die erstere bloß für ein *ἀντίτυπον μίμημα* der letzteren, wie auf Jesus bezogen, das neue Testament ein *ἀντίτυπον μίμημα* des alten Testaments ist.

Vers 334. Ihm bringen Priester Gold, Myrrhen und Weihrauch.

Auf Jesus bezogen, bringen dem Jesus die Priester, das sind die 3 Könige aus Morgenland, Gold, Myrrhen, Weihrauch. (Evang. Matth. Cap. 2. Vers. 11.)

Auf *Ἀρσενικόν* bezogen, bringen die Alchemisten diesem die 3 Arcana. Die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. nimmt ja 3 Arcana an. Gold ist das Arcanum P. solaris ruber, weil aus ihm *κατ' ἔξοχον* der Lapis philos. dargestellt wird, welcher schon an und für sich Gold ist (vergl. Lapis philosophicus Interpretation der Tab. smar.). Myrrhen und Weihrauch sind dann die beiden anderen Arcana.

Vers 336. Aber wann eine Stimme durch die Wüste erschallt (Ev. Matth. Cap. 3. Vers. 3; Ev. Marc. Cap. 1. Vers 3; Ev. Joannis, Cap. 1. Vers. 23.) verkündend den Sterblichen die Pfade gerade zu machen, aus dem Herzen die Schlechtigkeit fortzuwerfen, durch Wasser jeglichen Menschen-Körper zu erleuchten, dann —

Auf Jesus bezogen; bedarf das keiner weiteren Exposition.

Auf *Ἀρσενικόν* bezogen, ist Johannes der Täufer, der Vorläufer des *Ἀρσενικόν*, das Quecksilber. Johannes der Täufer wird als Wasser, als Taufwasser gefasst, das Wasser, das Taufwasser aber als Quecksilber. Gott, der sich dem Noah offenbart, der Wasser-Gott, überträgt sein Wasser-Emblem auf Johannes.

Vers 348. Dann wird plötzlich den Sterblichen ein Zeichen sein, wenn aus Aegyptenland der schöne Stein kommt. An diesen stößt sich das Hebräer-Volk. Aber die Völker sammeln sich um seine Lehre. Denn den hochwaltenden Gott erkennen sie durch ihn, und den Pfad im gemeinsamen Lichte. Denn er zeigt das ewige Leben den Erwählten, den Ungerechten das Feuer.

Auf Jesus bezogen ist Jesus der Stein. Epistol. prim. Petri, Cap. 2:

Vers 4. *Πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀποστόλων μὴν ἀποδοκιμασμένον, παρὰ δὲ θεῶν ἐκλεκτόν, ἑταίρον.*

Zu welchem ihr gekommen seid, als zu dem lebendigen Stein, der von den Menschen verworfen, aber bei Gott ist auserwählt und köstlich. (Luther.)

Das Uebrige ergibt sich von selbst.

Auf *Ἀρσενικόν* bezogen ist dieses der Stein, der Lapis philos. Das Hebräer-Volk, welches sich an ihn stößt, sind die Neuplatoniker. Aber die Völker, die Anhänger der früheren metaphysischen und jetzigen Lapis philosophicus-Interpretation sammeln sich um seine Lehre. Sie erkennen in ihm die wahre Alchemie. Dem Gegner zeigt sich das *Ἀρσενικόν* als verbrennender Höllenschwefel.

Vers 351. Die Blinden werden sehen, die Lahmen gehen, die Tauben hören, die Stummen reden. Dämonen wird er austreiben. Tote werden auferstehen. Ueber Wasser wird er dahin gehen. In einsamer Gegend wird er mit fünf Broden und einem Fische fünftausend Mann sättigen, mit den Ueberresten dieser noch zwölf Körbe füllen.

In Bezug auf Jesus verweisen wir auf die Geschichte Christi.

Auf *Ἀρσενικόν* bezogen, wird der Lapis philos. als Arcanum genommen, denn durch ihn werden ja die Arcana, was er selbst ist, das ist Schwefel und Mercur. Die Arcana aber heilen den Menschen. Das Wunder mit den Broden und den Fischen bezieht sich derartig auf den Lapis philos., dass der Lapis philos. an und für sich selbst Gold ist. Durch das wenige Gold seiner Substanz macht er aber das Viel der unedelen Metalle zu Gold. Wie die wenigen Brode, der eine Fisch, der Vielheit der sich Sättigenden gegenüber treten, so tritt das wenige Gold des Lapis philos. dem vielen Gold gegenüber, in welches die unedelen Metalle durch ihn permutirt werden. Der Meeressgang ist das „Schreiten“ des Schwefels über den Mercur, durch welches der Lapis philos. herauskommt.

Vers 360. Und dann will das berauschte Israel noch nicht zu Verstand kommen, es will nicht hören mit seinen dünnen Ohren. Aber wann über die Hebräer kommen wird der wüthende Zorn des Höchsten, und ihnen den Glauben nimmt, weil sie das himmlische Kind Gottes geschädigt haben, dann wird Israel diesem Backenstreich geben und giftigen Speichel auf die Lippen. Und die Verblendeten werden ihm geben Galle als Speise und ungemischten Essig als Trank.

In Bezug auf Jesus vergleiche die Leidengeschichte Christi.

Auf *Ἀρσενικόν* bezogen, haben wir ff. Aber wann über die Gegner des *Ἀρσενικόν* kommen wird der wüthende Zorn Gottes und ihnen den Glauben benimmt, weil sie das Hydrarg. oxyd. rubr. und den Lapis philos. geschädigt haben, dann werden diese Gegner das Hydrarg. oxyd. rubr. und den Lapis philos. verketzern. Sie geben ihnen Galle als Speise und unvermischten Essig als Trank. Galle ist wegen der Farbenähnlichkeit: P. solaris ruber, und der unvermischte Essig (*ὄξος ἀκατον*): Acid. nitricum. Der Sinn ist: Sie sagen, P. solaris ist eben P. solaris als solcher; der Abzug, den ihr von ihm als Lapis philos. macht, geht uns nichts an. Und was das Hydrarg. oxyd. rubr. im Anlehn an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. betrifft, so wird dasselbe einfach mittelst Acid. nitricum dargestellt, und damit ist die Sache fertig. Nicht aber (vergl. metaphysische Interpretation der Tab. smar.) bietet uns das zum Quecksilber hinzukommende Acid. nitricum den Pater omnis telesmi totius mundi, wir erhalten auf die betreffende Weise nicht das, worauf alle Arcana hinauskommen.

Vers 372. Aber wann er mit den Händen ausgespannt worden, wann er alles gelitten, die Dornenkrone trägt, wann sie ihm die Seite mit Lanzen durchbohrt haben — auf Grund dessen mitten am Tage dreistündige Nacht sein wird — dann wird der Salomonische Tempel den Menschen ein grosses Wunder zeigen, wann er in die Wohnung des Hades geht, Auferstehung verkündend den Todten. Aber wann er nach drei Tagen wieder hervorkommt, und den Sterblichen seine Gestalt gezeigt, und sie alles gelehrt hat, dann wird er auf Wolken zur Wohnung des Himmels aufsteigen, das Diadem des Evangelium über die Welt deckend. (Wir halten uns an die Lesart, wie sie nun einmal in den Codd. dasteht: *καλύψας διὰ θύρας*, und finden gar keinen Grund, es zu corrigiren: *καλλέψας διὰ θύρας*, die Satzung hinterlassend). Nach seinem Namen

wird ein neuer Spross aus den Völkern hervorbllühen, indem die Menschen geleitet werden durch das Gesetz des Grossen. Aber darauf werden die *σόλοι* Wegweiser sein, und die Propheten werden dann aufhören.

In Bezug auf Jesus verweisen wir im Allgemeinen auf die Geschichte Christi. Im Besonderen und in Bezug auf *Ἀρσενικόν* bemerken wir ff.

Das Niedersteigen zum Hades und das Auffahren zum Himmel wird nicht nur auf Christus bezogen, sondern auch auf das ascendere und descendere des Lapis philos. resp. des Hydrarg. oxyd. rubr. in der Tab. smar. Das Diadem des Evangelium ist in übertragener Weise das Diadem der Tab. smar. in der Lapis philosophicus-Interpretation. Der Spross im eigentlichen Sinne sind natürlich die Christen, deren Kanon das Evangelium ist, in übertragenem Sinne sind es die Alchemisten, deren Kanon die Tab. smar. ist, und die sich nach dem Lapis philos. in so fern nennen, als sie ihren Namen Philosophen mit dem Lapis philosophicus im Einklang bringen. (Vergl. Lapis philosophicus-Interpretation, 7. Rubrik.) Auf Jesus bezogen, sind die *σόλοι* die Apostel. Diese *σόλοι* sollen sein: eherner, geharnischte Männer im figürlichen Sinne; *σόλος* ist nämlich eine Metall-Masse. Auf *Ἀρσενικόν* bezogen, sind die *σόλοι* die unvollkommenen Arcana als Metalle gefasst. Diese werden die neuen Wegweiser sein, nämlich bei der *χρυσσοποιία*. (Vergl. die achte Rubrik der metaphysischen und Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar.) Endlich hören, auf Jesus bezogen, die Propheten deshalb auf, weil die Hauptmission der Propheten war, den Messias zu verkünden. Indem nun der Messias, Christus, da ist, sind keine Propheten mehr nötig. Auf *Ἀρσενικόν* bezogen, sind die Propheten die Haupt-Stimm-Führer in der Alchemie überhaupt, und seit dem Aufkommen der Tab. smar. diejenigen, welche mit einer neuen Interpretation der Tab. smar. hervortreten. In letzterer Beziehung glaubt der Autor des Buches, mit der Lehre vom Lapis philos. sei die Alchemie an ihre Gränzmarken gelangt. Damit hat er nun in Bezug auf seine Person, indem er von seinem Standpunct aus rückwärts blickt, Recht. In Bezug dagegen auf das, was nach ihm kommt, hat er Unrecht. Da kommen noch manche „Propheten“ der Tab. smar.

Und hier hat denn das Buch sein Ende. Die 14 Verse 387—400 sind das Anfickel eines Späteren. Sie haben zum Vorangehenden keine Relation.

Interpretation der Tabula smaragdina, wie sie dem ersten Buche der Oracula Sibyllina zu Grunde liegt.

Der Grundstock für das, was wir im ersten Buche der Oracula Sibyllina finden, knüpft sich an eine Besonder-Interpretation der Tab. smar.

Wie bei der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. werden acht Rubriken angenommen. Diese repräsentiren die acht Geschlechter. Es ist im betreffenden Schriftstücke zwar nur von sieben Geschlechtern die Rede, man wolle aber darauf reflectiren, dass mit Christus das achte Geschlecht anfängt.

Erste Rubrik.

Verum bis verissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Diese Rubrik wird aus zwei Gesichtspuncten gefasst. Auf diese beiden Gesichtspuncte führt das Quod est inferius est sicut id quod est inferius.

Das ist: Nimm entweder den einen Gesichtspunct als superius, den anderen als inferius, oder den einen Gesichtspunct als inferius, den anderen als superius: — die Sache kommt auf Eins hinaus.

Erster Gesichtspunct. Superius und inferius sind die Geschlechter. Das eine von diesen Geschlechtern steht zwar höher, als das andere, ist also ein superius, wo das andere ein inferius ist. Trotzdem aber dienen die Geschlechter dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Die res una ist das Abtreten: — ein Geschlecht hat dem anderen Platz zu machen.

Dies Abtreten wird nun auch in's Auge gefasst beim Et sicut etc. Dieser Passus ist zu nehmen, als wenn da stände:

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, ab hac una re. sic omnes res natae fuerunt ab uno, adoptione unius, ab hac una re.

Die res omnes, die Welt, war von Gott durch Christus (*λόγος*) ab hac una re. Das ist die Welt hat durch Vermittlung Christi abzutreten. Das ist spirituell zu fassen. Die sündhafte Welt tritt durch Christus ab, indem Christus für die Sünden der Menschen stirbt. So ist die Situation im Vordersatz. Im Nachsatz sind die res omnes natae wieder die Welt, entgegen den res omnes aber eine andere Welt, nämlich die Welt, welche durch die Vermittlung der adoptio abtritt. Wie die meditatio nämlich auf Christus zielt, so zielt die adoptio auf Noah. Noah ist es, der als Zeuge der untergehenden res natae Welt dasteht, der das Vermittlungsglied für die untergehende und neu erstelende Welt dasteht. Noah tritt als Vicarius für Johannes ein, der früher in diesem Passus vertreten war.

Das Abtreten, welches sich an das esse a knüpft, bekommt darin einen Anhalt, dass das Perfect fuerunt steht. Das Sein, das esse, liegt durch dies Perfect hinter uns.

Die Parallele für Vordersatz und Nachsatz: Et sicut — sic, liegt im Abtreten. Es ist also der ganze Passus so zu nehmen, dass auf ab hac una re, welches im Vordersatz supplirt wird, der Nachdruck fällt.

Das Gegenüberstehen von Christus, meditatio, und Noah, adoptio, bringt es mit sich, dass wir bei Christus und Noah die Räthsel in der betreffenden Schrift geboten bekommen.

Zweiter Gesichtspunct. Das superius ist das Quecksilber, das inferius das Hydrarg. oxyd. rubr. Die res una wieder Quecksilber. Also: Das Quecksilber dient wie das Hydrarg. oxyd. rubr. dazu, um die Wunder einer Sache zu Stande zu bringen, welche Sache wieder Quecksilber ist. Eine solche Auffassung liegt durchaus im Geiste der metaphysischen Interpretation der Tab. smar.

Und nun ist ferner das ab uno der Ablativ von unum, und dies unum wieder die res una.

Die res omnes, wie die omnes res natae, sind die Arcana. Meditatio = *Ἀρσενικόν*.

Adoptio = Hydrarg. oxyd. rubr. (*Κιννάβαρις*).

Also: Und wie die Arcana entstanden vom Quecksilber durch das *Ἀρσενικόν*: — durch welches Verhältnis also der Lapis philos. gegeben ist — so entstanden die Arcana vom Quecksilber durch das Hydrarg. oxyd. rubr. — wodurch das Quecksilber der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. gegeben ist.

Die Parallele des Vordersatzes und Nachsatzes ist einfach dadurch gegeben, dass res omnes die Arcana wie omnes res natae, dass unum = res una. Dass wir aber in Bezug auf das erstere die Arcana einerseits als res omnes, andererseits als omnes res natae geboten bekommen, hängt damit zusammen, dass die Arcana dem Lapis philos. gegenüber sich anders machen, als dem Quecksilber gegenüber.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Wir haben hier das Substrat, die Quintessenz des Substrates für das Quecksilber in Vers 137 bis 140 des ersten Buches der Oracula Sibyllina, und daran anlehnend für Gott Sol und Luna entsprechen dem *ἥλιος ἄστρων*, ventus der *ἀήρ* und dem *ὄψαρτος*, terra der *γαια*, die bei terra an der Hand der Schöpfungsgeschichte (— die Erde war ein Durcheinander —) zu supplirende aqua der *θάλασσα*.

Zugleich haben wir hier aber auch das Hydrarg. oxyd. rubr. (*Κιννάβαρις*). Nämlich:

Pater ejus est Sol bezieht sich auf die Sonnenfarbe desselben.

Mater ejus est Luna bezieht sich darauf, dass Hydrarg. oxyd. rubr. immerhin Quecksilber bleibt.

Portavit illud ventus in ventre suo bezieht sich darauf, dass sich bei seiner Darstellung Dämpfe entwickeln.

Nutrix ejus terra est bezieht sich darauf, dass wir es mit einem Festen, mit einem Präcipitate zu thun haben.

Vierte Rubrik.

omnis telesmi bis inferiorum. weils haben wir hier Christus, und in Bezug auf ind die beiden Drei-Einigkeits-Interpretationen der ar. zu vergleichen. Andererseits haben wir hier *ἀρσενικόν*. In Bezug auf das Letztere macht sich rpretation ff.

omnis etc. Hier hast du den Lapis philosophicus. s ejus etc. Du musst ihn in einen wirklichen Lapis madeln. Ein solcher wirklicher Lapis resp. Mine- *Ἀρσενικόν*.

abis etc. Bei diesem *Ἀρσενικόν* musst du nun . trennend einen Unterschied machen zwischen dem als solchem, *Ἀρσενικόν*, und dem Schwefel, ignis, liesem Mineral vertreten ist. Und nicht nur das n thun, sondern du musst auch trennend einen hied machen zwischen spissum, gewöhnlichem Schwefel d subtile, dem subtilen Schwefel, dem idealen l, wie er im *Ἀρσενικόν* vertreten ist. ter magno cum ingenio, die Sache liegt nämlich ahe.

dit a terra in coelum. Das subtile, was wir im *Ἀρσενικόν*-Schwefel haben, qualificirt das *Ἀρσενικόν*. ; aufgefasst zu werden. In diesem *γῶς* haben wir aristus, der sich über das Irdische erhebt.

aque descendit in terram. Auf der anderen Seite auch wieder *Ἀρσενικόν* überhaupt als Schwefel etwas materielles, irdisches.

h die zuletzt genannten beiden Standpuncte aber, im *Ἀρσενικόν* haben, bekommen wir ein Recht, ta dasselbe an Christus anzulehnen, andererseits es ll als Schwefel zu fassen.

incipit vim superiorum et inferiorum. Das *Ἀρσενικόν* einerseits als Schwefel genommen, andererseits ich, wie wir wissen, als Lapis philosophicus. Sor nun aber das *Ἀρσενικόν* als Lapis philos. haben, wir den Hinzutritt von Quecksilber zum Schwefel, un wir das Quecksilber haben, haben wir auch e das Hydrarg. oxyd. rubr. Somit haben wir im n an das *Ἀρσενικόν* vier Dinge: *Ἀρσενικόν*, hilos., Quecksilber, Hydrarg. oxyd. rubr. Diese nge werden in zwei superiora und zwei inferiora , und wenn hier gesagt wird, das *Ἀρσενικόν* werde ig der oberen und unteren Dinge, so heisst das an solle in Bezug auf dasselbe die genannten vier in's Auge fassen.

Fünfte Rubrik.

labebis gloriam bis penetrabit. gloria ist das erste Buch der Oracula Sibyllina über- Dasselbe ist eine gloria, insofern es über gloriose, blische Dinge handelt.

fortitudo repräsentirt die Räthsel. Diese Räthsel hauptsächlich Zahlen in's Auge und in der fortitudo wir ja das μέτρον, das Mass, an welches sich die lehnt.

eder zählt nun die fortitudo nach der Zwei, dann : es sich um zwei Räthsel, das erste bei Noah und eite bei Christus. Oder es zählt dieselbe nach der Dann handelt es sich um drei Räthsel, um das ilber-Räthsel, das *Κεννάβαρις*-Räthsel, das *Ἀρσε-* Räthsel.

fortitudo haben wir bei den Räthseln, indem diese die puncte der ganzen Abhandlung bringen. Hat man hat man gewissermassen die Quintessenz der Abng, denn in ihnen geht auf (vincere et penetrare), die res subtilis, Gott und Christus, und die omnis res das Quecksilber der metaphysischen Interpretation b. smar. und der Lapis philos.

Sechste Rubrik.

mundus bis est hic. creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik. adaptationes beziehen sich auf die dritte und vierte .

modus bezieht sich auf die fünfte Rubrik.

Siebente Rubrik.

ue vocatus sum bis totius mundi.

Der Hermes trismegistus ist die Trinität. Man hat aber doch nur Gott den Vater, und den Sohn. Wo bleibt der heilige Geist? — Nun, es wird angenommen, als wenn der in Noah vertreten ist. Der heilige Geist wird nämlich unter der Gestalt einer Taube abgebildet. Noah aber hat eine besondere Relation zur Taube, denn er lässt eine Taube aus der Arche aufsteigen. In der Schrift (1. Buch Moisis, Cap. 8) lässt Noah zuerst den Raben fliegen und dann die Taube. Im ersten Buche der Oracula Sibyllina liegt die Sache umgekehrt. Noah lässt erst die Taube fliegen und dann den Raben. Dass der Autor unsere Schriftstückes sich diese Lizenz nimmt, hängt damit zusammen, dass er eben die Taube in den Vordergrund drängen will, um einen prägnanten Hinweis auf den heiligen Geist zu haben.

Die tres partes philosophiae totius mundi sind die drei Theile der Tab. smar., auf die der Index hinweist.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Sol = Feuer = Schwefel = *Ἀρσενικόν*.

Operatio = Wirksamkeits-Entfaltung, das ist alles das, was sich an das *Ἀρσενικόν* schmiegt. An dasselbe schmiegt sich aber, indem es als Lapis philos. gefasst wird, das *Κεννάβαρις*, und an dieses wieder das Quecksilber. Das Completum etc. weist also mit Prägnanz auf die Räthsel hin. Nun, die sind auch die Hauptsache beim ersten Buche der Oracula Sibyllina. (Vergl. die fünfte Rubrik.)

Das Alter des ersten Buches der Oracula Sibyllina und der Lapis philosophicus- Interpretation der Tabula smaragdina.

Die Neuzeit hat keine Idee davon, dass das erste Buch der Oracula Sibyllina eine alchemistische Schrift ist. Die Gelehrten verfolgen die Geschlechter an der Hand der Bibel, und können sich nun keinen Text darauf machen, dass vom sechsten goldenen Geschlecht und vom siebenten Geschlecht der Titanen plötzlich zu Christus „gesprungen“ wird. Daher hat man die Meinung aufgestellt, das Buch sei zu verschiedenen Zeiten entstanden, und rühre von zwei verschiedenen Autoren her. An so etwas ist aber auch im Traume nicht zu denken. Das Buch stellt ein fortlaufendes Ganze dar, und ist absolut von einem Autor. Wissen wir nun, wann dieser Autor gelebt, so haben wir auch einen Anhaltspunct dafür, wann die metaphysische Interpretation der Tab. smar. der Lapis philosophicus-Interpretation Platz gemacht hat. Forschen wir also dem ersteren nach.

Lactantius, ein Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts (stirbt ca. 330), citirt bei jeder Gelegenheit die Oracula Sibyllina, das erste Buch citirt er nirgendwo. Daraus kann man schliessen, dass zu des Lactantius Zeiten jenes erste Buch der Oracula Sibyllina noch nicht existirt hat. Einem solchen Schluss: steht nun aber wieder (scheinbar) das im Wege, dass in der Oratio Constantini ad sanctorum coetum von Eusebius Pamphili, der um 270 geboren wurde und um 340 starb, das erste Buch der Oracula Sibyllina wohl erwähnt wird, oder wenigstens ein Fingerzeig für dasselbe gegeben wird. Die Stelle befindet sich (Cap. 18 und lautet:

ἡ τοίνυν Ερυθραία Σιβύλλα γάσκουσα ἐαυτὴν ἔκρη γενεῇ μετὰ τὸν κατακλισμὸν γενέσθαι.

Das ist, beiläufig gesagt, so zu übersetzen, dass man sich das μετὰ τὸν κατακλισμὸν zwischen zwei Kommata denkt, womit herauskommt: Die Erythräische Sibylle, sagend, dass sie in der sechsten Generation, (nämlich) nach der Sündfluth, sich aufgethan habe, als Sibylle hervorgetreten sei. Es ist aber nicht zu übersetzen, wie das geschehen ist, „in der sechsten Generation nach der Sündfluth“ in einem Tenor.

Diese Stelle weist also genau und zutreffend auf die Sibylle, wie sie im ersten Buche der Oracula Sibyllina vorkommt, und wer die Stelle so geschrieben, wie sie dasteht, der documentirt ganz unzweifelhaft, dass er das erste Buch der Oracula Sibyllina gekannt. Sagt man nun weiter: Eusebius aber hat diese Stelle geschrieben, so kommt damit heraus, dass bereits zwischen 270 und 340 p. C. nicht nur das erste Buch der Oracula Sibyllina, sondern

auch die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. da war. — Es ist aber unmöglich, dass zwischen 270 und 340 p. C. die Lapis phil.-Interpretation der Tab. smar. bereits da war. Damals lebte möglicherweise erst Demokrit, der noch nichts vom Lapis philos. weiss, und selbst der erst um 400 lebende Synesius weiss noch nichts vom Lapis philos., wie soll also dieser bereits zwischen 270 und 340 existirt haben können?

Es bleibt uns daher gar nichts anderes übrig, als anzunehmen, bei der betreffenden Stelle des Eusebius handele es sich um eine eingeschobene Scholie. Wir nehmen an, bei Eusebius habe ursprünglich also gestanden:

ἢ τοίνυν Ἐρυθράσια Σιβύλλα, ἱέρεια τοῦ Ἀπόλλωνος, διάδημα . . . φοροῦσα, καὶ τὸν τρίποδα . . . περιέπουσα κ. τ. λ.

Dann nehmen wir an, ein Abschreiber habe sein Licht wollen leuchten lassen, und zeigen, wer die Erythräische Sibylle gewesen. In Folge dessen schob er zwischen *Σιβύλλα* und *ἱέρεια* den Passus ein: *φάσκουσα ἑαυτὴν ἐκτῆ γενεῇ, μετὰ τὸν κατακλυσμὸν, γενέσθαι.*

Auf die Weise kommt heraus, dass wir bei Eusebius die betreffende Stelle haben, wie sie heute vorliegt. Auf die Weise kommt heraus, dass Eusebius selbst das erste Buch der Oracula Sibyllina nicht kennt, womit parallel läuft, dass Lactantius dasselbe nicht kennt, womit endlich parallel läuft, dass man zu des Eusebius Zeit vom Lapis philosophicus noch nichts wusste.

Bleek (Theologische Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Berlin 1819 und 1820) ist schwerlich auf richtigem Wege, wenn er annimmt, die Aussage der Sibylle von sich bei Eusebius Cap. 18 habe vordem wahrscheinlich am Ende unseres dritten Buches (des jetzigen dritten Buches) der Oracula Sibyllina ihren Platz gehabt. Damit ist er aber auf richtigem Wege, wenn er sagt, der Autor des ersten Buches habe gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts gelebt. Wir glauben, er wäre der Wahrheit nicht zu nahe getreten, wenn er jenen Autor noch etwas weiter nach dem 6. Jahrhundert hin gerückt hätte. Wir für unseren Theil setzen die Lapis phil.-Interpretation der Tab. smar. um 450 p. C., übernehmen dabei übrigens die Garantie nicht, dass sie nicht etwa noch jüngeren Datums ist, das ist, dass sie nicht etwa mehr nach 500 hinrückt.

Die Schwindel-Goldmacherkunst.

Was die *χρυσοποιία* in alchemistischer Beziehung ist, wissen wir, und ebenso ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die Lehre von der *χρυσοποιία* von Narren und Betrügnern derartig ausgebeutet wurde, als könne man in der That Gold machen. Wir wissen auch bereits, dass der Schwindel seine doppelte Methodik hat. Vor der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. wurde das Gold aus Hydrarg. oxyd. rubr. gemacht, resp. aus Stoffen, wie Auripigment, Mennige u. s. w., welche eine äusserliche Aehnlichkeit mit ihm haben. Auf Grund der Lapis phil.-Interpretation der Tab. smar. kam eine neue Methodik auf, welche von da an stereotyp blieb, und darin bestand, dass man irgend ein unedles Metall nahm und diesem den Lapis philos. zusetzte, dann sollte der Lapis philos. das Metall in Gold verwandeln.

Die Geschichte der Schwindel-Goldmacherkunst ist in der neueren Zeit mannigfach abgehandelt worden. Keiner der betreffenden Schriftsteller hat aber einen richtigen Ausgangspunkt. Alle gehen davon aus, die Alchemie sei die Lehre vom Goldmacher-Schwindel. Jene Schriftsteller können sich nicht von der perversen Idee losschälen, als seien Alchemie und Schwindel-Goldmacherkunst synonyme Dinge. Nun, wir wollen dies Thema hier nicht breit treten. Wir denken, das ganze vorliegende Buch ist eine Widerlegung dafür, dass Alchemie etwas ganz anderes ist, als Goldmacherei.

Der Goldmacher-Schwindel tritt mit eclat in den Vordergrund von der Zeit an, in welcher die Alchemie von Spanien aus zu den Abendländern kommt. Wir finden zwar schon früher Goldmacher-Geschichten und Geschichten, doch stehen sie vereinzelt da. Fasst man das in's Auge, so wäre es eigentlich geeigneter gewesen, dass wir die Sache bei den Abendländern abgehandelt hätten. Indessen, da bereits mannigfach von der Goldmacherkunst

die Rede war und noch sein wird, bis wir zu der Abendländischen Alchemie kommen, so konnten wir das Capitel, das doch einmal auf's Tapet gebracht werden muss, nicht länger hinaus schieben, und darum besprechen wir die Sache jetzt.

Wie es in Aegypten um die Goldmacherkunst gestanden, ob sie dort grössere Dimensionen angenommen, darüber haben wir beim Quellenmangel keine rechte Uebersicht. Wenn die Rede auf diese Sache kommt, so wird Suidas herangezogen. In dessen Lexikon heisst es:

Χημεία ἢ τοῦ ἀργύρου καὶ χρυσοῦ κατασκευὴ ἢ τὰ βιβλία διερευνησάμενος ὁ Διοκλητιανὸς ἔκασθεν. ὅτι διὰ τὰ νεωτερισθέντα Αἰγυπτίοις Διοκλητιανῶ τούτοις ἀνημέρωσ καὶ φονικῶς ἐχρήσατο. ὅτε δὴ καὶ τὰ περὶ χημείας χρυσοῦ καὶ ἀργύρου τοῖς παλαιοῖς αὐτῶν γεγραμμένα βιβλία διερευνησάμενος ἔκασεν, πρὸς τὸ μηκέτι πλοῦτον Αἰγυπτίους ἐκ τῆς τοιαύτης προσγίνεσθαι τέχνης, μηδὲ χρημάτων αὐτοῦς θαρρόντας περισσεῖν τοῦ λοιποῦ Ῥωμαίοις ἀνταίρειν.

„Chemie. Die Silber- und Goldmacherkunst. Diokletian spürte den auf sie bezüglichen Büchern nach, und verbrannte diese. Die Aegypter hatten sich gegen Diokletian empört, und deswegen ging dieser hart und grausam mit ihnen um. So geschah es denn auch, dass er den Büchern nachspürte, die von ihren Altvorden über Gold- und Silbermacherkunst geschrieben worden waren, und dieselben verbrannte. Er bezweckte damit, zu verhindern, dass die Aegypter aus dieser Kunst nicht weiter Reichthümer schöpften, und gestützt auf das Vertrauen zu Geld-Hülfsmitteln, sich ferner gegen die Römer erheben möchten.“

Mit dieser Erzählung des Suidas ist mannigfach umgesprungen worden. Die Einen legten Gewicht auf sie, die Anderen nicht. Von den Gegnern wurde sie angezweifelt, weil ausser Suidas Keiner ihrer Erwähnung thut. Dann wurde gesagt *κατασκευὴ ἀργύρου καὶ χρυσοῦ* sei nicht Silber- und Goldmacherkunst, sondern hüttenmännische Goldgewinnung resp. Silbergewinnung: — Diokletian habe die Recepte für diese verbrennen lassen, auf dass keine Privatleute jenes Geschäft betrieben. Und was derartiger Aufstellungen mehr sind.

Die Sache liegt einfach so, dass Suidas die Magier-Verfolgung seitens der Römischen Kaiser in's Auge fasst. Diese Magier-Verfolgung seitens der Römischen Kaiser ist historisch, und selbst Diokletian steht bei ihr im Vordergrund. Im Codex Justinian. 9, 19: De maleficiis et mathematicis steht das folgende Gesetz von Diocletianus und Maximianus:

Artem geometriae discere atque exercere publice interest. Ars autem mathematica damnabilis est et interdicta omnino.

„Die geometrische Kunst zu lernen und auszuüben, leistet dem öffentlichen Wohl Vorschub (— oder auch: die geometrische Kunst zu lernen und öffentlich auszuüben, ist dienlich). Die mathematische Kunst aber ist verdamulich und absolut verboten.“

Nun nimmt Suidas die Ars mathematica als Magia, was nahe liegt, setzt diejenigen, welche sie executiren, zu den Aegyptern in Relation, was auch nahe liegt, da namentlich gerade Aegyptische Magier Rom überschweben haben mögen. Dann nimmt er Magia als synonym mit Alchemie, und Alchemie als synonym mit Goldmacherkunst. Und so haben wir die Quintessenz der Sache. Dass ein Römischer Kaiser, der die Magier verfolgte, dieser seiner Verfolgung auch den Ausdruck gegeben, dass er ihre Schriften verbrannte, hat weiter nichts auffallendes. Das Uebrige ist Reflexion, welche Suidas an seine Auffassung reiht, Magie sei Goldmacherkunst. Suidas denkt sich, aber was kann denn nun den Diokletian bewogen haben, die Goldmacher-Schriften zu verbrennen? Und da tischt er uns denn die sublimen Gedanken auf, wenn er sie nicht verbrannt hätte, so hätten die Aegypter sie gehabt, und wenn sie dieselben gehabt, so hätten sie dieselben gebraucht, und hätten sie sie gebraucht, so hätten sie sich Gold gemacht, und hätten sie sich Gold gemacht, so erhielten sie Geldmittel, und erhielten sie Geldmittel, so konnten sie sich empören. Zu diesem Convolut progressiven Unsinn kommt nun noch die Voraussetzung des Suidas, ein Goldmacher würde aufhören, ein Goldmacher zu sein, wenn man ihm seine Bücher cassire und verbrenne.

Es liegt auf der Hand, dass mit der Nachricht des Suidas nicht viel anzufangen ist.

Bei den Arabern stand die edele Goldmacherkunst durchaus im Hintergrunde. Das geht daraus hervor, dass sie die Rubrik *Completum est quod dixi de operatione Solis* in der Tab. smar. einerseits strichen, andererseits anders, als im Sinne der *χρυσουργία* interpretirten. Und unter solchen Umständen war denn der Goldmacherkunst der Lebensfaden abgeschnitten. Erst ganz spät wurde in dem *Completum est* von einer Partei der *χρυσουργία* Rechnung getragen, und da ist denn die Möglichkeit gegeben, dass das Unwesen der Goldmacherkunst Leben bekam. Wir müssen noch erwähnen, dass Abu Jussuf Alchindi, der ein Jahrhundert nach Geber gelebt haben soll, eine Abhandlung schrieb (Manuscript), um diejenigen zu widerlegen, welche mit der Kunst prahlen, Gold und Silber zu machen. Wir kennen diese Abhandlung nicht, und wissen daher auch nicht, was der Mann des Näheren zu widerlegen, und, wen er zu widerlegen unternahm.

Wie erwähnt, tritt die Goldmacherkunst bei den Abendländern in den Vordergrund. Der Schwindel nahm hier kolossale Dimensionen an, und bereits 1317 fand sich der Papst Johann XXII. bewegen, gegen die Goldmacher (Alchemisten) eine Bulle zu erlassen. Es ist die Bulle *Spondent quas non exhibent* etc. (Deoret. Jur. Canon. Gregor. XIII. Lib. 5. T. 4.) Die Methodik des Goldmachens in dieser Zeit besteht in der Anwendung des Lapis philosoph., in seiner Projection über unedele Metalle, und das Hauptkunststück bestand natürlich darin, den Lapis philos. zu finden, denn wer ihn hat, hat das Mittel zum Zweck, wer ihn hat, braucht ihn nur einfach über das unedele Metall — namentlich Quecksilber — zu werfen, und er hat ohne weitere Mühen das ersuchte Gold.

Es ist monströs, mit welcher Sifffiance die Goldmacher-Geschichten und Geschichtchen während dieser Periode aufgetischt werden. Sachverständige sind dabei, Zeugen sind dabei bis zu den höchsten Personen, Acten, Protocolle, Producte der Verwandlung, wie Stücker Goldes, Münzen, Nägel, die zur Hälfte verwandelt sind u. s. w. Und doch ist alles nicht wahr, kann nicht wahr sein. Eben so wenig, wie man aus einem Spatze eine Ente, aus einem Hunde ein Pferd machen kann, eben so wenig kann man ein unedele Metall in ein edeles verwandeln. Wo der Goldmacher bei der Arbeit Gold erhielt, da liegt einfach ein Betrug vor, entweder ein grober oder ein feiner. Durchschnittlich handelte es sich um Taschenspieler-Manoeuvres. Der Tiegel hatte einen doppelten Boden, die Rühröffel, Rührstäbe, Zangen u. s. w. waren hohl, und bargen so das Gold, welches der Process „ergab.“ Unter Umständen lag die Sache auch derartig, dass das Product des Processes eine chemische Composition war, welche blos mit Gold Aehnlichkeit hatte, es handelte sich also einfach um falsches Gold. Auf die Weise machte eine Deutsche Kaiserin Gold und Silber und verkaufte es für echtes. Der Alchemist de Laaz kam der Dame hinter die Schliche, und sollte dafür in's Gefängnis wandern, er machte sich aber auf und davon.

Sehr zu bodauern sind jene armen Leute, welche an die betrügerische Kunst glaubten, und ihr Vermögen im Schmelztiegel in die Luft jagten. Sie wollten Vermögen erwerben, und schlugen das, was sie hatten, in die Schanze.

Man muss die Goldmacher von verschiedenen Gesichtspunkten auffassen.

Die Einen glaubten an die Kunst, und spürten nun namentlich dem Steine der Weisen, dem Mittel zum Zwecke, nach. Das sind die Narren.

Die Anderen glaubten selbst nicht an die Kunst, und schwatzten den Leuten blos vor, sie seien Meister der hohen Kunst. Das sind die Betrüger. Sie wollten das Gold dessen holen, dem sie Gold zu bringen vorgaben. Natürlich wandten diese Schlauköpfe sich nicht an arme Teufel, sondern an reiche Leute, bei denen etwas zu holen war. Hauptsächlich wandten sie sich an Fürsten, wenn's da kein Gold setzte, so setzte es doch einen lucrativen Posten. Das Spiel mit Fürsten musste aber mancher Schwindler schwer, selbst mit dem Leben büßen. Ueber den Stein der Weisen hatte der gute Mann die wohlfeile Weisheit vergessen, dass mit grossen Herren schlecht Kirschen essen ist. Nahe liegt es, dass man sagt, aber wenn sich ein Goldmacher Einem anbot, so liegt es doch nicht fern, dass dieser sagte, du Goldmacher, wozu hast du mich nöthig, mache dich doch selbst reich. Das ist schon recht, aber

der Goldmacher sagte, wenn er einmal so weit wäre, dass er den Stein der Weisen hätte, dann hätte er freilich Keinen mehr nöthig, aber diesen wolle er erst machen, und dazu seien Geldmittel erforderlich, über die er nicht zu disponiren habe. Nun kam der Andere herüber. Fürsten wurde in dieser Beziehung auch wohl Patriotismus vorgeschwindelt; den Goldmacher trieb Liebe, Anhänglichkeit u. s. w. dazu, seine Kunst zu Gunsten des Fürsten auszubeuten. War nun die Sache am Gange, so zog sie sich in die Länge; so leicht ging das nicht, den Stein der Weisen darzustellen, und je länger sich die Sache hinzog, desto mehr Geld für die Kosten des Lapis philos. wanderte in die Taschen des Goldmachers. Eines frühen Morgens hatte der Goldmacher wirkliches Gold in den Tiegel practicirt: — nun war man auf dem besten Wege. Der Betrogene, der schon anfang, an der Kunst des Goldmachers zu zweifeln, schöpfte jetzt wieder neuen Muth, und willig gab er neue Summen hin, aus denen der Goldmacher sich doppelt und dreifach schadlos hielt für die Auslagen, die er bei dem in den Tiegel practicirten Golde gehabt. Zuweilen standen auch die Sachen so, dass der Goldmacher, um den zu Betrügenden sicher zu machen, nicht unbedeutende Summen aus seiner Tasche hergab, um das Gold zu präsentiren, welches er gemacht. Er setzte dann die Hoffnung auf die Zukunft, die ihn für seine Auslagen schadlos halten würde. Dabei kam es nun aber wohl vor, dass der Andere die Sache abbrach — nun dann hatte der Goldmacher die Rechnung ohne den Wirth gemacht, und aus dem Betrüger war ein Betrogener geworden. Es kommen auch solche Anekdoten vor, wo ein Mensch an irgend einem Orte erscheint, ein passant Gold macht, und dann wieder abzieht, ohne die Sache weiter auszubeuten. Solche Fälle beuten die, welche der Goldmacherkunst das Wort reden, ganz besonders aus, indem sie sagen, welcher Nebengrund sollte denn nun hier vorgelegen haben, einen Betrug zu spielen? Wir antworten darauf ff. Wenn wir Alles glauben sollten, was uns im Bereich der Goldmacher-Anekdoten vorgeschwindelt wird, dann hätten wir viel zu thun. Welche Unzahl von Anekdoten, um ein Analogon heranzuziehen, circulirt nicht, wo dieser und jener Laie dies und jenes curirt haben soll, und sehen wir Aerzte näher zu, so ist Alles eitel Lüge. Aber gesetzt auch, diese und jene Goldmachersgeschichte, die so ein passant spielt, ohne dass der Künstler sein Thun auch nur im mindesten ausbeutet, habe sich zugetragen, so sagen wir, wer kann einem Taschenspieler hinter seine Kniffe kommen? Der Betreffende war wahrscheinlich die Avant-Garde für den Haupt-Acteur; er hatte das Publicum ein passant zu bearbeiten.

Eine ganz andere Situation in Bezug auf die Goldmacher haben wir da, wo es blos heisst, dieser und jener sei ein Goldmacher gewesen, wo es dem Betreffenden aber nie in den Sinn gekommen ist, sich im Ernst mit der Goldmacherkunst zu befassen. Hierbei müssen wir einen generellen und speciellen Standpunct einnehmen.

Den generellen Standpunct haben wir, wenn wir uns an den gewöhnlichen Schlendrian halten, gemäss dessen angenommen wird, ein Alchemist sei ein Goldmacher. Von diesem Gesichtspunct aus ist jeder, der ein Alchemist war, eine alchemistische Abhandlung geschrieben hat, ein Goldmacher. Auf die Weise sind Demokrit, Albertus Magnus, Arnoldus Villanovanus, Basilius Valentinus, Paracelsus u. s. w. Goldmacher. Hierbei haben nun einige Alchemisten das Schicksal, sich blos des Namens von Goldmachern zu erfreuen. Bei Anderen dagegen begnügte sich der Leumund nicht blos mit dem Namen, sondern fügte auch Facts hinzu. Auf die Weise haben wir, dass Albertus M. zu Köln einige sehr grosse Leuchter und Tafeln aus unedele Metall in Silber verwandelt hat, dass Arnold von Villanova goldene Stangen gemacht, u. s. w.

Den speciellen Standpunct haben wir einerseits da, wo es der Betreffende, ohne sich je mit der Goldmacherei befasst zu haben, darauf anlegte, dem Vorschub leistete, dass er im Volksmunde für einen Goldmacher galt, und andererseits da, wo sich der Betreffende, ohne sich je im Ernst mit der Goldmacherkunst befasst zu haben, dem willig hingab oder nothgedrungen hingeben musste, dass ein Anderer ihn dem Publicum gegenüber zu einem Goldmacher stempelte.

Was den ersten Punct betrifft, so musste die Goldmacherkunst zuweilen zum Deckmantel für erworbene Reichthümer dienen. Diese waren auf eine andere Weise

erlangt, und der Besitzer verbreitete die Meinung, sie seien mittelst des Steines der Weisen erlangt. Auf die Weise setzte sich z. B. Nicolaus Flamellus in den Ruf eines Goldmachers. Diesen Flamellus werden wir später als wirklichen Alchemisten kennen lernen; seine alchemistischen Hieroglyphen sind sogar epochemachend. Das verhinderte aber nicht, dass der Mann nebenbei Wucherer war, und als solcher glänzende Geschäfte machte. Im Jahre 1413 hatte er in Paris bereits 14 Hospitäler, 7 Kirchen, 3 Kapellen gebaut und zugleich mit grossen Einkünften versehen. Ueberdies gab er noch sonst „erstaunliche“ Summen zu gottesdienstlichen und milden Zwecken her (Kortüm). Das zeigt eben, dass der Mann das Wu — wollte sagen Goldmacher-Geschäft aus dem Grunde kannte. In anderen Fällen war auch das Vermögen, zu dem die Goldmacherkunst den Deckmantel hergeben musste, auf die ehrlichste Weise von der Welt erworben, und zwar durch die Verwendung der Chemie zu industriellen Zwecken. Hier lag es sehr nahe, das Publicum auf die unrichtige Fährte der Goldmacherkunst zu leiten, um es von der richtigen Fährte des Fabrik-Geheimnisses abzuleiten, oder um es sonst wie zu verhindern, dem Techniker in die Karten zu gucken. Man bedenke doch, wie selbst noch im vorigen Jahrhundert einem Manne, der mit Chemikalien umzugehen wusste, sehr nahe liegend die Gelegenheit geboten war, mit kleinen Mitteln grossen Reichthum zu erwerben. Man versetze sich in die Zeiten, wo die Branntweinfabrication, die Essigfabrication, die Darstellung riechender Wasser, von Färbestoffen u. s. w. nur Wenigen bekannt war, welche Fundgrube zur Erwerbung von Vermögen war da nicht gegeben! Auf diese Weise setzte sich der Helmstedter Professor Reirer (geb. 1730 gest. 1809) in den Ruf eines Goldmachers. Er soll zu seinem Reichthum, den er zur Anlegung herrlicher Kunst-kabinete verwandte, unter anderem durch neue Methoden, Karmin und Essig zu bereiten, den Grundstein gelegt haben.

Was den zweiten Punct betrifft, so wird derselbe in der Geschichte der Goldmacherkunst viel zu wenig gewürdigt. Das mag gar nicht selten vorgekommen sein, dass ein Fürst, welcher mehr ausgab, als es seine Mittel erlaubten, sich einen Mann, der ihm das Zeug zu dieser Qualification zu haben schien, nolens volens heranholte, sich einen Goldmacher hielt, um denen gegenüber, welchen er die Art und Weise verheimlichen wollte, wie er zum Gelde käme, einen Rückhalt zu haben. Es wurden Länder und Besitzungen verpfändet, wichtige Privilegien verkauft u. s. w. — und das gelöste Gold hatte der Herr Goldmacher gemacht. Wer weiss, ob auf solcher Basis nicht die Goldmacher-Erzählungen ruhen, kraft derer Roger Baco dem Könige Heinrich III. von England die Kosten zu den Kriegen verschafft, die dieser geführt, kraft derer Raimund Lullus einem König von England sechs Millionen Gold zu einem Saracenenkrieg angefertigt, kraft derer Ripley viele Jahre hintereinander den Rhodiser-Rittern zum Kriege gegen die Türken jährlich 100000 Pfund Sterling zusammengekocht u. s. w.?

Man verlange von uns keine specielle Geschichte der Goldmacherkunst und Vorführung ihrer Helden. Wer für diese Interesse hat, dem stehen ja Bücher genug, die dies Thema behandeln, zu Gebote. Speciell empfehlen wir: J. Chr. Wiegleb, Historisch kritische Untersuchung der Alchemie oder eingebildeten Goldmacherkunst (welche gegen die Goldmacherkunst geschrieben), und: K. A. Kortüm vertheidigt die Alchemie gegen die Einwürfe einiger neuen Schriftsteller, besonders des Herrn Wiegleb. — Kortüm liebte es nicht selten, sich in Paradoxen zu bewegen, und wohl nur dem verdanken wir es, dass er Partei für die Goldmacher nahm. Bei der Lectüre dieses Buches fiel uns der 2. und 3. Theil der Jobiade desselben Autors unwillkürlich ein, und wir dachten, wenn man dem Kortüm in die Seele liest, so wird er schwerlich geglaubt haben, dass aus so einem verbummelten Subjecte, wie dieser Hieronymus Jobs war, hinterdrein noch ein ordentlicher anständiger Mensch werden konnte, der es in der Welt zu etwas brachte. Nun, gerade so wenig wird er wohl im Grunde an den Goldmacher-Schwindel geglaubt haben, für den er Partei nimmt. Wir konnten uns nicht des Gedankens erwehren, jetzt, wo Wiegleb gegen die Goldmacherkunst geschrieben, schrieb Kortüm für dieselbe, hätte Wiegleb für dieselbe geschrieben, so hätte Kortüm gegen sie geschrieben.

Indem wir nun den geehrten Leser auf derartige Schriften über die Goldmacherkunst verweisen, erlauben wir uns, noch einmal darauf hinzuweisen, dass die Herren Autoren keine Idee von dem haben, was Alchemie ist, und auf Grund dessen ganz harmlos Alchemie mit Goldmacherkunst identificiren und untereinander werfen.

Bevor wir dies Capitel verlassen, wollen wir noch darauf hinweisen, dass die Goldmacher und deren Anhänger, um der edelen Kunst eine mystoriöse Folie zu geben, dieselbe bereits in das grauoste Alterthum versetzen, und der Bibel und der Mythologie tapfer zusetzen. Nach ihnen war Thubalkain (1. Buch Mosis, Cap. 4, Vers 22) bereits ein Goldmacher, das goldene Kalb (3. Buch Mosis, Cap. 32) wurde auf chemisch-golchmacherischem Wege dargestellt. Der König Salomo war nun erst recht ein Goldmacher, und wenn er aus Ophir Gold bekam, nämlich 1. Buch der Könige, Cap. 9 nach Luthers Uebersetzung:

Vers 27. Und Hiram sandte seine Knechte im Schiff, die gute Schiffsleute und auf dem Meer erfahren waren, mit den Knochten Salomons.

Vers 28. Und kamen gen Ophir, und holten daselbst 420 Centner Gold, und brachten es dem Könige Salomo — so war dies Ophir eine chemische Werkstätte.

Die einzelnen Bibelstellen, die, indem sie von Gold sprechen, auf die Goldmacherkunst bezogen werden, wollen wir nicht weiter nach Capitel und Vers citiren. Es wird herangezogen, Hiob, Jesaias, Jeremias, Ezechiel die Psalmen, Offenbarung des Johannes u. s. w., und verbielfest ist, dem dürfte es vielleicht gelingen, noch mancher Stelle an's Licht zu ziehen, die den Bibel-Goldmachern entgegen.

Ferner war Midas ein Goldmacher, nicht etwa wegen seiner Eselsohren, sondern auf Grund dessen, dass das was er berührte, zu Gold wurde. Das goldene Vliess war ein Buch, welches auf einer Haut geschrieben war, und die Anweisung enthielt, wie man Gold macht. Der goldene Zweig, der beim Hinabsteigen in die Unterwelt abgebrochen wurde, (Vergil. Aeneis, Lib. 6. Vers. 136. sequ.) bezieht sich auf die Goldmacherkunst. Die goldenen Aepfel der Hesperiden desgleichen u. s. w., u. s. w.

Was in diesem Abschnitt über die Goldmacherkunst gesagt, bezieht sich mutatis mutandis selbstredend auch auf die Silbermacherkunst.

Alchemistische Schriftsteller der Aristotelischen Richtung (Hydrargyr. oxydat. rubrum, Lapis philosophicus) zwischen Demokrit und Geber.

Abhandlungen worden uns genug geboten, wenn auch die meisten von ihnen nur handschriftlich existiren. Aber die meisten von ihnen gehören einer späteren Zeit an, wie das ihr Arabischer und Abendländischer Charakter nur zu sehr zeigt. Viele von ihnen tragen den Namen von Autoren an der Spitze, welche zur Zeit, die wir in der Ueberschrift angedeutet haben, gelebt haben oder gelebt haben mögen, nun — auf die Weise werden wir wenigstens mit den Namen jener Alchemisten bekannt. Wir wissen die Sache nicht besser zu charakterisiren, als dass wir sagen, es existirte eine Fabrik, ihr Haupt-Domicil mag zu Konstantinopel gewesen sein, und diese machte es sich zur Aufgabe, die Welt mit alchemistischen Abhandlungen zu versorgen. Wenn man eine alchemistische Schrift, welche aus der, in der Ueberschrift angedeuteten Zeit stammen soll, in die Hände bekommt, so geht man am sichersten, wenn man sich mit dem Gedanken an die Lectüre macht: „Ei, das wird auch wieder so ein Machwerk aus jener Fabrik sein.“ Findet man sich dann hinterdrein getäuscht, nun — desto besser. Aber für den grossen Durchschnitt der Fälle wird man sich bald überzeugen, dass man mit jener Voraussetzung auf dem richtigen Wege war.

Nicht aus jener Fabrik stammen: Demokrits *Φυσικὰ καὶ μαθητικά*; des Synesius Commentar zu jener Schrift: des Pelagius: *Περὶ τῆς θείας ταύτης καὶ ἱερῆς τέχνης*. De eadem divina et sacra arte. Der Griechische Text der letzteren Schrift existirt bloß handschriftlich; wir kennen die Lateinische Uebersetzung aus des Ant. Mianhi Memorabilia, aus welchem Buche wir auch die Uebersetzung

Demokrits kennen. Des Pelagius Schrift fängt dort an: *Majores nostri et sapientiae amatores et praestanti doctrina philosophi dixerunt (οἱ μὲν προγενέστεροι καὶ ἐρασταὶ καὶ ἀνάπλεοι φιλοσόφοι ἐφησαν)*. Ferner: das erste Buch der Oracula Sibyllina. Auch nicht aus jener Fabrik scheint zu stammen der Stephanus Alexandrinus. Seine Schrift heisst: *Στεφάνου Ἀλεξανδρείας οἰκουμηνικοῦ φιλοσόφου καὶ διδασκάλου τῆς μεγάλης καὶ ἱερᾶς ταύτης τέχνης περὶ χρυσοποιίας πράξεις*. Dieselbe ist dem Kaiser Heraclius (Kaiser von 610—641) gewidmet. Leider haben wir nicht davon aufreiben können. Wir lesen im Fabricius: *Hae actiones novem Latine prodierunt Dominico Pizimento interprete, Patavii 1573, 8, cum Democrito de arte magna, Synesii, Pelagii et Michaelis Pselli scriptis ejusdem argumenti*. Auch das haben wir nicht aufreiben können.

Stark hat jene Fabrik dem Zosimus zugesetzt. Fabricius in seiner Bibliotheca Graeca, Band XII, S. 760 u. w. führt ff. Pariser Manuscripte auf, die seinen Namen tragen:

Ζωσίμου περὶ ἀρετῆς (καὶ) συνθέσεως ὑδάτων.

Ζωσίμου τοῦ Πανοπολίτου γνησία γραφῆ περὶ τῆς ἱερᾶς καὶ θείας τέχνης τῆς τοῦ ☉ καὶ ☽ ποιήσεως. Das Adjectivum *γνησία*, ächt, macht die Aechtheit der Schrift von vorn herein erst recht verdächtig.

Ἐκ τίνος παλαιοῦ Ζωσίμου τινός.

Ζωσίμου τοῦ θείου περὶ ἀρετῆς καὶ ἐρμητείας.

Ζωσίμου πρὸς Θεόδωρον κεφάλαια.

Ζωσίμου τοῦ Πανοπολίτου περὶ ὀργάνων καὶ καμίνων.

Ζωσίμου τ. II. περὶ τοῦ θείου ὕδατος.

Ζωσίμου πράξεις καὶ δράμα περὶ τῆς συνθέσεως τῶν ὑγρῶν.

Ὁ Ζωσίμος περὶ τῆς ἀσβέστου. In dieser Schrift kommt das *ωδν*-Räthsel vor, welches wir bei den Abendländern kennen lernen werden.

Ζωσίμου τ. II. περὶ τοῦ τριβίκου καὶ τοῦ σωλήνος.

Eine Schrift, welche anfängt: *οὐσίας ἐκάλεσαν ὁ Δημόκριτος τὰ δ' σώματα.*

Ζωσίμου Θηβαίου μυστικῆ βίβλος.

Höfer, Histoire de la Chimie, Tom 1, pag. 498, bringt ein Bruchstück aus: *Περὶ ἀρετῆς καὶ συνθέσεως ὑδάτων*. Dasselbe trägt den Abendländischen Charakter.

Christ. Gottfr. Gruner hat des Zosimus *Περὶ ζῦδων ποιήσεως*, De zythorum confectione, — ein kleines Bruchstück — herausgegeben. Dasselbe lehnt an die Fermentations-Interpretation der Tab. smar. (s. b. d. Abendländern).

Unter dem Autor-Namen des Heliodor besitzen wir eine Schrift, welche heisst: *Ἡλιοδώρου φιλοσόφου πρὸς Θεοδόσιον τὸν μέγαν βασιλέα περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων μυστικῆς τέχνης, δι' ἱάμβων* (Es sind 289 Verse). Wie dieser Titel besagt, ist das Werk Theodosius dem Grossen gewidmet. Da dieser nun von 379 bis 395 p. C. Kaiser war, so würde Heliodor um 385 p. C. zu setzen sein. Das Heliodorsche Gedicht findet sich bei Fabricius, Bibliotheca Graeca, Band VI, S. 790, und scheint — Fabrikarbeit.

Fabricius führt unter den Pariser Manuscripten (s. oben) noch ff. Autoren und Schriften auf, von denen übrigens manche nie Ansprüche darauf gemacht haben mögen, zwischen Demokrit und Geber zu fallen.

Christianus. *Τοῦ Χριστιανοῦ περὶ εὐσταθείας τοῦ χρυσοῦ.*

Dersolbe Name ad Bergium. *Περὶ τοῦ θείου ὕδατος. Μέθοδος δι' ἧς ἀποτελεῖται ἡ σφαιροειδῆς χάλαια, κατασκευασθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν τεχνουργίᾳ διαβοήτου τοῦ Σαλμανᾶ.*

Τῶν μαργάρων σκευασία x. τ. λ.

Ἐρμητεία τῆς ἐπιστήμης τῆς χρυσοποιίας ἱερομοναχοῦ τοῦ Κοσμᾶ.

Ἀνεπιγράφου φιλοσόφου περὶ τοῦ ὕδατος τῆς λευκώσεως.

Ἀνεπιγράφου φιλοσόφου περὶ ☉ ποίτας.

Ostanes. *Ὀσάνου φιλοσόφου πρὸς Πειτάσιον περὶ τῆς ἱερᾶς ταύτης καὶ θείας τέχνης.*

Theophrastus. *Θεοφράστου φιλοσόφου περὶ τῆς θείας αὐτῆς τέχνης διὰ στίχων ἱάμβων* (Versibus Jambicis 265). Wie wir lesen, stehen Bruchstücke dieses Gedichtes in einem Anhang zu des Palladius: *Synopsis de scribis*. Lugdun. 1745. Wir haben es nicht aufreiben können.

Hierotheus. *Ἱεροθέου φιλοσόφου περὶ τῆς αὐτῆς θείας καὶ ἱερᾶς τέχνης διὰ στίχων ἱάμβων.*

Derselbe Name. *Περὶ τῆς ἱερᾶς τέχνης.*

Derselbe Name. *Περὶ λίθου τῶν φιλοσόφων* (in jambischen Versen).

Archelaus. *Ἀρχελαίου φιλοσόφου περὶ τῆς αὐτῆς ἱερᾶς τέχνης* (Versus jambici 322).

Olympiodorus. *Ὀλυμπιοδώρου φιλοσόφου Ἀλεξανδρείας πρὸς Πειτάσιον τὸν βασιλέα Ἀρμενίας εἰς τὸ κατ' ἐνέργειαν Ζωσίμου ὅσα ἀπὸ Ἐρμοῦ καὶ τῶν φιλοσόφων ἦσαν ἐρημένα*. Höfer, Histoire. Tom 1, pag. 501, welcher ein Bruchstück bringt, hat den Titel so: *Ο. φ. Α. π. II. τ. β. Α περὶ τῆς ἱερᾶς τέχνης, τοῦ λιθοῦ τῶν φιλοσόφων καὶ εἰς τ. x. ε. Ζ. καὶ ὅσα α. Ε. x. τ. φ. η. ε.* — Auch Fabricius giebt einige Excerpte.

Ἀνεπιγράμτος φιλόσοφος.

Pappus. Die Schrift fängt an: *δυνυμι σοι τὸν μέγαν ὄρκον ὅστις ἀν σὺ ἦ.*

Eugenius. *Εὐγενίου περὶ τῆς ἱερᾶς τέχνης (?)*.

Τῆς Κλεοπάρας περὶ σταθμῶν καὶ μέτρων ἐξηγήσεις x. τ. λ.

Ἐρμητεία τῶν σημείων, τῆς ἱερᾶς τέχνης καὶ χρυσοῦλου βίβλου.

Λεξικὸν κατὰ στοιχεῖον τῆς ἱερᾶς τέχνης.

Comarius. *Κομαρίου φιλοσόφου ἀρχιερέως διδασκοντος τὴν Κλεοπάραν τὴν θείαν καὶ ἱερὰν τέχνην τοῦ λίθου τῆς φιλοσοφίας.*

Anonymus. *Breve apospasmation de vasis.*

Anonymus. *De dracone οὐροβώρωφ.*

Olympiodorus (der obige?). Die Schrift fängt an: *διε οἶδες τὰ πάντα σποδὸν γενόμενα, τότε νῦεε ὅτι καλῶς ἔχει.*

Anonymus. Die Schrift fängt an: *λάβε τὰ λευκὰ καὶ ξανθὰ τῶν ὠν.*

Joannes. *Ἰωάννου ἀρχιερέως τοῦ ἐν ἔβραγια (?) περὶ τῆς θείας τέχνης.*

Ἰσὺς προφήτης τῷ υἱῷ Ὁρῶ (Siehe Höfer, Histoire, 1, pag. 502.)

Democritus. *Δημοκρίτου βίβλος ε, προσφωνηθεῖσα Λευκίπρωφ.*

Anonymus. Die Schrift fängt an: *ἔαν τὸν χαλκὸν ἀσκήλατον ποιήσεις.*

Agathodaemon. *Ἀγαθοδαίμων εἰς τὸν χρησμόν. Ὁρφέως συναγωγή καὶ ὑπόμνημα.*

Ἡ Ἰαμβίλικου ποίσεις. (?)

Μῆγες Ρωμαίων, Μάρτιος φαιμενώφ x. τ. λ.

Ἀνωνύμου περὶ τῆς τιμιωπάτης καὶ πολυφήμου χρυσοχοικῆς x. τ. λ.

Rinaldon. *Ῥινάλδων — φησι περὶ τῆς χυμειτικῆς τέχνης x. τ. λ.*

Joannes Damascenus. *Ἰωάννου τοῦ Σαμασκηνοῦ ἐκ τῆς διόπτρας. Versus politici.*

Ἀνωνύμου περὶ τοῦ ὠοῦ.

Ἀνωνύμου ἀρχὴ τῆς κατὰ Πλάτος τῶν ἐργων ἐξηγήσεως.

Ἀνωνύμου περὶ τῆς θείας τέχνης τῶν φιλοσόφων χρυσοποιήσεως. σκευασία ἀφρονίτου τοῦ ζητουμένου εἰς τὰς κολλήσεις ☉ καὶ ☽ καὶ ☿. κινναβάρεως σκευασία.

Lapis- und Elixir-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Geber: Summa perfectionis magisterii. Lib. 1. Cap. 9. Cap. 10. et Cap. 11.

In der Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. sind auf Grund des omnes res natae fuerunt ab una re adoptione alle Arcana das, was der Lapis philos., die res una, ist, das ist Schwefel und Mercur, resp. Gold. Gerade so nahe, vielleicht noch näher liegt, dass man sagt, wenn alle Arcana das sind, was der Lapis philos. ist, so sind die Arcana: Lapidēs, denn der Lapis philos. ist ein Lapis.

Wenn man sagt, die Arcana sind Lapidēs, so heisst das, die Arcana sind fest. Das ist nun natürlich ein idealer Standpunct, denn nicht alle Arcana sind fest, sondern nur ein Theil derselben, während der andere Theil flüssig ist. Nimmt man aber einmal diesen ideellen Standpunct ein, dass man sagt, alle Arcana sind Lapidēs, so kann man auch denselben Gegenstandpunct einnehmen und sagen, alle Arcana sind Elixiria, das heisst, sie sind flüssig. Daher kommt es denn auch, dass die Lapis- und

Elixir-Auffassung, resp. die Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. Hand in Hand geht. Wir haben die Auffassung der Arcana vom Standpunct des Fest- und Flüssig-Seins bereits bei Plato kennen lernen. Platonisch oder überhaupt allgemein gefasst, stehen nun beide Standpuncte absolut ebenbürtig nebeneinander, denn mit demselben Rechte, mit dem man den ideellen Standpunct einnehmen kann, dass alle Arcana fest sind, kann man auch den ideellen Standpunct einnehmen, dass alle Arcana flüssig sind. Vom Standpunct der Tab. smar. macht sich die Sache aber etwas anders. Vom Standpunct der Tab. smar. steht die Auffassung der Arcana als Lapides im Vordergrund vor der Auffassung der Arcana als Elixiria. Denn hier ist die Sachlage die, dass man vorab die Lapisphilosophie-Interpretation hat. An sie schmiegt sich zuvörderst das, dass die Arcana = Lapides, und erst wenn man das hat, dann sagt man in weiterer Folge, eben so wohl, wie man den Lapis-Standpunct einnehmen kann, kann man auch den Elixir-Standpunct einnehmen.

Die Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. ist besonders dadurch epochemachend in der Geschichte der Tab. smar., dass sie uns sechs Arcana bietet. Sie fasst die Arcana vom Standpunct der Sechs-Zahl auf. Diese 6 Arcana sind: 1) Acid. sulphur., 2) Natron, 3) Liquor hepatis, 4) Ferrum, 5) Pulv. solaris ruber, 6) Pulv. solaris niger.

Lernen wir nun die betreffende Interpretation näher kennen.

Bei ihr fällt die letzte Rubrik: Completum est etc. Den 6 Arcanis zu Liebe werden auch 6 Rubriken angenommen. Diese sind:

1. Rubrik Verum bis verissimum.
2. „ Quod est inferius bis adoptio.
3. „ Pater ejus est Sol bis in terram.
4. „ Separabis bis penetrabit.
5. „ Sic mundus bis modus est hic.
6. „ Itaque vocatus bis mundi.

Von der ersten Rubrik ist weiter nichts zu sagen, und wir beginnen mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptio.

An der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes hat man Wasser und erhält Erde. Das wird so ausgebeutet, dass man sagt, wenn man Wasser hat, so erhält man Erde von selbst. Die flüssigen Arcana werden nun als Wasser genommen, die festen Arcana als Erde, und im Anschluss daran hat man: Wenn man die flüssigen Arcana hat, dann hat man die festen von selbst. Demgemäss braucht man bloß die flüssigen Arcana zu haben, denn wenn man sie hat, dann hat man die festen implicite. Wenn man also die flüssigen Arcana hat, so hat man alle Arcana. Nimmt man dies letztere nun relativ in der Gedankenfolge von vorhin, so ergibt das, man hat in so fern in den flüssigen Arcanis alle Arcana, als die flüssigen Arcana die festen von selbst ergeben, haben sie sich aber ergeben, so sind die flüssigen Arcana eben flüssig und die festen eben fest. Stellt man sich aber nicht auf diesen relativen Standpunct, sondern sagt ganz absolut: Wenn man die flüssigen Arcana hat, so hat man alle Arcana—so knüpft sich an diesen absoluten Standpunct das, dass alle Arcana flüssig sind, denn wenn alle Arcana nicht flüssig wären, so könnte man, indem man die flüssigen Arcana hat, eben nicht alle Arcana haben.

Auf die Weise von vorhin gelangt man dazu, dass alle Arcana = Elixiria, man kommt aber nicht dazu, dass alle Arcana = Lapides. Denn das Wasserverwandlungs-Experiment ist kein Erdverwandlungs-Experiment. Man kann wohl sagen, wenn man Wasser hat, so ergibt sich die Erde von selbst, man kann aber nicht sagen, wenn man Erde hat, so ergibt sich das Wasser von selbst. Somit kann man wohl sagen, wenn man die flüssigen Arcana hat, so hat man alle Arcana, man kann aber nicht sagen, wenn man die festen Arcana hat, so hat man alle Arcana. So wenigstens scheint es. Indessen an der Hand des

Quod est inferius est sicut id quod est inferius macht sich die Sache anders. Da sich beim Wasserverwandlungs-Experiment das Wasser oben und die Erde, das Präcipitat, unten stellt, so ist

superius = Wasser,
inferius = Erde.

Es heisst hier also: Die Erde steht auf gleicher Rangstufe mit dem Wasser. Das heisst aber: Dieselbe Calculation die du an das Wasser der Wasserverwandlung knüpfen kannst, kannst du auch an die Erde knüpfen, und wenn dich eine Deduction an der Hand des Wasserverwandlungs-Experimentes darauf führt, dass alle Arcana = Elixiria, so führt sie dich auch umgekehrt darauf, dass alle Arcana = Lapides.

Die praktische Basis dafür, dass die Erde auf gleicher Rangstufe mit dem Wasser steht, dass man also eben so wohl, wie man sagt, wo man Wasser hat, hat man auch Erde, auch umgekehrt sagen kann, wo man Erde hat, da hat man auch Wasser, die praktische Basis hierfür liegt darin, dass man sich die Erde auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes im Grossen entstanden denkt. Auf Grund dessen ist überall da, wo wir Erde haben, dieser Erde Wasser vorangegangen. Wir können uns keine Erde ohne vorangegangenes Wasser, das ist kurz, ohne Wasser denken. Eben so wohl wie wir also an der Hand des Wassers die Erde haben, haben wir auch an der Hand der Erde das Wasser.

Nachdem wir nun wissen, dass die Erde auf gleicher Rangstufe mit dem Wasser steht, folgt:

Quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Das Wasser, das sind die flüssigen Arcana, dienen dazu wie die Erde, das sind die festen Arcana, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Diese res una ist einerseits der Lapis, andererseits das Elixir. Man kann, wird hier gelehrt, die festen und flüssigen Arcana zusammen einerseits aus dem Gesichtspunct fassen, dass alle als fest genommen werden, dass alle Lapides sind, und andererseits aus dem Gesichtspunct, dass alle als flüssig genommen werden, dass alle Elixiria sind.

Et sicut res omnes etc.

Die res natae sind die Arcana. Indem die res natae fuerunt ab una re, wirft sich die res una zum Vater der Arcana auf, und die Arcana werden das, was die res una ist. Nimmt man nun res una = Lapis, so werden alle Arcana zu Lapides. Nimmt man res una = Elixir, so werden alle Arcana zu Elixiria. Im Grunde wird hier nichts anderes gesagt, als das, was vorhin darin gesagt wurde, dass quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Indessen der Unterschied von vorhin und hier liegt darin, dass vorhin die Sache ganz allgemein gehalten wurde. Es wurde gesagt, dass die flüssigen und festen Arcana dazu dienen, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Worin dies Wunder beiderseits in Bezug auf feste und flüssige Arcana bestand, lag nun zwar gerade durch den Ausdruck res una sehr durchsichtig. Indessen geradezu wurde es doch nicht weiter exponirt, worin das Wunder bestehe. Hier lernen wir es ganz speciell: — die res una wirft sich zum Vater der Arcana auf.

Im Uebrigen haben wir in dem Passus Et sicut etc. die analoge Sachlage, wie bei der metaphysischen und Lapisphilosophie-Interpretation der Tab. smar.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Diese Rubrik bringt ff. die Arcana:

- 1) Pater ejus est Sol = Acid. sulphuricum.
- 2) Mater ejus est Luna = Natron.
- 3) Portavit illud ventus in ventre suo = Liquor hepatis.
- 4) Nutrix ejus terra est = Ferrum.
- 5) Pater omnis telesmi totius mundi est hic = Pulv. solaris ruber.
- 6) Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram = Pulv. solaris niger.

ad 1) Acid. sulphur. crudum raucht, das ist, ihm wohnt ein Hitzeprocess inne, welcher Hitzeprocess auch in seiner Kausticität vertreten ist.

Die Sonne ist das Princip der Wärme, der Hitze.

Acid. sulphur. crud. ist braun, das ist tingirt gelb.

Die Sonne ist gelb.

Also haben wir bei Acid. sulphur. und Sol auf beiden Seiten die Hitze und die gelbe Farbe.

Man kann nun entweder sagen: Hitze und Farbe führen darauf, die Sonne ideell zum Vater des Acid. sulphur. zu stempeln. Wo es sich also um das handelt, dessen Vater

die Sonne ist, da versteht es sich, das Acid. sulphur. gemeint ist.

Oder man kann sagen: An der Hand der aufgeführten Berührungspuncte sind Acid. sulphur. und Sol Synonima. Pater ejus est Sol heisst also, indem man Sol durch sein Synonymum ausdrückt: der Vater desselben ist das Acid. sulphur. Das aber ist: das Betreffende ist selbst Acid. sulphur., denn wo der Vater Acid. sulphur. ist, da ist's auch der Sohn.

ad 2) Natron carbon. und nitricum sind weiss.

Der Mond ist weiss.

Der Mond regiert die Nacht, wie die Sonne den Tag regiert. Wo also die Sonne heiss ist, ist der Mond kalt. Nitrum bringt Kälte hervor, ist daher kalt.

Wir haben also an der Hand von Farbe und Kälte eine Parallele zwischen Luna und Natron, wie vorhin zwischen Sol und Acid. sulphur. So führt denn die analoge Calculation, die darauf führte, dass wir ad 1) das Acid. sulphur. haben, darauf, dass wir hier ad 2) beim Mater ejus est Luna das Natron haben.

ad 3) Das, was der ventus, die Luft, im Bauche trug, das, dessen Mutter die Luft ist, ist selbst Luft. Die Luft führt aber auf das Empedokleische Luftarcantum: Liqueur hepatis. Somit ist in dem Portavit etc. der Liqueur hepatis gegeben.

ad 4) Das, dessen nutrix die Erde ist, ist das, was in der Erde vorkommt. Das Arcantum aber, welches in der Erde vorkommt, ist Eisen, Eisen als Eisenvitriol genommen. Nun kommt zwar auch das Natron in der Erde vor. Man kann also fragen, warum muss denn das, cujus nutrix terra est, gerade Eisen sein, warum nicht Natron? Darauf ist die Antwort die: Gerade den Eisenvitriol als Eisen zu nehmen liegt nahe, weil aus dem Eisenvitriol das Acid. sulphur. gemacht wird. Und dann kann zwar Natron als Arcantum in der Erde vorkommen, braucht es aber nicht, denn man kann es auch künstlich darstellen. Dies trifft in Bezug auf den Eisenvitriol nicht zu. Man kann zwar auch Eisenvitriol künstlich darstellen, thut es aber nicht, um zu dem Eisenvitriol zu kommen, aus dem man das Acid. sulphur. darstellt, den schafft man sich aus der Erde hervor. Uebrigens kann man auch anders calculiren. Man sagt nämlich kurzweg, es handelt sich deswegen um Eisen und nicht um Natron, weil die Arcanen-Stelle für das Natron bereits besetzt ist. Nun kann man auch noch sagen, auch das Stibium sulphuratum nigrum kommt in der Erde vor, warum ist das denn nicht beim Nutrix ejus terra est gemeint? Hierauf ist einerseits die Antwort die, dass Stibium sulphur. nigrum kein Arcantum, sondern blos ein Theil-Arcantum ist, und andererseits die, dass das Stibium sulphur. nigrum, resp. der P. solaris niger, erst im Folgenden an die Reihe kommt, so an die Reihe kommt, dass es auf der Hand liegt, dass dort Stibium sulphur. nigrum und nicht Ferrum gemeint ist, dadurch aber für das Nutrix ejus terra est gar nichts anderes übrig bleibt, als das Eisen.

ad 5) Der pater omnis telesmi totius mundi ist der P. solaris ruber, und zwar aus dem Grunde, weil in der Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. dieser pater telesmi $\alpha\alpha\alpha'$ $\epsilon\phi\alpha\chi\epsilon\upsilon$ = P. solaris ruber. Das hier heranzuziehen, liegt sehr nahe, weil die Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. in erster Reihe die Arcana als Lapides in's Auge fasst, diese Lapides sich aber an den Lapis philos. reihen.

ad 6) Fasst man den P. solaris ruber generell als Repräsentanten des P. solaris, so hat die Sache mit dem P. solaris ruber ihr Bewenden. Soll aber, wie hier, mit dem P. solaris ruber die Sache nicht absolvirt sein, vielmehr auf den P. solaris ruber noch der P. solaris niger folgen, so ist die vis des P. solaris ruber keine integra, sie wird erst eine integra, wenn zum P. solaris ruber der P. solaris niger hinzutritt. Nun steht hier die virtus ejus, das ist, des P. solaris ruber, integra est, si versa fuerit, wenn der P. solaris ruber verwandelt worden: in terram, in Erde. Diese Erdverwandlung wird genommen, als die Verwandlung in das, was in der Erde vorkommt. Wir haben nun:

P. solaris ruber = Hydrarg. oxyd. rubr. + Sulphur aurat.

P. solaris niger = Hydrarg. oxyd. rubr. + Stibium sulphur. nigrum.

Hydrarg. oxyd. rubr. enthalten sie beide. Also kommt der Unterschied von P. solaris ruber und niger darauf hinaus, dass der eine Sulphur aurat., und der andere Stibium sulphur. nigr. enthält. Dieses Letztere kommt aber in der Erde vor. Wenn also der P. solaris ruber vertitirt in terram, in das verwandelt wird, was in der Erde vorkommt, so heisst das, Sulphur aurat. wird in Stibium sulphur. nigrum verwandelt. Wenn man aber den P. solaris ruber hat, und verwandelt sein Sulphur aurat. in Stibium sulphur. nigr., so heisst das mit anderen Worten, man lässt zum P. solaris ruber den P. solaris niger hinzutreten.

Vierte Rubrik.

Separabis-bis penetrabit.

Terra = Erde.

Ignis = Schwefel.

Subtile = Wasser.

Spissum = Mercur.

Wenn die Arcana nach der vorliegenden Interpretation auch als Lapides resp. Elixiria aufgefasst werden, so wird der Standpunct doch nicht fallen gelassen, dass der Lapis philos. sie zu Schwefel und Mercur macht. Im Gegentheil, da sie Lapides sind, so sind sie von vorn herein das, wozu der Lapis philos. sie gemacht hat, das ist Schwefel und Mercur. Wenn man also die Summe der Arcana nimmt, so hat man in ihnen in Bezug auf die festen Arcana: Erde, in Bezug auf die flüssigen Arcana: Wasser, in Bezug auf die Lapis philos.-Natur aller: Schwefel und Mercur. Nun soll man genüss des:

Separabis terram ab igne etc.

den Schwefel von der Erde, den Mercur vom Wasser trennen. Das heisst gerade nicht, die festen Arcana besäßen den Schwefel, die flüssigen den Mercur, und dies Betreffende sei nun von jedem zu trennen. Sondern es heisst, man soll, indem man im Ganzen Wasser, Erde, Schwefel, Mercur hat, trennen, trennend einen Unterschied machen zwischen Schwefel und Mercur einerseits, und Wasser und Erde andererseits. Und dass es gerade so sein soll, darauf macht das:

suaviter magno cum ingenio aufmerksam.

Und ferner hat statt, dass das, was man auf der einen Seite erhalten, dass das:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram.

Das heisst, es ist Schwefel und Mercur. Anlehnend an die Darstellung des P. solaris ruber ist nämlich das, was ascendit: Luft, das was descendit: Erde. Nach der Lapis philosophicus-Interpretation ist aber in der Luft der Schwefel, in der Erde das Quecksilber repräsentirt.

Und es hat statt, dass das, was man auf der anderen Seite erhalten, dass das:

recipit vim superiorum et inferiorum.

Das heisst, es ist Wasser und Erde. Das betreffende Wasser erhält die Kraft der Arcana superiora und die betreffende Erde die Kraft der Arcana inferiora.

Sic habebis gloriam totius mundi, ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Indem du nun auf der einen Seite Schwefel und Mercur erhältst, hast du den Gloria-Standpunct der Arcana.

Haec est totius fortitudinis etc.

Indem du auf der anderen Seite die Arcana vom flüssigen und festen Standpunct erhältst, hast du den Fortitudo-Standpunct. Dieser Fortitudo-Standpunct besiegt omnem rem subtilem, alle flüssigen Arcana (subtile ja auch oben = Wasser), und vermöge dieses Sieges werden die flüssigen Arcana fest, wie es die festen Arcana bereits sind. Das Resultat des vincere ist also, dass alle Arcana zu Lapides werden. Und dieser Fortitudo-Standpunct penetrat omnem rem solidam, alle festen Arcana, und vermöge dieses Penetrare werden die festen Arcana flüssig, wie es die flüssigen Arcana bereits sind. Das Resultat des penetrare ist also, dass alle Arcana zu Elixiria werden. Gemäss des Gloria-Standpunctes erhält man also die Arcana als Schwefel und Mercur. Gemäss des Fortitudo-Standpunctes erhält man die Arcana als Lapides einerseits und Elixiria andererseits.

Die cumulirte fortitudo zählt übrigens nach der Vier. Der Lapis-Standpunct steht nämlich vor dem Elixir-Standpunct, wie wir hierauf bereits mehrfach hingewiesen.

Dem analog haben die ursprünglich festen Arcana vor den ursprünglich flüssigen Arcanis den Vorrang. Es giebt aber 4 feste Arcana: Natron, Ferrum, die beiden Pp. solares, und 2 flüssige: Acid. sulphur. und Liquor hepatis. Die ersteren haben den Vorrang vor den letzteren, und da ihrer gerade 4 sind, so weist hierauf die nach der 4 gezählte fortitudo.

Fünfte Rubrik.

Sic mundus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der von der Welterschaffung die Rede ist.

Die adaptationes beziehen sich auf die dritte Rubrik. Adaptationes ganz wie bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.: Arcana. Nun, diese bringt ja die dritte Rubrik, und sie wurzeln darin (hinc erunt), was die erste Rubrik bringt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die vierte Rubrik, in der von dem μέτρον, der fortitudo, die Rede ist.

Sechste Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes ist ein trismegistus auf Grund des Dreigesichtspunctes der Arcana, welchen die vorliegende Interpretation der Tab. smar. bringt und welcher darin besteht, dass die Arcana gefasst werden 1) als Schwefel und Mercur, 2) als Lapides, 3) als Elixiria.

Habens tres partes philosophiae totius mundi. Anlehnend an die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. (7. Rubrik) wird hier interpretirt: Und habe den Lapis philos. Es ist wohl angebracht, dass der Lapis philos. auf diese Weise in den Vordergrund geschoben wird, da es eben der Lapis phil. ist, der den Impuls zur vorliegenden Interpretation der Tab. smar. giebt. Der Titel dieser Interpretation der Tab. smar. ist somit eigentlich, wie der der Lapis philosophicus-Interpretation: De Lapide philosophico oder Tabula de Lapide philosophico. Um aber einen Unterschied zwischen beiden zu haben, wird hier zuvörderst, da der Lapis im Vordergrund steht, der Nachdruck auf Lapis gelegt, so dass wir erhielten: De Lapide philosophico oder Tabula de Lapide philosophico. Da nun aber der Lapis betont wird, so ist es sachentsprechend, dass das philosophicus, das in den Hintergrund tritt, fallen gelassen wird. Auf die Weise erhielt man denn: De Lapide oder Tabula de Lapide. Da es sich nun aber bei der Lapis philosophicus-Interpretation um einen Lapis handelt, hier aber um mehrere, so ist es sachentsprechend, dass man hier den Plural nimmt, wo man dort den Singular genommen, und so käme dann der Titel heraus: De Lapidibus oder Tabula de Lapidibus. Dieser Titel wandelt sich natürlich da, wo an die Stelle der Lapides die Elixiria treten, um in: De Elixiriis oder Tabula de Elixiriis.

Schlussbemerkungen.

Die Ausführung der Absicht, eine Lapis- und Elixir-Interpretation an die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. zu reihen, bringt es mit sich, den Passus Pater ejus Sol bis versa fuerit in terram für die Gesamtzahl der Arcana auszubuten, ihn zur arcanologischen Rubrik zu machen, was jedenfalls eine geniale Idee ist. Sobald nun diese Idee da ist, sind die sechs Arcana geboten, gerade sechs Arcana, weil die betreffende Rubrik organisch in sechs Theile zerfällt, nämlich: 1) Pater ejus est Sol. 2) Mater ejus est Luna. 3) Portavit illud ventus in ventre suo. 4) Nutrix ejus terra est. 5) Pater omnis telesmi totius mundi est hic. 6) Virtus ejus intogra est, si versa fuerit in terram. Den sechs Arcanis gegenüber macht es sich nun ganz gut, dass auch die Tab. smar. in sechs Rubriken zerfällt. Es wäre gerade nicht nöthig, dass die vierte Rubrik ginge von Separabis bis penetrabit, es stünde gar nichts im Wege, dass sie hlos von Separabis bis inferiorum ginge, und nun bei Sic habebis gloriam eine neue Rubrik anfinde. Indessen auf die Weise würden wir bei Sic habebis die fünfte, bei Sic mundus creatus die sechste, bei Itaque vocatus sum die siebente Rubrik, und damit im ganzen sieben Rubriken haben, welche sich den sechs Arcanis gegenüber minder gut machen. Da nun der Autor der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. dadurch, dass er die vierte Rubrik von Sepa-

rabis bis penetrabit gehen lässt, notorisch den sieben Rubriken aus dem Wege geht, so kann er sich durch das Anfügen der Schlussrubrik Completum est keine siebente Rubrik heranziehen, und so fällt das Completum est. Indessen, dass es fällt, das hat auch noch eine andere Motivierung. Nämlich die Rubrik Completum est bringt die χρυσοποιία, die Lehre vom Eincarcanum. Diese Lehre gestaltet sich nach der Lapis philosophicus-Interpretation, an welche die vorliegende Interpretation anlehnt, derartig, dass die Arcana zu dem werden, was der P. solaris ist. Nun aber liegt in der Auffassung der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. das, dass die Arcana, indem sie Lapides sind, von vorn herein das sind, wozu der Lapis philos. sie gemacht hat, das ist Schwefel und Mercur, und das ist wieder in arcanologischer Auffassung: P. solaris. Da nun das Sachverhältniss derartig liegt, was soll uns denn noch die siebente Rubrik mit ihrer χρυσοποιία, das ist mit der Lehre vom Eincarcanum, welches Eincarcanum auf den P. solaris hinauskommt? Man sieht also, dass die Sache an und für sich zwar derartig liegt, dass sechs Arcana angenommen werden, diesen sechs Rubriken entsprechen sollen, die sechs Rubriken aber unmöglich sind, wenn nicht das Completum fällt, somit dieses Completum est dem Fall nicht entgegen kann, dass aber doch in dem Streichen desselben kein Gewaltstreich gegen die Fassung der Tab. smar. liegt, wie sie sich nun einmal im Laufe der Zeiten gestaltet hat, sondern dass vielmehr jenes Streichen aus der inneren Natur der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. resultirt, in ihr begründet ist.

Elixiria und Lapides.

Fassen wir die sämmtlichen sechs Arcana, denn um diese handelt es sich ja bei der Elixir- und Lapis-Interpretation der Tab. smar., als Elixiria auf, so ist dem eine materielle Unterlage zu geben. Es ist dem eine materielle Unterlage zu geben, dass Natron, Ferrum, die beiden Pp. solares, welche an und für sich fest sind, nun auf einmal flüssig sein sollen. Diese materielle Unterlage liegt nun schon im Namen Elixirium. Lix heisst Lauge. Soll ein Arcanum also ein Elixir sein, so hat man sich dasselbe im zerflossenen Zustand zu denken. Am nächsten liegt ein solcher Gesichtspunct beim Eisen. Dieses wird im Anschluss an die Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. als Eisenvitriol gewonnen, und nun gesagt, Schwefelsäure ist zerflossener Eisenvitriol, somit Ferrum als Elixir = Acid. sulphuricum. Der zerflossene Zustand für Natron, P. solaris ruber, P. solaris niger kommt heraus, wenn man sich den P. solaris ruber vom Standpunct der Darstellung denkt. Demzufolge fasst man, anlehnend an die dritte Rubrik der Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar., P. solaris ruber als Sulphur aurat., und P. solaris niger als Stibium sulphuratum nigrum; das Quecksilber wird also bei Seite geschoben. Dann sagt man Sulphur aurat. = Sulphur. Somit kommen die drei Arcana: Natron, P. solaris ruber, P. solaris niger hinaus auf: Natron, welches als Natron carbon. gefasst wird, Schwefel und Stibium sulphur. nigr. Diese drei zusammengeschmolzen stellen aber ein Fluidum dar, welches auf Zusatz von Schwefelsäure (s. d. Abschnitt von der Darstellung der Arcana) Sulphur aurat., das ist, wie es hier gefasst wird, P. solaris ruber ergiebt. Somit haben wir den Standpunct des Elixir für Natron, P. solaris ruber und P. solaris niger, wenn man sich, wie oben gesagt, den P. solaris ruber vom Standpunct der Darstellung denkt.

Stellt man sich also beim Flüssigkeits-Standpunct auf den Standpunct des Elixir, so hat man Ferrum, Natron, die beiden Pp. solares als Elixiria. Dieser Name Elixir zieht alsdann auch die beiden ursprünglich flüssigen Arcana, Acid. sulphur. und Liquor hepatis, zu sich hinüber.

Wie wir gesehen, liegt der Lix-Standpunct für das Eisen viel näher, als für Natron und die beiden Pp. solares. Es liegt also nahe, die letzteren besonders in's Auge zu fassen. Wir wissen nun, dass in Bezug auf sie der Lix-Standpunct derartig herauskommt, dass man den P. solaris ruber vom Standpunct der Darstellung auffasst. Das heisst mit anderen Worten, man bringt den P. solaris ruber in die Sache, und da dieser als Sulphur aurat. gefasst wird, so heisst es, man bringt das Sulphur aurat. in die Sache. Nun ist aber Sulphur aurat. = Sulphur,

also heisst es, man bringt den Schwefel in die Sache. Und endlich ist Schwefel = Feuer, also heisst es, man bringt den ignis in die Sache. Man hat also für den Elixir-Standpunct den ignis. Dem Elixir-Standpunct gegenüber steht der Lapis-Standpunct. Lapis aber ist, wie wir aus der Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. wissen, nichts anderes, als terra. Somit haben wir in dem Gegeneinander-Ueberstehen von Lapis und Elixir das Gegeneinander-Ueberstehen von terra und ignis. Das aber führt auf die Stelle der Tab. smar.: Separabis terram ab igne. Diese Stelle ist nun in der Lapis- und Elixir-Interpretation bereits in ihrer Weise verwerthet worden, und es lässt sich mit ihr in Betreff des Gegeneinanderstehens von terra und ignis, wie wir es so eben haben kennen lernen, nichts weiter anfangen. Daher greift man auf die spirituelle Interpretation der Tab. smar. über, und sagt, terra = Corpus (Leib), und ignis = Spiritus (Seele). Hiermit ist es denn gegeben, dass wir für den Namen Elixiria den neuen Namen: Spiritus erhalten. Ebensowohl wie also die Arcana von dem Standpunct, dass sie alle als flüssig aufgefasst werden, Elixiria heissen, ebensowohl heissen sie auch Spiritus. Diesen Namen finden wir im Lib. 1. Cap. 10. bei Geber.

Ausser Elixir und Spiritus haben wir nun aber auch noch andere Namen zur Bezeichnung des Flüssigkeitsstandpunctes der Arcana. Nämlich:

Die Arcana heissen vom Flüssigkeitsstandpunct: Olea, Oele. Dieser Name lehnt sich an den ignis von vorhin. Wenn man nämlich Feuer bat, und dies Feuer soll in Bezug auf eine Flüssigkeit Feuer sein, so liegt es nahe, das Feuer als Oel aufzufassen, da Oel brennt. (Man vergl. Plato, der Liquor hepatis Oel nennt.)

Ferner heissen die Arcana vom Flüssigkeitsstandpunct: Vina, das ist nun ein Anlehen an den Spiritus von vorhin. Spiritus wird als spirituose Getränk gedacht, und da haben wir eben den Wein.

Ferner heissen die Arcana vom Flüssigkeitsstandpunct: Aceta, Essige, Säuren. Das geschieht nun im Anlehen an den Wein von vorhin. Einerseits geschieht es ganz vom Allgemein-Standpuncte, indem man an den Weinessig denkt, andererseits geschieht es im Anlehen an Plato. Dieser führt nämlich da, wo er von den Pflanzensäften spricht, Wein, οἶνος, auf, und hat es auf den Essig abgesehen.

Endlich heissen die Arcana vom Flüssigkeitsstandpunct: Aquae und Liquores, Ausdrücke, die am Ende am nächsten liegen. Und weil man das Wasser, die Flüssigkeit trinkt, so schmiegt sich hieran die Ausdrücke Res potabiles für die Arcana vom Flüssigkeitsstandpunct.

Was nun den Elixiria gegenüber gilt, nämlich dass dem, dass alle 6 Arcana flüssig sein sollen, eine materielle Unterlage zu geben ist, das gilt auch den Lapidibus gegenüber. Es sind an und für sich Natron, Eisen, die 2 Pulv. solares fest, dagegen Acid. sulphur. und Liquor hepatis flüssig. Es ist also dem eine materielle Unterlage zu geben, woher diese letzteren auf einmal fest sein sollen. Nun, in Bezug auf das Acid. sulphur. hält man sich an den Eisenvitriol. Wie man also bei den Elixiria sagte: Eisenvitriol ist Acid. sulphur., so sagt man hier bei den Lapidibus: Acid. sulphur. ist Eisenvitriol. Das ist nun eine Sache, die so nahe liegt, dass sie weniger die Augen auf sich zieht. Hervorstechend die Augen auf sich zieht der Liquor hepatis, es fragt sich hauptsächlich bei ihm, wie die materielle Unterlage dafür ist, dass er zum Lapis wird. Und da hält man sich an Plato, der den Liquor hepatis vom Standpunct des λίθος oder der γῆ als Salmiak auffasst.

Nimmt man also Acid. sulphur. als Eisen und Liquor hepatis als Salmiak, so hat man alle 6 Arcana als feste Körper, das ist als Terrae, das ist als Lapidibus, denn der Ausdruck Lapis philos. wurzelt ja (vergl. Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar.) in „terra“.

Ausser der Bezeichnung Lapidibus kommt nun noch für die Arcana vom festen Standpunct die Bezeichnung Corpora vor. (Geber, Lib. 1. Cap. 11.) Diese Bezeichnung steht der Bezeichnung des flüssigen Standpunctes durch Spiritus gegenüber (vergl. oben).

Ferner heissen die Arcana vom Feststandpunct: Salia, Alumina, Boracia. (Geber, Lib. 1. Cap. 11.) Diese Ausdrücke schmiegen sich daran, dass der Liquor hepatis als Salmiak aufgefasst wird. Weil es gerade der Liquor

hepatis ist, der das Hauptaugenmerk auf sich richtet, wenn es sich darum handelt, dem Feststandpunct der Arcana eine materielle Unterlage zu geben, so zieht das, was der Liquor hepatis in seinem Festsein ist, die übrigen Arcana alle zu sich hinüber. Der Salmiak wird nun aufgefasst als Sal, das ist nicht Salz im neueren chemischen Sinne, sondern Salz als Kochsalz. Bei Plato nämlich wird Liquor hepatis per analogiam deswegen zu Salmiak, weil Natron als Kochsalz gefasst wird. Das Hauptmotiv also, dass Liquor hepatis = Salmiak, liegt darin, dass Natron = Kochsalz = Sal, und darum wird Salmiak: Sal genannt. Ferner wird Salmiak: Alumen und Borax genannt. Zu diesen Ausdrücken liegt dieselbe Berechtigung vor, als zu dem Ausdruck Nitrum, den Plato für Salmiak bringt. Da nun auf diese Weise Salmiak = Sal, Borax, Alumen, so werden eben alle Arcana zu Salia, Alumina, Boracia. Es steht auch nichts im Wege, da Plato will, dass Salmiak = Natron, diesen Ausdrücken: Nitrosa beizufügen.

Ferner heissen die Arcana vom Feststandpunct: Crescentia (Geber, Lib. 1. Cap. 11.) das sind vegetabilische Stoffe. Hiermit ist auf das gezielt, was Plato χυμοί nennt. Diese χυμοί nimmt Geber nicht mit Plato als flüssig, sondern als fest. Er setzt sie nicht unter die Spiritus (Elixiria), sondern unter die Lapidibus. Damit hat er nun einerseits den verdickten, erhärteten Pflanzensaft vor Augen, andererseits zielt er auf das Extract, welches mehr zum Festen als zum Flüssigen neigt, und gewissermassen ein künstlich dargestellter χυμός ist.

Endlich sind die Arcana vom Feststandpunct: Metalle. Das hängt einerseits damit zusammen, dass Lapis = Mineral. Ob man also sagt, Arcana = Lapidibus, oder Arcana = Mineralien, bleibt sich so circa gleich. Mit der Auffassung der Arcana als Minerale geht aber die Auffassung derselben als Metalle Hand in Hand. (Vergl. Plato). Andererseits tritt aber in Bezug auf die Lapidibus-Interpretation der Tab. smar. der Metallstandpunct noch besonders dadurch in den Vordergrund, dass in Bezug auf die gloria die unvollkommenen Arcana als Metalle aufgefasst werden.

Damit, dass die Arcana zu Lapidibus und Elixiria, resp. zu dem werden, was die verwandten Ausdrücke für Lapis und Elixir sind, wird die Bezeichnung der Arcana eine eigenthümliche, wie sie sonst nicht gewesen. Der Arcanumausdruck erhält nämlich ein Epitheton. Es ist ähnlich, als wenn eine Person Carl oder Heinrich heisst. Nun kommt der Titel Herr auf, und die Person wird jetzt Herr Carl, Herr Heinrich genannt. Analog bei den Arcanis. Wo sonst beispielsweise das Arcanum Liquor hepatis: Sulphur genannt wurde, da bahnt es sich jetzt an, dass es genannt wird: Elixir Sulphuris, Spiritus Sulphuris, Oleum Sulphuris, Acetum Sulphuris, Vinum Sulphuris, Aqua Sulphuris, Liquor Sulphuris, Sulphur potabile, Lapis Sulphuris, Corpus Sulphuris, Sal Sulphuris, Alumen Sulphuris, Borax Sulphuris, Nitrum Sulphuris, Extractum Sulphuris und was in dem Genre noch einzelne Ausdrücke mehr sind, z. B. Hepar Sulphuris, welcher Ausdruck Hepar sich als pars pro toto dem Corpus anschmiegt, u. s. w.

Mit den Epitheton-Ausdrücken von vorhin haben aber an und für sich nichts zu thun, sondern stehen für sich da die Ausdrücke: Tinctura und Essentia. Der Ausdruck Tinctura schmiegt sich an das Arcanum vom Standpunct der Farbe an. Tinctura kommt her von tingere, färben. Tinctura heisst also eigentlich das Färben, in übertragener Weise heisst es aber ein Arcanum vom Gesichtspunct der Farbe aufgefasst. In Bezug auf Tinctura haben wir also das Arcanum vom Standpunct des Eindrucks, welchen es auf den Gesichtssinn macht. Da nun die Arcana (vergl. b. Plato) nicht nur vom Standpunct des Eindrucks, welchen sie auf den Gesichtssinn machen, sondern auch vom Standpunct der Eindrücke, welche sie auf die anderen Sinne machen, aufgefasst werden, so wäre es lückenhaft, wenn der Tinctura nichts zur Seite stände. Darum tritt ihr die ουσία, das ist Lateinisch Essentia, zur Seite. Die ουσία, Essentia, fasst das Arcanum vom Standpunct des Eindrucks, welchen es auf die Sinne macht, mit Ausnahme des Gesichtssinnes, denn für den Eindruck auf diesen tritt die Tinctura ein. Wenn nun aber auch die Ausdrücke Tinctura und Essentia auf ganz anderer Basis stehen, als die Ausdrücke Lapis und Elixir und die diesen verwandten,

so übernehmen sie doch mit diesen eine analoge Rolle, sie werden dem Namen des Arcani als Exitheton beigegeben. Es würden also zu der Reihe von Ausdrücken, die wir vorhin als Beispiel für den Liquor hepatis gegeben, die Bezeichnungen: Tinctura Sulphuris und Elixir Sulphuris hinzutreten.

Nun muss man aber wohl beachten — das ist eine Sachlage, die uns, von unserem Standpunct der Neuzeit, anfangs etwas fremd vorkommt — dass das Epitheton auf die Sache selbst weiter nicht influirt. Ob der Carl Herr Carl, der Heinrich Herr Heinrich genannt wird, ob wir an die Stelle des „Herr“ irgend einen synonymen Ausdruck setzen, das influirt auf den Carl und Heinrich nicht weiter, die bleiben eben Carl und Heinrich. Ganz so ist es in Bezug auf das Arcanum. Ob man, um bei dem obigen Beispiele zu bleiben, wenn man Liquor hepatis: Sulphur nennt, ob man von Elixir Sulphuris, oder Spiritus Sulphuris, oder Oleum Sulphuris, oder Corpus Sulphuris, oder Tinctura Sulphuris, oder Essentia Sulphuris u. s. w., u. s. w. spricht, das bleibt sich ganz gleich. In dem einen Falle nimmt man das Arcanum Liquor hepatis oder Sulphur vom Standpunct des Elixir, für den Flüssigkeitsstandpunct entweder diesen oder irgend einen anderen Ausdruck nehmend, im anderen Falle nimmt man dasselbe Arcanum vom Standpunct des Lapis, für den Feststandpunct entweder diesen oder irgend einen anderen Ausdruck nehmend, im dritten Falle fasst man dasselbe Arcanum vom Standpunct des Eindruckes auf, den es auf den Gesichtssinn macht, im vierten Falle fasst man dasselbe Arcanum vom Standpunct des Eindruckes auf, den es auf einen anderen Sinn macht; ob aber nun das eine oder das andere statt hat — das Arcanum Liquor hepatis oder Sulphur ist in allen Fällen da.

Im Anlehn an das so eben Exponirte hat nun ff. statt. Den Alchemisten gehen principiell blos die Arcana an, mit anderen Chemikalien hat er eigentlich nichts zu schaffen. Indessen auf der einen Seite kann er sich der Chemikalien überhaupt nicht entschlagen, weil er eine bestimmte Reihe von ihnen nöthig hat, um sich die Arcana darzustellen. Und auf der anderen Seite liegt es zu nahe, dass der Alchemist, der es doch nun einmal mit chemischen Stoffen zu thun hatte, sich vermöge ihrer auch andere Präparate darstellte, als gerade die Arcana. So ist es unausbleiblich, dass der Alchemist eine grössere Reihe von Chemikalien und Präparaten vor sich hatte, als gerade seine Arcana. Nun gruppirte er sich seine Chemikalien und Präparate um die einzelnen Arcana herum, und indem er nun für das Arcanum eine Reihe von Ausdrücken hatte, die Ausdrücke, die wir oben haben kennen lernen, vertheilte er dieselben auf die Chemikalien und Präparate, die um das betreffende Arcanum standen. Z. B. es handelte sich um das Arcanum Liquor hepatis. Indem der Alchemist dieses hatte, hatte er eine Reihe von Chemikalien und Präparaten, welche sich um dasselbe gruppirten. In Folge dessen nannte er diese Chemikalien und Präparate mit dem Namen, welchen er dem Liquor hepatis gab, z. B. Sulphur. Um nun aber einen Unterschied zwischen den einzelnen Sulphur-Chemikalien und Präparaten zu haben, nannte er das eine Sal Sulphuris, das andere Corpus Sulphuris, das dritte Oleum Sulphuris u. s. w., u. s. w. Viele dergleichen Ausdrücke wurden nun successiv stereotyp, sie wurden officiell angenommen, und hierin liegt die Basis für eine Reihe pharmakologischer und chemischer Bezeichnungen, die sich im Laufe der Zeiten entwickelten.

Schliesslich wollen wir bemerken, dass von den besprochenen Ausdrücken auch ein Theil auf den Lapis philosophicus kommt, so dass man also nicht blos sagt Lapis philosophicus, sondern auch Tinctura philosophica, Elixirium philosophicum u. s. w.

Die Arcana als Edelsteine.

Es liegt nahe, dass, wenn man so edele Dinge, wie die Arcana sind, Steine nennt, dass dann aus den Steinen Edelsteine werden. Daher treten den Arcana als Lapides die Arcana als Gemmae und Vitrum zur Seite. Das Vitrum wird deswegen herangezogen, weil in der populären Vorstellung die Edelsteine: Glas sind. Die Auffassung der Arcana als Gemmae und Vitrum findet sich bereits bei Geber. Hierbei ist nun zu bemerken, dass im Anfang,

wo die Sache aufkommt, nur von einer generellen Fassung der Edelsteine die Rede ist. Wir werden später an der Hand der Metall-Interpretation der Tab. smar. sehen, dass man, indem man die Arcana als Metalle auffasst, sagt, dieses Arcanum ist dieses Metall, jenes Arcanum jenes Metall. So ist es ursprünglich mit den Edelsteinen nicht. Ursprünglich sagt man, die Arcana, indem sie als Lapides gefasst werden, werden auch als edele Lapides, als Gemmae gefasst, und damit ist die Sache fertig. Man sagt aber nicht, dieses Arcanum repräsentirt diesen Edelstein und jenes Arcanum jenen. Diese Auffassung kommt erst später in die Sache. Sie ist aber nicht kanonisch, das heisst, sie lehnt sich nicht an die Tab. smar. Es giebt keine Interpretation der Tab. smar., auf Grund derer das Arcanum dieser Stein resp. Edelstein ist, jenes Arcanum jener Stein resp. Edelstein. Und weil diese Auffassung nicht kanonisch ist, so distribuiren verschiedene Alchemisten die Arcana in verschiedener Weise auf die Edelsteine.

Indem wir die Gegenüberstellung der Arcana und speciellen Edelsteine in's Auge fassen, wollen wir uns (man kann damit vergleichen, was R. Lullus in: Compendium animae transmutationis artis metallorum bringt) an den Basilius Valentinus halten. Derselbe sagt in dieser Beziehung, Currus triumphalis, edid. Kerckring, P. 181:

Advertat interim artis amator, virtutum Antimonii non tantum, ut cetera metalla, singula cum singulis lapidibus pretiosis comparari posse, sed ipsum solum omnium lapidum virtutes universaliter continere, quod colores ejus, quos per regimen ignis ex se effert et oculis exhibet, satis demonstrant. Pellucidum ejus rubrum assignatur carbunculo, pyropo et corallo; album adamant et crystallo; coeruleum sapphiro; viride smaragdo; flavum hyacintho; nigrum granato, qui lapis occulte nigredinem quandam in se habet absconditam.

„Der Kunstliebhaber bemerke nun, dass das Antimonium nicht nur, wie die übrigen Metalle (Arcana), einzeln mit einzelnen Edelsteinen verglichen werden kann, sondern dass dasselbe in seiner Einheit vom Allgemeinstandpunct alle Steine in sich fasst, und das geht klar hervor aus den Farben, welche es durch Vermittelung des Feuers zeigt. Seine hochrothe Farbe kommt auf den Karfunkel, den Pyrop, die Koralle; seine weisse Farbe auf den Diamant und den Krystall; seine blaue Farbe auf den Sapphir; seine grüne Farbe auf den Smaragd; seine gelbe Farbe auf den Hyacinth; seine schwarze Farbe auf den Granat, welcher Stein eine gewisse Schwärze in sich verborgen hält.“

Basilius Valentinus hält sich nämlich an die sechs Arcana der Lapis-Interpretation der Tab. smar. Dass dies sachentsprechend ist, wird Niemand leugnen. Nun stellt er den sechs Arcanis die sechs Farben gegenüber. Damit hat er (vergl. den Abschnitt von den Farben der Arcana):

Acid. sulphur.	Gelb,
Natron	Blau,
Liquor hepatis	Grün,
Ferrum	Weiss,
P. solaris ruber	Roth,
P. solaris niger	Schwarz.

Sich nun an diese Farben haltend, fasst er die verschiedenen Edelsteine vom Gesichtspunct ihrer Farbe auf, und setzt an die Stelle von Gelb, Blau u. s. w. einen gelben Edelstein, einen blauen Edelstein u. s. w. In derselben Weise, wie die gelbe Farbe, die blaue Farbe u. s. w. dem betreffenden Arcanum entspricht, in derselben Weise entspricht dann auch der gelbe Edelstein, der blaue Edelstein u. s. w. dem betreffenden Arcanum.

Indem er nun die Edelsteine vom Gesichtspunct der Farbe auffasst, sagt er:

Gelb	ist der Hyacinth,
Blau	„ „ Sapphir,
Grün	„ „ Smaragd,
Weiss	„ „ Diamant, der Krystall,
Hochroth	„ „ Karfunkel, der Pyrop, die Koralle,
Tiefroth	„ „ Granat.

Es sind nun aber die sechs Arcanenfarben: Gelb, Blau, Grün, Weiss, Roth, Schwarz; nicht aber: Gelb, Blau, Grün, Weiss, Hochroth und Tiefroth. Um nun hier den Einklang hervorzubringen zwischen den Farben, wie sie eigentlich auf die sechs Arcana kommen, und den

1, wie sie hier den Edelsteinen gegenübergestellt nimmt Basilius das Hochroth des Karfunkels u. s. w., als Roth, und das Tiefroth des Granats als Schwarz, es, weil das Tiefroth „eine gewisse Schwärze in sich gegen hält“. Und so bekommt er denn heraus:

o ist der Hyacinth,
 1 „ „ Sapphir,
 n „ „ Smaragd,
 iss „ „ Diamant, der Krystall,
 h „ „ Karfunkel, der Pyrop, die Koralle,
 warz „ „ Granat.

1 nun Basilius Valentinus sechs Arcana und sechs n annimmt, so müsste er eigentlich auch sechs Edelannehmen. Er müsste also der weissen Farbe geer nicht den Diamant und den Krystall bringen, n einen von beiden; er müsste der rothen Farbe über nicht den Karfunkel, den Pyrop, die Koralle n, sondern einen (eine) von den dreien. Dass er an aber nicht thut, das ist wohl überlegt. Er will h auf der einen Seite wohl den sechs Arcanis zu welchen in der Lapis-Interpretation der Tab. smarung getragen wird, sechs Edelsteinne annehmen, will er auf der anderen Seite aber auch wieder nicht Edelstein-Sechs zu sehr in den Vordergrund drängen, s dadurch den Anschein gewinnen könnte, als wäre pecialisirung der Edelsteine kanonisch, was sie doch, ir oben gesehen, notorisch nicht ist. Durch diese 1 Standpuncte segelt er nun, sich den Rücken freid, derartig durch, dass er auf der einen Seite nach arben-Sechs specialisirt, auf der anderen Seite aber der Edelstein-Sechs eine Edelstein-Neun herausbe-

t. Grund der Basilschen Aufstellung kommt also fol-

Zusammenstellung von Arcanum, Farbe und Edelheraus:
 d. sulphur. Gelb . . . Hyacinth,
 ron Blau . . . Sapphir,
 uor hepatis . . . Grün . . . Smaragd,
 rum Weiss . . . Diamant, Krystall,
 solaris ruber . . Roth . . Karfunkel, Pyrop, Koralle,
 solaris niger . . Schwarz. Granat.

: specialisirten Edelsteinauffassung der Lapidis ver- n wir den stereotypen Titel der Tabula smaragdina: ala smaragdina. Nämlich an der Hand der Lailosophicus-Interpretation erhalten wir den Titel: a de Lapidis philosophico. An der Hand der Lapisretation (s. diese in der 6. Rubrik) wird derselbe zu: Tabula de Lapidis philosophico, dann zu: la de Lapidibus, und endlich: Tabula de Lapidibus. d nun die Lapidibus zu Gemmae werden, rückt zuvöran die Stelle des Titels: Tabula de Lapidibus der Tabula de Gemmis. Nun sagt man aber, wo es sich er einen Seite um eine Tabula de Lapidibus philosopho-handelt, und auf der anderen Seite um eine Tabula ipide, da ist es ganz gut, dass man, um keine Verelung hervorzubringen, die Tabula de Lapidibus umilt in Tabula de Lapidibus. Wo aber an die Stelle apis die Gemma tritt, da ist keine Verwechslung möglich. Hier also kann man wieder vom Plural en, und statt zu sagen: Tabula de Gemmis, sagt man: a de Gemma. Das macht sich namentlich gut, wenn (s. den folgenden Abschnitt) den Sol im Passus Comn est quod dixi de operatione Solis als Edelstein t. Sobald man nun aber im Titel der Tab. smar. emma hat, führt das sehr nahe liegend darauf, dass sich fragt, welche eine Gemma ist das denn? Und ntwortet man dann, diese eine Gemma ist der ragd. Sobald man nun den Smaragd hat, erhalten en Titel: Tabula de Smaragdo. Da das aber darauf i könnte, dass bei einer Tabula de Gemmis blos maragd in's Auge gefasst sei, so nimmt man statt ubstantiv mit der Präposition das Adjectiv. So wird e Smaragdo: smaragdinum, und aus der Tabula de agdo: Tabula smaragdina.

r müssen nun sehen, wie wir in Bezug auf die eine a gerade zum Smaragd kommen. Wir haben es nit zwei Gründen zu thun.

: eine Grund liegt darin, dass, wenn man die Arcana Feststandpunct auffasst, dass dann namentlich der r hepatis es ist, welcher das Augenmerk auf sich

zieht. (Vergl. den Abschnitt: Elixiria und Lapides.) In Bezug auf die Gemmae handelt es sich aber um den Feststandpunct, und so ist es nahe liegend, dass auch hier der Liquor hepatis das Hauptaugenmerk auf sich zieht. Indem er aber das Hauptaugenmerk auf sich richtet, sagt man, die eine Gemma, um die es sich dem Obigen gemäss handelt, ist ein Edelstein, der eine Relation zum Liquor hepatis hat. Nimmt man nun den Liquor hepatis als grün, so hat man einen grünen Edelstein, und als solcher präsentirt sich eben der Smaragd.

Der andere Grund basirt auf eine Stelle bei Seneca. Es heisst nämlich in des L. Annaeus Seneca Epistolae morales, Lib. 14. Ep. 2. (90): Excidit porro vobis, eundem Democritum invenisse, quemadmodum ebur mollioretur, quemadmodum decoctus calculus in Smaragdum converteretur, qua hodieque coctura inventi lapides hoc utiles colorantur. „Es entfiel euch weiter, dass derselbe Democrit erfunden hat, wie Elfenbein weich gemacht wird, wie eine geschmolzene Steinmasse in Smaragd verwandelt wird. Durch diese Art des Schmelzens werden noch heute die falschen Steine, die sich dazu eignen, gefärbt.“ Seneca will sagen, man kann falsche Steine machen, wie sie an Ringen u. s. w. getragen werden, z. B. Smaragd. Es handelt sich aber nicht blos um den falschen Smaragd, sondern auch um andere falsche Steine, die ähnlich gemacht werden. In Bausch und Bogen kann man aber nicht alle ächten Steine nachmachen, darum das „hoc utiles,“ es muss auch der Möglichkeitsstandpunct da sein. Ein Stein, der sich nicht nachmachen lässt, der ist nicht utilis, passend, zu einer solchen Procedur.

So liegt die Stelle im Sinne Senecas. Die Alchemisten legten ihr zu ihrem Zwecke einen anderen Sinn unter. Nämlich in Bezug auf die eine Gemma, welche zum Smaragd wird, ist der decoctus calculus der Liquor hepatis. Ein calculus ist er vom Standpunct der Arcana als Lapidibus. Decoctus ist er vom Gesichtspunct dessen, dass er an und für sich flüssig ist. Man denkt nämlich beim Kochen an Wasser, welches dem Kochproceß anheimfällt. Also der decoctus calculus, der Liquor hepatis, welcher das Hauptaugenmerk auf sich zieht, convertitur in Smaragdum, wird in Smaragd verwandelt, den stempelt man zum Smaragd. Und durch diese coctura, das ist das, was so eben decoctus calculus genannt wurde, durch diesen Smaragd werden die inventi lapides, das sind die ungentlichen Steine, die Arcana als Lapidibus gefasst, hoc oder ad hoc utiles, die ganz für die Sache passend sind, colorantur, gefärbt, das ist an der Hand der Farben zum Edelsteinstandpunct hinübergezogen.

Dass den Alchemisten diese Stelle in die Augen stach, kommt primo loco davon her, dass in ihr Democrit genannt wird, welcher als Autor der *Φυσικὰ καὶ μυστικὰ* bei ihnen in hohem Ansehen stand. Ob nun Seneca den Democrit von Abdera oder den Democrit, der die *Φυσικὰ καὶ μυστικὰ* geschrieben, vor Augen hat, bleibt sich gleich. Nach dem Schwindel, den Synesius dem Dioscorus vorgemacht, fliest die Persönlichkeit beider Democrite in eine zusammen.

Schliesslich ist zu erwähnen, dass der Titel Tabula smaragdina sich nicht deswegen vor anderen Titeln in den Vordergrund drängt, weil man die Tabula de Lapidibus höher stellt, als andere Interpretationen der Tab. smar., noch weniger deswegen, weil man die Tab. de Lapidibus in Bezug auf die specialisirten Edelsteine höher stellt, als andere Interpretationen der Tab. smar.—ist doch eine solche Specialisirung der Edelsteine gar nicht kanonisch—sondern deswegen, weil man an den Ausdruck Tabula smaragdina den Begriff geknüpft wissen will: die Tabula, das Schriftstück, welches wie ein Smaragd, wie ein Juwel dasteht.

Hortulanus (vergl. den Abschnitt: Allgemeine Vorbemerkungen über die Tab. smar.) nennt seine Schrift bereits: Commentarius in Hermetis Tabulam smaragdinam.

Die Edelsteinmacherkunst.

Unter die Lapis-Interpretation der Tab. smar. gehört der Schlusspassus: Completum est quod dixi de operatione Solis nicht. Setzt man ihn aber nun doch unter dieselbe, so kann das ff. ausgebeutet werden.

In der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. kann

man sagen, wie die Stelle *Pater ejus est Sol* lehrt, ist der Vater der *res una*, des *Lapis philos.*: *Sol*. Da nun aber das, was der Vater ist, auch das Kind ist, so ist *Sol = Lapis philos.*, und wenn es heisst *Completum est etc.*, so heisst das: *Completum est quod dixi de Lapide philos.* Damit haben wir denn in der *Lapis philosophicus*-Interpretation den *Lapis philos.* ebensowohl im *habens tres partes*, als im *Completum est*. Ueberträgt man das nun auf die *Lapis*-Interpretation, so kann man bei der Anfügung des *Completum est* sagen: Im *habens etc.* haben wir den *Lapis philos.* überhaupt, in *Completum* dagegen haben wir den *Lapis philos.* als den Edelstein. Das letztere liegt darin, dass die *operatio Solis* als *χρυσοποιία* auf eine Veredelung führt. Handelt es sich nun um Metalle, so ist die Veredelung Gold, handelt es sich dagegen um Steine, so ist die Veredelung der Edelstein.

So haben wir denn eine der Goldmacherkunst parallel laufende Edelsteinmacherkunst, welche, wie wir gesehen, derartig in die Alchemie gebracht wird, dass man den *Schlussatz Completum est etc.*, welcher ursprünglich nicht unter die *Lapis*-Interpretation der *Tab. smar.* gehört, trotzdem unter dieselbe setzt.

Das Edelsteinmacher-Wesen drängt sich nicht so mit *Eclat* in den Vordergrund, als das Goldmacher-Wesen, doch wird es nach derselben Schablone zugestutzt, indem die Bibel, biblische und Profan-Personen zu seiner Verherrlichung erhalten müssen.

Was die Bibel betrifft, so müssen hauptsächlich ff. Stellen für die Edelsteinmacherkunst erhalten: Offenbarung des Johannes, Cap. 21 (Luthers Uebersetzung):

Vers 18. Und der Bau ihrer (der Stadt) Mauern war von Jaspis, und die Stadt von lauterm Golde, gleich einem Glase.

Vers 19. Und die Gründe der Mauern und der Stadt waren geschmückt mit allerlei Edelsteinen. Der erste Grund war ein Jaspis, der andere ein Sapphir, der dritte ein Chalcedonies, der vierte ein Smaragd.

Vers 20. Der fünfte ein Sardonich, der sechste ein Sardis, der siebente ein Chrysolith, der achte ein Beryll, der neunte ein Topasier, der zehnte ein Chrysopras, der elfte ein Hyacinth, der zwölfte ein Amethist.

2. Buch Mosis, Cap. 28 (Luthers Uebersetzung):

Vers 17. Und sollst es (das Amtschildlein) füllen mit vier Reihen voll Steine. Die erste Reihe sei ein Sarder, Topaser, Smaragd;

Vers 18. Die andere ein Rubin, Sapphir, Demant;

Vers 19. Die dritte ein Lyncurer, Achat, Amethyst;

Vers 30. Die vierte ein Türkis, Onych, Jaspis. In Gold sollen sie gefasst sein in allen Reihen.

Wir wissen aus dem Abschnitt „Der erste Theil des ersten Capitels des Evangelium Joannis,“ dass der Evangelist Johannes zu Anfang seines Evangelium auf die *Tab. smar.* eingeht. Er ist somit ein Alchemist, und als solcher wird er denn zum Goldmacher und Edelsteinmacher gestempelt. Wir besitzen einen Hymnus zu Ehren des Johannes von Adam von St. Victor (12. Jahrhundert), welcher anfängt: *Gratulemur ad festivum*. In ihm heisst es:

Cum geminarum partes fractas
Solidasset, has distractas
Tribuit pauperibus.
Inexhaustum fert thesaurum
Qui de virgis fecit aurum,
Gemmas de lapidibus.

„Nachdem er die zerbrochenen Theile der Edelsteine aneinandergefügt hatte, riss er sie wieder voneinander, und vertheilte sie unter die Armen. Der trägt einen unerschöpflichen Schatz davon, der aus Ruthen Gold und aus Steinen Edelsteine machte.“

Dass Johannes die Edelsteine erst zusammenfügt und dann auseinanderreißt, zielt auf das *ἀγέλλειν* und *ἀνδέειν* (vergl. *Lapis philosophicus*-Interpretation der *Tab. smar.*)

Bei den Ruthen kann man denken: an den goldenen Stab des Mercurius (*virgâque levem ööerces aureâ turbam*. Horaz), an den *raxus aureus* im 6. Buche der Aeneide (vergl. den Abschnitt: Die Schwindel-Goldmacherkunst), vielleicht an den *Lapis philos.*, der von den Bäumen gepflückt wird (s. bei den Abendländern den Abschnitt: *Epistola Haimonis*), und an die Wünschelröhre, mittelst derer man Gold findet.

Aus der Profan-Geschichte wird namentlich die Königin Kleopatra herangezogen. Als Antonius verliebt in den Armen der Kleopatra girrte, wetteten die beiden einmal, wer von ihnen die kostbarste Mahlzeit geben würde. Antonius liess nun seinerseits die kostbarsten Leckerbissen herbeischleppen, Kleopatra aber wartete mit einem an und für sich einfachen Mable auf, bei dem sie die Auflösung einer Perle, im Werthe von einer halben Million Thalern, in Essig auf des Antonius Gesundheit trank. Diese Erzählung wird in alchemietischem Sinne ausgebeutet. Der Essig war ein „*Acetum philosophicum*,“ und indem Kleopatra mit ihm umzugehen verstand, war sie eine Alchemistin. Perlen werden dann zu den Edelsteinen gezählt, und so kommt heraus, dass Kleopatra sich der Edelsteinmacherkunst befleissigte. Nun ist es zwar ein grosser Unterschied, Edelsteine zu machen, und Edelsteine in einem *Acetum philosophicum* aufzulösen. Indessen man muss sich hier auf den Standpunkt des *σπάειν* und *ἀγέλλειν* stellen. Das Lösen des Edelsteines ist ein *σπάειν*, wogegen das Herstellen des Edelsteines aus einer Lösung ein *ἀγέλλειν* ist. Wie sich Kleopatra nun auf das *σπάειν* verstand, wird sie sich auch wohl, so ist die leitende Idee, auf das *ἀγέλλειν* verstanden haben.

Indem die Königin Kleopatra auf Grund der erwähnten Erzählung zur Alchemistin gestempelt wird, wird sie auch zur alchemistischen Schriftstellerin gemacht, und ihr ein Fragmentum chemicum untergeschoben; dann die Schrift: *Τῆς Κλεοπάτρας περὶ σταδμῶν καὶ μέτρων ἔξῃησις* z. t. l. (Handschrift.)

Dass sich die Edelsteinmacherkunst nicht so mit *Eclat* in den Vordergrund drängte, als die Goldmacherkunst hat seinen guten Grund. Die Edelsteinmacherkunst hatte eine reelle Basis. Wie, eine reelle Basis?! Ja, allerdings, freilich nicht in unserem Sinne, aber doch im Sinne der Alten. Die zählten zu der Edelsteinmacherkunst die Kunst, Glaskrystalle und bunte Glase darzustellen — daher auch der Ausdruck *Vitrum* für *Gemmae* — und das war zu jener Zeit eine edele Kunst. Wer die Kunst verstand, Glaskrystalle, prächtig gefärbte Glasflüsse darzustellen, und aus ihnen Armleuchter, prächtige Fenster u. s. w. anzufertigen, der trieb wahrlich keine brodlose Kunst. Noch heut zu Tage, wo sich die Concurrenz der Sache bemächtigt hat, sind einzelne Branchen einer solchen „Edelsteinmacherkunst“ sehr lucrative Erwerbsquellen. So ein Edelsteinmacher hatte gar keinen Grund, über seine Kunst viel Reden zu machen, und um sie an den Mann zu bringen, so lange im Lande umherzureisen, bis er einen Narren fand, der sich von ihm düpiiren liess. Der fertigte ruhig seine Glasflüsse an, und verwerthete sie. Wenn irgend etwas die Goldmacherkunst in ihr wahres Licht zu setzen vermag, so ist es die Edelsteinmacherkunst. Wenn die Goldmacher ihre Kunst verstanden hätten, wie die Edelsteinmacher, so würde die Goldmacherkunst gerade so bescheiden im Hintergrunde stehen, wie die Edelsteinmacherkunst, zu einer Geschichte der Goldmacherkunst in dem Massstabe, wie wir sie jetzt besitzen, wäre es dann nie gekommen.

Allgemeines über Gebers Metall-Interpretation der *Tabula smaragdina*.

Vergl. Geber: *Summa perfectionis magisterii*, namentlich Lib. 1. Cap. 12—22. und Lib. 3. Cap. 1—9. Indem der Autor der *Lapis*-Interpretation der *Tab. smar.* in die *Rubrik Pater ejus est Sol etc.* interpretationsweise die sechs *Arcana* bringt, hat er nicht ganz die Uebersicht darüber, was er thut, oder was nun alles in der von ihm geschaffenen Interpretation liegt. Es geht ihm, wie Manchem, der etwas neues auf's Tapet bringt, und nun die Tragweite desselben nicht übersieht. Es war erst einem Nachfolger (Geber) vergönnt, zu durchschauen, dass mit der betreffenden Interpretation jener Stelle die Metallauffassung der *Arcana* angebahnt ist. Nämlich:

Pater ejus est Sol. Das bezieht sich auf das *Acid. sulphur.* *Sol* kann man nun aber nach der metaphysischen Interpretation der *Tab. smar.* als Gold nehmen. Der Vater des *Acid. sulphur.*, so haben wir dann, ist Gold, also das *Acid. sulphur.* selbst als Kind = Gold.

Mater ejus est Luna. Das *ejus* bezieht sich auf das *Natron*. *Luna* kann man als Silber nehmen. (Vergl. *Lapis philosophicus*-Interpretation der *Tab. smar.*) Die

Mutter des Natron, so haben wir dann, ist Silber, also das Natron als Tochter = Silber.

Da haben wir also an der Hand der eigensten Worte der Tab. smar., dass zwei Arcana Metalle sind.

Das Eisen, das gehört ja zu der Sechs-Arcanenzahl, ist eo ipso ein Metall.

Da haben wir also drei Arcana, die Metalle sind.

Da nun auf die Weise die Hälfte der Arcana Metalle sind, so liegt es sehr nahe, auch die andere Hälfte als Metalle aufzufassen.

Die zuerst in der Geschichte der Menschheit vorkommenden festen Metalle sind: Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Zinn, Blei. Das sind also die Metalle $\alpha\alpha\tau'$ $\xi\xi\alpha\chi\eta\nu$ Ihrer erwähnt auch die Bibel, 4. Buch Moses, Cap. 31. Vers 22:

אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הכרזל את הכרזל ואת העפרת:

Von ihnen sind drei bei der obigen Calculation untergebracht, nämlich: Gold, Silber, Eisen. Es liegt also nahe, die drei restirenden Arcana als Kupfer, Zinn, Blei aufzufassen. Und das liegt auch gar nicht ohne Anhaltspuncte.

Liquor hepatis hat entweder eine gelbe, oder eine grüne Farbe, wie man will, wie wir das bei den Farben der Arcana haben kennen lernen. Gerade so ist Kupfer entweder gelb als Kupfer im gewöhnlichen Sinne, oder grün als Grünspan, welcher ein sehr häufig vorkommendes Kupferpräparat ist. Also der Liquor hepatis wäre unter die Metall-Arcana als Kupfer leicht unterzubringen, wenn man sich, wie bei den specialisirten Edelsteinen an die Farbe hält. Man vergl. übrigens auch Plato, der Liquor hepatis als $\iota\delta\varsigma$ (Grünspan) nimmt.

Es bleiben also P. solaris ruber und niger für Zinn und Blei.

Was haben nun aber diese beiden Arcana mit Zinn und Blei zu schaffen? — Die Sache macht sich ff.

Die beiden Pp. solares bestehen aus Hydrarg. oxyd. rubr. und Antimonpräparaten. Die Antimonpräparate werden nun nicht als Metalle aufgefasst, das Hydrarg. oxyd. rubr. aber wohl. Denn nach der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. ist ja Hydrarg. oxyd. rubr. = Mercur. Mercur aber ist ein Metall. Damit haben wir denn je einen Theil der betreffenden Präparate als Metall, und das legalisirt ihren Metallstandpunct zattsam. Wir haben also zwei Präparate. Diese Präparate sollen als Metalle aufgefasst werden. Nun enthalten sie ein Metall. Da liegt es doch nahe, dass sie aufgefasst werden als das Metall, welches sie enthalten, das ist als Quecksilber. Trotzdem das nun aber nahe liegt, bieten sich doch Gesichtspuncte dar, die beiden Pp. solares nicht als Quecksilber aufzufassen. Nämlich:

1) Quecksilber gehört nicht unter die Metalle, die wir oben als die Metalle $\alpha\alpha\tau'$ $\xi\xi\alpha\chi\eta\nu$ aufgeführt haben.

2) Quecksilber ist Eins. Es handelt sich aber nicht um Eins, sondern um Zwei. Denn sowohl der P. solaris ruber als der P. solaris niger sind, da es sich um die Sechs-Arcanenzahl handelt, unterzubringen.

3) Wenn an und für sich gesagt wird: Ich fasse die Arcana als Metalle auf, Mercur ist ein Metall, somit habe ich auch das Recht, irgend ein Arcanum als Mercur aufzufassen: — wenn das an und für sich gesagt wird, so steht dem nichts im Wege. Wie die Alchemie nun aber einmal zur Zeit, wo der Metallstandpunct aufkommt, liegt, ist dem Mercur gewissermassen der Weg versperrt. Denn wenn nach den längst vorher angebahnten Verhältnissen gesagt wird, dieses oder jenes Arcanum ist Mercur, so denkt man dabei an Mercur im Sinne der metaphysischen oder Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. Das ist aber ein ganz anderer Standpunct, als der Metallstandpunct, mit dem wir es hier zu thun haben. Ja, der Mercur ist um so mehr excludirt, als es, wie wir noch sehen werden, statt hat, dass nach der neu aufkommenden Metall-Auffassung der Arcana, die Arcana zwar als je irgend ein Metall aufgefasst werden, dass sie dabei aber alle nach vorangegangener Lehre Mercur (und Sulphur) bleiben.

Dieser Calculation zufolge können die Pp. solares also nicht als Mercur aufgefasst werden. Dagegen liegt auf der anderen Seite ein Anhaltspunct für den Mercur vor, wie wir vorhin gesehen. Dazu kommt für die betreffenden Arcana der Anhaltspunct für Zinn und Blei,

wie wir auch gesehen. Also ist das Ganze dazu angethan dass Mercur auf der einen Seite und Zinn und Blei auf der anderen Seite in Relation gesetzt werden.

Und hier sagt man denn: Quecksilber ist flüssig. Flüssig sein ist aber nichts anderes, als in hohem Grade weich sein. Zinn und Blei sind weich, also sind sie nichts anderes, als Quecksilber in geringere Grade. Zinn und Blei haben also auf Grund ihrer Weichheit eine Verwandtschaft mit dem Quecksilber, welche Verwandtschaft noch dadurch gesteigert wird, dass sie, wie das Quecksilber, weiss sind. Somit treten bei den Pp. solares Zinn und Blei zuerst für den Mercur, und dann für die Pp. solares selbst ein. Die beiden Pp. solares werden zu Zinn und Blei.

So liegt die Sache für Zinn und Blei in Bezug auf die Pp. solares. Indem sie aber so liegt, haben wir eben nur, dass die beiden Pp. solares Zinn und Blei sind. Wir wissen nun aber noch nicht, ob P. solaris ruber Blei oder Zinn, P. solaris niger Zinn oder Blei sein soll. Und hier wird denn angenommen, dass Zinn = P. solaris ruber und Blei = P. solaris niger, wobei das in's Auge gefasst wird, dass Blei leichter schwarz wird als Zinn, somit Blei mehr für den schwarzen P. solaris niger passt. Geber sagt in dieser Beziehung ausdrücklich über das Blei (Lib. 1. Cap. 19.): Plumbum multum habet de substantia terrea. Das bezieht sich auf das in der Erde vorkommende Stibium sulphur. nigr. Und dann sagt er: Et in Stannum per lavacrum vertitur. Das ist, man kann Stibium nigrum durch Zusätze in Sulphur aurat. verwandeln. Und über das Zinn sagt er (Lib. 1. Cap. 20.): Suscipit tincturam rubedinis. Das bezieht sich auf die rothe Farbe des Sulphur aurat. Es unterliegt also gar keinem Zweifel, dass Geber Zinn nimmt als P. solaris ruber, und Blei als P. solaris niger.

Wir hätten also:

Acid. sulphur. = Gold,
Natron sulphur. = Silber,
Eisen = Eisen,
Liquor hepatis = Kupfer,
P. solaris ruber = Zinn,
P. solaris niger = Blei.

Die Metall-Interpretation der Tab. smar. ist schon in der Alchemie, wie sie ihr voraueht, längst vorbereitet. Wir haben den Metallstandpunct bereits bei Plato. Wir haben ihn an der Hand der Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. Denn die Arcana, indem sie zu Gold werden, werden dort als Metalle aufgefasst. Indem der Lapis philos. die Arcana zu Gold macht, werden die unvollkommenen Arcana als unvollkommene, unedele Metalle aufgefasst. Und dann ist auch der Metallstandpunct in der Auffassung der Arcana als Lapides gegeben, denn der Lapis führt auf das Mineral, das Mineral aber auf das Metall. (Vergl. den Abschnitt: Elixiria und Lapidea.)

Dem Metallstandpunct der Arcana, wie wir ihn hier gezeichnet haben, begegnen wir zuerst bei Geber. Geber ist ein Arabischer Alchemist aus dem 8. Jahrhundert.

Gebers Metall-Interpretation der Tabula smaragdina.

Die Rubricirung ist wie bei der Lapis-Interpretation der Tab. smar. Wir haben also sechs Rubriken. Das Anflicksel Completum est fällt. Von der ersten Rubrik ist weiter nichts zu sagen, und so fangen wir an mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Nach dem vorigen Abschnitt wissen wir, dass gemäss der Stelle Pater ejus est Sol, Acid. sulphur. eo ipso = Gold, gemäss der Stelle Mater ejus est Luna, Natron eo ipso = Silber, gemäss der Stelle Nutrix ejus est terra, Eisen eo ipso = Eisen.

Ebenso wissen wir, dass es nun nahe liegt für Liquor hepatis, P. solaris ruber und niger: Kupfer, Zinn, Blei herauszuziehen.

Davon liegt nun Kupfer ziemlich nahe für Liquor hepatis. Es würde aber Schwierigkeiten haben, für die beiden Pp. solares Blei und Zinn unterzubringen, wenn Zinn und Blei nicht dem Quecksilber an die Seite ge-

setzt würden, wenn sie nicht als weiche Metalle als flüssige Metalle aufgefasst würden.

Demgemäss ist es sehr wichtig für den Metallstandpunct der Tab. smar., dass man nicht sagt, wie das so gewöhnlich geschieht, Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Zinn, Blei sind feste Metalle, sondern dass man vielmehr sagt, von den genannten Metallen sind die einen als fest aufzufassen, die anderen als flüssig. Sobald man aber die Metalle als feste und flüssige hat, hat man in ihnen das Substrat zum Wasserverwandlungs-Experiment. Man mischt sie unter einander, dann hat man die res una, und die res una zerfällt dann in das superius und inferius, indem die flüssigen Metalle in die Höhe und die festen zu Boden gehen. Also wenn man die Metalle als feste und flüssige auffasst, so ist damit gegeben, dass das, quod est superius, dazu dient, wie das, quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. Gerade so aber auch umgekehrt. Wenn gelehrt wird, dass in Bezug auf die Metalle quod est superius est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius, so ist damit die Lehre gegeben: Die Metalle (Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Zinn, Blei) sind theils als feste, theils als flüssige aufzufassen.

So findet die Stelle: Et quod est superius, est, sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius ihre Erledigung.

Voran geht aber:

Quod est inferius est sicut id quod est superius.

Mit dieser liegt es ff.

In dem: Et quod est superius etc. ist wohl gesagt, die Metalle sind als feste und flüssige aufzufassen. Man weiss aber nicht, wie man dazu kommt. Dazu dient eben das Quod est inferius est sicut id quod est superius. Nämlich: Sobald man den Metall-Flüssigkeitsstandpunct in's Auge fasst, denkt man an Quecksilber. Nun sollen ausser dem Quecksilber auch andere Metalle, Blei und Zinn, flüssig sein. Nun gut, dann werfe man sie in ein Gefäss, in dem Quecksilber ist, dann wird man eine Flüssigkeit haben. Das letztere hat nun aber nicht statt. Nimmt man ein Gefäss mit Quecksilber, und giebt Blei und Zinn hinzu, so fallen die letzteren zu Boden, und das Quecksilber stellt sich über sie, Quecksilber bildet das superius, Blei und Zinn das inferius. Das hat die Stelle im Auge. Sie will besagen: Du giebst in ein Gefäss Quecksilber, Zinn, Blei. Nun gehen Zinn und Blei nach unten. Wo bleibt also ihre Flüssigkeit? Hieran, sagt die Stelle, stosse dich nicht. Das inferius steht auf gleicher Rangstufe mit dem superius. Dasselbe, was dir das Quecksilber, das superius bietet, bieten dir auch Zinn und Blei, das inferius. Es steht also nichts im Wege, dass du Zinn und Blei als flüssig auffasest. Hierbei ist nun zu bemerken, dass man in Bezug auf die flüssigen Metalle nicht blos bei Blei und Zinn stehen bleibt, sondern auch das Silber mit in den Bund aufnimmt. Das ist dadurch motivirt, dass nach den vorangegangenen Interpretationen der Tab. smar. Silber und Quecksilber auf einer Linie stehen. Durch die Aufnahme von Silber wird dann auch Gleichmässigkeit in die Zahl der festen und flüssigen Metalle gebracht. Wir haben dann nämlich:

Flüssig	Fest
Silber	Gold
Blei	Kupfer
Zinn	Eisen

Es wird nun übersetzt Et quod est superius etc.: Und das Obere dient wie das Untere dazu, um die Wunder des Metallstandpunctes (res una) zu Stande zu bringen.

Et sicut res omnes etc.

Res natae = Arcana.

Und von diesem Metallstandpunct entstanden omnes res natae, alle Arcana, auf Grund eines väterlichen Verhältnisses. Also nicht nur diejenigen Arcana, von denen es auf der Hand liegt, dass sie Metalle sind, das sind Acid. sulphur. (Sol), Natron (Luna), Eisen, nicht nur sie sind Metalle, sondern auch diejenigen, von denen es nicht auf der Hand liegt, nämlich Liquor hepatis, P. solaris ruber und P. solaris niger.

Man vergleiche übrigens beim ganzen Passus das, was bei der metaphysischen Interpretation und Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. gesagt, wobei noch zu bemerken, dass hier, bei der Metall-Interpretation, der

Nachdruck zugleich auch auf dem omnes liegt. Alle Dinge sind von Gott, und so sind auch alle res natae von der res una.

Dritte Rubrik.

Sie lehnt an die Lapis-Interpretation der Tab. smar., wobei denn die einzelnen Arcana zu den betreffenden Metallen werden; s. d. vorigen Abschnitt.

Vierte Rubrik.

Separabis bis penetrabit.

Hier wird auseinandergesetzt, dass die Metalle Schwefel und Mercur sind, und zwar betrifft die gloria den Schwefel, die fortitudo den Mercur.

Separare heisst trennend einen Unterschied machen.

Terra = Erdschwefel = Sulphur spissum.

Ignis = Luftschwefel, Hydrothiongas = Sulphur subtile.

Also subtile ist dasselbe, was ignis ist, dient zur Erklärung dessen, was unter ignis zu verstehen. Spissum ist dasselbe, was terra ist, dient zur Erklärung desselben.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso heisst also: Trenne, mache einen Unterschied zwischen festem Schwefel und gasförmigem Schwefel. Der so interpretirten Stelle zu Liebe nimmt Geber die beiden Schwefelarten: Sulphur und Arsenicum an, von denen Sulphur das spissum, und Arsenicum das subtile repräsentirt. Lib. 1. Cap. 18. heisst dem spissum der Tab. smar. zu Liebe der Schwefel eine pinguedo inspissata, und Cap. 14. ist dem subtile der Tab. smar. zu Liebe das Arsenicum de subtili materia.

Das suaviter früheren Interpretationen, spissum und subtile synonym mit terra und ignis, wobei aber der Wortstellung entgegen subtile auf ignis kommt, und spissum auf terra.

Nun denke man sich die festen und flüssigen Arcana in ein Gefäss geworfen; dann gehen die flüssigen in die Höhe, bilden die Metalla superiora, die festen gehen zu Boden, bilden die Metalle inferiora. In dasselbe Gefäss werfe ich nun den Schwefel, oder vielmehr die beiden Schwefel; dann geht das Gas in die Höhe, aufwärts zu den Metallis superioribus, der feste Schwefel dagegen sinkt herab und geht zu den Metallis inferioribus. Also um auf die Stelle Ascendit a terra zu kommen:

Du hast den Schwefel. Dieser zerfällt dem Vorangehenden gemäss in das subtile und spissum. Nun wird er in ein Gefäss geworfen, in dem die Metalle sind. Dann ascendirt er, das heisst sein subtile ascendirt, und er descendirt, das heisst, sein spissum descendirt, und er erhält die vis superiorum, das ist der Metalla superiora, er geht zu den Metallis superioribus, und die vis inferiorum, das heisst der Metalla inferiora, er geht zu den Metallis inferioribus. Ebenso wohl nun aber wie der Schwefel die vis Metallorum empfängt, ebenso empfangen auch umgekehrt die Metalla die vis Sulphuris.

Sic habebis gloriam totius mundi. So hast du den Schwefel.

Im directen Arrangement würde die ganze Stelle so liegen: Du hast den Schwefel (gloria). Dieser zerfällt in das subtile und spissum. Das subtile geht an die flüssigen Metalle, das spissum an die festen Metalle.

Statt dieses directen Arrangements haben wir das indirecte Arrangement: Du trennst das subtile vom spissum, das eine geht zu den flüssigen Metallen, das andere zu den festen. So hast du den Schwefel (gloria). — Nun das bleibt sich gleich, vermöge der obscuritas fugiens ist es leicht einzusehen.

Also kurz und bündig heisst die Stelle: Die Metalle bestehen aus Schwefel. Denn wie schon vorher gesagt, ebenso wohl wie der Schwefel die vis Metallorum empfängt, so empfangen auch die Metalle die vis Sulphuria. Und indem sie sich präsentiren als mit der vis Sulphuris begabte, sind sie eben Schwefel.

Nun kommt der Mercur an die Reihe.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis. Der Mercur ist die cumilirte fortitudo, repräsentirt die cumilirte fortitudo, quia: —

denn er besiegt omnem rem subtilem. Subtilis hier = flüssig. Omnis res subtilis = die flüssigen Metalle. Also: denn er besiegt die flüssigen Metalle.

Und er durchdringt omnem rem solidam. Omnis res

solida = die festen Metalle. Also: er durchdringt die festen Metalle.

Das ist also kurz und bündig: Die Metalle bestehen aus Mercur.

Dass die Metalle aus Schwefel bestehen, wird also ausgedrückt: Der Schwefel wird theilhaftig der Macht der Metalle. Dass die Metalle aus Mercur bestehen, wird ausgedrückt: Der Mercur besiegt und durchdringt die Metalle.

In Bezug auf den fortitudo-Ausdruck ist ff. zu bemerken. Derselbe zählt nach der Drei, und zielt damit auf diejenigen Metalle, welche an und für sich bereits eine nähere Relation zum Quecksilber haben. Diese drei Metalle sind 1) Plumbum, weil es dem P. solaris niger entspricht, welcher Quecksilber als Hydrarg. oxyd. rubr. enthält; 2) Stannum, weil es dem P. solaris ruber entspricht, welcher ebenfalls Hydrarg. oxyd. rubr. enthält; 3) Argentum, weil Luna nach den vorangegangenen Interpretationen der Tab. smar. als Silber und Quecksilber aufgefasst wird. Die Drei der fortitudo führt also schon darauf, dass fortitudo = Quecksilber.

Fünfte Rubrik.

Sic mundus creatus bis est hic.

Analog wie bei der Lapis-Interpretation der Tab. smar.

Sechste Rubrik.

Itaque vocatus sum bis totius mundi.

Der Hermes ist ein trismegistus deshalb, weil sich bei der Metall-Interpretation der Tab. smar. die Drei in dreifacher Weise in den Vordergrund drängt. Zuerst haben wir nämlich die Existenz von drei flüssigen und drei festen Metallen (Silber, Zinn, Blei: flüssig; Gold, Eisen, Kupfer: fest). Dann haben wir zweitens drei Metalle, die derartig hervortreten, dass zu ihnen das Quecksilber in besonders naher Relation steht, nämlich Blei (P. solaris niger), Zinn (P. solaris ruber), Silber (Queck-Silber). Endlich haben wir drittens drei Metalle, die nicht weiter auf einem Umwege herauscalculirt zu werden brauchen, sondern die uns die Metall-Interpretation der Tab. smar., indem sie die dritte Rubrik vorab wie die Lapis-Interpretation interpretirt, gewissermassen von selbst bietet, das ist Gold in der Stelle Pater ejus est Sol (Sol = Aurum), Silber in der Stelle Mater ejus est Luna (Luna = Argentum) und Eisen in der unveränderten Interpretation der Lapis-Interpretation. — Dass nun möglicher Weise gesagt werden kann, indem wir drei flüssige und drei feste Metalle haben, ist in dem ersten Gesichtspuncte, den wir aufgeführt haben, eine zwiefache Drei, womit eigentlich der Hermes trismegistus zum tetrakismegistus wird, — das erledigt sich zu Gunsten des Hermes trismegistus dadurch, dass die drei flüssigen Metalle, welche uns der erste Gesichtspunct bietet, dieselben sind, als die, welche uns der zweite Gesichtspunct bietet, nämlich: Blei, Zinn, Silber, und damit beim ersten Gesichtspuncte in den Hintergrund treten können.

Indem nun drei Gesichtspuncte da sind, die dem Hermes anheimfallen, und jeder dieser Gesichtspuncte wieder nach der Drei zählt, haben wir bis hierhin noch keine Interpretation der Tab. smar. kennen lernen, die so strict dem Hermes trismegistus Rechnung trägt, als die vorliegende. Wenn nämlich der Hermes deswegen zum trismegistus wird, weil sich ihm drei Gesichtspuncte anschmiegen, wie das sonst statt hatte, so handelt es sich eigentlich nicht um den *τρίς μέγιστος*, sondern blos um den *τρίς μέγας*. Hier, bei der Metall-Interpretation der Tab. smar., haben wir aber den Hermes vorab vom Gesichtspunct der Drei, das ist den Hermes *τρίς μέγας*, und dann zersplittert sich jeder einzelne Gesichtspunct wieder nach der Drei, und damit kommt der Superlativ *τρίς μέγιστος* heraus. Hier haben wir ganz eigentlich den Hermes trismegistus.

Habens tres partes philosophiae totius mundi.

Philosophia totius mundi (vergl. die Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar.) = Lapis philos. Damit wird darauf hingewiesen, dass die Metalle aus Schwefel und Mercur bestehen. Dies Verhältnis liegt aber nun nicht, wie bei der Lapis philosophicus-Interpretation, dass die Metalle Metalle sind ohne Schwefel und Mercur, und dass dadurch, dass zu den Metallen Schwefel und Mercur,

das ist der Lapis philos. hinzutritt, dass dadurch diese Metalle zu Gold werden. Nein, ganz von vorn herein sind alle Metalle des Lapis philos., das ist des Schwefels und Mercur theilhaftig, sie bestehen aus Schwefel und Mercur. Hat man also ein Metall, so hat man den Lapis philos. Und da nun, wie wir vorhin gesehen, die Metalle sich um eine Drei gruppieren, so hat der Lapis philos. tres partes. Diese tres partes Lapis philos. decken also gewissermassen den Hermes trismegistus von sonst in seiner einfachen Dreierheit. Mit diesem Hermes trismegistus in seinem früheren einfachen Drei-Standpunct wird also nicht absolut gebrochen.

Anlehnd an seine Interpretation des habens tres partes philosophiae totius mundi hat Geber nun zuvörderst als Titel der Tabula smaragdina: De Lapide philosophico. Nun giebt er Lapis philos. als Magisterium, soll heissen Meisterstück, wieder. Würde er haben: De Magisterio. Nun nimmt er aber den Lapis philos., auf den er lossteuert, als einen vollkommeneren an, als es der Lapis philos. der Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. ist. Denn an der Hand dieses letzteren Lapis philos. müssen erst, so calculirt er, die Metalle zu Sulphur und Mercur werden. Sie sind des Lapis philos. nicht theilhaftig, werden es erst auf Grund dessen, dass man sie zu Gold macht, das ist, indem man Schwefel und Mercur (Lapis philos.) zusetzt. Dagegen sein Lapis philos. ist von vorn herein in den Metallen, denn alle Metalle bestehen von vorn herein aus Schwefel und Mercur. Deswegen nennt er seinen Lapis philos., sein Magisterium, die Perfectio magisterii, die Vervollkommnung des Lapis philos. Somit hätte er als Titel der Tab. smar.: De perfectione magisterii. Nun fasst er aber in's Auge, dass er, Geber, wie wir oben auseinandergesetzt, auf Grund seiner cumulirten Gesichtspuncte des Drei-Hermes den *τρίς μέγιστος* hat, wo seine Antecessoren blos den *τρίς μέγας* hatten. Wo seine Antecessoren also die 3 hatten, da summirt er $3 + 3 + 3$, er bekommt also, seinen Antecessoren gegenüber, eine Summe heraus, und dieser zu Liebe, dem in der That als *τρίς μέγιστος* und nicht *τρίς μέγας* figurirenden Hermes zu Liebe, hält er sich an die „Summe“ und bekommt als Titel heraus: De summa perfectionis magisterii. Damit ist er nun aber noch nicht fertig. Er will auch dem *τὸ μετὰ τὸ φυσικὸν* des Autors der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. und der Umwandlung desselben seitens Demokrit in *τὸ φυσικὸν* Rechnung tragen, und bekommt so als vollständigen Titel heraus: De summa perfectionis magisterii in sua natura (*φύσις*), oder: Tabula de summa perfectionis magisterii in sua natura. Und auf Grund dieses Titels der Metall-Interpretation der Tab. smar. heisst das Geberische Werk: Summa perfectionis magisterii in sua natura. Mit der „Summa“ auf dem Titel des Geberschen Werkes haben sich nun Manche nicht zurecht zu finden gewusst, und haben dies Wort im Sinne genommen: „Summarische Zusammenstellung, Inbegriff.“ Und auf Grund dessen haben sie dann geschrieben: Summa de perfectione magisterii. Das ist aber nicht richtig. Will man ein „de“ in den Titel bringen, so muss man schreiben: De summa perfectionis magisterii in sua natura.

Der umfangreiche Titel Gebers für die Tab. smar. bahnt dem kurzen Titel Tabula smaragdina den ersten Weg.

Schlussbemerkungen.

Dass nach Geber die Metalle aus Schwefel und Mercur bestehen, heisst arcanologisch gefasst, die Arcana bestehen aus Schwefel und Mercur, und das heisst wieder, die Arcana sind das, was der P. solaris ist. Es ist dies nichts anderes, als die Lehre vom Einarcanum mit dem Einarcanum P. solaris an der Spitze der Arcana. Die sechs Rubriken, welche die Tab. smar. nach der vorliegenden Interpretation erhält, entsprechen den sechs Metallen, welche aus den sechs Arcanen der Lapis- und Elixir-Interpretation entspringen, und welche sich an die organische Sechsteilung der dritten Rubrik lehnen. Diese sechs Rubriken bieten sich bei der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. viel selbstständiger, organischer dar, als bei der Lapis- und Elixir-Interpretation, denn dort war die Auffassung der vierten Rubrik als eine Rubrik mehr willkürlich, hier ist sie nothwendig, hier ist es ganz unmöglich, bei Sic habebis gloriam etwa eine neue Rubrik anzufangen,

zu lassen. Geber hat also noch viel mehr Grund, seinen sechs Metallen zu Liebe die Schlussrubrik Completum est fallen zu lassen, als der Autor der Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar., denn sie würde ihm eine organisch resultierende Sechsrubricirung zerstören, wo sie bei der Lapis- und Elixir-Interpretation bios einer mehr willkürlich angenommenen Sechsrubricirung in die Quere käme. Die nähere Motivirung übrigens, dass die Schlusserubrik Completum est nun auch wirklich fallen kann, liegt gerade so, wie bei der Lapis- und Elixir-Interpretation. Was soll noch eine *χρυσουργία*, ein künstliches Machen der Metalle resp. Arcana zu Schwefel und Mercur, zum P. solaris, wo sie von vorn herein bereits Schwefel und Mercur, P. solaris, sind?

Das Anhängen der Schlussrubrik an die Metall-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Geber: Summa perfectionis magisterii, namentlich Liber 3.

Die metaphysische Interpretation der Tab. smar., die erste Interpretation auf dem neu angebahnten Wege der exclusiv arcanologischen Alchemie, hat den Schlusssatz Completum est. Die Interpretation, welche sich der metaphysischen anreihet, das ist die Lapis philosophicus-Interpretation, hat ebenfalls das Completum est. Die Lapis-Interpretation, welche sich der Lapis philosophicus-Interpretation anschmiegt, hat es nicht. Wir wollen nun nicht sagen, obgleich wir es vielleicht sagen könnten, dieses letztere wird dadurch redressirt, dass bei der Lapis-Interpretation das Completum est dennoch angefügt, und im Sinne der Edelsteinmacherkunst verwerthet wird. Wir wollen dies deswegen nicht sagen, weil wir nicht nachweisen können, dass zu der Zeit, zu welcher das vorging, was wir sogleich vorbringen werden, bereits die Edelsteinmacherkunst in die Alchemie gekommen war. Wir wollen, um ganz sicher zu gehen, annehmen, zu jener Zeit sei das Completum noch gar nicht an die Lapis-Interpretation gefügt gewesen. Dann haben wir also das Sachverhältnis, auf welches wir so eben hingewiesen, dass die metaphysische Interpretation der Tab. smar. das Completum est hat, ebenso die Lapis philosophicus-Interpretation, dass aber die Lapis-Interpretation dasselbe nicht hat. Das nun ergibt aber in Bezug auf das Anfügen und Nichtanfügen des Completum est keinen principiellen Unterschied für die drei erwähnten Interpretationen der Tab. smar. Denn die Lapis-Interpretation steht gar nicht so selbstständig für sich da, dass sie ebenbürtig der metaphysischen und Lapis philosophicus-Interpretation gegenüber gestellt werden könnte. Die Lapis-Interpretation schmiegte sich unmittelbar der Lapis philosophicus-Interpretation an, ist eine Erweiterung derselben, die sich als Tochterstock gar nicht Schritt für Schritt an den Mutterstock zu halten braucht. Wo der Tochterstock etwas nicht hat, was der Mutterstock wohl hat, da greift man, wo man es, den Tochterstock vor sich habend, aber doch heranziehen will, auf den Mutterstock hinüber. Man kann also nicht sagen, seht, das ist doch ein Unterschied zwischen der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. und der Lapis-Interpretation, dass die erstere das Completum est hat, die letztere nicht. Freilich, man kann es wohl sagen, aber man hat damit nicht einen principiellen Unterschied. Wenn die metaphysische Interpretation das Completum est nicht hätte, nun so hätte sie es eben nicht. Wenn aber die Lapis-Interpretation das Completum est nicht hat, so hat sie es bios direct nicht, indirect hat sie es doch, denn wenn man es haben will, so geht man einfach vom Tochterstock auf den Mutterstock über.

Stellt man nun aber die metaphysische Interpretation der Tab. smar., die Lapis philosophicus-Interpretation und die Metall-Interpretation einander gegenüber, dann ergibt sich der principielle Unterschied, dass die beiden ersteren das Completum est haben, und die letztere nicht. Damit weicht denn die Metall-Interpretation aus der Bahn, welche bei dem Einschlagen des neuen Weges der rein arcanologischen Alchemie eröffnet ist, aus der Bahn, an die Tab. smar. das Completum est anzuhängen. Der Einwurf, dass so etwas aber denn doch nicht neu sei, da es in der Lapis-Interpretation bereits statt gehabt, dieser

Einwurf ist nur halb zutreffend, denn wie wir gesehen, liegt die Sache in Bezug auf die Lapis-Interpretation anders, und was etwa die Interpretationen smar. in Neuplatonischer Richtung betrifft, welche weis das Completum est anhängen, so fallen sie Aristotelischen Richtung nicht in die Waagschale daher ganz sachentsprechend, wenn ein Alchemist tritt und sagt, Gebers Standpunct ist der metaphysischen Interpretation und der Lapis philosophicus-Interpretation gegenüber ein ganz absonderlicher, denn Geber's Completum est keine Rechnung, wo die metaphysische Lapis philosophicus-Interpretation es wohl thun kann ferner nichts dagegen haben, wenn derselbe miß von seinem Standpunct aus sagt, Geber's nicht ganz correct. Die neue Bahn, welche durch die metaphysische Interpretation der Tab. smar. eröffnet worden, bewegt sich auf dem Terrain Completum est, darum hat Geber kein Recht, das Completum est streichen. Und endlich kann man nichts dagegen sagen, dass derselbe Alchemist sagt, wir wollen den Geber's Metallstandpunct festhalten, aber bei diesem Standpunct ist das von Geber gestrichene Completum est smar. wieder anzufügen.

Dem entgegen sagt man nun, aber das Completum est hängt ja ganz innig mit Geberschen Interpretationen zusammen. Durch das Fallen des Completum est erhält Geber sechs Rubriken der Tab. smar., und sechs Rubriken entsprechen eben seinen sechs Metallen. Nun soll auf einmal das Completum est angefügt dann erhalten wir ja sieben Rubriken, und damit wir denn auch sieben Metalle haben und keine sechs.

Ganz recht, sagt unser Alchemist, so will ich die sechs Rubriken der Tab. smar. erweitern zu sieben, und damit erweitern sich die sechs Geber's Metalle auf sieben.

Aber, sagt man weiter, die *χρυσουργία* ist flüssig, denn die Metalle bestehen ja eo ipso aus Gold und Quecksilber.

Ja, antwortet unser Autor, das ist schon recht, wir wollen aber auch keine *χρυσουργία*. Wenn wir das Completum est anders ausbeuten, als gerade im § 8 *χρυσουργία*, und das thun wir eben — a. spät sind wir diesem Stein des Anstoßes aus dem Vorgehen.

Das siebente Metall, welches nun den sechs Geber's Metallen zugefügt wird, ist das Quecksilber. wird in der arcanologischen Rubrik beim Mater Luna untergebracht, indem Luna einerseits als Luna andererseits als Quecksilber gefasst wird. Ur man von der Metall-Rubrik (3.) auf die ihr zugehörige eigentlich arcanologische Rubrik der Tab. smar. terpretation übergreift, dilatirt sich das Natron, die Luna bietet, zu Natron carbonicum und Natron cum, so dass man an der Hand von sieben Metallen sieben Arcana erhält, wobei sich Arcana und Metalle gegenüberstehen:

Gold	Acid sulphur.
Silber	Natron carbon.
Quecksilber	Natron nitricum
Eisen	Ferrum
Kupfer	Liquor hepatis
Zinn	P. solaris ruber
Blei	P. solaris niger

Man hat natürlich die Wahl, ob man sagen will, dass das Natron carbon. entspricht dem Silber und Natron nitricum Quecksilber, oder ob man umgekehrt sagen will, dass das Natron carbon. entspricht dem Quecksilber und Natron nitricum dem Silber. Wir entscheiden uns für das erste, da Natron nitricum dargestellt werden kann aus Natron carbon. und Natron carbon. so haben wir im Natron carbon. eine Flüssigkeit (Acid. nitricum) und Natron nitricum haben wir nun auch in Quecksilber eine Flüssigkeit (Silber (*ἑδωρ-ἀργύρου*). Im Natron carbon. dagegen wir das Natron ohne Flüssigkeit, wie wir im § 8 Silber ohne Flüssigkeit haben.

Geber ging davon aus, dass Quecksilber schon angethan sei, in die Zahl der Metalle aufgenommen zu werden, denn (vergl. den Abschnitt: Allgemeines über die Metall-Interpretation der Tab. smar.) 1) Quecksilber nicht unter die Metalle, welche von Alters her :

χρυσός als Metalle aufgefasst worden sind sind. Diese sind vielmehr: Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Zinn, Blei. 2) Quecksilber ist Eins. Es handelt sich aber nicht um Eins, sondern um Zwei, nämlich um die zwei Pp. solares, die Geber untersubringen hatte. 3) Wenn man vom Quecksilber spricht, so hat man damit das Quecksilber vor Augen, welches neben dem Schwefel in allen Metallen eo ipso enthalten ist.

Diese Scrupel gegen das Quecksilber fallen nun dem neuen Autor. Der sagt ad 1) diejenigen Metalle, welche *κατ' ἕξιν* als Metalle aufgefasst werden, sind bereits untergebracht. Ihnen kann also nicht zu nahe getreten werden, wenn Quecksilber hinzukommt. Ad 2) sagt er, die Eins des Quecksilbers paaste nicht für die Zwei des P. solaris ruber und niger. Hier aber handelt es sich nicht mehr um P. solaris ruber und niger. Diese Arcana haben wir als Zinn und Blei. Wie sie dazu kommen, Zinn und Blei zu sein, das ist eine Sache für sich, die nicht mehr in Erwägung kommt, nachdem der Usus es einmal festgestellt hat, dass eben P. solaris ruber = Zinn und P. solaris niger = Blei. Ad 3) sagt er, freilich liegt es etwas eigenthümlich, dass alle Metalle des Quecksilbers theilhaftig sind, dass man auf Grund dessen, wenn man Gold hat, Quecksilber (und Schwefel) hat, wenn man Silber hat, Quecksilber (und Schwefel) hat, wenn man Kupfer hat, Quecksilber (und Schwefel) hat u. s. w., und dass nun das Quecksilber auf einmal an und für sich neben dem Gold, Silber, Kupfer u. s. w. als ein Metall da stehen soll, welches denselben Rang einnimmt, als sie. Indessen dagegen lässt sich nichts machen. Geber kam um diese etwas eigenthümliche Sachlage herum. Aber um welchen Preis? Nun, um den Preis, dass er das Complectum est strich. Das zu thun, dazu hatte er aber keine Befugnis.

Bei der Geberschen Metall-Interpretation der Tab. smar. war die Vertheilung der festen und flüssigen Metalle eine gleiche. Drei Metalle wurden als flüssig genommen: Silber, Zinn, Blei, drei als fest: Gold, Kupfer, Eisen. An eine solche gleiche Vertheilung des Fest- und Flüssigkeits-Standpunctes ist nun bei der neuen Auffassung nicht zu denken, denn von sieben Metallen kann man keine zwei gleiche Hälften machen. Hier rangiren als

Flüssig	Fest
Quecksilber	Gold
Zinn	Kupfer
Blei	Eisen
	Silber

Das der neue Autor auch eine neue Interpretation der Tab. smar. zu bringen hat, versteht sich von selbst. Diese lehnt sich im Allgemeinen an die Gebersche, hat aber natürlich im Besonderen von ihr abzuweichen. Diese Abweichungen beziehen sich zuvörderst einmal auf die dritte Rubrik, welche, wie bereits erwähnt, die Luna als Silber und Quecksilber nimmt. Alsdann fasst sie das:

Sic habebis gloriam bis penetrabit

in's Auge. Das *Sic habebis gloriam* wird fallen gelassen, das *Haec est totius fortitudinis* mit Prägnanz hervorgehoben. Die Berechtigung hierzu giebt Demokrit, der die gloria in der fortitudo aufgehen lässt. Hat man die fortitudo, so hat man die gloria eo ipso. Und nun wird, ebenfalls auf die Autorität Demokrits hin, penetrare als *καταείν* genommen, womit man hat

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, et in omnem rem solidam dominabitur: Hier hast du den Mercur, welcher sich zum Herrscher über die Metalle aufwirft.

Nun, wenn der Mercur sich zum Herrscher über die Metalle aufwirft, so steht er an ihrer Spitze, und wenn er an ihrer Spitze steht, so würde es sehr verkehrt liegen, sechs Metalle anzunehmen, und das Quecksilber, welches ihr Herrscher ist, unterwegs zu lassen. Damit ist nicht nur das Quecksilber als siebentes Metall legalisirt, nicht nur das, sondern indem sieben Metalle angenommen werden, ist auch das Quecksilber an ihre Spitze zu stellen.

Die fortitudo zählt übrigens nach der Vier. Es wird, wie bei Geber, auf die Metalle gezielt, welche eine nähere Relation zum Quecksilber haben. Dabei kann das Quecksilber selbst aber nicht umgangen werden. Wo also Geber zählte: 1) Plumbum, 2) Stannum, 3) Argentum, wird hier gezählt: 1) Mercurius, 2) Plumbum, 3) Stannum, 4) Argentum.

Bei solchem Hervorheben der fortitudo auf Kosten der gloria kommt nun die letztere schlecht weg. Oder in Geberscher Weise gefasst, bei dem die gloria den Schwefel, und die fortitudo den Mercur umfasst, auf die Weise kommt der Schwefel schlecht weg. Es entsteht ein *Risus*. In diesen tritt aber, die Sache ausgleichend, das:

Complectum est quod dixi de operatione Solis, welches, wie wir bereits wissen, nicht im Sinne des *χρυσοποιεῖα* ausgebeutet wird. Dasselbe wird viel mehr ff. interpretirt. Sol = Feuer, und Feuer = Schwefel. *Operatio Solis* also = Wirksamkeits-Entfaltung des Schwefels. *Complectum est etc.:* Es ist complet, nicht incomplet, was ich über die Wirksamkeits-Entfaltung des Schwefels gesagt. Das heisst: Du musst dich nicht daran stossen, dass vorhin die gloria, welche auf den Schwefel kommt, so stiefmütterlich behandelt zu sein scheint. O nein, die gloria ist nicht stiefmütterlich behandelt. Hätte dies statt, so müsstest die Sache so weit gehen, dass angenommen würde, die Metalle beständen nicht aus Schwefel und Mercur, sondern blos aus Mercur. Das letztere hat aber im Sinne der vorliegenden Interpretation nicht statt, wie wir das sogleich kennen lernen werden.

Endlich fasst die neue Interpretation in's Auge das:

Itaque vocatus sum Hermes etc.

In Bezug auf den Hermes trismegistus drängt sich wieder, wie bei Geber, die Drei in dreifacher Weise in den Vordergrund. Doch ist die Sache nur im Allgemeinen, wie bei Geber. Im Besonderen liegt sie gerade umgekehrt. Geber fasste (s. vorigen Abschnitt, sechste Rubrik) *pro secundo* diejenigen drei Metalle in's Auge, welche eine besondere Relation zum Quecksilber haben. Der Autor der neuen Interpretation dagegen fasst diejenigen Metalle in's Auge, welche eine besondere Relation zum Schwefel haben. Das thut er dem Complectum est zu Liebe, welches auf den Schwefel hinweist, indem er denkt, wenn ich den Schwefel in's Auge fasse, so bekomme ich an der Hand des Complectum est ein completeres Verhältniss heraus, als wenn ich den Mercur in's Auge fasse. An der Hand des Schwefels erhält er nun als Metall-Drei: Kupfer, Zinn, Blei. Kupfer nämlich arcanologisch = *Liquor hepatis*, und in dem ist Schwefel hervorstechend vertreten. Zinn arcanologisch = P. solaris ruber, und in dem ist Sulphur aurat vertreten, welches im Sinne der Alten Schwefel ist. Endlich Blei arcanologisch = P. solaris niger, und in dem ist Schwefel als Hydrothiongas vertreten, indem er mit Salzsäure behandelt, Hydrothiongas entwickelt.

Der Autor kehrt also bei den drei Gesichtspuncten dem Hermes trismegistus gegenüber den zweiten Geberschen Gesichtspunct gerade um. Will er nun consequent sein, so muss er auch den ersten und dritten Geberschen Gesichtspunct umkehren. Beim ersten Gesichtspunct traten bei Geber die flüssigen Metalle in den Hintergrund. Unser Autor zieht sie in den Vordergrund, und erhält also von diesem Gesichtspunct aus die Metalle, die er als flüssig auffasst, das ist die Drei: Quecksilber, Zinn, Blei. Beim dritten Gesichtspunct nahm Geber die Metalle, welche nicht weiter auf einem Umwege herauscalculirt zu werden brauchen. Unser Autor nimmt umgekehrt die Metalle, welche wohl auf einem Umwege herauscalculirt werden müssen. Das ist die Drei: Kupfer, Zinn, Blei, denn eo ipso hat er Gold (Sol), Quecksilber und Silber (Luna), Eisen (terra).

Auf die Weise hat nun aber unser Autor dasselbe Resultat beim zweiten und beim dritten Gesichtspunct. Denn beide bieten ihm: Kupfer, Zinn, Blei. Das ist ihm aber gerade recht, weil er denkt, auf die Weise werde sein Schwefelstandpunct, wie ihn der zweite Gesichtspunct bietet, noch „completer.“ Um aber die Sache nicht gar zu prägnant zu haben, welches für den Hermes trismegistus anstössig sein könnte, geht er derselben wenigstens nomenclatorisch aus dem Wege. Und das ist der Grund, weshalb im 3. Capitel des 3. Buches bei Geber die *Essentia Marcasitae, Magnesiae et Tutiae* gebracht werden. Sie sollen das beim dritten Gesichtspuncte wiederkehrende Kupfer, Zinn, Blei verdecken.

Habens tres partes philosophiae etc.

Philosophia totius mundi wieder, wie bei der Geberschen Interpretation = *Lapis philos.* Dieser *Lapis philos.* auf den ganz besonders beim Hermes hingewiesen wird, zeigt

nun, dass die Metalle dem neuen Autor ebensowohl, als dem Geber, aus Schwefel und Mercur bestehen, und nicht etwa aus Quecksilber allein, wie anzunehmen man verführt werden könnte, wie man sich daran hält, dass die gloria gegen die fortitudo zurücktritt.

Durch die Art und Weise, wie der neue Autor die Stelle Itaque vocatus sum etc. ausbeutet, steht er wie Geber auf dem Standpunkte der Summa perfectionis magisterii.

Darstellung des Hydrargyrum oxydatum rubrum mittelst Feuers allein.

Die metaphysische Interpretation der Tab. smar. hatte zuvörderst das Hydrargyrum oxydatum rubrum, und lehnte an dieses das Quecksilber überhaupt. Die Araber haben, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen, das Quecksilber mit Prägnanz. Es liegt also nahe, dass sie ihm das Hydrarg. oxyd. rubr. anreihen. Wir wissen nun aus dem Abschnitte „Die Arcana und ihre Darstellung,“ dass es zwei Darstellungsweisen des Hydrarg. oxyd. rubr. giebt, mittelst Salpetersäure, und mittelst Feuers allein. Die letztere Darstellungsweise fassen die Araber mit Vorliebe in's Auge, weil sich das ihrem Metallstandpunkt in Bezug auf die Arcana organisch anreihet. Nämlich die Metalle werden aus ihren Erzen durch einen hüttenmännischen Process gewonnen, mittelst Feuers gewonnen. Stellt man also das Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein dar, so ist das gewissermassen ein hüttenmännischer Process im Kleinen. Das Quecksilber, aus dem das Hydrarg. oxyd. rubr. dargestellt wird, ist das Erz, das Hydrarg. oxyd. rubr. das gewonnene Metall. Gegen eine solche Auffassung liess sich nun zwar einwerfen, aber das Quecksilber, aus dem das Hydrarg. oxyd. rubr. dargestellt wird, ist ja kein Erz, sondern ein Metall. Dieser Einwurf erledigt sich derartig, dass man sagt, Metalle und Erze stehen sich nicht absolut, excludierend, gegenüber. Es giebt nämlich Metalle, welche gediegen vorkommen. Bei derartigen Metallen aber geht der Erzstandpunkt in den Metallstandpunkt, der Metallstandpunkt in den Erzstandpunkt über. Ein natürlich vorkommendes Metall ist, so kann man sagen, ein Erz als Metall, ein Metall als Erz. Nun kommt aber das Quecksilber gediegen vor, also ist es als Metall: Erz, und der obigen Auffassung steht nichts im Wege. Und noch ein anderer Gesichtspunct bietet sich dafür dar, die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein vom Standpunkte des hüttenmännischen Processes aufzufassen. Nämlich die Erze erhalten bei hüttenmännischer Bearbeitung einen „Zuschlag.“ Z. B. das Eisenerz erhält als Zuschlag: Kohle, Kalk, Kieselerde; das Bleierz: Kohle, Kalk u. s. w. Wir wissen nun, dass es bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure ein Verfahren giebt, welches darin besteht, dass man dem salpetersauren Quecksilber noch einmal laufendes Quecksilber zusetzt. (Vergl. die metaphysische Interpretation der Tab. smar.) Dies Verfahren, auf's neue Quecksilber zuzusetzen, fassen nun die Araber auch in Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein in's Auge. Es wird angenommen, dass wenn man im Kolben eine kleine Portion Hydrarg. oxyd. rubr. hat, oder wenn die Umwandlung des Quecksilbers im Kolben bis zu einem gewissen Grade gediehen ist, dass es dann geeignet ist, auf's neue eine Portion laufendes Quecksilber zuzugeben, und dieses neue Quecksilber wird dann als „Zuschlag“ aufgefasst. So ist die Zuschlagsparallele da für den hüttenmännischen Process im Grossen und im Kleinen.

An das Anreihen des Hydrarg. oxyd. rubr. an das Quecksilber, und die Darstellung des ersteren mittelst Feuers allein lehnt sich eine neue Interpretation der Tab. smar.

Vergl. Geber: Summa perfectionis magisterii, Liber 2. Es werden acht Rubriken angenommen. Diese sind die der metaphysischen Interpretation. Sie werden in Zusammenhang gebracht mit den acht Regimina, welche wir in der vierten Rubrik kennen lernen werden. Im Uebrigen liegt es nahe, sich an die Rubriken der metaphysischen Interpretation zu halten, da ja das zum Quecksilber hinzutretende Hydrarg. oxyd. rubr. im Grunde in nichts anderem wurzelt, als in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. Wenn man will, so kann man auch sagen, mit den acht Rubriken wird ein Seitenblick darauf geworfen, dass man, da das Hydrarg. oxyd. rubr. an die

Seite des Quecksilbers als solchen tritt, dass man auf die Weise acht Metalle erhält, und nicht sieben. Indessen so etwas ist auch blos nur als ein Seitenblick aufzufassen, in den Vordergrund darf es nicht treten, denn mit den acht Metallen würden wir auch acht Arcana erhalten, und die giebt es nicht.

Von der ersten Rubrik, der Einleitung, ist nichts zu sagen, und in Bezug auf die zweite Rubrik ist die Gebersche Metall-Interpretation nachzusehen. Wir beginnen daher mit der

Dritten Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Anlehnend an das, was wir oben exponirt, fasst die vorliegende Interpretation der Tab. smar. das mittelst Feuers allein dargestellte Hydrarg. oxyd. rubr. in's Auge, und sieht in dieser Darstellung einen Hüttenprocess im Kleinen. Bei dem Hüttenprocess werden nun Oefen angewandt. Diese werden hier gebracht. Der Autor nimmt dabei einen Doppelstandpunct ein. Er fast erstens die Oefen im Allgemeinen in's Auge, und dann zweitens das Gefäss, den langhalsigen Kolben, welcher zur Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein benutzt wird:— dieser ist der Ofen, in den das Erz Quecksilber kommt, und in dem es mittelst Feuers behandelt wird.

1) Allgemeinstandpunct.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Es giebt zwei Arten Oefen, eine grosse und eine kleine. Im grossen Ofen brennt ein grosses Feuer, dessen Repräsentant die Sonne ist; im kleinen brennt ein kleines Feuer, dessen Repräsentant der Mond ist.

Portavit illud ventus in ventre suo. Den Ofen nun generaliter genommen, einerlei ob gross oder klein, trug der Wind in seinem Bauche, er ist ein Kind des Windes, das heisst, er muss einen guten Luftzug haben, er muss gut ziehen. Hat das nicht statt, so kann man so viel Heizungsmaterial einlegen, wie man will, es brennt nicht, der Ofen geht aus.

Nutrix ejus terra est. Wie der Ofen aber auf der einen Seite gut ziehen muss, so muss er auf der anderen Seite auch die Einrichtung haben, dass sich die Asche oder Schlacke leicht entfernen lässt, sich nicht aufstaut; denn durch die sich aufstauende Asche, Schlacke, wird der Luftzug paralytirt. Und so ist denn die nutrix des Ofens die terra, das heisst das auf der Erde stehende, in der Erde fundamentirte Untergestell des Ofens, in welches die Asche fällt, durch welches die Schlacke abfliesst.

2) Besonderstandpunct.

Bei Geber Lib. 2. Cap. 6. wird das Gefäss zur Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. höchst abenteuerlich beschrieben und abgebildet, hinterdrein findet sich aber doch die richtige Abbildung. Es ist ein gläsernes Gefäss mit einem engen, langen Halse und einem dicken, kugeligen Bauche. Da dieser Bauch kugelig ist, so ist sein Durchschnitt ein Kreis. Mit diesem Kreise wird an die Kreisfläche der Sonne und des Vollmondes angelehnt, und so kommt heraus, dass die Sonne sein Vater und der Mond seine Mutter ist:— Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Bei dem Portavit illud ventus in ventre suo wird hauptsächlich der venter in's Auge gefasst, da das Gefäss einen dicken Bauch hat. Ein ventus trug diese Kugel im Bauche, weil das Gefäss als Glasgefäss geblasen wird. Nutrix ejus terra est wird darauf bezogen, dass das Gefäss von Glas ist. Glas wird als terra genommen, und diese terra als Mineral dem Metalle gegenübergestellt. Die terra weist nicht direct darauf hin, dass das Gefäss gerade von Glas ist, sie weist blos indirect darauf hin, indem das Gefäss, dessen Nährmutter die Erde ist, und das somit selbst Erde ist, nicht von Metall ist.

Es hat nun das Gefäss, welches wir so eben beschrieben, bei Geber den Namen: Aludel. Den Grund zu diesem Namen Aludel giebt der 12. Psalm. Dort nämlich heisst es Vers 7:

אמרו יהוה אמרו טהרות כסף צרוף בעליל לארץ מוקק
שכעתים:

Luther übersetzt: Die Rede des Herrn ist lauter, wie durchläutert Silber im irdenen Tiegel bewähret siebenmal. Was hier im Tiegel übersetzt wird, heisst im Text: בעליל. Dies Wort hat den Gelehrten viel Kopfschmerz

gemacht. Der nun, von dem das Aludel herkommt, liess den betreffenden Ausdruck intact und übersetzte flottweg: Die Rede des Herrn ist lauter, wie Silber, geläutert im Alil. Daran schmiegt sich die Uebersetzung Luthers, der einfach an die Stelle des gelehrten Alil den populären Ausdruck Tiegel setzt. Aus diesem לילי wurde nun, dadurch, dass man an die Stelle des ' ein ך setzte: ללדל (Alil). Dies ך an der Stelle des ' beruht auf einem Irrthum. Dieser Irrthum konnte eintreten, indem man das Wort Hebräisch schrieb, er konnte noch eher eintreten, wenn man das Wort Arabisch schrieb. Schreibt man nämlich schnell Hebräisch, so macht man das ך in einem Zuge, so dass es leicht wie ein ך aussieht, ך ist aber nicht anderes, als ein ' in grösserer Form. War also das לילי mit einem etwas grossen ' geschrieben, so konnte einer das ' für ein in der Eile gemachtes ך halten. Arabisch ist das Hebräische ' ein Ya und das Hebräische ך ein Dal. Diese beiden Buchstaben (Ya und Dal) sehen sich sehr ähnlich, und lässt sich daher die betreffende Verwechslung, das Nehmen des einen Buchstabens statt des anderen, sehr leicht erklären. Das nun einmal erhaltene neue Wort wurde mit den Vocalen u und e unterschrieben, was ein höchst accidenteller Umstand ist, der keiner weiteren Exposition bedarf, und so kam Aludel heraus.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum. — Zuerst wollen wir durchgehen:

Separabis bis inferiorum.

Die Araber nahmen vier chemische Hauptoperationen. Regimina, an, nämlich 1) Calciniren, 2) Congeliren, 3) Solviren, 4) Destilliren — Calcinatio, Congelatio, Solutio, Destillatio. (Man vergl. den Pseudo-Aristoteles: De perfecto magisterio.)

Die Calcinatio ist diejenige chemische Operation, mittelst derer feste Körper direct mit Feuer behandelt werden. Substrat für diese Operation geben die Metalle, Erze, Steine u. s. w. ab. Auch vegetabilische und animale Stoffe werden der Calcinatio unterworfen. Zu der Calcinatio werden gerechnet die Reverberatio, Ustio, Tostio, Incineratio, Detonnatio, Decrepitatio etc.

Die chemische Operation der Congelation, auch Coagulation genannt, besteht in dem Reduciren des Flüssigen auf das Feste. Hierhin würden also zu zählen sein: der Process des Abdampfens, die Praecipitatio, Vitrificatio, Crystallisatio etc.

Die Destillation ist diejenige chemische Operation, bei der flüssige Theile von festeren einestheils getrennt werden, anderentheils diese flüssigen Theile in Dampfform in die Höhe gehen. Die erhaltenen Dämpfe verdichten sich dann wieder in Tropfenform, stillant deorsum, wie tröpfeln herab — daher der Name Destillatio.

Der Destillation ist die Sublimation verwandt. Bei der Destillation geht eine Flüssigkeit in die Höhe, bei der Sublimation feste und trockne Körper.

Die chemische Operation der Solutio besteht in dem Flüssigmachen eines festen Körpers. Sie bildet also das Gegenpart der Congelation. Das Lösungsmittel besteht hauptsächlich direct in einer Flüssigkeit. Doch giebt es auch andere, indirecte Lösungsmittel, z. B. das Feuer (die Hitze). Auch nehmen die Alten die Luft als ein (indirectes) Lösungsmittel, wobei sie namentlich das Zerfliessen eines Salzes vor Augen haben. Fassen wir die Solutio in dem weiten Sinne, wie hier, so subsumirt sie eine Reihe chemischer Operationen, z. B. die Maceratio, Digestio, Infusio, Decoctio, Extractio, Fusio, Liquefactio etc.

In der Stelle nun, mit der wir es hier zu thun haben, wird angenommen, es handle sich bei:

Separabis terram ab igne um die Calcinatio,

Separabis subtile a spisso um die Destillatio,

recipit vim superioris (Singular) um die Solutio,

recipit vim inferioris (Singular) um die Congelatio.

Nämlich 1) Der Calcinatio werden die Erze unterworfen. Setzt man nun das Erz der ihm zukommenden Calcinatio, dem Hüttenprocess aus, so brennt oben der Rauch, wovon man sich leicht überzeugen kann, wenn man sich einen Hohofen ansieht, der in Thätigkeit ist.

Oben also geht der Rauch, der brennende Rauch, der ignis fort, unten geht die Asche, die Schlacke, die terra fort, und man erhält das Metall als Product der Arbeit. Das Calciniren bei den Erzen besteht also darin, dass man Erde und Feuer, terra und ignis, die ursprünglich eins sind, von einander trennt, dann tritt das Metall zu Tage. Wo es sich also um das separare terrae ab igne handelt, da haben wir den Calcinationsprocess, wenigstens denn bei den Erzen, und auf die ist es hier besonders abgesehen.

2) Wenn man das in's Auge fasst, was wir vorhin von der Destillation gesagt haben, so liegt es auf der Hand, dass sie im Separiren des subtile a spisso kurz und bündig gezeichnet ist.

3) und 4). Beim Wasserverwandlungs-Experiment geht das Wasser nach oben und die Erde nach unten. Also Wasser = superius, Erde = inferius. Bei der Solutio nun wird das feste flüssig gemacht, bei der Congelation wird das Flüssige fest gemacht. Also hat man bei der Solutio das recipere vim superioris seitens des inferioris, und bei der Congelation das recipere vim inferioris seitens des superioris.

Wir haben also in dem Separabis terram ab igne, subtile a spisso, et recipit vim superioris (Singular) et inferioris (Singular) die vier Regimina gezeichnet.

Diese vier Regimina werden nun der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein gegenüber gestellt.

Zuerst hat man die Solutio, das ist das Quecksilber. Es wird angenommen, dass es sich beim Quecksilber um ein Quecksilber-Fixum handelt, welches in einem Quecksilber-Fluidum gelöst ist. Das Quecksilber-Fluidum wird nun durch die Destillatio abgetrieben, und damit eingeleitet, dass das Quecksilber-Fixum der Congelatio anheimfallen kann. Das Congelirte repräsentirt das Hydrarg. oxyd. rubr. Mag dem nun aber sein, wie ihm wolle, die Hauptrolle bei der Sache spielt das Feuer, und damit haben wir im Ganzen, mag sich die Sache im Einzelnen so oder so gestalten, die Calcinatio, den Hüttenprocess im Kleinen. Die Calcinatio ist es, welche das Hauptaugenmerk auf sich zieht, und darum steht sie auch in dem Separabis terram ab igne, mit dem der Passus anfängt, im Vordergrunde.

Das über die vier Regimina. Nun nimmt aber der Autor der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. nicht vier Regimina, sondern acht Regimina an, das heisst denn dem Quecksilber gegenüber. Er fügt nämlich den vier, die wir vorhin haben kennen lernen, hinzu: 5) Sublimatio (Ascensio), 6) Descensio, 7) Fixio, 8) Ceratio.

Und der Stelle gegenüber, mit der wir es hier zu thun haben, wird angenommen, es handle sich bei:

Ascendit a terra in coelum um die Sublimatio (Ascensio),

descendit in terram um die Descensio,

recipit vim superioris et inferioris (Singular; vorhin hatten wir von der vis superiorum et inferiorum das erste superius und inferius, hier das zweite) um die Fixio und Ceratio.

Mit der Ascensio und Descensio, welche in dem Ascendit etc. gezeichnet sind, hat es der Autor etwa nicht auf zwei neue Regimina abgesehen, sondern die Ascensio ist dasselbe, was Destillatio ist, und die Descensio ist dasselbe, was Congelatio ist. Weil die Sublimatio der Destillatio verwandt ist, es mit der Ascensio aber auf die Destillatio abgesehen ist, eben deswegen spricht der Autor von einer Sublimatio statt von einer Ascensio. Wie es liegt, dass die Congelatio eine Descensio ist, ergibt sich aus dem, was wir oben bei der Congelatio vom superius und inferius gesagt haben, von selbst.

Dass nun der Autor als fünftes und sechstes Regimen die Ascensio und Descensio heranzieht, geschieht deswegen, weil sonst in Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure hauptsächlich von den Alchemisten das in's Auge gefasst wurde, dass sich oben rother Dampf entwickelt, und unten ein Präcipitat bildet. Dies Characteristicum, wie es eigentlich nur der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. vermittelt Salpetersäure eigen ist, möchte der Autor der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. nicht fahren lassen, weil man, an der Hand der früheren Darstellungsweise an dasselbe unwillkürlich denkt, wenn man von der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. spricht. Er hat nun aber bei seiner Darstel-

lungsweise keine rothen Dämpfe, und dem gegenüber denn auch nicht das Präcipitat, welches sich an diese Dämpfe knüpft. Darum sagt er, der rothe Dampf: ascendit und das Präcipitat: descendit. Beim Characteristicum der alten Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. handelt es sich also um eine Ascensio und Descensio. Nun diese habe ich bei meiner Darstellung auch, wenn auch in anderem Sinne. Ich habe die Ascensio in Bezug auf die Destillatio und die Descensio in Bezug auf die Congelatio.

Sowohl nun der Autor der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. nicht die rothen Dämpfe und das an sie knüpfende Präcipitat fahren lassen will, welche sich an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. knüpfen, eben so will er auch nicht den Sachverhalt bei derselben Interpretation fahren lassen, dass, wenn man bis zu einem gewissen Punkte der Arbeit gelangt ist, dass man dann auf's neue Quecksilber zusetzt. (Ueber diesen „Zuschlag“ Quecksilber haben wir bereits oben gesprochen.) Und das fasst er in's Auge, indem er als siebentes und achttes Regimen die Fixio und Ceratio bringt. Sie beziehen sich auf die Hinzufügung von Quecksilber zu einer kleinen Menge bereits erhaltenen Hydrarg. oxyd. rubr., oder zu dem ersten Quecksilber, welches bis zu einem gewissen Grade der Umwandlung gelangt ist. Dies bereits erhaltene Präparat wird durch neues Quecksilber fixirt, oder es wird vermittelt neuen Quecksilbers aus seinem festen oder annähernd mehr festen Zustande in einen mehr flüssigen, halbflüssigen Zustand versetzt, so dass es eine Aehnlichkeit mit der Consistenz von Wachs (cera) erhält. Daher die Ausdrücke Fixio und Ceratio. Dass zwei Regimina herangezogen werden, die Fixio und Ceratio, und nicht eins, die Fixio oder die Ceratio, hängt damit zusammen, dass es sich um ein Doppeltes handelt, um die vis superioris und die vis inferioris.

An der Hand dessen, was wir nun bis hierher haben kennen lernen, liegt die Interpretation der ganzen vorliegenden Rubrik f.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Hier ist das Quecksilber. Totus mundus nämlich = Metalle. Telesmus der Metalle = Hydrarg. oxyd. rubr., ein Titel, welcher in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. dem Hydrarg. oxyd. rubr. deswegen mit Recht zukommt, weil es dem Quecksilber so mit Prägnanz zur Seite gesetzt wird. Der Vater dieses Hydrarg. oxyd. rubr. ist das laufende Quecksilber, aus dem das Hydrarg. oxyd. rubr. dargestellt wird, dessen Sohn es also ist.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Die Tugend des Vaters ist eine vollkommene, wenn er einen Sohn erhalten, wenn das Quecksilber in Erde umgewandelt worden. Die Erde ist das Hydrarg. oxyd. rubr., welches dem flüssigen Quecksilber gegenüber fest ist.

Von Separabis an wird nun die Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. speciell in's Auge gefasst. In Bezug auf sie wird calculirt, alle Chemikalien, die man hat, stellt man sich mittelst der vier Regimina dar. Die Gesamtheit dieser Regimina passt nun auf das eine Hydrarg. oxyd. rubr., welches mittelst Feuers allein dargestellt wird, und damit ist eben die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst des Feuers allein gezeichnet. Nachdem alsdann diese vier Regimina in's Auge gefasst, werden vier neue Regimina hinzugefügt, die Ascensio und Descensio, um eine Parallele mit dem rothen Dampf und dem Präcipitate bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure und Feuers zu haben, die Fixio und Ceratio, um auf den Zusatz von neuem Quecksilber hinzuweisen, wenn die Arbeit bis zu einem gewissen Punkte gekommen ist.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam vis penetrabit.

Die gloria umfasst einerseits die Oefen und andererseits das Aludel. Darauf, dass die Oefen zwar in den Vordergrund geschoben werden, es auf dieselben aber weniger abgesehen ist, als auf das Aludel, welches für den hüttenmännischen Process im Kleinen besonders die Augen auf sich zieht, darauf kommt man, wenn die obscuritas fugit.

Die gloria hat zum Aludel eine besondere Relation dadurch, dass nach Psalm 19 die Himmel die gloria Gottes erzählen. Zum Erzählen sind aber Worte מְדַבְּרִים,

nöthig. Nach Psalm 19, Vers 1 sind aber die Worte des Herrn lauter, wie Silber (Quecksilber) geläutert im Aludel.

Die fortitudo umfasst die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst des Feuers allein. Die cumulierte fortitudo zählt, den vier Regimina zu Liebe, nach der Vier. Diese fortitudo besiegt die res subtilis, das ist das Quecksilber, jenes Quecksilber, welches uns die metaphysische Interpretation der Tab. smar. bot, sie besiegt aber auch, indem das penetrare ja ebenfalls auf ein Siegen herauskommt, die res solida, das ist das Hydrarg. oxyd. rubr., jenes Hydrarg. oxyd. rubr., welches mittelst Salpetersäure dargestellt wird, und welches uns ebenfalls die metaphysische Interpretation der Tab. smar. bot. Nun ist aber von einer omnis res subtilis und einer omnis res solida die Rede. Das zielt auf die Hinzufügung von neuem Quecksilber, wenn man bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. bis zu einem bestimmten Punkte gelangt ist. Es wird das aufgefasst, als wenn der Darstellungsprocess zweimal statt hätte, und auf Grund des Zwei-Processes hat man denn zweimal laufendes Quecksilber und zweimal Hydrarg. oxyd. rubr.

Der Fortitudo-Passus wird also dazu benutzt, der Auffassung von Quecksilber und Hydrarg. oxyd. rubr., resp. der Darstellung des letzteren, vor der Auffassung resp. Darstellung ein Uebergewicht zu geben, wie sie sich an der Hand der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. machen.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis modus est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der auf die Erschaffung der Welt (omnes res fuerunt ab uno) hingewiesen wird.

Hinc erunt adaptationes mirabiles. Die adaptationes beziehen sich auf die dritte und vierte Rubrik. Zunächst beziehen sie sich auf die letztere, denn die vierte Rubrik bringt das Hydrarg. oxyd. rubr., dies aber wird dem angepasst, was die zweite Rubrik bringt, das sind die Metalle und unter ihnen das im Vordergrund stehende Quecksilber. Dem Hydrarg. oxyd. rubr. schmiegt sich aber das Aludel innig an, denn ohne dasselbe kann man das Hydrarg. oxyd. rubr. nicht auf die Weise darstellen, welche die vorliegende Interpretation der Tab. smar. in's Auge fasst. Und so beziehen sich die adaptationes auch auf die dritte Rubrik.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in welcher von der fortitudo (μέτρον) die Rede ist. In der fünften Rubrik haben wir es nur mit der adaptatio zu thun, welche sich an das Hydrarg. oxyd. rubr. (nicht an das Aludel) knüpft. Darum sollte man cujus statt quarum erwarten. Indessen, das quarum ist dadurch gerechtfertigt, dass in der fünften Rubrik in der omnis res solida von einem doppelten Hydrarg. oxyd. rubr. die Rede ist.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

In Bezug auf diese Rubrik lehnt sich unser Autor an die Gebersche, resp. die Metall-Interpretation der Tab. smar., wie sie der vorige Abschnitt bringt. Auch er steht also auf dem Standpunkte der Summa perfectionis magisterii, hat wie seine Antecessoren als Titel der Tab. smar.: Summa perfectionis magisterii in sua natura. Damit hat er aber nur den ersten Titel. Einen zweiten Titel bietet ihm die

Achte Rubrik.

Complectum est bis Solis.

Sol wird interpretirt als Fener. Und somit ist operatio Solis: Wirksamkeits-Entfaltung des Feuers. Der zweite Titel der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. ist also: Operatio Solis, Wirksamkeits-Entfaltung des Feuers, das heisst, diejenige Metall-Interpretation der Tab. smar., welche der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein Rechnung trägt. Das Complectum est besagt also, wenn du bis zum Ende der vorigen Rubrik gekommen bist, so hast du die Summa perfectionis magisterii. Damit bist du aber nicht fertig, sondern du hast auch die Operatio Solis, und erst indem du die hast, ist die vorliegende Interpretation der Tab. smar. complet. Eigent-

Ich liegt die Rubrik in Bezug auf das *Completum ff.* *Completum est quod dixi in hac interpretatione, nam quod dixi, completitur non solum summam perfectionis magisterii, sed etiam operationem Solis, und das wird kurz gefasst als: Completum est quod dixi de operatione Solis.*

Calcinations-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. Geber: *Summa perfectionis magisterii, Lib. 4.*

Die Araber kommen, worauf wir auch im vorigen Abschnitte hingewiesen, dazu, dass sie das Hydrarg. oxyd. rubr. dem Quecksilber so mit Prägnanz anreihen, auf Grund dessen, dass sie in die Fusstapfen der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. treten. Weil die metaphysische Interpretation der Tab. smar., das Hydrarg. oxyd. rubr. bietend, diesem das Quecksilber anreihet, so reihen die Araber dem Quecksilber, welches sie zuvörderst haben, das Hydrarg. oxyd. rubr. an. Die Araber lehnen also an die metaphysische Interpretation der Tab. smar. Bei diesem Thun nehmen sie aber mit der einen Hand, und weisen mit der anderen Hand von sich. Und nicht nur das letztere, sondern sie nehmen auch in gewisser Beziehung gerade den Gegenstandspunct der metaphysischen Interpretation ein. Diese nämlich huldigt der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure und Feuers, die Araber dagegen weisen diese Darstellung von sich, und huldigen dem entgegen der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein. In den verschiedenen Darstellungsweisen des Hydrarg. oxyd. rubr. hat also ein Auseinandergehen zweier Standpuncte statt, ein Auseinandergehen, welches bedeutend genug ist, dass die Araber sich sagen mussten, es ist das ein eigenthümliches Thun, in welches wir verfallen, dass wir auf der einen Seite dem Hydrarg. oxyd. rubr. der metaphysischen Interpretation huldigen, auf der anderen Seite aber gegen dieselbe Interpretation Front machen. Das fühlt bereits der Autor der Interpretation der Tab. smar., welche wir im vorigen Abschnitte kennen gelernt haben. Darum beutet er, wie wir gesehen, die fünfte Rubrik dazu aus, dem Quecksilber der Araber, der Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. seitens der Araber vor dem Quecksilber der metaphysischen Interpretation, vor der Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr., wie es diese Interpretation lehrt, in den Vordergrund zu drängen. Ein solches Thun des betreffenden Autors ist nun, im Allgemeinen betrachtet, durchaus sachentsprechend, es sieht einer Sachlage in die Augen, welcher nicht in die Augen zu sehen, etwas auffallendes haben würde. Im Besonderen betrachtet, lässt sich dagegen an dem Thun jenes Autors mäkeln. Denn der nimmt den Standpunct ein, dass er die Frage, wie ist der Perversität gegenüber Abhülfe zu schaffen, dass die Araber auf der einen Seite nehmen, auf der anderen Seite aber zurückweisen und einen Gegenstandspunct einnehmen, dass er diese Frage wie einen Gordischen Knoten nimmt, bei dem man am besten fortkommt, wenn man ihn mit dem Alexander-Schwert durchhaut. Das nun sehen die Araber ein, und indem sie es einsehen, sehen sie sich nach anderer Abhülfe um.

Die betreffende Abhülfe findet nun ein neuer Autor in ff. Er sagt, dass die metaphysische Interpretation der Tab. smar. zuerst das Hydrarg. oxyd. rubr. hat, und von diesem zum Quecksilber im Allgemeinen kommt, dass dem entgegen die Araber zuerst das Quecksilber im Allgemeinen haben, und von diesem auf das Hydrarg. oxyd. rubr. kommen: — das ist eine irrelevante Sache. Die Augen effectiv auf sich ziehen kann nur der Umstand, dass auf beiden Seiten die Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. auseinander geht. Dem ist abzuhelfen. Die Abhülfe ist aber da, wenn wir den Gesichtspunct einnehmen, dass die beiden Darstellungsweisen auf ein und dasselbe hinauskommen, wenn wir einen und denselben Gesichtspunct für beide Darstellungsweisen einnehmen. Das können wir aber, wenn wir die Calcination heranziehen, wenn wir sagen, ob wir das Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein, oder mittelst Feuers und Salpetersäure darstellen — immer hat ein Calcinations-Process statt. Also wenn Jemand sich sein Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure und Feuers darstellt, so calcinirt er, und wenn er es sich mittelst Feuers allein darstellt, so calcinirt er ebenfalls.

Weil nun aber auf beiden Seiten das Calciniere statt hat, so kann man nicht mehr sagen, darin, dass die metaphysische Interpretation der Tab. smar. das Hydrarg. oxyd. rubr. auf die eine, und die Araber auf die andere Weise darstellen, darin sei ein Auseinandergehen der Standpuncte zu constatiren.

Sehen wir nun zu, in welcher Weise der neue Autor es motivirt, dass beide Darstellungsweisen des Hydrarg. oxyd. rubr. auf einen Calcinations-Process hinauskommen. Wie wir im vorigen Abschnitt definirt, ist Calcination diejenige chemische Operation, mittelst derer feste Körper direct mit Feuer behandelt werden. Das heisst denn nichts anderes, als Calcinatio = Ignitio. Dass nun Ignitio zu dem Namen Calcinatio kommt, hängt damit zusammen, dass die Ignitio, welche im Grossen vorgenommen wird, und daher die Augen am meisten auf sich zieht, der Hüttenprocess ist. Beim Hüttenprocess zieht nun aber wieder das Kalkbrennen als der am häufigsten vorkommende und am Ende auch der älteste Hüttenprocess die Hauptaufmerksamkeit auf sich, und so sind wir von der Ignitio beim Kalkbrennen, das ist bei der Calcinatio. Unser Autor übersetzt nun Calcinatio im Allgemeinen mit Kalkoperation. Diese Kalkoperation, diese Calcinatio lässt er alsdann in ein Doppeltes zerfallen, in die Calcinatio im engeren Sinne und in die Calcinatio im weiteren Sinne. Die Calcinatio im engeren Sinne besteht darin, dass man den Kalkstein brennt, aus dem Kalkstein gebrannten Kalk, *Calcaria usta a. viva*, macht. Die Calcinatio im weiteren Sinne, die erweiterte Kalkoperation besteht darin, dass man den gebrannten Kalk löscht, dass man aus der *Calx viva: Calx exstincta* macht.

Es giebt nun ein Verfahren, aus dem Cinnober Quecksilber darzustellen, welches darin besteht, dass man Cinnober mit Kalk destillirt, das ist also, man erhält Quecksilber aus Cinnober bei Zusatz von Kalk. Dies kehrt unser Autor um und sagt, man erhält Quecksilber aus Kalk bei Zusatz von Cinnober. So hat er denn bei der Sache den Kalk im Vordergrund, und damit hat er denn in der Darstellung des Quecksilbers aus Cinnober mittelst Kalkes eine Kalkoperation, eine Calcinatio, eine extendirte Calcinatio. Er fasst die Sache derartig auf, dass er sagt, bei der nicht extendirten Calcinatio im engeren Sinne handelt es sich um Kalkstein allein, bei der extendirten Calcinatio dagegen handelt es sich um Kalkstein und Cinnober. Und dann ferner gehend, sagt er, bei der nicht extendirten Calcinatio im engeren Sinne ist das Product des Processes: *Calx viva*, bei der extendirten Calcinatio im engeren Sinne ist das Product des Processes: *Mercurius vivus*. So hat er also ebensowohl den gebrannten Kalk, als das Quecksilber, als das Product der Calcinatio. Und nun ferner gehend sagt er, eben so wohl, wie man in Bezug auf die Calcinatio im engeren Sinne die Parallele bei der nicht extendirten und extendirten Calcinatio hat, eben so wohl hat man diese Parallele bei der Calcinatio im weiteren Sinne. Bei der nicht extendirten Calcinatio im weiteren Sinne löscht man *Calx viva* mittelst Wassers, bei der extendirten Calcinatio im weiteren Sinne löscht man *Mercurius vivus* mittelst Salpetersäure. Im ersteren Falle erhält man als Product: *Calx exstincta*, im letzteren Falle erhält man als Product: *Mercurius exstinctus*, das ist Hydrarg. oxyd. rubr.

Auf die vorhin gezeichnete Weise wird also constatirt, dass die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure eine Calcinatio ist. Die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein ist eo ipso eine Calcinatio. Und so haben wir denn auf beiden Seiten den Calcinationsprocess, und in diesem den Gesichtspunct beider Darstellungsweisen.

Die neue Auffassungswiese erhält ihren Ausdruck in einer besonderen Interpretation der Tab. smar., der Calcinations-Interpretation.

Die acht Rubriken wie bei der Interpretation der Tab. smar. im vorangehenden Abschnitte.

Von der ersten Rubrik, der Einleitung, ist nichts zu sagen, und in Bezug auf die zweite Rubrik ist die Geberische Metall-Interpretation nachzusehen. Wir beginnen daher mit der

Dritten Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Hier wird dem Hydrarg. oxyd. rubr. Rechnung getragen, welches mittelst Feuers allein dargestellt wird.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Durch Sol und Luna als Weltenfeuer wird das Feuer mit Eclat in den Vordergrund gehoben. Also das Hydrarg. oxyd. rubr., mit dem wir es hier zu thun haben, hat zu Vater und Mutter das Feuer, ist das Product des Feuers.

Portavit illud ventus in ventre suo. In der Interpretation der Tab. smar., in der hier in dieser Rubrik das Aludel herangezogen wurde, passte das Aludel besonders auf den Passus Portavit etc., weil das Aludel sich hervorspringend durch einen dicken Bauch charakterisirt, der gegen den dünnen langen Hals absticht. Es liegt daher nahe, dass der Autor der vorliegenden Interpretation, wenn er beim Passus Portavit etc. ist, auf das Aludel kommt, diesen Passus auf das Aludel bezieht und interpretirt: Das Aludel trug das Hydrarg. oxyd. rubr. im Bauche, das Hydrarg. oxyd. rubr. wird im Aludel dargestellt. Bei dieser Interpretation wäre denn der ventus das Aludel, und dieses trug das illud, das Hydrarg. oxyd. rubr., in seinem Bauche. Dieser Name ventus passt in so fern auf das Aludel, als es gerade der Bauch ist, welcher beim Aludel in die Augen springt, dieser Bauch aber auf nichts anderes hinauskommt, als auf einen grossen Hohlraum. Wenn man diesen Bauch des Aludel sieht, so wird man versucht, sich eine grosse Vorstellung von der Masse dieser Kugel zu machen. Mit der Masse dieser Kugel ist es aber — ventus, das ist gerade so wie wir sagen „Wind“, das Ganze kommt auf einen grossen Hohlraum hinaus. Man kann die Sache aber auch analog wie bei der Interpretation im vorigen Abschnitte nehmen und sagen, das Aludel ist ein ventus, weil es das Product eines ventus, eines Blasens ist. Es wird aus Glas gemacht, ist das Product der Glasbläserei.

Nutrix ejus terra est. Die Amme, welche das Hydrarg. oxyd. rubr. gross zog, ist terra, das feste Princip. Das feste Princip des Hydrarg. oxyd. rubr. tritt an die Stelle des flüssigen Princip des Hydrarg. vivum, und so entsteht eben Hydrarg. oxyd. rubr. Oder auch, nutrix als Mutter gefasst: Die Mutter des Hydrarg. oxyd. rubr. ist die Erde, das Feste. Damit ist denn das Hydrarg. oxyd. rubr. selbst fest, eine Erde. Als ein Festes, als Erde, wird aber das Hydrarg. oxyd. rubr. dem Quecksilber gegenübergestellt, welches flüssig, Wasser ist. Es ist wohl ein hervorragendes Characteristicum des Hydrarg. oxyd. rubr., welches mittelst Feuers allein dargestellt wird, auf welches Characteristicum aufmerksam gemacht zu werden verdient, dass seine nutrix die terra ist. Dass eine gewöhnliche Solution mittelst Feuers zur Congelation getrieben wird, fest wird, das hat weiter nichts auffallendes, dass aber das flüssige Metall Quecksilber rein weg durch Unterlegen von Feuer fest wird, das hat wohl etwas auffallendes, und ist ein hervorstechendes Characteristicum für die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Hier wird dem Hydrarg. oxyd. rubr. Rechnung getragen, welches mittelst Salpetersäure dargestellt wird, und zwar derartig, dass die extendirte Calcination, von der wir oben gesprochen, herangezogen wird.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Wie im vorigen Abschnitt totus mundus = Metalle. Telesmus der Metalle = Hydrarg. oxyd. rubr. Entgegen dort aber der Vater des Hydrarg. oxyd. rubr. nicht: Quecksilber, sondern: Cinnöber.

Es wird nun ein Werth darauf gelegt, dass hier steht omnis telesmi, und daran anknüpfend gesagt: telesmus = Hydrarg. oxyd. rubr., omnis telesmus aber = Hydrarg. oxyd. rubr. (Mercur. exstinctus) + Calx exstincta. Da nun der telesmus ein doppelter ist, so wird auch sein pater als ein doppelter aufgefasst, und gesagt: pater telesmi = Cinnöber, pater omnis telesmi (doppelter Vater) aber = Cinnöber + Kalkstein.

Also Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Hier hast du Cinnöber mit Kalkstein.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Terra im Anschluss an die dritte Rubrik: Hydr. oxyd. rubr. Weil der Vater, wie wir vorhin gesehen, ein doppelter ist,

so sollte man meinen, bei der versio in terram handle es sich auch um ein Doppeltes, um Hydrarg. oxyd. rubr. und Calx exstincta. Es handelt sich aber nur um ein Einfaches, um Hydrarg. oxyd. rubr. Nämlich

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio. Du musst nicht blind hineintappen, und meinen, was so eben berührt, nein, suaviter magno cum ingenio musst du die terra, das Hydrarg. oxyd. rubr., vom Kalk trennen. Kalk wird in Bezug auf das Aufbrausen beim Löschen ignis genannt. Und du musst trennen das subtile, das Hydrarg. oxyd. rubr., vom Kalk: — das ist dasselbe in anderen Worten gesagt. Das Hydrarg. oxyd. rubr. wird als etwas subtileres, feineres, der Kalk als etwas plumpleres genommen.

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Hier kommt das Löschen des Mercur. vivus mittelst Salpetersäure an die Reihe, bei dem ein ascendere der rothen Dämpfe und ein descendere des Präcipitates statt hat.

Et recipit vim superiorum et inferiorum. Bei der Auffassung, dass die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure auf einen Calcinations-Process hinauskommt, ist am Ende die Hauptangel, um die sich alles dreht, die, dass in dieser Darstellungsweise ein Löschen des Quecksilbers mittelst Salpetersäure constatirt wird. Beim Löschen denkt man aber unwillkürlich an den Kalk, und so ist es denn naheliegend, dass hier beim Löschen des Quecksilbers ein Blick auf den Kalk geworfen wird. Das geschieht nun im recipit vim. Die Stelle besagt, es handelt sich nicht um ein superius, den rothen Dampf, um ein inferius, das rothe Präcipitat, sondern um zwei superiora, rothen Dampf und Kalkdampf, um zwei inferiora, Mercurius exstinctus und Calx exstincta. Das ist nun nicht etwa so zu fassen, als erhielte man Mercurius exstinctus und Calx exstincta, sondern es handelt sich blos um einen Hinweis auf den Kalk, und in diesem Hinweis liegt dann, dass man das ascendere und descendere von vorhin nicht als ein einfaches ascendere und descendere nehmen soll, sondern als ein solches, welches an der Hand eines Lösungs-Processes statt hat.

Fünfte Rubrik

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria bezieht sich auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein, wie sie die dritte Rubrik bringt. Es ist auf die Calcination im alten Sinne abgesehen. Die fortitudo bezieht sich auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure, wie sie die vierte Rubrik bringt. Es ist auf die Calcination im neueren Sinne unseres Autors abgesehen.

Ideo fugiet a te omnis obscuritas ist doppelsinnig. Es kann heissen, du musst die Obscurität fahren lassen, die Arabische Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. als die methodus princeps anzusehen. So etwas mag früher gut gewesen sein, mit der vorliegenden Interpretation der Tab. smar., welche beiden Darstellungsweisen Rechnung trägt, hört das auf. Es kann aber auch heissen, die Noth zwingt uns zwar dazu, auch der Darstellungsweise mittelst Salpetersäure Rechnung zu tragen, aber lasse dich durch ein solches Thun nicht verblenden. Im Grunde ist die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein doch die methodus princeps.

In dem Passus Haec est totius fortitudinis etc. zählt die cumulirte fortitudo nach der Doppeldrei, welche darin vertreten ist, dass man auf der einen Seite das Dreifache hat: Cinnöber, Mercur. vivus, Mercur. exstinctus, auf der anderen Seite das Dreifache: Kalkstein, Calx viva, Calx exstincta. Das doppelte Zählen der fortitudo-Drei macht sich ganz gut im Anlehnen an den Hermes trismegistus, der in Arabischer Weise ja auch mehrfach gezählt wird. Die betreffenden beiderseitigen 3 Dinge, die wir so eben aufgeführt, heissen bei Geber: Medicinae. Das rührt daher, dass die nach der Drei gezählte fortitudo auf sie hinweist, die fortitudo aber in der Rubrik vorkommt, welche vor Zeiten die pathologische Rubrik war. An die pathologische Rubrik knüpft der Autor die „Medicin.“

Die fortitudo, das vom Standpunct der vierten Rubrik gedachte Hydrarg. oxyd. rubr., vincit, besiegt, omnem rem subtilem, das ist Cinnöber und Quecksilber. Es penetrat, durchdringt, omnem rem solidam, das ist Kalkstein und

gebrannten Kalk. Cyanobor und Quecksilber sind etwas subtileres, feineres, Kalkstein und gebrannter Kalk etwas plumperes. So steht das subtile dem solidum gegenüber. Ähnlich war die Sachlage in der vierten Rubrik beim subtilis und spissum.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik. Das Hydrarg. oxyd. rubr. wird dem angepasst, was die zweite Rubrik bringt, das sind die Metalle, und unter ihnen das im Vordergrund stehende Quecksilber.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in der von der gloria und fortitudo die Rede ist.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus etc. — Completum etc.

In Bezug auf das *Itaque vocatus* sum Hermes wird wieder die Summa perfectionis magisterii constatirt.

In Bezug auf das *Completum est* wird im Sol nicht nur das Feuer constatirt wie in der Interpretation der Tab. smar. im vorigen Abschnitt, sondern auch das kaustische Agens Acid. nitricum. Damit wird denn in der operatio Solis nicht nur wie dort auf das Hydrarg. oxyd. rubr. hingewiesen, welches mittelst Feuers allein dargestellt wird, sondern auch auf das, welches mittelst Salpetersäure dargestellt wird.

Zweite Mercur- oder Arabische Lapis philosophicus-Interpretation der Tabula smaragdina.

Die Calcinations-Interpretation der Tab. smar. macht es sich zur Aufgabe, zu zeigen, dass die Darstellungsweise des Hydrarg. oxyd. rubr. in Arabischer Weise keinen Gegenstandspunct bietet zu der Darstellungsweise, wie sie in der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. gelehrt wird. Ihr Zweck ist, Arabische Auffassungen, wie sie sich an das Quecksilber und Hydrarg. oxyd. rubr. knüpfen, mit der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. in Einklang zu bringen. Wie man nun aber in dieser Beziehung die Calcinations-Interpretation hinter sich hat, da bemerkt man, dass man auf dem betreffenden Wege erst einen Schritt gemacht hat. Nicht nur darin gehen Arabische Auffassungen und metaphysische Interpretation auseinander, dass man auf der einen Seite die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein, auf der anderen Seite mittelst Salpetersäure hat, sondern auch das ist ein Hauptpunct, in dem beide auseinandergehen, dass die metaphysische Interpretation bloß dem Mercur huldigt, wogegen die Araber dem Mercur und dem Schwefel huldigen. Will man also den Einklang haben, so muss man auf dem eingeschlagenen Wege einen zweiten Schritt machen und nachweisen, dass man auch darin keinen Gegenstandspunct habe, dass die metaphysische Interpretation dem Mercur huldigt, die Araber dagegen dem Mercur und dem Schwefel. Es hängt also organisch zusammen, dass sich Arabischerseits dem Nachweise, die Darstellungen des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein und mittelst Salpetersäure bildeten keinen Gegenstandspunct, der Nachweis anreicht, Mercur und Mercur und Schwefel bildeten keinen Gegenstandspunct.

Die Art und Weise, wie der genannte Nachweis zu liefern ist, ist im Allgemeinen durch die Calcinations-Interpretation der Tab. smar. angedeutet. Bei dieser hat man ursprünglich zwei verschiedene Dinge, Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure, Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein. Das Ineinander-Fließen beider Dinge in Eins ist dadurch gegeben, dass man ein Etwas heranzieht, die Calcination, und nun sagt, hält man sich an dieses Etwas, so ist der Eingichtspunct da, denn diesem einen Etwas ordnen sich beide Darstellungsweisen unter. Analog lässt sich die Sache hier anfassen. Man hat ursprünglich zwei verschiedene Dinge, Mercur, Mercur und Schwefel. Diese beiden Dinge kann man ineinander fließen lassen, wenn man ein Etwas heranzieht, und in diesem einen Etwas beide Dinge sich

concentriren lässt. Dieses eine Etwas nun ist das Hydrarg. oxyd. rubr. Man sagt, Hydrarg. oxyd. rubr. ist auf der einen Seite Mercur, auf der anderen Seite aber auch Mercur und Schwefel. Hat man also das eine Hydrarg. oxyd. rubr., so hat man in ihm den Eingichtspunct für Mercur einerseits und Mercur und Schwefel andererseits, womit denn gegeben ist, dass Mercur und Mercur und Schwefel auf ein und dasselbe hinauskommen.

Das Hydrarg. oxyd. rubr. als das eine Etwas, in welchem Mercur und Mercur und Schwefel sich concentriren, fassen die Araber auf als Lapis philos. Das ist also ein ganz anderer Lapis philos., als der ursprüngliche Lapis philos. Der ursprüngliche Lapis philos. ist Mercur und Schwefel. Der Schwefel spielt in ihm eine Hauptrolle, denn wenn dem nicht so wäre, so hätte man aus der metaphysischen Interpretation nicht die Lapis philos.-Interpretation zu machen brauchen. Der Arabische Lapis philos. ist an und für sich Quecksilber allein, denn Hydrarg. oxyd. rubr. ja = Quecksilber. Der Schwefel spielt in ihm keine Hauptrolle. Denn würde er eine Hauptrolle spielen, so müsste er ja statt Hydrarg. oxyd. rubr. sein: Hydrarg. oxyd. rubr. + Sulphur. So gestaltet sich die Sache, wenn man ihr scharf in die Augen sieht. Alchemistisch prinzipiell muss man sie aber so nicht angreifen, damit man nicht etwa zu der Calculation kommt, der ursprüngliche Lapis philos. ist der ächte Lapis philos., denn es ist das Requisit des ächten Lapis phil., dass in ihm notorisch der Schwefel vertreten ist; der Arabische Lapis philos. dagegen ist kein ächter Lapis philos., denn, bei Lichte betrachtet, fehlt ihm der Schwefel. Nein, so muss man nicht calculiren. Der Arabische Lapis philos. ist gerade sowohl ein ächter Lapis philos., als der ursprüngliche Lapis philos. Zwar kommt der Schwefel erst auf dem Umwege der Speculation in ihn hinein, ohne so reell in ihm vertreten zu sein, als im ursprünglichen Lapis philos. Indessen das fällt alchemistisch nicht in die Waagschale. Denn die Alchemie bewegt sich auf den Boden der Speculation, und die Exactität spielt keine Rolle. Wollen wir uns an die Exactität halten, so sieht es um den ursprünglichen Lapis philos. gerade so luftig aus, als um den Arabischen Lapis philos.

Dass nun aber die Araber dazu kommen, das Hydrarg. oxyd. rubr. nicht nur als Mercur, sondern auch zugleich als Schwefel aufzufassen, hängt damit zusammen, dass sie sagen, als ein Quecksilberpräparat ist Hydrarg. oxyd. rubr.: Quecksilber. Das ist aber nur auf der einen Seite der Sachverhalt. Auf der anderen Seite haben wir den Sachverhalt, dass Mercur. vivus nicht Hydrarg. oxyd. rubr., und Hydrarg. oxyd. rubr. nicht Mercur. vivus. Es ist also eine Differenz zwischen ihnen, und diese Differenz besteht darin, dass Quecksilber eben Quecksilber ist, Hydrarg. oxyd. rubr. aber solches Quecksilber, zu dem Schwefel hinzugezogen ist. Dieser Schwefel, so sagt man, kommt derartig heraus, dass das Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers dargestellt wird. Hierbei geht das Feuer in das Quecksilber hinein, und da Feuer = Schwefel, so kommt Schwefel in das Quecksilber hinein. (Analog kann man übrigens auch den Schwefel bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure heranziehen, wenn man Salpetersäure als kaustisches Agens gleich Feuer, und dieses wieder gleich Schwefel setzt.)

Diese Calculationen erhalten nun ihren Ausdruck in der zweiten Mercur- oder Arabischen Lapis philos.-Interpretation Tab. smar.

Die acht Rubriken wie bei der Calcinations-Interpretation.

Erste Rubrik.

Verum bis verrissimum. — Einleitung.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptio.

In den beiden superius und inferius haben wir es mit den vier Elementen zu thun, analog wie das bei der Griechischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. statt hat. Diese vier Elemente dienen dazu, um die Wunder der res una, welche der Lapis philosophicus und als solcher Hydrarg. oxyd. rubr. ist, zu Stande zu bringen. Es wird also in der vorliegenden Interpretation das Hydrarg. oxyd. rubr. zum Lapis philosophicus gestempelt.

Die res natae sind die Metalle. Diese werden, entstehen von der res una, dem Lapis philos. Sie werden durch den Lapis philos. das, was der Lapis philos. ist.

Im Uebrigen ist in Bezug auf den Passus Et sicut res omnes etc. die metaphysische und Lapis philosophicus-Interpretation der Tab. smar. zu vergleichen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Die Interpretation liegt wie bei der Calcinations-Interpretation der Tab. smar. Es handelt sich also um die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein. (Vergl. übrigens in der achten Rubrik.)

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Die vorliegende Interpretation der Tab. smar. calculirt in Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein folgendermassen: Wir haben Quecksilber. Zu ihm setzen wir zwar nichts hinzu, es kommt aber bei dem Feuerungsproceß etwas in dasselbe hinein, das ist Feuer, welches von unten hineingeht, und Luft, welche von oben hineingeht. Was die letztere betrifft, so zwingt sie die eigenthümliche Gestalt, welche das Aludel hat, auf die Dauer in das Quecksilber hineinzugehen. Im Quecksilber als solchem haben wir eine Flüssigkeit, das ist Wasser. Diese Flüssigkeit, dieses Wasser wird dadurch, dass es zu Hydrarg. oxyd. rubr. wird, fest. Es dringt in dasselbe Quecksilber von unten: Feuer, von oben: Luft. Also haben wir im Hydrarg. oxyd. rubr.: Wasser, Erde, Luft, Feuer, das sind die vier Elementa des Lapis philos., von denen die zweite Rubrik spricht. Dieser Auffassungsweise entsprechend ist das Quecksilber als solches des Schwefels nicht theilhaftig, erst das Hydrarg. oxyd. rubr. ist des Schwefels theilhaftig. Das stimmt nun auch ganz damit, dass es sich in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. um einen Lapis philos. handelt. Dieser wird, wie bei der früheren Lapis philos.-Interpretation den Metallen zugesetzt, und erst dadurch werden die Metalle das, was der Lapis philos. ist. Bei der vorliegenden Interpretation ist also Gold = Gold, Kupfer = Kupfer u. s. w. Nicht aber ist Gold = Schwefel und Mercur, Kupfer = Schwefel und Mercur u. s. w. Sie werden erst zu Schwefel und Mercur, wenn der als Schwefel und Mercur gedachte Lapis philos. zu ihnen tritt. Da nun das Quecksilber als solches mit den übrigen Metallen in der Beziehung auf einer Stufe steht, so wird auch es erst zu Schwefel und Mercur, wenn der Lapis philos. zu demselben tritt, oder da es bereits an und für sich Mercur ist, wenn Feuer oder Schwefel, was sich gleich bleibt, da Feuer = Schwefel, zu ihm tritt.

Es nimmt die vorliegende Interpretation der Tab. smar. drei Lapides philosophici an, oder besser gesagt, da der Lapis philos. auf Grund der res una einheitlich ist, es zersplittert die vorliegende Interpretation den einen Lapis philos. in drei Unter-Lapides. Den ersten Unter-Lapis bringt uns das: Pater omnis telesmi, den zweiten das: Separabis, den dritten das: Ascendit.

1) Pater omnis telesmi totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Hier wird der erste (Unter-) Lapis philos. gebracht, welcher hervorstechend Erde oder Quecksilber ist.

Der totus mundus sind die Metalle. Des telesmus der Metalle ist der Lapis philos., weil die Metalle am endlichen Ende das werden, weil sie, um zu ihrer Vollkommenheit zu gelangen, das werden, was der Lapis philos. ist. Und der Vater des Lapis philos., des Hydrarg. oxyd. rubr., ist das Quecksilber, denn aus diesem wird dasselbe dargestellt. Seine virtus integra erlangt dieses Quecksilber dadurch, dass es in Erde verwandelt wird, dass es fest wird. Indem es nämlich fest wird an der Hand des Feuerprocesses, nimmt es zugleich Feuer und Luft in sich auf, wird also, indem es zu Hydrarg. oxyd. rubr. wird, aus Wasser zu: Wasser, Erde, Feuer, Luft, erlangt die Eigenschaften des Lapis philos. Hier nun aber wird von Feuer und Luft nicht gesprochen, es wird blos die terra hervorgehoben, in welche die Aqua Mercurii — vertitur. Damit haben wir es denn hier mit dem Hydrarg. oxyd. rubr., mit dem Lapis philos. zu thun, bei dem hervorstechend

die terra in's Auge gefasst wird. Wohlverstanden: in's Auge gefasst wird, nebenbei besteht er doch aus Erde, Wasser, Feuer, Luft, denn der Lapis philos. besteht ein für allemal aus den vier Elementen. Nun hat das Verhältniss statt, dass ein Vater eine vis integra erhält, wenn er einen Sohn bekommt, der sein Stammhalter ist. Gerade so hier. Die virtus des Quecksilbers wird eine integra, wenn es einen Sohn bekommt, und dieser Sohn ist das Hydrarg. oxyd. rubr. Indem also Hydrarg. oxyd. rubr. aus Quecksilber dargestellt wird, ist das Quecksilber der Vater und das Hydrarg. oxyd. rubr. der Sohn. Da nun aber da, wo der Vater ein Mensch ist, auch der Sohn ein Mensch ist, da, wo der Vater ein Thier ist, auch der Sohn ein Thier ist, u. s. w., so ist auch da, wo der Vater Quecksilber ist, der Sohn Quecksilber. Es käme also heraus, dass Hydrarg. oxyd. rubr. = Quecksilber. Indem nun hier der Lapis philos., der hervorstechend als terra aufgefasst wird, der Sohn des Quecksilbers ist, kommt damit heraus, dass der Lapis philos., der hervorstechend als terra aufgefasst wird, Quecksilber ist. Dieses Quecksilber ist indess, entgegen dem eigentlichen Quecksilber, des Schwefels theilhaftig, indem es nur uneigentlich Quecksilber, und eigentlich Hydrarg. oxyd. rubr. ist. Die auf die Weise durch Enthalten oder Nicht-Enthalten von Schwefel gegebene Doppel-Auffassung des Quecksilbers findet ein Analogon in der Doppel-Auffassung des Quecksilbers als Erz und als Metall, die wir früher kennen gelernt haben.

Hier haben wir also den Lapis philos., das ist das Hydrarg. oxyd. rubr. im Sinne der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. als Quecksilber.

2) Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter magno cum ingenio.

Hier wird der zweite (Unter-) Lapis philosophicus gebracht, welcher hervorstechend Erde und Feuer, oder Quecksilber und Schwefel ist.

Terra, ignis, subtile, spissum sind die vier Elementa: Erde, Feuer, Luft, Wasser. Indem sie uns geboten werden, wird uns der Lapis philos. geboten, der eben aus den vier Elementen besteht. Nun soll derartig separirt werden, dass den, auf die eine Seite tretenden Luft und Wasser keine Berücksichtigung zukommt, wogegen die, auf die andere Seite tretenden Erde und Feuer berücksichtigt werden. Auch hier hat das Sachverhältniss statt, wie vorhin ad 1), dass es sich blos darum handelt, was hervorstechend in's Auge gefasst werden soll, und das ist hier eben Erde und Feuer. Daran, dass der Lapis philos., mit dem wir es hier zu thun haben, an und für sich, als Lapis philos. überhaupt, aus den vier Elementen besteht, ist nicht zu rütteln. Und darauf weist das suaviter magno cum ingenio hin.

Das nun, was im Allgemeinen bei dem Lapis philos., mit dem wir es hier zu thun haben, Feuer und Erde ist, ist im Besonderen: Schwefel und Quecksilber. Der Schwefel kommt heraus, indem Feuer = Schwefel. Und das Quecksilber kommt heraus an der Hand dessen, dass wir ad 1) kennen gelernt haben, dass Erde = Quecksilber. Der Lapis philos., mit dem wir es hier zu thun haben, bietet uns also den Lapis philos. als Schwefel und Mercur.

3) Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.

Hier wird uns der dritte (Unter-) Lapis philos. gebracht, welcher hervorstechend Wasser und Erde ist.

Der Lapis philos., mit dem wir es hier zu thun haben, steigt auf und ab, wird ein superius und inferius, das ist Wasser und Erde. Er wird nun ferner theilhaftig der vis superiorum et inferiorum, das heisst, hervorstechend ist er wohl Wasser und Erde, im Ganzen aber ist er Wasser, Erde, Luft und Feuer, im Ganzen enthält er die superiora und inferiora, auf welche in der zweiten Rubrik hingewiesen wird. Das et recipit vim superiorum et inferiorum steht zwar speciell hier, ist aber generell auf alle drei Lapides philosophici zu beziehen, und weist darauf hin, worauf wir bereits bei den beiden ersten Lapides aufmerksam gemacht haben, dass man zwar bei diesem Lapis diese Eigenschaft, bei jenem jene Eigenschaft hervorstechend in's Auge fasst, dass aber an und für sich der Lapis philos., man mag ihn aus irgend einem Gesichtspuncte in's Auge fassen, stets die res una der zweiten Rubrik bleibt, welche aus den vier Elementen besteht.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria ist die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr., des Lapis philos.; die fortitudo ist der Einfluss, den der Lapis philos. ausübt, indem er zu den Metallen tritt.

Sic habebis gloriam etc. Auf die Weise, wenn du das in's Auge fassst, was die dritte Rubrik bringt, hast du die gloria, die Darstellung des Lapis philos. Die obscuritas flieht dich, wenn du einsiehst, dass dort zwar von der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein die Rede ist. An der Hand der Calcinations-Interpretation der Tab. smar. extendirt sich das aber auch auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure.

Haec est etc. Hier hast du die fortitudo, den Einfluss, welchen der Lapis philos. ausübt, wenn er zu den Metallen gesetzt wird. Dieser Einfluss ist ein dreifacher, je nachdem man den Lapis philos. aus dem einen oder anderen Gesichtspuncte auffasst. Deswegen ist die fortitudo eine dreifache, weil sie, indem sie, omnem rem subtilem vincit, die flüssigen Metalle besiegt, et omnem rem solidam penetrat, indem sie die festen Metalle durchdringt, weil sie, indem sie das thut, in dreifacher Weise ihre Wirksamkeit entfaltet. Nämlich

1) Hält man sich an den Lapis philos. als Quecksilber, (Elixir album, Lapis ad album), dann werden die Metalle zu Quecksilber. Sie werden also zu dem Quecksilber, zu dem im Sinne der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. die Arcana werden.

2) Hält man sich an den Lapis philos. als Schwefel und Quecksilber (Elixir rubrum, Lapis ad rubrum), dann werden die Metalle zu Schwefel und Mercur. Sie werden also zu dem Schwefel und Mercur, zu dem der Lapis philos. der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. die unvollkommenen Arcana macht, wenn er sie in vollkommene Arcana verwandelt.

3) Hält man sich an den Lapis philos. als Wasser und Erde, dann werden die Metalle zu Elixiria und Lapidibus. Hier entwickelt der Lapis philos. seine Kraft als Lapis philos.

Man sieht also, wie der Autor das Näheren das Problem löst, dass es sich gleich bleibt, ob man Mercur, oder Mercur und Schwefel hat, oder was am Ende auf dasselbe hinauskommt, dass das Hydrargyrum der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. und das Hydrargyrum-Sulphur der Lapis philos.-Interpretation ebenbürtig neben einander stehen. Will man nun der metaphysischen Interpretation Rechnung tragen, so lässt man dadurch, dass der eine Lapis philos. zu den Metallen tritt, die Metalle in Quecksilber verwandelt werden. Will man der Lapis philos.-Interpretation und ihrem Tochterstock der Lapis- und Elixir-Interpretation Rechnung tragen, so lässt man die beiden anderen Lapidibus philosophis zu den Metallen treten.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis modus est hic.

Sic mundus creatus bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der auf die Erschaffung der Welt hingewiesen wird.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die vierte Rubrik, in welcher die drei Lapidibus an den einen Lapis der zweiten Rubrik angepasst werden.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, welche die fortitudo (μετρον) der drei Lapidibus bringt.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Der Hermes trismegistus tritt dafür ein, dass man die Metalle an der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. hat als Quecksilber, als Schwefel und Quecksilber, als Lapidibus resp. Elixiria. Dieser Drei-Gesichtspunct, den damit die Metalle einnehmen, oder mit anderen Worten, der Hermes trismegistus wird dadurch ermöglicht, dass der Hermes hat:

tres partes philosophiae totius mundi. Philosophia totius mundi wie bei der Lapis phil.-Interpretation der Tab. smar. = Lapis philos. Und dieser Lapis philos. hat drei Theile, das sind die drei Unter-Lapidibus.

Auf Grund einer solchen Interpretation wird denn der Titel der vorliegenden Interpretation der Tab. smar.: Tabula de tribus Lapidibus philosophicis, oder auch, wenn

man sich an den Titel der Abhandlung von Kallid Rachaidib halten will: Tabula de tribus verbis. Dadurch, dass man in letzterer Weise den tres Lapidibus philosophicis aus dem Wege geht, entgeht man dem Missverständnisse, als wenn es drei res unae gäbe, als wenn es im Grande etwas anderes gäbe, als einen Lapis philos., auf den die drei Unter-Lapidibus hinauskommen.

Der frühere Arabische Standpunct der Summa perfectionis magisterii hört also mit der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. auf.

Achte Rubrik.

Completum est bis Solis.

Diese Rubrik wird in zweifacher Weise interpretirt, in chrysopeütischer und nicht-chrysopeütischer Weise.

1) Chrysopeütische Interpretation. Es heisst in der dritten Rubrik: Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Daran anknüpfend sagt man, es ist das Pater ejus est Sol für sich isolirt zu fassen. Wir haben bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. keine zwei Feuer nöthig und kommen mit einem aus. Als solches aber liegt es näher, die Luna heranzuziehen, als den Sol. Denn die Luna repräsentirt ein schwächeres Feuer, und die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. im Aludel muss nicht bei starkem, sondern bei schwachem Feuer vor sich gehen. Indem wir also, sagt man, mit dem Mater ejus est Luna vollständig und der Sachlage entsprechend auskommen, stellt sich uns das Pater ejus est Sol zur Disposition. Wir benutzen es nun zur Interpretation: Sein, des Lapis philos., Vater ist Gold. Dies Gold führt nun darauf, die drei Lapidibus philosophis nicht nur als Quecksilber, Schwefel und Quecksilber, und Wasser und Erde, sondern auch als Gold zu nehmen. Dann haben wir in Bezug auf das Completum est: Completum est quod dixi de Lapidibus, operantur enim hi Lapidibus non tantum quæ Hydrargyr., Sulphur et Hydrargyr., aqua et terra, sed etiam quæ Aurum. Es ist complet, was über die Lapidibus gesagt ist; dieselben entwickeln nämlich ihre Thätigkeit nicht nur als Quecksilber, Schwefel und Quecksilber, Wasser und Erde, sondern auch als Gold. Und das wird kurz gefasst mit Completum est quod dixi de operatione Solis. Es ist complet, was ich über die Wirksamkeits-Entfaltung des Goldes gesagt. Auf Grund dieser Wirksamkeits-Entfaltung des Goldes wird denn ein Metall, zu welchem die betreffenden Lapidibus philosophis hinzutreten, nicht nur zu Quecksilber, Schwefel und Quecksilber, Wasser und Erde, sondern auch zu Gold. Und hier haben wir denn wieder das ähnliche Verhältniss, wie bei der ursprünglichen Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. Stellen wir uns auf den objectiven Standpunct des ideellen chemischen Processes, so haben wir die operatio Solis als die Wirksamkeits-Entfaltung des Goldes. Stellen wir uns dagegen auf den subjectiven Standpunct des Alchemisten, der den ideellen chemischen Process leitet, so haben wir in der operatio Solis die Goldmacherskunst, die χρυσονομία. Auch das liegt analog, wie es bei der ursprünglichen Lapis philos.-Interpretation hervorgehoben worden, dass man in Bezug auf die Schwindel-Goldmacherskunst nicht von vorn herein sagt, der Lapis philos. ist Gold, und ihm nun als Gold den unedelen Metallen zusetzt, sondern dass man den Lapis philos. als solchen den Metallen zusetzt, und es sich dann erst hinterdrein findet, dass dieselben durch ihn in Gold verwandelt worden sind. Endlich giebt denn auch hier wie dort die χρυσονομία einen zweiten Titel für die Tab. smar. ab.

2) Nicht-chrysopeütische Interpretation. Hier wird vom Golde und somit von der χρυσονομία ganz abstrahirt. Derjenige Lapis philos., welcher hervorstechend aus Schwefel und Quecksilber besteht, macht die Metalle zu Schwefel und Mercur, derjenige, welcher hervorstechend aus Quecksilber besteht, zu Quecksilber, derjenige, welcher hervorstechend aus Wasser und Erde besteht, zu Lapidibus und Elixiria — und damit ist die Sache fertig. Die vorliegende Rubrik wird in dem Sinne ausgebeutet, dass mittelst ihrer auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure hingewiesen wird. Dann heisst Completum est quod dixi de operatione Solis: Es ist complet, was in der dritten Rubrik über die Wirksamkeits-Entfaltung des Feuers gesagt worden ist, was über die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein gesagt worden ist. Es ist deswegen complet, weil die dritte

Rubrik zwar hervorstechend auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers bezogen werden soll — denn es ist nun einmal der ursprüngliche Arabische Standpunct, das Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein darzustellen — weil aber dieselbe Rubrik auch auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure bezogen werden kann. In diesem letzteren Falle macht sich denn die Interpretation der dritten Rubrik ff.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Sol und Luna sind beide Feuer. Das eine Feuer bezieht sich auf das eigentliche Feuer, denn das kann man ja nicht, auch bei dieser Darstellungweise, entbehren. Das andere Feuer ist das kausische Acid. nitricum, die Feuer-Flüssigkeit. Vater und Mutter des Hydrarg. oxyd. rubr. sind also: Feuer und Acid. nitricum, sie zeugen und gebären das Hydrarg. oxyd. rubr.

Portavit illud ventus in ventre suo. Nun kommt noch eine zweite Mutter hinzu. Das ist der rothe Dampf. Der rothe Dampf trug das Hydrarg. oxyd. rubr. im Bauche, ist seine Mutter.

Nutrix ejus terra est. Das Kind nun, welches an der Hand des rothen Dampfes entsteht, dieses Kind säugt die terra, das Princip des Festen, gross, denn dadurch entsteht ja gerade das Präcipitat, dass der rothe Dampf sich verdichtet.

Es bilden sich nun zwei Parteien, von denen die eine der chrysopeitischen, die andere der nicht-chrysopeitischen Interpretation huldigt.

Die erste Partei sagt: Warum sollen wir nicht der χρυσοποιία huldigen? Früher haben die Araber derselben nicht gehuldigt. Geber streicht das Completum est ganz, und seine Nachfolger interpretieren unter keinerlei Umständen diese Rubrik, welche sie, Geber entgegen, anfügen, derartig, dass sie die operatio Solis mit dem Golde, mit der Wirksamkeits-Entfaltung des Goldes oder der χρυσοποιία in Berührung brachten. (Man vergl. die vorangehenden Abschnitte.) Thun wir es nun wohl, huldigen wir der χρυσοποιία, so treten wir aus dem früheren Standpuncte der Arabischen Alchemie heraus. Das ist klar. Man fragt uns, warum wir denn auf die Weise den streng Arabischen Standpunct verleugnen? Darauf antworten wir: Wir treten nicht aus der früheren Arabischen Alchemie heraus, die Verhältnisse treiben uns heraus. Sobald die vorliegende Interpretation der Tab. smar. einmal da ist, haben wir mit der Summa perfectionis magisterii gebrochen. Und dann, was als Hauptsache in die Wagschale fällt, die Metalle sind bei ihr ursprünglich nicht das, wozu sie hinterdrein der Lapis philos. macht. Wenn sie das nun aber nicht sind, wenn sie erst durch den Lapis philos. dazu gemacht werden, wo bleibt denn der Arabische Standpunct? Da wir somit, sobald wir die vorliegende Interpretation der Tab. smar. anerkennen, ausserhalb der früheren Arabischen Alchemie stehen, warum sollen wir uns denn noch ferner gegen die χρυσοποιία sträuben? Es wäre unnatürlich, wenn wir es thäten. Die vorliegende Interpretation macht es sich zur Aufgabe, der metaphysischen und der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. Rechnung zu tragen. Sie erfüllt diese Mission. Und nun sollen wir hinterdrein das, was beide Interpretationen so hervorragend in's Auge fassen, das ist die χρυσοποιία, fallen lassen? Nein, das würde sehr unnatürlich liegen.

Die zweite Partei sagt: Wenn wir auch an der Hand der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. aus der Summa perfectionis magisterii heraustreten, woun wir auch auf den Standpunct eingehen, dass die Metalle erst durch den Lapis philos. zu dem gemacht werden, was sie nach früheren Auffassungen ursprünglich waren, so stehen wir damit noch nicht ganz und gar ausserhalb der Alt-arabischen Alchemie. Ganz ausserhalb derselben treten wir erst, wenn wir die χρυσοποιία anerkennen. Das thun wir aber nicht, und bleiben somit der Alt-arabischen Fahne in der Hauptsache treu. Wenn wir uns selbst nicht in die χρυσοποιία hineindrängen, hineingedrängt werden wir nicht. Denn zum ersten ist es ja gar nicht nöthig, dass wir die achte Rubrik im Sinne der χρυσοποιία ausbeuten. Und was zweitens das betrifft, dass wir, indem wir die χρυσοποιία fallen lassen, das fallen lassen, was die metaphysische und Lapis philos.-Interpretation so hervorragend in's Auge fassen, so verschrägt das nicht viel. Wenn wir Araber uns herbei lassen, das Ara-

bische Quecksilber mit dem Queckailber der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. in Einklang zu bringen, so ist das ein freiwilliges Thun. Ein Zwang liegt nicht vor. Will man uns hierbei zumuthen, uns von der metaphysischen Interpretation resp. Lapis philos.-Interpretation absorbieren zu lassen, so ist das eine Zumuthung, auf die wir nicht eingehen. Wir würden auf dieselbe aber eingehen, wenn wir der χρυσοποιία huldigten. Die geht uns nichts an.

Dieser letzteren Partei verdanken wir es, dass sich im Geber das Buch findet: Liber investigationis magisterii Gebri. Dasselbe steht auf dem Standpunct der zweiten Mercur-Interpretation der Tab. smar., macht es sich aber nicht zur Aufgabe, diese Interpretation zu bringen, oder ausführlich zu besprechen, sondern nimmt sie als bekannt an, und kämpft blos für den nicht-chrysopeitischen Standpunct derselben, das ist, sie weist hauptsächlich auf die achte Rubrik und die in ihr gebrachte Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. durch Solution, das ist mittelst Salpetersäure hin.

Nähere Notizen über die Arabische Alchemie.

Die Araber erobern 638—640 unter Omars Khalifat Aegypten. Damit lernen sie die Alexandrinischen Wissenschaften kennen, und pflegen dieselben. Namentlich gelangen bei ihnen in Spanien die Wissenschaften zur Blüthe. Dorthin kamen die Araber, sich von Aegypten längs der Nordküste Africas hinziehend und die Meerenge von Gibraltar überschreitend, unter Walid I. Khalifat, 711, und hielten sich daselbst bis 1492. Auf den Spanisch-Arabischen Universitäten haben wir den Hauptsitz der Arabischen Alchemie zu suchen, welche mit Geber anfängt, und sich mehr oder weniger auf der Basis dessen, was er gelehrt, weiter entwickelt.

Geber lehrte zu Sevilla. Von ihm rührt die Metall-Interpretation der Tab. smar. her. In Bezug auf seine hervorragende Stellung unter den Alchemisten erhielt er den Beinamen Rex, König. Ueber diesen Titel haben wir bereits in dem Abschnitt „Neuplatonismus“ gesprochen. Das Reich „Alchemie“ war nun den Leuten nicht materiell genug, und so schob man an seine Stelle das materielle Reich Arabien oder Indien. Daher kommt es, dass Geber den Titel führt: Rex Arabiae oder Rex Indiae.

Ein Araber, Johannes Leo, auch Leo Africanus genannt, ein Zeitgenosse Papst Leo X., sagt in seinem Buche: De viris quibusdam illustribus apud Arabes, Geber habe 100 Jahre nach Mahomed gelebt, das wäre also, da Mahomed 622 p. C. von Mecca nach Medina floh, um 722 p. C. Nun ist zwar im Allgemeinen auf diese Autorität des Johannes Leo nicht viel zu geben. Der erzählt auch, dass die Alchemisten Narren und Betrüger seien, eine nicht-würdige Kunst trieben, beständig nach Schwefel und anderem Unrath stänken, und was dergleichen mehr ist. Und aus dem Munde, oder durch die Vermittelung eines solchen Mannes nun, auf guten Glauben hin, das wichtige alchemistische Datum nehmen, wann Geber gelebt, das heisst Einem viel zumuthen. Indessen trotz alledem kann Johannes Leo in Bezug auf die Zeit, wann Geber gelebt, nicht viel vorbeigegriffen haben. Das kann man sich indirect herausrechnen, wenn man sich an den alchemistischen Standpunct der ersten Abendländischen Alchemisten hält, die ihr Wissen von Spanien her hatten. Sie stehen auf dem Standpunct der zweiten Mercur-Interpretation der Tab. smar. Rechnet man von ihnen nun in Bausch und Bogen ein Viertel-Jahrtausend rückwärts, so ist man mit grosser Wahrscheinlichkeit bei Geber, denn eine kürzere Zeit hat es schwerlich gedauert, dass man von den sechs Geberschen Metallen zu der zweiten Mercur-Interpretation der Tab. smaragd. und von da zu der Zeit gekommen, zu welcher jene Abendländischen Alchemisten dieselbe haben kennen lernen.

Wir besitzen unter dem Namen Gebers Schriften, die aber nicht ihm zukommen. Die ursprüngliche Gebersche Schrift, die wahrscheinlich Summa perfectionis magisterii in sua natura gebeissen hat, existirt nicht mehr. Die Schriften, die wir heute unter dem Namen Gebers besitzen, sind aus der Feder von Neu-Geberianern geflossen. Sie sind in Arabischer Sprache abgefasst, in dieser Sprache

aber nur handschriftlich vorhanden, und derjenige, dem, wie uns, diese Handschriften nicht zu Gebote stehen, muss sich mit der Lateinischen Uebersetzung behelfen. Wir haben die Danziger Ausgabe von 1682 vor uns. Die (so genannten) Geberschen Schriften sind:

- 1) Summa perfectionis magisterii in sua natura.
- 2) Liber investigationis magisterii Gebri.
- 3) Testamentum Gebri.

Die Summa perfectionis magisterii hat vier Bücher. Dem ersten Buche liegt ohne Zweifel die ursprüngliche Gebersche Schrift zu Grunde. Das zweite Buch steht auf dem Standpunkte derjenigen Metall-Interpretation der Tab. smar., welche dem mittelst Feuers allein dargestellten Hydrarg. oxyd. rubr. Rechnung trägt, giebt für diese Interpretation die Anhaltspunkte. Das dritte Buch steht auf dem Standpunkte derjenigen Metall-Interpretationen der Tab. smar., welche das Quecksilber zuerst den ursprünglichen sechs Geberschen Metallen anreihet, giebt für diese Interpretation die Anhaltspunkte. Das vierte Buch steht auf dem Standpunkte der Calcinations-Interpretation der Tab. smar., giebt für diese die Anhaltspunkte. In den einzelnen Büchern wird nicht selten vom Standpunkte eines vorangehenden Buches in den Standpunkt eines folgenden übergegriffen, wodurch man sich nicht irre führen lassen darf.

Der Liber investigationis steht auf dem Standpunkte der zweiten Mercur-Interpretation der Tab. smar., und huldigt der nicht-chrysopeitischen Auffassung derselben. Würde er der chrysopeitischen Auffassung Rechnung tragen, so würde er nicht in den Geber hinein gehören.

Das Testamentum Gebri steht auf dem Standpunkte der Sal-Sulphur-Mercur-Interpretation der Tab. smar., welche wir später kennen lernen werden.

Die Summa perfectionis und der Liber investigationis fallen vor das Jahr 1000, sind um das Jahr 1000 da. Das Testamentum dagegen fällt ganz in die letzte Zeit der Maurenherrschaft in Spanien, und wenn es vielleicht schon früher ein Testamentum Gebri gab, so ist das Testamentum, welches wir jetzt besitzen, nach demselben umgearbeitet worden.

Ausser den Schriftstellern, welche an den Geberschen Schriften direct und indirect gearbeitet haben, giebt es noch eine Reihe anderer Arabischer alchemistischer Schriftsteller. Ihre Schriften sind indess, mit geringen Ausnahmen, einestheils nicht in's Publicum gedrungen, anderentheils ist das, was unter ihrem Namen in's Publicum gedrungen ist, unächt.

Zwei hervorragende Punkte der Arabischen Alchemie finden wir nicht bei Geber in besonderen Capiteln erörtert, das sind die astrologische und die Zeichen-Interpretation der Tab. smar. (s. diese in den folgenden Abschnitten). Indessen wenn sich dieselben auch nicht in besonderen Capiteln erörtert vorfinden, so ist doch indirect dadurch auf sie hingewiesen, dass an vielen Stellen des Buches für das betreffende Metall nicht der Metall-Name, sondern der Planeten-Name steht, z. B. statt Ferrum: Mars, statt Plumbum: Saturnus u. s. w. Dabei hat nun noch höchst wahrscheinlich das statt, dass in dem Arabischen Original der Geberschen Schriften an mehreren oder weniger Stellen für das Metall und den Planeten das Zeichen steht z. B. statt Hydrargyrum oder Mercurius ☿, statt Eisen oder Mars ♂ u. s. w., so dass die Schreibweise in Geber nicht nur auf den Planeten, sondern auch auf sein Zeichen führt. Dass übrigens in Geber sich keine besonderen Capitula über Astrologie und Zeichenlehre finden, das hat seinen Grund darin, dass die Zeichen sich zwar an Planeten und Metalle knüpfen, so z. B. kann ☿ sowohl Mercurius als Quecksilber bedeuten, ♂ sowohl Mars als Eisen u. s. w., dass man sie aber primär den Planeten zutheilte. Die Astrologie aber, die somit die Zeichenlehre zu sich hinübersog, zweigte man als Besonder-Disciplin von der Alchemie im engeren Sinne — und nur diese wird bei Geber besonders in's Auge gefasst — ab. Es ist übrigens zu bemerken, dass an einigen Stellen bei Geber auf die Planeten-Zeichen hingedeutet zu sein scheint. Hierauf werden wir in dem Abschnitte „Einleitung in die Zeichen-Interpretation der Tab. smar.“ zurückkommen. Bei dieser Gelegenheit weisen wir ganz besonders auf die Schrift: Liber trium verborum von Kallid Rachaidib hin. In dieser Schrift findet sich die Lehre vom Quecksilber-Lapis-philos. mit der Astrologie unter Hinweis auf die Zeichen-

lehre innig verbunden. Diese Schrift macht sich zur Aufgabe, uns zu zeigen, dass die astrologische und Zeichen-Interpretation der Tab. smar. in der Arabischen Alchemie wurzelt. Daher auch der Arabische Name des Autors und vielleicht der Arabische Urtext seines Werkes. Wir sagen vielleicht, denn kein Mensch weiss anzugeben, in welcher Bibliothek sich denn eigentlich die Arabische Handschrift befinden soll, von der die Lateinische Uebersetzung stammt, die den oben genannten Titel führt, und das öffnet dem Verdacht die Thür, dass der Lateinischen Abhandlung, die wir unter Kallids Namen besitzen, nie und nimmer ein Arabisches Original zu Grunde gelegen hat, dass es sich vielmehr um eine ursprünglich Lateinische (Abendländische) Abhandlung handelt, bei der der Autor die Autorschaft Kallids fingirte. Die tria verba Kallids weisen übrigens nicht nur auf den dreifachen Lapis philos. hin, worauf im vorigen Abschnitt hingewiesen, sondern auch auf das Trifolium: Quecksilber-Lapis philos., Astrologie und Zeichenlehre.

Astrologische Interpretation der Tab. smaragdina.

Durch die magische Interpretation der Tab. smar. wird die Astrologie in den Bereich der Alchemie und der Tab. smar. gebracht. Wie sich hieran die Tab. Memphisica knüpft, haben wir bereits kennen lernen. Die vorliegende Interpretation der Tab. smar. entsteht dadurch, dass die Araber in Bezug auf Sonne, Mond und Sterne des Schwanzes des Platonischen Weltenthieres in ihrer Weise an die zweite Redaction der Tab. smar. lehnen, wie die Tab. Memphisica in ihrer Weise mit demselben an die erste Redaction der Tab. smar. lehnte.

Der Astrologie soll von den Chaldäern herkommen. Diodor sagt in dieser Beziehung 11, 29: *Χαλδαίοι — μεγάλη στην δόξαν έχουν εν αστρολογία*. „Die Chaldäer haben einen sehr grossen Ruf in der Astrologie“. Und so ähnlich andere Autoren. Auf die Astrologie führte der Eintritt der Sonne in die Zeichen des Zodiacus (Widder, Stier, Zwillinge, Krebs, Löwe, Jungfrau, Waage, Skorpion, Schütze, Steinbock, Wassermann, Fische), und namentlich die daran sich knüpfenden Jahreszeiten. (Beim Anfange des Frühlings tritt die Sonne in den Widder, beim Anfange des Sommers in den Krebs, beim Anfange des Herbstes in die Waage, beim Anfange des Winters in den Steinbock.) An die verschiedenen Jahreszeiten knüpfen sich verschiedene Krankheiten, und damit unter Umständen eine grössere oder geringere Mortalität unter den Menschen. Auf die Weise knüpft sich denn das Schicksal der Menschen an den Stand der Sonne gegenüber den Fixsternen in einer Beziehung, und diese eine Beziehung wurde generalisirt zum Schicksal der Menschen ganz im Allgemeinen. Die Sonne nun geht in einem Jahre vor den Zeichen des Zodiacus vorbei, der Mond in einem Monate. Somit reihet sich der Sonne in ihrer Eigenschaft, auf das Schicksal der Menschen zu influiren, sehr nahelegend der Mond an. Wo man nun aber einmal Sonne und Mond in der Sache hatte, da zog man auch die Planeten mit hinein, weil sie, ähnlich wie Sonne und Mond, Himmelskörper sind, welche sich bewegen. Und auf der anderen Seite hielt man sich nicht allein an die Sternbilder des Zodiacus, sondern zog auch die übrigen Sternbilder in die Sache, und damit haben wir die absolvirte Astrologie, die darin besteht, dass sich das Geschick des Menschen daran knüpfen soll, ob die Sonne, der Mond, irgend ein Planet einem Sternbilde gegenüber diese oder jene Stellung einnimmt. Wer sich dafür näher interessirt, wie denn nun die einzelnen Planeten, Sonne und Mond an und für sich und in ihrer Stellung zu den Sternbildern diesen und jenen Einfluss auf den Menschen haben, den verweisen wir namentlich auf Cardanus (De supplemento Almanach; De restitutione temporum et motuum coelestium; De judiciis geniturarum; De revolutionibus; De exemplis centum geniturarum; Aphorismata astronomiae.)

Es bedarf wohl kaum des Hinweises, dass es mit der Astrologie — wenn man denn nicht den Begriff derselben dahin restringiren will, dass verschiedene Jahreszeiten verschiedene Krankheiten mit sich bringen, was aber eben nicht geschieht, wenn man so im Allgemeinen von Astrologie spricht — dass es, sagen wir, mit der Astrologie eitel Tand ist. Das Schicksal der Menschen ist nicht in

den Sternen geschrieben, und da es dort nicht geschrieben steht, so kann es auch Keiner daselbst lesen, und wenn grosse Menschen, selbst tüchtige Astronomen, an Astrologie glaubten, so mögen sie so gross gewesen sein, wie sie wollen, in dieser Beziehung waren sie — Kinder. Astrologen und Goldküche mögen sich nur ganz ruhig die Hand reichen, wenn sie beide auch nicht demselben Phantome nachhaschen, Phantomen-Hascher sind sie, der eine wie der andere.

Was nun des Näheren die Interpretation der Tab. smar., mit der wir es hier zu thun haben, betrifft, so werden den sieben Planeten gegenüber (vergl. dritte Rubrik) sieben Rubriken angenommen. Das Completum est fällt im Anlehen an Geber. Die betreffenden sieben Rubriken sind ff.

1. Rubrik: Verum bis vorissimum.
2. " Quod est inferius bis adoptione.
3. " Pater ejus est Sol bis in terram.
4. " Separabis bis inferiorum.
5. " Sic habebis gloriam bis penetrabit.
6. " Sic mundus creatus bis est hic.
7. " Itaque vocatus bis totius mundi.

Ueber die erste Rubrik ist weiter nichts zu sagen, und wir beginnen daher mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die beiden superius und inferius beziehen sich auf die Fixsterne. Einmal bilden diese ein inferius und superius in der Beziehung, dass, von der Erde aus betrachtet, ein Stern über dem anderen steht, das anderemal in der Beziehung, das die einen Sterne grösser sind und heller scheinen, als die anderen, womit denn eine Superiorität und Inferiorität in übertragener Weise gegeben ist. Wir haben also im superius und inferius die Fixsterne, die verschiedenen Sternbilder, und diese dienen dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen, welche res una die Planetologie ist. Bei der Astrologie wird nämlich von dem Planeten ausgegangen. Die Fixsterne dienen dazu, die Planeten zu verherrlichen, und indem die Fixsterne die Planeten verherrlichen, kommt die Astrologie heraus.

Et sicut etc.

Die res natae sind die Fixsterne, die Sternbilder, die Summe des superius und inferius. Die Astrologie kommt derartig heraus, dass die Fixsterne in den Dienst der Planeten treten. Dadurch dass das Sternbild dem Planeten gegenüber diese und jene Stellung hat, tritt es, das Sternbild, seine Kraft dem Planeten ab, und dadurch bekommt der Planet diesen oder jenen Einfluss auf den Menschen. Die Planeten sind also die Herren der Fixsterne. Lehnt man nun dies Verhältnis an das Verhältnis eines Hausvaters, der erstens Herr im Hause ist und zweitens der Erzeuger der Kinder-Familie ist, so hat man in dem Planeten als Herrn des Sternbildes zugleich den Planeten als Vater des Sternbildes. Und auf die Weise fuerunt die Fixsterne oder Sternbilder ab una re, von der Planetologie, von den Planeten. Diese Vaterschaft des Planeten über den Fixstern ist nun eine uneigentliche, und daher die adoptio.

Gott hat nun die Welt erschaffen, — omnes res fuerunt ab uno — und ist damit der Vater der Welt. Und wie nun, sicut, Gott der Vater der Welt ist, so ist, sic, der Planet der Vater des Sternbildes, mit dem Unterschied dass dort eine directe Vaterschaft statt hat, hier eine indirecte, eine Vaterschaft auf Grund der adoptio. Dass nun Gott der Astrologie gegenübergestellt wird, passt sehr gut, da Gott es ist, der den Gestirnen ihre verschiedenen Stellungen anweist, und damit der Astrolog gegen den Vorwurf gedeckt ist, welcher Vorwurf auf einen Vorwurf des Atheismus hinausläuft, als wolle er das Geschick des Menschen bestimmen, welches doch allein in Gottes Hand liegt. Auf einen derartigen Vorwurf antwortet der Astrolog einfach, Gott giebt den Gestirnen ihre Stellung und zeichnet damit seinen Willen an den Himmel: diesen seinen Willen lese ich, der Astrolog, ab.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis fuerit in terram.

Wie diese Rubrik bei der Lapis-Interpretation der Tab. smar. die Arcanen-Rubrik, bei der Geberschen Interpretation der Tab. smar. die Metall-Rubrik ist, so ist sie hier

die Planeten-Rubrik. In ihr kommen nun ausser den Planeten, wie wir sogleich sehen werden, auch Sonne und Mond vor. Da nun aber das, was in der Arcanen-Rubrik steht, ein Arcanum, was in der Metall-Rubrik steht, ein Metall sein muss, so muss auch das, was in der Planeten-Rubrik steht, ein Planet sein. Und so werden denn Sonne und Mond zu Planeten. Das ist eine Auffassung, die sich seit den Arabern vorfindet, und die eben in der Tab. smar. wurzelt. An und für sich giebt es, wie wir das mannigfach berührt haben, nach den astronomischen Kenntnissen der Alten 6 Planeten. Ptolemaeus (erste Hälfte des 2. Jahrhunderts p. C.) nennt sie, wie das schon die Griechen früher thaten, in seiner Schrift: *Μαθηματικὴ σύνταξις* oder *Almagest*: *ὁ (ἀστὴρ) τοῦ Κρόνου, ὁ τοῦ Διός, ὁ τοῦ Ἀφροδίτης, ὁ τοῦ Ἑρμοῦ*, das ist: Saturnus, Jupiter, Mars, Venus, Mercurius.

Wir haben nun im:

- Pater ejus est Sol die Sonne,
Mater ejus est Luna den Mond,
Portavit illud den Mars und die Venus,
Nutrix ejus terra est den Mercur,
Pater omnis telesmi den Saturn,
Virtus ejus integra est den Jupiter.

Pater ejus est Sol. Des einen Planeten Vater ist die Sonne. Da nun auf die Weise die Sonne der Vater des Planeten ist, der Planet das Kind, das Kind aber die Natur des Vaters hat, so wird der Planet selbst zur Sonne. Somit ist der erste Planet: die Sonne.

Mater ejus est Luna. Des anderen Planeten Mutter ist der Mond. Da nun auf die Weise der Mond die Mutter des Planeten ist, der Planet das Kind, das Kind aber die Natur der Mutter hat, so wird der Planet selbst zum Monde. Somit ist der zweite Planet: der Mond.

In dem, was jetzt folgt, werden Stichworte der betreffenden Passus hervorgehoben, um die übrigen Planeten unterzubringen. Mars, Mercur, Saturn, Jupiter sind männliche Personen, wogegen Venus eine weibliche Person ist. Das portare in ventre ist also geeignet, für die Venus verwerthet zu werden. Nun hatte Venus den Mars zum Liebhaber, wie wir uns dessen ja aus der *Odysee* erinnern, wo Vulcan den beiden einen ganz fatalen Streich spielt —

*Τῶ δ' ἔς δέμνια βάντε κατέδραθον· ἀμφὶ δὲ δεσμοὶ
Τελχήμεντες ἔχυντο πολύφρονος Ἡφαίστιοιο.*

Odyss. 8, 296—297.

„Die beiden bestiegen das Bett und schliefen bei einander; um sie aber ergossen sich die kunstreichen Fesseln des schlauen Hephaestus.“

Das portare in ventre wird übersetzt, nicht: im Bauche tragen, sondern: auf dem Bauche tragen. Ventus ist dann im Sinne unseres Deutschen „ein windiges Frauenzimmer“, das ist ein leichtfertiges Frauenzimmer, zu nehmen. Dies leichtfertige Frauenzimmer Venus trägt den Mars, illud, in ventre suo, und damit haben wir denn in dem Passus Portavit illud ventus in ventre suo: die Planeten Mars und Venus.

Wir hätten nun noch: Mercur, Saturn, Jupiter unterzubringen. Von ihnen ist Saturn der Vater des Jupiter und Jupiter der Vater des Mercur. Saturn ist also der an der Spitze stehende Vater, und damit zieht der Passus Pater omnis telesmi, in dem ausdrücklich von einem Vater die Rede ist, den Blick auf sich, um für den Saturn verwerthet zu werden. Ein pater omnis telesmi totius mundi ist der Saturn, weil er nach dem Uranus an die Spitze der Güter tritt, die Weltherrschaft übernimmt. Also Pater omnis telesmi totius mundi est hic, der Vater des omnis telesmi ist dieser, weist auf den Planeten Saturn.

Die vis eines Vaters wird nun ferner eine integra, wenn derselbe einen Sohn bekommt, der sein Stammhalter ist. Wenn also von dem die Rede ist, wodurch Saturn (virtus ejus, des Saturn, integra est), eine virtus integra erhält, so ist das ganz dazu angethan, um für Jupiter ausgebeutet zu werden. Also Virtus ejus integra est, si verba fuerit in terram: Seine, des Saturn, Kraft ist eine vollständig, wenn diese Kraft, oder wenn er, Saturn, in terra verwandelt worden, wenn der Vater Saturn den Sohn Jupiter erhält. Terra wird nämlich in so fern mit Jupiter in Relation gebracht, als Jupiter die Herrschaft über die Erde hat, im Gegensatz zu Neptun, welcher die Herrschaft über das Meer hat.

Es sind also untergebracht: Mars, Venus, Saturn, Jupiter, und es bleibt Mercur übrig. Dem muss also per exclusionem die Stelle: Nutrix ejus terra est zufallen. Dass nun die nutrix ejus, desjenigen Planeten, um den es sich handelt, das ist des Mercur, die Erde ist, kommt folgendermassen heraus. Mercur's Mutter ist Maja, Maja ist die Tochter des Atlas, dieser aber trägt den Himmel. Nun steht der Himmel über der Erde wie eine Glocke. Die Erde trägt also den Himmel. Damit ist die Parallele zwischen Atlas und Erde, Atlas wird zur Erde. Da nun aber der Vater Atlas = Erde, so ist auch seine Tochter Maja, welche die Natur des Vaters hat, = Erde. Nimmt man nun hier nutrix als Nährmutter, als Mutter, so ist beim Nutrix ejus terra est die Mutter des ejus die Maja. Der aber, dessen Mutter Maja ist, ist Mercur. Dass beim Virtus ejus est integra die terra für Jupiter ausgebeutet wurde, steht dem nicht im Wege, dass sie hier für Mercur ausgebeutet wird. Im Gegentheil, das passt ganz gut, da Jupiter der Vater des Mercur ist. Auf die Weise erhält also Mercur nicht nur die Erde zur Mutter, sondern auch zum Vater.

Vierte Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

Wir schicken folgendes voran. Ptolemaeus, Almagest, Lib. 7., führt im Cap. 5., welches überschrieben ist: *Ἐκθεσις κανονικῆ τοῦ κατὰ τὸ βόρειον ἡμισφαίριον ἀστερισμοῦ*, Katalog der Sterngruppen der nördlichen Hemisphäre, folgende Sternbilder auf: Kleiner Bär, Grosser Bär, Drache, Cepheus, Bootes (Rinderhirt), Nördlicher Kranz, Knieender Mann (*ὁ ἐν γόνασιν*), Leier, Vogel (*ὄρνις*), Kassiopea, Perseus, Wagenlenker, Schlangenhalter, Schlange des Schlangenträgers, Pfeil, Adler (Aetnaeus), Delphin, Vordertheil des Pferdes, Pferd, Andromeda, Triangel. Und dann kommen mit der Ueberschrift *τῶν ἐν τῷ ζωδιακῷ βορείων ζωδίων ἀστερισμοῦ*, Sterngruppen der nördlichen Sternbilder im Zodiacus, an die Reihe: Widder, Stier, Zwillinge, Krebs, Löwe, Jungfrau. Im Lib. 8. führt er Cap. 1., welches überschrieben ist: *Ἐκθεσις κανονικῆ τοῦ κατὰ τὸ νότιον ἡμισφαίριον ἀστερισμοῦ*, Katalog der Sterngruppen der südlichen Hemisphäre, folgende Sternbilder auf a) *τῶν ἐν τῷ ζωδιακῷ νοτίων ζωδίων ἀστερισμοῦ*, Sterngruppen der südlichen Sternbilder im Zodiacus; Krebscheeren (*χηλαί*), Skorpion, Schütze, Steinbock, Wassergieser (*ὕδροχόος*), Fische; b) *τῶν ἐκτὸς τοῦ ζωδιακοῦ λοιπῶν νοτίων ζωδίων ἀστερισμοῦ*, Sterngruppen der übrigen südlichen Sternbilder ausserhalb des Zodiacus; Walfisch, Orion, Fluss Eridanus, Hase, Hund, Kleiner Klüffer (*προκύων*), Argonautenschiff, Wasserschlange, Trikschale, Rabe, Centaur, Bestie (*θηρίον*), Rauchfass, Südlicher Kranz, Südlicher Fisch.

Man sieht also, dass Ptolemaeus in Bezug auf die Sternbilder zwei Abtheilungen constatirt: die Sternbilder an der nördlichen und der südlichen Hemisphäre. Die Trennung beider ist absolut da, denn mit den ersteren schliesst das 7. Buch, und mit den letzteren fängt das 8. Buch an.

Separabis terram ab igne. Die terra stellt das feste Firmament dar, an welchem sich die Sterne, der ignis, befindet. Zwischen beiden soll man trennend einen Unterschied machen. Ganz abgesehen davon, dass das bis in die ältesten Zeiten der Uranologie hineingehört, dass man den Ort, wo die Sterne angeheftet sind, von den Sternen selbst unterscheidet, somit also schon ganz im Allgemeinen das Hinweisen auf das Firmament am Platze ist, ganz abgesehen davon wird hier zugleich mit der terra an die Häuser gelehnt, deren die Astrologen 12 am Himmel annehmen.

Ueber diese Häuser sagt Joh. Stoefflerinus, Pars prima de fabrica astrolabii, Propositio VII:

Plurifarios autem fabricandarum coelestium domorum accepimus modos, quos omnes, praeter hunc quem rationalem nominari consuevimus, missos facimus, eorumdem enim imbecillitatem et fragilitatem ostendere sine longa digressionem nequimus. Etc.

„Es giebt verschiedene Arten, die himmlischen Häuser zu construiren. Wir übergehen alle, ausser derjenigen, welche als die rationelle anerkannt wird, denn es würde zu weit führen, die Unzulänglichkeit der übrigen zu zeigen.“ U. s. w. — Dann heisst's weiter:

Modus autem, quem Johannes de Regio monte Germanus

rationalem appellat, eo quod pluribus validis et propinacis munimentis et rationibus sit fulcitus, dividit in sphaerico corpore quatuor quadrantes aequatoris, meridiano et horizonti obliquo interceptos, in trinas aequales portiones, et per puncta (nicht cuncta, wie im Texte steht, den ich vor mir habe) sectionum ducit quatuor circulos magnos, meridiano et horizonte concurrentes in duabus eorum sectionibus: tales igitur sex circuli, coassumptis meridiano et horizonte, totum coelum in XII spatia partiantur, quae domus nuncupantur.

Nach der Methode, welche Johannes Regiomontanus, ein Deutscher, die rationelle nennt, weil sie auf unumstösslicher rationeller Basis ruht, theilt man im sphärischen Körper die vier Quadranten des Aequator, welche vom Meridian und Horizon obliquus getroffen werden, in je drei gleiche Theile, und legt durch die Theilungspunkte vier grosse Kreise, welche mit dem Meridian, und dem Horizon in zwei Schnitten zusammentreffen. Solche sechs Kreise nun, wenn man Meridian und Horizon mit hinzunimmt, theilen den ganzen Himmel in zwölf Räume, und diese heissen Häuser.

Separabis subtile a spisso. Unter subtile sind die Sternbilder der südlichen Hemisphäre, unter spissum die Sternbilder der nördlichen Hemisphäre zu verstehen. Denn die ersteren fassen den Süden in's Auge; der Süden ist aber in Bezug auf das Klima ein mildes, ein subtile. Und die letzteren fassen den Norden in's Auge; der Norden aber ist in Bezug auf das Klima ein rauhes, ein spissum, zumal da die Kälte des Nordens das Wasser in Eis, in ein spissum, verwandelt.

Man soll also trennen, trennend einen Unterschied machen zwischen den beiden Sternbilder-Classen. Vorhin wurde der Himmel im Allgemeinen in's Auge gefasst, hier wird er im Besonderen in Bezug auf die Fixsterne resp. die Sternbilder in's Auge gefasst.

Das suaviter magno cum ingenio zielt auf das subtile a spisso, von dem es gewiss nicht von vorn herein nahe liegt, dass es im Sinne der Ptolemäischen Stern-Eintheilung ausgebeutet werden soll.

Und jetzt kommt im Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram et recipit vini superiorum et inferiorum der Planet (collectiv) an die Reihe. Er, der Planet, steigt auf und ab — bei seiner Bewegung am Himmel (ascendere, ascensio, und descendere, descensio sind übrigens officiële astrologische Ausdrücke; für descendere ist auch cadere gebräuchlich, weil dem Steigen das Fallen gegenübersteht), und ausser der Kraft, die ihm ursprünglich innewohnt, erhält er die Kraft dessen, was in der zweiten Rubrik das doppelte superius und inferius in's Auge fasst, das ist der Fixsterne, der Sternbilder. (Vergl. die zweite Rubrik.)

Zum Beleg dafür, wie der Planet, ausser der ihm zukommenden Kraft, die Kraft der Sternbilder erhält, wollen wir aus dem Cardanus einige Stellen herausgreifen.

Es heisst: De judiciis geniturarum, Cap. 1: Saturnus solertiam significat, Jupiter prudentiam, ambo animum magis regunt, Mars robur corporis, et Sol agilitatem, ambo corpori dominantur, Venus gratiam circa mores, Mercurius actiones, Luna famam et divitias, et sic fortuna maxime ab his inferioribus tribus regitur. „Saturn bezeichnet: Geschicklichkeit, Jupiter: Klugheit, beide regieren mehr den Geist; Mars: Körperstärke, die Sonne: Gelenkigkeit, beide regieren den Körper; Venus: Grazie im Benehmen, Mercur: Thatkraft, der Mond: Ruhm und Reichthümer, und so wird das Glück hauptsächlich von diesen drei letzteren regiert.“

Ebensoes ist: Ergo saturnus in decima (domo) aerumnas et labores semper significat, et quanto apici propinquior, eo gravius affligit. „Saturn im zehnten Hause bezeichnet immer Elend und Arbeit, und je näher er der Spitze steht, desto unglücklicher macht er.“

Cap. 3: Dexter humerus Orionis, et dexter humerus aurigae cum Jove magnam felicitatem, cum Sole illustre nomen, cum Saturno magnam diligentiam et sedulitatem praestant. „Die rechte Schulter des Orion und die rechte Schulter des Wagenlenkers (Fuhrmanns) machen mit Jupiter grosses Glück, mit der Sonne einen berühmten Namen, mit Saturn viel Fleiss und Emsigkeit.“

Ebensoes selbst: Luna, si cum stellis quae in collo capricorni et juxta illius caudam fuerit, repentinam mortem

nunciat. „Wenn der Mond bei den Sternen steht, die sich am Halse des Steinbockes und neben seinem Schwanz befinden, so verkündet das einen plötzlichen Tod.“—U. s. w.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria sind die Planeten, wie sie uns die dritte Rubrik bringt. Die obscuritas fugiens documentirt sich dadurch, dass man sich nicht nur an die eigentlichen fünf Planeten hält, sondern auch Sonne und Mond mit in den Bund aufnimmt.

Die fortitudo ist die Stärke dieser Planeten, welche auf die Astrologie hinauskommt. Deswegen hat man in den Planeten die Stärke, weil sie, die Stärke, oder sie, die Planeten, onnem rem subtilem besiegen, und onnem rem solidam durchdringen, das heisst, weil sie das beherrschen, in ihren Dienst ziehen, was die vorige Rubrik als subtile und spissum bringt, und was hier, in Bezug auf die mannigfachen Sterne eines Sternbildes pluraliter als omnis res subtilis und omnis res solida (spissa) genommen wird. — Die cumulirte fortitudo zählt nach der Drei, weil man in Bezug auf das vincere und penetrare ein Dreifaches hat, nämlich den Planeten, welcher vincit et penetrat, und die beiden Classen der Sternbilder, welche vincuntur et penetrantur.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der auf die Erschaffung der Welt hingewiesen wird.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik. Dort wird das, was die zweite Rubrik bringt, an die Planeten adaptirt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, bei deren fortitudo (*μέτρον*) exponirt wird, wie sich die Planeten zu Herren der Fixsterne aufwerfen.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus bis mundi.

Der Hermes trismegistus bezieht sich wieder auf die drei Sternarten: Planeten, Sternbilder der nördlichen Hemisphäre, Sternbilder der südlichen Hemisphäre.

Die philosophia totius mundi wird zur Astrologie. Hermes hat die drei Theile der als Astrologie gefassten Tab. smar., welche der Index bringt. Der Titel dieser Interpretation der Tab. smar. wird im Anlehnen an die Auffassung der philosophia totius mundi: De astrologia oder Tabula astrologica.

Schlussbemerkungen.

Auf die eigentliche Alchemie hat diese Interpretation der Tab. smar. den Einfluss, dass die Metalle primo loco, und damit auch secundo loco die Arcana Planeten-Namen erhalten.

Stellen wir nun an der Hand der dritten Rubrik der Sieben-Metall-Interpretation und der astrologischen Interpretation Metalle und Planeten einander gegenüber, so haben wir:

- in Pater ejus est Sol einerseits Aurum, andererseits Sol;
- in Mater ejus est Luna einerseits Argentum und Hydrargyrum, andererseits Luna;
- in Portavit illud etc. einerseits Cuprum, andererseits Venus und Mars;
- in Nutrix ejus etc. einerseits Ferrum, andererseits Mercurius;
- in Pater omnis etc. einerseits Stannum, andererseits Saturnus;
- in Virtus ejus etc. einerseits Plumbum, andererseits Jupiter.

Nun sollte man von vorn herein sagen, die Metalle würden zu den Planeten, denen sie an der Hand der einzelnen Passus entsprechen. Das hat aber nicht statt. Es tritt vielmehr eine selbstständige Calculation ein. Es wird Aurum dem Sol gegenübergesetzt, wobei daran angelehnt wird, dass die Sonne der erste der Himmelskörper und von gelber Farbe ist, und analog das Gold das erste der Metalle und von gelber Farbe ist. Es wird Argentum der Luna gegenübergesetzt, wobei daran angelehnt wird, dass der Mond der zweite der Himmelskörper und von weisser

Farbe ist, und analog das Silber das zweite der Metalle und von weisser Farbe ist. Es wird Hydrargyrum dem Mercurius gegenübergestellt, weil Quecksilber ein sehr bewegliches Ding ist, darum sagt man ja auch von einem unruhigen Menschen, er habe Quecksilber im Leibe, und ebenso sprechen wir von „laufendem“ Quecksilber. Mercur nun als Götterbote ist auch ein „Beweglicher“ ein „Laufender“. Ferrum wird dem Mars gegenübergestellt, weil er der „eiserne“ Kriegsgott ist, weil Waffen hauptsächlich aus Eisen gemacht werden. Es wird Plumbum dem Saturnus gegenübergestellt. Das kommt daher, weil Saturn seine Kinder verschlingt, er ist also ein Menschenfresser. Wenn man nun die Kinder in Angst jagen will, dann sagt man, sei ruhig, sonst kommt der Menschenfresser und holt dich. Ganz ähnlich sagt man aber auch, sei ruhig, sonst kommt der schwarze Mann. Auf die Weiss erhalten denn der Menschenfresser und der schwarze Mann eine Function, und Saturn rückt zur Würde eines schwarzen Mannes auf. Als solcher aber passt für ihn das Blei, welches ja gerade wegen seiner Schwärze dem schwarzen P. solaris niger zur Seite tritt (s. d. Abschnitt: Allgemeines über Gebers Metall-Interpretation der Tab. smar.). Es wird Stannum dem Jupiter gegenübergestellt. Denn von Geber her gehören Zinn und Blei zusammen, ebenso wie bei den Planeten Jupiter und Saturn als Vater und Sohn zusammengehören — auf beiden Seiten hat ein Zusammenhang von je zweien statt auf Grund der Verwandlung des einen in das andere (si versa fuerit). Wenn daher auf Saturn das Blei kommt, so liegt es nahe, dass auf Jupiter das Zinn kommt. Nun sind alle Metalle und Planeten in gegenseitige Relation gebracht, nur bleibt als Metall übrig: Cuprum, und als Planet: Venus. Die beiden gehören also per exclusionem zusammen. Und so haben wir denn, dass Cuprum der Venus gegenübergestellt wird. Wenn man die beiden nun einmal zusammen hat, so kann man, um der Sache eine Folie zu geben, sagen, das Kupfer hat die Farbe des Goldes und glänzt fast wie Gold, zeigt aber eben dadurch ganz evident, dass nicht Alles Gold ist, was glänzt. Nun, das findet auch in der Liebe statt, dort ist auch noch lange nicht Alles Gold, was glänzt. — Demgemäss hätten wir bei der Gegenüberstellung von Metall und Planet:

Aurum entspricht dem Sol,
Argentum der Luna,
Ferrum dem Mars,
Cuprum der Venus,
Hydrargyrum . . dem Mercurius,
Plumbum dem Saturnus,
Stannum dem Jupiter.

Dadurch, dass Quecksilber und Mercur einander gegenüber gestellt werden, wird die Eigenschaft des Quecksilbers ein „bewegliches Etwas“ zu sein, in den Vordergrund gedrängt. Es hat nun statt, dass, zufolge der bereits von der metaphysischen Interpretation eingeschlagenen, von den Neu-Geberianern weiter verfolgten und namentlich von den Abendländern (s. später) ausgebeuteten Bahn, das Quecksilber eine so hohe Bedeutung in der Alchemie erlangt, dass nichts im Wege steht, dass man die Alchemie in der Beziehung geradezu die Lehre vom Quecksilber nennen kann. Indem nun Quecksilber das „bewegliche Etwas“ ist, wird die Lehre vom Quecksilber zur Lehre vom beweglichen Etwas, das ist zur Lehre vom: Mobile, oder in potenziertem Ausdrucksweise: Perpetuum mobile. Auf die Weise kommt es denn heraus, dass die Alchemie zur Lehre vom Perpetuum mobile wird. Man nimmt heut zu Tage allgemein an, das Problem vom Perpetuum mobile bestände darin, eine Maschine zu construiren, welche immer in Bewegung bliebe. Nun, das ist ein Seitenstück dazu, dass man annimmt, die Alchemie bestände in der Kunst, Gold zu fabriciren.

Einleitung in die Zeichen-Interpretation der Tabula smaragdina.

Die Araber lehnen mannigfach in ihrer Alchemie an das *δι' ἀνάγκης γινόμενον* des Timaeus. Dies lässt sich Schritt vor Schritt verfolgen, und ist auch dem Standpunkte, welchen die Tab. Memphitica und Democritica einnehmen, ganz entsprechend. So lag es denn auch nahe,

das sie sich an die Platonische Figuren - Auffassung der Arcana machten. Hierzu lag ein besonderer Impuls da vor, wo man die astrologische Interpretation bereits hatte. Denn Sonne und Mond zeichnete man schon im grauen Alterthum so, wie sie heute im Kalender stehen, und was die übrigen Planeten betrifft, so haben die betreffenden Götter Embleme, z. B. Saturn die Sichel, Mercur den Heroldstab u. s. w. Hält man sich nun an jene Zeichen und diese Embleme, so hat man Figuren oder Zeichen für die Planeten in erster Reihe, damit für die Metalle in zweiter, und die Arcana in dritter Reihe.

Ursprünglich liegen die Planeten-Zeichen ff. Man zog heran: für die Sonne einen Kreis, für den Mond einen Halbkreis, für Mercur die Zeichnung eines Heroldstabes, für Saturn die Zeichnung einer Sichel, für Jupiter die Zeichnung eines Donnerkeiles unter der Gestalt einer Zickzack-Linie, für Mars die Zeichnung eines Pfeiles oder einer Lanze, für Venus die Zeichnung einer Vulva unter der Gestalt eines Kreises. Die Vulva ist zwar kein eigentliches mythologisches Emblem für Venus, sie muss sich dieselbe aber schon gefallen lassen.

Die Zeichenlehre wird nun an die Tab. smar. angelehnt, und so erhalten wir die Zeichen - Interpretation der Tab. smar. Diese Interpretation lehnt sich an den Kreis, und macht diesen zur Basis der Planeten-Zeichen.

Für Sonne und Venus hat man eo ipso den Kreis. Da sie nun beide nicht dasselbe Zeichen haben können, so giebt man dem Sonnenkreis einen Centralpunkt, und macht an den Venuskreis unten ein Kreuzchen, welches Kreuzchen einen Stern bezeichnen und andeuten soll, der Venuskreis beziehe sich auf einen Stern, und nicht auf die Sonne. So kommt heraus: ☉ Sol, ♀ Venus.

Der Mond bekommt einen Halbkreis. Also: ☾ Luna. Der Heroldstab kommt derartig heraus, dass man an das Zeichen der Venus oben das Zeichen des Mondes in liegender Stellung setzt. Also das Zeichen des Mercur lehnt sich wieder an den Kreis, und wir haben: ☿ Mercurius.

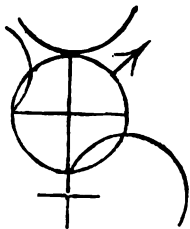
Denkt man sich einen Soldaten von der Seite gesehen, der einen Schild am Arm und eine Lanze über der Schulter hat, denkt man sich dabei den Anblick aus der Ferne, wo man die Person des Soldaten weniger, den in der Sonne funkelnden, mit Metall beschlagenen Schild und die Metallspitze der Lanze aber hauptsächlich sieht, so gestaltet sich der Anblick als Kreis mit einer Spitze, demgemäß so: ♂. Und das ist das Zeichen für den Soldaten Mars, so dass also herauskommt: ♂ Mars.

Theilt man sich die Kreisperipherie in 4 Theile und verbindet die Theilungspunkte mit einander, so erhält man im Innern ein Kreuz: +. Nimmt man sich nun dieses Kreuz, und setzt unten den Mond an, so erhält man eine Sichel: ♄. Diese Sichel kommt auf den Saturn, so dass also herauskommt: ♄ Saturnus. Nimmt man dasselbe Kreuz, und setzt an den Querbalken links den Mond, so kommt das Zeichen ♃ heraus. Dieses Zeichen wird für den Donnerkeil des Jupiter ausgebeutet, und so kommt heraus: ♃ Jupiter. Wir sehen also auch bei den Zeichen des Saturn und Jupiter, dass sie sich an den Kreis anlehnen.

Es sind also die Zeichen für die Planeten im Anlehnen an den Kreis:

☉ Sol	♀ Venus
☾ Luna	☿ Mercurius
♂ Mars	♄ Saturnus
♃ Jupiter	

Und in Bezug auf das Anlehnen der Figuren an den Kreis haben wir folgende Gesamt-Figur:



Man bemerke an dieser Gesamt-Figur, dass die 4

Theilpunkte des Kreises eine wichtige Rolle spielen. Zunächst bieten sie uns das Kreuz für die Zeichen des Saturnus und Jupiter. Dann hängt die Luna als Luna, und für sie wird der Halbkreis der Sichel des Saturnus ausgebeutet, mit dem unteren Theilpunkte zusammen. Mit demselben Theilpunkte hängt das Kreuzchen, der Stern, der Venus zusammen. Mit dem oberen Theilpunkte hängt der Halbkreis des Zeichens des Mercurius zusammen. Mit dem Theilpunkte links hängt der Halbkreis für das Jupiter-Zeichen zusammen. Das Kreuz, welches sich an alle 4 Theilpunkte knüpft, bietet uns das Centrum des Kreises, und dies Centrum ist für den Kreis als Sol nöthig. Also spielen die 4 Theilpunkte des Kreises für 6 Planeten-Zeichen — das 7. Planeten-Zeichen für den Mars hat nichts mit jenen Theilpunkten zu thun — eine wichtige Rolle, und das ist der Grund, weshalb man die Zeichenlehre: die Theilung des Kreises in 4 Theile, das ist: die Quadratur des Cirkels nennt. Das lassen sich die heutigen Mathematiker nicht träumen, dass die Quadratur des Cirkels hier liegt, eben so wenig, wie sie es sich träumen lassen, worauf der Pythagoräische Lehrsatz hinaus will. Die Redeweise, dass diejenigen dasselbe Ziel verfolgen, welche dem Stein der Weisen, dem Perpetuum mobile und der Quadratur des Cirkels nachstreben, kommt von einem Alchemisten her, der damit die Punkte, die ihm in der Alchemie am wichtigsten schienen, zusammen fasst. Das hat man nun missverstehend so interpretirt, als wenn diejenigen, welche sich mit dem Steine der Weisen, oder dem Perpetuum mobile, oder der Quadratur des Cirkels befassten, allesammt Narren, oder gelinde ausgedrückt, Leute wären, welche einem Phantome nachhaschten. So kommt es denn, dass Jener ausruft: Deplorata sunt ingenia, quae in quadratura circuli, perpetuo mobili et lapide philosophorum occupantur! „Beklagenswerth sind die Geister, die sich mit der Quadratur des Cirkels, dem Perpetuum mobile und dem Lapis philosophicus befassen!“ Ach nein, wer auf diese Dinge lossteuert, steuert auf die Alchemie los, und wer auf diese lossteuert, steuert auf die Arcana los. Und hat er diese gefunden, so ist er kein Ingenium deploratum oder deplorandum, er mag sich vielmehr freuen und freut sich, und seine Patienten noch mehr, als er.

Wir haben in dem Abschnitt „Nähere Notizen über die Arabische Alchemie“ davon gesprochen, dass an einigen Stellen bei Geber auf die Planeten-Zeichen hingedeutet zu sein scheint. Als Beleg für diese Behauptung wollen wir die Stelle der Summa perfectionis magisterii, Lib. 1., Cap. 15. heranziehen. Sie heisst:

—adhaeret quoque (Mercurius) tribus mineralibus de facili, Saturno scilicet, Jovi et Soli, Lunae autem magis difficilius, Veneri difficilius quam Lunae, Marti autem nullo modo, nisi per artificium. Ex hoc utique maximum elicias secretum. „Es, das Quecksilber, hängt 3 Mineralen leicht an, nämlich dem Saturn, dem Jupiter und der Sonne. Dem Monde hängt es schwieriger an; der Venus schwieriger als dem Monde, dem Mars aber auf keine Weise, es sei denn durch ein Kunststück. Man kann sich also allerdings aus diesem ein grosses Geheimniss herauscalculiren.“

Das kann nun ff. interpretirt werden.

Vor Allem muss man vor Augen halten, dass man sich im 1. Buche Gebers befindet, welches auf dem Standpunkte der 6 Metalle steht, welches der Auffassungswise Gebers selbst Rechnung trägt. Da kann denn vom Quecksilber als Metall im Sinne von Gold, Silber u. s. w. nicht die Rede sein. Das Quecksilber, was hier in's Auge gefasst wird, ist noch eins mit dem Silber, die Luna hat sich noch nicht in der Stelle Mater ejus est Luna zu Silber und Quecksilber extendirt, es bleibt sich also gleich, ob man Quecksilber oder Silber sagt, die beiden sind eben eins. Wenn es nun heisst: adhaeret, es hängt an, das Quecksilber adhärirt, so ist damit Quecksilber als Luna genommen, und Luna als das Zeichen ☾). Dies Zeichen Luna nun adhärirt (man vergl. die obige Figur) leicht dem Saturn, denn das Saturn-Zeichen entsteht ja gerade auf Grund des Luna-Zeichens. Es adhärirt leicht dem Jupiter, denn das Jupiter-Zeichen entsteht ja gerade auf Grund des Luna-Zeichens. Es adhärirt endlich leicht dem Sol-Zeichen, denn durch diese Adhärenz des Mond-Zeichens an den Kreis kommt das Mercur-Zeichen heraus,

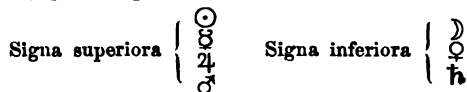
welches letztere aber nicht genannt werden darf, weil das eigentliche Metall Quecksilber nicht in den 6 Geberschen Metallen einbegriffen ist. Nun heisst's ferner, das Quecksilber adhäre der Luna schon schwieriger. Das ist, das Luna-Zeichen adhäre dem Luna-Zeichen schwieriger. Nun ja, dies Zeichen adhärirt sich selbst schwieriger, es deckt sich in sich selbst, und das ist eine uneigent-Bohe, eine schwierige Adhärenz. Ferner heisst's, das Quecksilber adhäre der Venus leichter, als dem Monde (Silber). Nun, wo der Stern des Venus-Zeichens anfängt, da fängt auch der Halbkreis des Saturn-Zeichens an, und das ist eine noch schwierigere Adhärenz, als vorhin, denn das Venus-Zeichen hat an und für sich nichts mit dem Halbkreis, dem Luna-Zeichen zu thun. Und endlich, dem Mars adhärirt der Mercur in keiner Weise. Ja freilich, denn das Mars-Zeichen steht ausserhalb des quadrirten Cirkels, kann also nie und nimmer vom Luna-Zeichen getroffen werden, da dies Zeichen nur mit den Quadratur-Puncten in Berührung tritt.

Zeichen-Interpretation der Tabula smaragdina.

Rubriken wie bei der vorigen Interpretation der Tab. smar. — Von der ersten Rubrik ist nichts zu sagen, und so beginnen wir mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.
Die Zeichen zerfallen in die Signa superiora und inferiora. Jedes Zeichen nämlich besteht aus einem Zweifachen, aus dem Kreise, oder wo dieser nicht direct da ist, aus den beiden senkrecht auf einander stehenden Durchmessern, die ihm ihr Dasein verdanken, und aus einem zweiten Theile, der zu jenem ersten Theile hinzutritt. Nur das Zeichen für den Sol und für die Luna machen hiervon eine Ausnahme, diese sind eintheilig. Wenn nun bei der Gesamt-Figur, welche wir im vorigen Abschnitte haben kennen lernen, der zweite Theil eines betreffenden Zeichens nach oben steht, so ist dies Zeichen ein Signum superius, steht er nach unten, so ist es ein Signum inferius. Somit sind Signa superiora: ☉ (hier wird das + unten, weil es ursprünglich dem Zeichen für die Venus angehört, nicht in's Auge gefasst), ♃ und ♂. Und ferner sind Signa inferiora ♀ und ♄. Um nun auch noch die beiden eintheiligen Zeichen lineinzubekommen, werden diese gegenseitig in Relation gebracht. Das geschieht derartig, dass der Halbkreis des Saturn-Zeichens als Luna genommen wird. Diese Luna steht unten am Sol-Kreise, und auf Grund dessen wird ♃ zum Signum inferius und ☉ zum Signum superius. Somit haben wir als



Wenn hier also steht superius und inferius, so ist das die Summe der Zeichen, die Summe der Signa superiora und inferiora. Dass nicht einfach superius und inferius steht, sondern doppelt, zielt auf das Doppelverhältniss des superius und inferius in Bezug auf ☉ und ♃ einerseits und die übrigen Zeichen andererseits. Die Summe der Zeichen nun dient dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Diese res una ist der Kreis, denn um den einen Kreis gruppieren sich die sämtlichen Zeichen.
Et sicut etc.

Die res natae sind die sämtlichen Zeichen, die Summe der Zeichen, die wir vorhin zersplittert als superius und inferius haben kennen lernen. Diese Zeichen entstanden von der una res, vom Kreise; der Kreis ist ihr Vater, denn dass wir die Zeichen so haben, wie sie eben sind, und dass sie sich zu den Signa superiora und inferiora gestalten, hängt ja damit zusammen, dass man ihnen den Kreis zu Grunde legt. Wie die Welt, die res omnes, Gott zum Vater hat, so haben die res natae den Kreis zum Vater. Da es aber ein wenig kühn ist, die Vaterschaft Gottes der Welt gegenüber mit der Vaterschaft des Kreises den Zeichen gegenüber auf eine Stufe zu stellen, so wird die letztere Vaterschaft eine uneigentliche, und für diese uneigentliche Vaterschaft tritt die adoptio ein. Man

fragt sich nun in Bezug auf das sicut — sic: was hat Gott mit den Planeten-Zeichen oder dem Kreise zu thun? Darauf ist die Antwort die: Es liegt nahe, da die Zeichen-Lehre ein Anlehen an Plato repräsentirt, den Kreis an den Platonischen Kreis anzulehnen, der die Welt repräsentirt. Wenn also die res omnes fuerant a Deo, so hat mit a. W. Gott den Kreis geschaffen. Es liegt also ganz nahe, Gott mit dem Kreise und damit in weiterer Folge mit den Zeichen in Berührung zu bringen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Diese Rubrik wird ganz so interpretirt, wie bei der astrologischen Interpretation der Tab. smar., an die Stelle des Planeten aber sein Zeichen gesetzt, so dass also herauskommt:

Pater ejus est Sol	☉	
Mater ejus est Luna	♃	
Portavit illud etc.	♂	und ♀
Nutrix ejus terra est	♀	
Pater omnis telesmi etc.	♄	
Virtus ejus integra etc.	♃	

Vierte Rubrik.

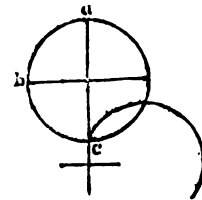
Separabis bis inferiorum.

Terra ist der Kreis, der die Basis der Zeichen ist. Wenn man nämlich die Gesamt-Figur im vorigen Abschnitt ansieht, so hat man einen Kreis mit Anhängseln. Das erinnert nun an das Platonische Weltenthier, bei dem man auch einen Kreis mit Anhängseln hatte. Dort war der Kreis, der Hauptkreis, die Erde, und das führt darauf, auch hier den Kreis: Erde zu nennen.

Ignis ist das Kreuzchen unten an der Venus-Figur. Dies Kreuzchen soll ja, wie wir wissen, einen Stern vorstellen, und weil es also ein Stern ist, deswegen heisst es, wegen der feurigen Natur eines Sternes: Ignis.

Beim subtile und spissum handelt es sich um die senkrecht aufeinander stehenden Durchmesser und den Halbkreis. Der letztere ist ein subtile als einfache (krumme) Linie, das Kreuz ist ein spissum, weil es als Doppel-Linie mehr Halt, Solidität, hat.

Diese 4 Dinge nun, terra, Kreis, ignis, Stern, subtile und spissum, das Kreuz (im Innern des Kreises) und den Halbkreis, soll man sich nehmen, und sie zu einem Ganzen vereinigen, so dass man erhält:



Dass dies Thun nun auf ein separare des einen vom anderen hinauskommt, liegt derartig, dass man annimmt, man hätte die Gesamt-Figur aus dem vorigen Abschnitt vor sich, und entnähme ihr nun Stück für Stück das, was man hier verwerthen will. Eine solche Sachlage liegt nun gerade nicht nahe, und deswegen steht das: suaviter magno cum ingenio.

Nachdem man nun die Figur hat, die so eben construit worden, hält man sich an den Halbkreis, und lässt denselben steigen und wieder herabgehen. Dieser Halbkreis

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Er steigt in die Höhe zum Punkte a, und bildet hier den Bogen des Mercur-Zeichens. (Vergl. die Gesamt-Figur im vorigen Abschnitte.) Dann geht er weiter zum Punkte b, und bildet hier den Bogen des Jupiter-Zeichens. Endlich kommt er zum Punkte c, und bildet hier den Bogen des Saturn-Zeichens, und damit ist er, um den Kreis laufend, wieder an seine alte Stelle gerückt.

Auf die Weise haben wir uns drei Zeichen construit: Mercur, Jupiter, Saturn, erhalten aber zugleich alle Zeichen, denn:

et recipit vim superiorum et inferiorum, und das Ganze wird theilhaftig der Macht der supe-

riora und inferiora, der Signa superiora und inferiora, auf welche die zweite Rubrik hinweist. Man erhält eben alle Signa. Nämlich sowohl das, was man an und für sich hat, als das durch das separare Gegebene, wird mitgezählt. Man hat aber den Halbkreis, und damit das Luna-Zeichen. Man hat den Kreis mit dem spissum-Kreuz, mit diesem das Centrum für den Kreis als Punct, und damit das Sol-Zeichen. Man hat den Stern unten an dem Kreis, und damit das Venus-Zeichen. Damit hat man alle Zeichen, freilich mit Ausnahme des Mars-Zeichens. Nun, das ist einmal nicht anders, da, wie wir wissen, das Mars-Zeichen nicht in den Bereich der Quadratur des Cirkels fällt. In dem hier aber steht: et recipit vim superiorum et inferiorum hat man das Mars-Zeichen in den Kauf, denn dasselbe ist ein Signum superius, und kann, wo von der vis superiorum ausdrücklich die Rede ist, nicht ausgeschlossen werden.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Sic habebis gloriam etc.

Sic, wenn man so verfährt, wie wir so eben in der vorangehenden Rubrik haben kennen lernen, hat man die gloria totius mundi, das sind die Zeichen. Ganz analog also, wie man in der astrologischen Interpretation der Tab. smar. in der gloria die Planeten hatte, ganz analog hat man in der vorliegenden Interpretation in der gloria die Zeichen. Die obscuritas fugiens besteht darin, dass man einsieht, dass man das Mars-Zeichen mit in den Kauf bekommt.

Haec est totius etc.

Die fortitudo besteht darin, die Kraft des Zeichens besteht darin, dass das Zeichen vincit omnem rem subtilem, die Planeten besiegt, et omnem rem solidam penetrat, die Metalle durchdringt. Man denkt sich nämlich das Metall als fest, als res solida. Und dieser festen Masse gegenüber ist denn der Planet eine res subtilis. Die res subtilis, der Planet, steht vor der res solida, dem Metall. Und so muss es auch sein, denn zunächst sind die Zeichen für die Planeten entworfen, sie sind Planeten-Zeichen, und nachdem sie Planeten-Zeichen sind, werden sie denn auch dadurch zu Metall-Zeichen, dass an die Planeten sich die Metalle reihen.

Die cumulierte fortitudo zählt einerseits nach der Drei, andererseits zählt sie nach der Vier. Hierbei ist denn die nähere Sachlage die, dass die Drei auf die 3 Signa inferiora, die Vier auf die 4 Signa superiora zielt.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Sic mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, in welcher auf die Erschaffung der Welt hingewiesen wird.

Hinc erunt adaptationes mirabiles bezieht sich auf die vierte Rubrik. Dort wird das, was die zweite Rubrik bringt, das superius und das inferius adaptirt, welches Adaptiren auf ein Construire hinauskommt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, bei deren fortitudo (*μέτρον*) darauf hingewiesen wird, dass das beim Adaptiren, Construire, Gewonnene sich an die Planeten und die Metalle reihet.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus bis mundi.

Der Hermes trismegistus bezieht sich pro primo auf die Zeichen selbst, pro secundo bezieht er sich auf die Planeten, welche durch dieselben repräsentirt werden, pro tertio bezieht er sich auf die Metalle, welche durch sie repräsentirt werden.

Die philosophia totius mundi wird zur Quadratur des Cirkels, und damit der Titel der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. zu: De quadratura circuli oder Tabula de quadratura circuli. Hermes hat die 3 Theile dieser Interpretation der Tab. smar., welche der Index nennt.

Schliesslich wollen wir nun eine Tafel geben, welche es in übersichtlicher Weise anschaulich macht, wie Zeichen, Planeten, Metalle und Arcana neben einander stehen, wie das eine dem anderen entspricht.

Signa	Planetae	Metalla	Arcana
☉	Sol	Aurum	Ac. sulph.
☾	Luna	Argentum	Natr. carbon.
♂	Mars	Ferrum	Ferrum
♀	Venus	Cuprum	Liq. hepat.
☿	Mercur.	Hydrarg.	Natr. nitr.
♄	Saturn.	Plumbum	P. sol. niger
♃	Jupiter	Stannum	P. sol. ruber

Das Buch Jezirah.

Der Autor unternimmt es, die philosophischen Zahlen, welche sich im Laufe der Geschichte der Alchemie in den Vordergrund gedrängt haben, an der Hand der Tab. smar. zu bieten. Diese philosophischen Zahlen sind:

1) Die Zahlen 1 bis 7. Sie haben wir in der Jüdischen und Pythagoräischen Alchemie. Zum Theil haben wir sie auch in der Indischen Alchemie (1, 2, 3, 4, 6), ebenso in der Platonischen Alchemie (1, 2, 3, 4.)

2) Die Zahl 10. Sie haben wir in der Pythagoräischen Alchemie.

3) Die Zahl 12. Sie haben wir in der Indischen Alchemie.

4) Die Zahlen 8, 9, 27. Sie haben wir in der Platonischen Alchemie.

Der Autor steht auf der Basis der Arabischen Alchemie, und faast diese in ihrer Quintessenz auf als die Lehre von den Metallen, der Astrologie und den Zeichen (Quadratur des Cirkels). Auf Grund dessen nimmt er den Theil der Tab. smar., welcher von Pater ejus est Sol bis inferiorum geht, für die Quintessenz der Tab. smar.: — in diesem Theile wird uns ja das Betreffende der Quintessenz nach geboten.

Den genannten Theil der Tab. smar. zersplittert er in 3 Unter-Theile. Der 1. Unter-Theil umfasst: Pater ejus est Sol bis in terram. Der 2. Unter-Theil umfasst: Separabis bis ingenio. Der 3. Unter-Theil umfasst: Ascendit bis inferiorum.

Für die Zahl 1 beutet er aus das Ascendit bis inferiorum. Er denkt sich nämlich, in diesem Passus habe er die Zeichenlehre in nuce. Denn er bietet ihm ja in dem ascendere et descendere die Mercur-Jupiter-Saturn-Zeichen, und in dem recipere vim die Luna-Sol-Venus-Mars-Zeichen. So hat er denn für die Zeichen-Lehrn einen Passus, und damit Eins.

Für die Zahl 2 beutet er aus das Separabis bis inferiorum. Er denkt sich nämlich, in diesem Passus habe er die Astrologie in nuce, da er Firmament, Sterne, Sternbilder, Häuser, ascensio und descensio der Planeten bringt. Vorhin, bei den Zeichen, dachte sich der Autor, du kannst gleich beim Ascendit anfangen, denn was dir die Stello Separabis bietet, hast du bereits, (in der Gesamtfigur, welche wir in dem Abschnitt: Einleitung in die Zeichen-Interpretation der Tab. smar. gebracht haben); hättest du es nicht, so könnte ja das Erhalten von Kreis, Halbkreis, Kreuz im Innern des Kreises, Stern in jener Stelle nicht auf einem Separiren beruhen. Hier, wo es sich um die Astrologie handelt, denkt aber der Autor, du kannst nicht gleich bei Ascendit anfangen. Denn thätest du es, so liessst du die in der Astrologie so sehr wichtigen Häuser fallen, welche im Separabis vertreten sind. Will nun aber das Separabis nicht fällt, so haben wir in Bezug auf die Astrologie in nuce nicht einen Passus, sondern einen Doppel-Passus (Separabis und Ascendit), und in diesem Doppel-Passus ist die Zwei vertreten.

Für die Zahlen 3, 4, 5, 6, 7 beutet er aus das Pater ejus est Sol bis in terram. Er hat zuvörderst die Drei derartig, dass dieser Passus in der Metall-Interpretation die Metalle, in der astrologischen Interpretation die Planeten, in der Zeichen-Interpretation die Zeichen bringt, und das ist eben eine 3. Damit ist denn nach streng

Arabischer Auffassung der Passus in dieser Beziehung erledigt, das heisst, die Arcana sind nicht, wie die Metalle, die Planeten, die Zeichen unterzubringen. Denn die Unterbringung der Arcana in dem Pater ejus est Sol etc. ist Vorarabisch, lehnt an die Vorarabische Lapis- und Elixir-Interpretation der Tab. smar. Der Autor denkt indess, von den Lapidibus und Elixiriis sei ja im ersten Buche Gebers die Rede, und wenn er daher auf die Arcana reflectire, so stünde er damit doch nicht ganz ausserhalb des Arabismus. Er reflectirt nun auf die Arcana im vorgelegenden Passus, hat damit Metalle, Planeten Zeichen und Arcana — und damit die Vier. Wie der Autor nun die Arcana hat, denkt er, es wäre doch gezwungen, wenn die Arcana nicht ebensowohl die Zeichen bekommen sollten, als die Planeten und die Metalle. Und in Bezug darauf sagt er, an und für sich haben die Arcana nichts mit den Zeichen zu thun, dieselben kommen bloss auf die Planeten und die Metalle. Sollen die Arcana also die Zeichen erhalten, so müssen sie ihnen ganz besonders zuertheilt werden. Damit erhalten wir aber eine doppelte Vertretung der Zeichen, einerseits bei den Planeten und Metallen, andererseits bei den Arcanis. Die doppelte Vertretung führt aber auf ein doppeltes Zählen. Man zählt: Planeten, Metalle, Zeichen, Arcana, Zeichen — und hat damit die Fünf. Die Sechs lehnt sich an das Pater ejus est Sol etc. derartig, dass man die 6 Geberschen Metalle in's Auge fasst, die Sieben derartig, dass man die 7 Neugeberschen Metalle in's Auge fasst.

Auf die Zahl 12 kommt der Autor ff. Nachdem er die Stelle Pater ejus est Sol bis inferiorum derartig ausgebaut, wie wir das im Vorgehenden gesehen haben, arrangirt er sich dieselbe Stelle in der Art numerisch, wie wir ein solches Verfahren in dem Abschnitt „Das numerische Arrangement der ersten Redaction u. s. w.“ in Bezug auf die erste Redaction der Tab. smar. haben kennen lernen. Er arrangirt so: 1) pater ejus etc. 2) mater ejus etc. 3) portavit etc. 4) nutrix ejus etc. 5) pater omnis etc. 6) virtus ejus etc. 7) separabis etc. 8) subtile a spisso, 9) suaviter etc. 10) ascendit, 11) descendit, 12) recipit — und erhält auf diese Weise die Zwölf.

Auf die Zahl 10 kommt der Autor ff. Es ist recht gut und schön, wenn man sagt, das und das ist in der Tab. smar. so und so zu verwerthen. Man kann aber den Alchemisten nicht ein Stück von der Tab. smar. bieten, wenn man sie ihnen bietet, muss man sie ihnen ganz bieten. Also kann der Autor nicht sagen, da habt ihr einen Passus der Tab. smar. von Pater ejus est Sol bis inferiorum, ihn müsst ihr so und so ausbeuten. Das geht nicht, und wenn er auch noch ein so grosses Gewicht auf ihn legt. Die Tab. smar. muss ein unzerrissenes Ganze bleiben. Also ist der Autor gezwungen, auch den Stellen der Tab. smar. Rechnung zu tragen, welche dem Pater ejus est Sol vorgehen, und dem inferiorum folgen. Das thut er nun, indem er für das Pater ejus est Sol bis inferiorum einen Vordertheil und einen Hintertheil annimmt. Der Vordertheil geht von Verum bis adoptione, der Hintertheil von Sic habebis bis Solis. Beide, Vordertheil und Hintertheil arrangirt er dann wieder numerisch. Den Vordertheil arrangirt er also: 1) und 2): die Einleitung nach der Zwei gezählt, 3) zwei superius, 4) zwei inferius, 5) res una, 6) res omnes, 7) unus, 8) meditatio, 9) res natae, 10) adoptio. Den Hintertheil arrangirt er derartig, dass er das Completum est als ein Ganzes nimmt, den Index dreitheilig fasst, und von den übrigen Passus jeden in zwei Theile spaltet. Damit käme denn heraus: 1) sic habebis, 2) ideo fugiet, 3) haec est, 4) quia, 5) sic mundus, 6) hinc erunt, 7) quarum modus, 8) itaque, 9) habens, 10) completum. Auf die Weise hat er für Vordertheil und Hintertheil eine Zehn, und damit überhaupt die Zehn. Wir weisen darauf hin, dass der Autor in der Art und Weise wie er sich seine 10 entwickelt, diese 10 doppelt vertreten hat. Darauf nun reflectirend, dass er mit einer 10 vollkommen ausreicht, beutet er die eine von den beiden 10, die er hat, in besonderer Weise aus, wie wir das sogleich kennen lernen werden.

Auf die Zahlen 8, 9, 27 kommt der Autor ff. Wenn er die Tab. smar. als ein Ganzes constatiren will, und nicht bloss als ein Stück, so hat er zu seinem Quintessenz-Theil den Vordertheil und den Hintertheil zu addiren. Bei solcher Addition liegt es nun nahe, dass er, da er

alle 3 Theile vom Standpunkte des numerischen Arrangements hat, dass er die betreffenden Zahlen addirt, welche bei den betreffenden Arrangements herauskommen. Da er nun in der genannten Weise hat, für den Quintessenz-Theil: 12, für den Vordertheil: 10, für den Hintertheil: 10, so würde er haben: $12 + 10 + 10 = 32$. Was soll er aber mit der 32? Dieser 32 zu Liebe, die er nicht gebrauchen kann, wirft er sich nun folgender Calculation in die Arme. Er sagt, ich habe die 10 zweimal, wo ich mit einer 10 vollkommen auskomme. Demzufolge beute ich eine von ihnen in besonderer Weise aus. Ich nehme sie als 2×5 . An diese 2×5 hält er sich nun, und entnimmt ihr zu der so eben besprochenen Addition die 5. Und indem er es thut, verwerthet er zu dieser Addition nicht 12, 10, 10, sondern 12, 10, 5, und erhält damit $12 + 10 + 5 = 27$. Und hiermit hat er die Siebenundzwanzig. Nun aber ist von der in 2×5 umgewandelten 10 erst die 5 verwerthet, es ist also noch der 2, welche sie ergiebt, Rechnung zu tragen. Dass geschieht ff. Der Autor steht auf dem Standpunkte der Arabischen Alchemie, huldigt also der Summa perfectionis magisterii in sua natura. Diese Summa etc. beutet er für die 4 aus, indem sie ihm ergiebt 1) summa, 2) perfectio, 3) magisterium, 4) natura. Und dieser 4 setzt er die 2 aus der 2×5 multiplicationweise gegenüber, so dass er hat: $2 \times 4 = 8$. Und damit hat er die Acht. — Die Neun hat der Autor im Arabischen Hermes triemegistus, welcher die Drei in dreifacher Weise vertritt, das ist also eine $3 \times 3 = 9$ bietet.

Der Autor verwerthet in seinem Werke die Zahl in kabbalistischer Weise.

Das Buch Jezirah zerfällt in zwei Abtheilungen, in die 32 Nethiboth נתיבות ושלים ושלים und in das eigentliche Buch Jezirah, ספר יצירה.

Zu den 32 Nethiboth kommt der Autor derartig, dass er mystificationsweis addirt $12 + 10 + 10 = 32$ (siehe oben), und nicht $12 + 10 + 5 = 27$. Die 32 ist also nichts anderes, als die mystificirte Platonische 27. Dass er auf die Weise die Platonische 27 so sehr in den Vordergrund drängt, hängt damit zusammen, dass er in der Arabischen Alchemie eine Verherrlichung Platos sieht. Das liegt auch sehr nahe. Denn die Astrologie kommt ja bloss, wie wir wissen, im Anlehnen an den Schwanz des Platonischen Weltenthieres in die Alchemie. Ferner, die Arabische Zeichenlehre wurzelt, wie wir darauf auch bereits hingewiesen, in nichts anderem, als in der Platonischen Figuren-Auffassung der Arcana. Und was die Arabischen Metalle betrifft, so lehnen sie in sofern an Plato, als sich auch bei Plato die Metall-Auffassung der Arcana findet. Die Verherrlichung Platos durch die in den Vordergrund gedrückte 27 liegt nun des Näheren ff. Der Autor stellt sich auf den Standpunkt der Zahlenphilosophie. Also diese ist ihm in der Alchemie die Hauptsache, und indem sie das ist, ist ihm in der Platonischen Alchemie die Platonische Zahlenphilosophie die Hauptsache. Will er also Plato verherrlichen, so hat er seine Zahlenphilosophie zu verherrlichen. Diese verherrlicht er nun, indem er die Platonischen Zahlen in die, dem Plato eigene und nicht eigens zukommenden Zahlen theilt, die letzteren: 8, 9, 27 hervorhebt als die besonders diesem Zwecke entsprechenden, aus ihnen aber wieder die 27 besonders hervorhebt und an die Spitze seines Buches stellt. Das Recht, auf die Weise eine der Platonischen Zahlen herauszuheben, und an sie die dem Plato besonders zukommenden philosophischen Zahlen zu knüpfen, giebt dem Autor übrigens Plato selbst, der in seinem Kritias auf die Weise die 9 ausbeutet. Unser Autor hält sich an 27, statt 9, weil 27 die grösste der Platonischen Zahlen ist.

Das eigentliche Buch Jezirah bringt

Cap. 1, Abschnitt 1: die 32, die 8.

Cap. 1, Abschnitt 2: die 10, die 22 (s. Cap. 2), die 8, die 7, die 12.

Cap. 1, Abschnitt 3: die 10, die 5.

Cap. 1, Abschnitt 4, 5, 6, 7, 8: die 10.

Cap. 1, Abschnitt 9, 10: die 10, die 1, die 2, die 3, die 4.

Cap. 1, Abschnitt 11: die 5, die 6, die 7, die 8, die 9, die 10.

Cap. 1, Abschnitt 12: die 10.

Cap. 2, Abschnitt 1: die 22. Zu dieser 22 kommt der Autor derartig, dass er von der 10, die er doppelt hat, die eine ganz fallen lässt. Statt also zu zählen $12 + 10 + 5 = 27$, zählt er mystificationsweis nicht nur $12 + 10 + 10 = 32$, sondern auch $12 + 10 = 22$. Ferner wieder: die 3, die 7, die 12.

Cap. 2, Abschnitt 2, 3, 4, 5: die 22.

Cap. 3, Abschnitt 1, 2, 3, 4, 5: die 3.

Cap. 4, Abschnitt 1, 2, 3: die 7.

Cap. 4, Abschnitt 4: die 2, die 3, die 4, die 5, die 6, die 7.

Cap. 5, Abschnitt 1: die 12.

Cap. 5, Abschnitt 2: die 12, die 3, die 7.

Cap. 5, Abschnitt 3: die 22.

Cap. 6, Abschnitt 1, 2: die 3, die 7, die 12.

Cap. 6, Abschnitt 3: die 1, die 7, die 3, die 12.

Cap. 6, Abschnitt 4: die 10, die 22, die 7, die 12.

Gegen Ende des Buches führt uns der Autor den Abraham als den vor, dem Gott den Inhalt desselben offenbart. Damit geschieht denn nichts anderes, als dass uns Abraham als Hermes präsentirt wird. Er ist der Hermes unicus als der, der an der Spitze der drei Patriarchen steht, als solcher in dem Isaac und Jacob als Sohn und Enkel aufgehen. Er ist der Hermes trinus als der, der sich als Ein-Patriarch: Abraham zu den drei Patriarchen: Abraham, Isaac und Jacob extendirt. Dieser Abraham des Buches Jezirah giebt Kriegsmann (s. den Abschnitt: Allgemeine Vorbemerkungen über die Tab. smar.) den Stoff zu der Bemerkung, dass die persona Abrahami in numerum chemi-corum omnium voto recepta fuit.

Da der Autor des Buches Jezirah den Arabischen Metallen, der Arabischen astrologischen und Zeichen-Interpretation der Tab. smar. huldigt, so liegt es auf der Hand, dass er in eine Zeit fällt, zu der die Arabische Alchemie bereits bedeutende Fortschritte gemacht hat. Und damit liegt es auf der Hand, dass man sich in den Bereich der Fabel versetzt, wenn man den betreffenden Autor, wie das geschehen, in eine frühere Zeit versetzt.

Das Buch Jezirah wird zu den Hauptbüchern über Kabbala gerechnet, und da es als solches häufig einem anderen kabbalistischen Hauptbuche, dem Buch Sohar, ספר חמדים , zur Seite gesetzt wird, so erwähnen wir hier nebenbei, dass das Buch Sohar eine mystisch-mysteriöse Interpretation des alten Testaments ist, welche vielseitig alchemistische Probleme in ihren Bereich zieht. Damit kommen denn Soharismus und Philonismus so ungefähr auf dasselbe hinaus. Dass beide sich nicht absolut decken, kommt daher, dass Philo das alte Testament in quantitativ geringerem Grade ausbeutet, als der Autor des Sohar, dass bei Philo die mysteriös-mystische Richtung nicht so energisch vertreten ist, als beim Autor des Sohar — Philo ist mehr ein Vorläufer für die Kabbala, als im eigentlichen Sinne ein Kabbalist — dass endlich in Folge dessen, dass zu den Zeiten des Autors des Sohar die Alchemie eine Reihe von Speculationen in sich aufgenommen, welche zu Philos Zeiten noch nicht da waren, dass in Folge dessen der Autor des Sohar in der Lage ist, alchemistische Probleme in umfangreicherem Grade auszubeuten, als das dem Philo möglich war, als Philo es gethan.

Abendländische Alchemie.

Den Impuls zur Abendländischen Alchemie giebt der Umstand, dass Christen die Arabische Alchemie in Spanien kennen lernen, und nun die Christlichen Standpunkte, welche sich an die Tab. smar. knüpfen (Drei-Einigkeits-Interpretation u. s. w.), zur Arabischen Alchemie in Relation setzen. Diese neue Phase beginnt, nachdem die zweite Mercur-Interpretation der Tab. smar. bereits da ist.

Die Abendländische Alchemie zerfällt in 4 Perioden. Die erste Periode bringt die Hauptcharacteristica der Abendländischen Alchemie, und die zweite Periode bewegt sich alsdann in Bezug auf diese Hauptcharacteristica auf der Bahn weiter, welche in der ersten Periode vorgezeichnet ist. Die dritte Periode erhält neue Nahrung durch eine von Spanien herübergekommene neue Interpretation der Tab. smar. In der vierten Periode wird die neuere Chemie angebahnt. Wir lassen die erste Periode bis Albertus Magnus gehen; die zweite geht dann von Albertus M. bis Basilius Valentinus; die dritte von Basilius Va-

lentinus bis Libavius; die vierte von Libavius bis zum Verlorengehen der Alchemie.

Erste Abendländische Periode. — Lapis philosophicus-Interpretation der Abendländer.

Schriftsteller und Schriften s. weiter unten in einem Besonderabschnitte.

Die Abendländer machen sich an die zweite Mercur-Interpretation der Tab. smar., welche sie von den Arabern kennen lernen. Diese Interpretation bietet, wie wir wissen, im Anlehnen an das Quecksilber drei Lapidis philos., welche doch nur ein Ein-Lapis sind. Das ist nun eine Handhabe dazu, den Lapis philos. an die Triunität der Gottheit anzulehnen, ein Thun, welches bereits durch das erste Buch der Oracula Sibyllina eingeleitet ist.

In Bezug auf die Triunität sagen nun die Abendländischen Alchemisten, wir haben nicht den Sachverhalt, dass getrennt auf der einen Seite die Dreigottheit, auf der anderen Seite die Eingottheit steht, sondern den Sachverhalt, dass auf der einen Seite die Gottheit zu einer Drei extendirt, auf der anderen Seite die Gottheit zu einer Eins restringirt wird. Diese Eins liegt aber nicht ausserhalb jener Drei, sondern in ihr. Sie ist Christus. Christus steht auf der einen Seite da als Christus: — Eins. Auf der anderen Seite extendirt er sich zu Christus, Gott Vater, heiligem Geist: — Drei. Die Eingottheit ist nun, im Anlehnen an die Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar., das $\varphi\omega\varsigma$. Also ist der Eingott, Christus, das $\varphi\omega\varsigma$. Der Drei-Gott ist Christus als $\varphi\omega\varsigma$, Gott der Vater und der heilige Geist.

Das ergibt nun als Parallele für den Lapis philos. ff. Es giebt auf der einen Seite einen Drei-Lapis, auf der anderen Seite einen Ein-Lapis. Der Sachverhalt hierbei liegt aber nun nicht derartig, dass getrennt auf der einen Seite der Drei-Lapis, auf der anderen Seite der Ein-Lapis steht, sondern derartig, dass der Lapis philos. sich auf der einen Seite zu einer Drei extendirt, auf der anderen Seite sich zu einer Eins restringirt. Diese Eins liegt nicht ausserhalb jener Drei, sondern in ihr. Der Ein-Lapis ist Hydrarg. oxyd. rubr. Distrahirt er sich nun zur Drei, so wird aus ihm Hydrarg. oxyd. rubr., Quecksilber, Quecksilber.

Lässt man nun die Deckung eintreten, so deckt Christus, das $\varphi\omega\varsigma$, das Hydrarg. oxyd. rubr. Die nähere Sachlage hierbei ist die, dass $\varphi\omega\varsigma$ als Feuer genommen wird, das Hydrarg. oxyd. rubr. aber zum Feuer eine ganz besondere Relation hat, indem es entweder vermittelt des Feuers allein dargestellt wird, oder vermittelt des Feuers und des Acid. nitrici, welches letztere abermals Feuer ist.

In dem ersten Buche der Oracula Sibyllina lag die Sache anders, dort deckte Christus das $\lambda\gamma\sigma\epsilon\upsilon\lambda\omicron\nu\delta\omicron\nu$, das ist den Schwefel. Dass wir nun dort Christus in der Relation zum Schwefel hatten, hier zum Hydrarg. oxyd. rubr. ist zwar eine Differenz, aber keine absolute Umkehrung des Sachverhältnisses. Man kann also nicht sagen, in den Oraculis Sibyllinis kommt das Hydrarg. oxyd. rubr. auf Gott den Vater, hier auf Christus. So nicht. Denn in den Oraculis Sibyllinis wurde das Hydrarg. oxyd. rubr. im Räthsel zwar dem Quecksilber angereicht, nicht aber wurde das Hydrarg. oxyd. rubr. direct auf Gott den Vater bezogen. Die enge Anknüpfung an Gott hat dort blos in Bezug auf das Quecksilber im ersten Theile des Räthsel statt, beim Hydrarg. oxyd. rubr. fällt die nähere Relation zu Gott.

Und in weiterer Deckung deckt Gott der Vater das eine Quecksilber, der heilige Geist das andere Quecksilber. Dies wird nun derartig motivirt, dass in dem ersten Buche der Oracula Sibyllina Gott der Vater speciell auf das Quecksilber kommt (Vers 137 bis Vers 140). So ist das eine Quecksilber untergebracht. Das andere Quecksilber kommt alsdann auf den heiligen Geist. Es liegt nämlich im Anschluss an das erste Buch der Oracula Sibyllina nahe, das Quecksilber zum Noah in Relation zu setzen. In Noah ist aber, wie wir dort gesehen, ein Anlehnen an den heiligen Geist gegeben.

Es sind nun alle 3 Lapidis: Quecksilber, denn Hydrarg. oxyd. rubr. ist auch Quecksilber, nur in besonderer Wesenheit.

Wir haben aber eben in ihm die besondere Wesenheit, und das legt es nahe, dem zweiten und dritten Quecksilber-Lapis auch besondere Wesenheits-Standpuncte anzuweisen. Diese Wesenheits-Standpuncte werden nun dadurch herausbekommen, dass man sagt, der Lapis philos. ist Schwefel und Mercur. Von diesen beiden geben wir dem einen Quecksilber den Schwefel und dem anderen den Mercur. Eine solche Calculation liegt nun in Bezug auf den Schwefel deswegen besonders nahe, da der Platz für das *Ἀφαιρῶν*, indem Christus in Relation zum Hydrarg. oxyd. rubr. tritt, frei geworden ist. Dies *Ἀφαιρῶν* kommt nun auf den heiligen Geist, welches nahe liegt, da der Schwefel im Sinne der früheren Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. Hydrothiongas ist, das ist etwas luftförmiges, etwas pneumatisches. Damit ist denn ein Quecksilber als Schwefel verwerthet, und das legt es nahe, das andere für Mercur zu verwerthen.

Wie also die Araber die 3 Lapidés von den Besonder-Standpuncten: Erde, Erde und Feuer, Erde und Wasser auffassen, so fassen die Abendländer, sich an den Christlichen Standpunct haltend, dieselben auf als: Hydrarg. oxyd. rubr., Mercur, Sulphur.

Was nun im Besonderen die Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. betrifft, mit der wir es hier zu thun haben, so werden die 8 Rubriken der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. angenommen. Von der ersten Rubrik ist nichts zu sagen, und so beginnen wir mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptio.

Bereits bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. wurden die beiden superius und inferius zu einer Drei (Wasser, Erde, Luft) ausgebeutet. Diese Drei tritt nun auch hier ein und zwar:

Erstens im Anlehnen an die Gottheit. Gott Vater, Sohn und heiliger Geist dienen dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. Die res una ist das *φῶς* und im Anlehnen an dieses der Ein-Gott: Christus.

Zweitens im Anlehnen an den Lapis philos. Die 3 Lapidés dienen dazu, die Wunder der res una, des Ein-Lapis, zu Stande zu bringen, welcher ist: Hydrarg. oxyd. rubr.

Et sicut etc.

Die res omnes sind Gott Vater, Sohn, heiliger Geist. Meditatio unius ist Christus. Also res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: die Drei-Gottheit entstand durch den Eingott, nämlich Christus. Christus dilatirt sich zu Christus, Gott Vater und heiligem Geist; Christus, Gott Vater und heiliger Geist restringiren sich zu Christus.

Die res natae sind die 3 Lapidés. Diese entstanden von der una res, dem Hydrarg. oxyd. rubr. Das Hydrarg. oxyd. rubr. dilatirt sich zu den 3 Lapidés; die 3 Lapidés restringiren sich zum Hydrarg. oxyd. rubr.

Die adoptio restringirt die Parallele in Bezug auf das sicut — sic. Drei-Ein-Gottheit und Drei-Ein-Lapis decken sich nur uneigentlich.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Die väterlichen und mütterlichen Verhältnisse werden hier als indirecte Bezeichnungen für die Wesenheit dessen genommen, was in's Auge gefasst wird. Wenn der Vater resp. die Mutter ein Mensch ist, so ist auch das Kind ein Mensch, wenn der Vater resp. die Mutter eine Pflanze ist, so ist auch das Kind eine Pflanze u. s. w. Ob ich also sage, er selbst ist das, oder sein Vater, seine Mutter ist das, bleibt sich gleich. Es wird dem entsprechend angenommen, dass es ganz gleich ist, ob hier steht Pater ejus est Sol, oder Est Sol, ob hier steht mater ejus est Luna, oder est Luna; ob hier steht Portavit illud ventus in ventre suo (mater ejus est ventus), oder Est ventus; ob hier steht Nutrix ejus terra est (mater ejus est terra), oder Est terra.

Also Pater ejus est Sol etc.: Er ist Sol und Luna, das ist, er ist das *φῶς*, das ist, es handelt sich um Christus. Das Doppel-Verhältniss mit Sol und Luna stammt daher, dass wir Christus doppelt haben, als Eingott und als Theilgott der Trinität.

Portavit illud ventus etc.: Er ist ventus, Luft, *πνεῦμα*. Das ist, es handelt sich um den heiligen Geist.

Nutrix ejus terra est: Er ist Erde. Das ist, es handelt sich um Gott den Vater. Erde wird Gott der Vater in Bezug darauf, dass er die Welt erschaffen hat. Somit ist er der Welt-erschaffende Gott, das ist kurz der Welt-Gott und noch kürzer die Welt. Nun wird aber Welt und Erde synonym genommen, und auf die Weise wird Gott der Vater zur terra.

So ist die Relation zur Gottheit. Damit geht die Parallele in Bezug auf den Lapis philos. Hand in Hand.

Pater ejus est Sol etc. Es handelt sich um den Feuer-Lapis, das ist um das Hydrarg. oxyd. rubr. Das Doppel-Verhältniss mit Sol und Luna stammt daher, dass wir das Hydrarg. oxyd. rubr. doppelt haben, als Ein-Lapis und als Theil des Drei-Lapis.

Portavit illud ventus etc. Es handelt sich um den Lapis philos. als Schwefel. Wir wissen ja, dass der Schwefel, der beim Schwefel und Mercur des Lapis philos. der ersten Lapis philos.-Interpretation betheiligt war, Luft-Schwefel ist, daher die Bezeichnung: Est ventus.

Nutrix ejus terra est. Es handelt sich um den Mercur-Lapis. Von der berührten Interpretation her wissen wir ebenfalls, dass der Mercur, der beim Lapis philos. betheiligt war, Erde ist, daher hier die Bezeichnung: Est terra.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

In Beziehung auf die Gottheit lehnt diese Rubrik an Christus. Das Nähere sehe man bei der Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. nach.

In Bezug auf den Lapis philos. liegt die Interpretation ff. Pater omnis telesmi etc. Der teleamus ist der Lapis philos. Der Vater desselben ist das Metall Quecksilber als solches; ihm vordankt der Lapis philos. sein Dasein, denn alle 3 Lapidés sind Quecksilber. Also: Hier hast du das Quecksilber.

Virtus ejus etc. Seine Kraft ist vollständig, wenn es in terra verwandelt worden. Terra = Lapis, und Lapis hier sehr nahe liegend genommen als Lapis philos. Also die virtus des Quecksilbers ist eine integra, wenn sie, die virtus, oder es, das Quecksilber, in Lapis philos. verwandelt worden.

Separabis etc. In Bezug auf Christus haben wir hier den Leib Christi und den geistig gefassten Christus (göttliche Eigenschaft). Das führt auf Körper und Geist, und diese werden dem Lapis philosophicus gegenübergestellt. Der Körper wird einfach genommen, der Geist doppelt, so dass herauskommt: Corpus, Anima, Spiritus. Corpus wird gleichgestellt dem Hydrarg. oxyd. rubr., denn in ihm hat man den Lapis philos. reell, wohingegen die beiden anderen Quecksilber-Lapidés mehr Idealitäten sind. Deshalb diese letzteren = Anima und Spiritus. Es soll nun der Lapis philos., den wir vorhin in der terra generell haben, in Corpus, Anima, Spiritus zersplittert werden, und dann separirt werden. Es sind zu trennen Anima und Spiritus vom Corpus, so dass dieses übrigbleibt, dass wir das Hydrarg. oxyd. rubr. behalten.

Suaviter magno cum ingenio weist darauf hin, dass es sich um das Lapis philos.-Verhältniss, und nicht um Christus handelt.

Ascendit etc. Das Hydrarg. oxyd. rubr. nun, welches wir beim Separiren erhalten, das steigt auf und ab, indem es rothe Dämpfe entwickelt, und sich präcipitirt. Streng genommen ist es also auf das Hydrarg. oxyd. rubr. abgesehen, welches mittelst Salpetersäure dargestellt wird. Indessen das Hydrarg. oxyd. rubr., welches mittelst Feuer allein dargestellt wird, ist nicht excludirt, denn wir wissen ja von den Arabern her, dass auch bei dieser Darstellungsweise das ascendere und descendere herangezogen wurde.

Et recipit etc. Das Hydrarg. oxyd. rubr., welches man auf die Weise erhält, bekommt die Macht aller Lapidés der superiora und der inferiora der zweiten Rubrik, welche ja die 3 Lapidés sind. Die vorhin separirten Lapidés werden wieder herangezogen, um das Hydrarg. oxyd. rubr. nicht allein zu haben.

Beim ascendere, descendere, vim recipere kann man übrigens auch die 4 Regimina heranziehen. Nämlich:

Es bringt das ascendit a terra in coelum: die Solutio. Es bringt das descendit in terram: die Congelatio. Da nun das ascendere zu einem superius führt, so haben wir in der Solutio ein Regimen superius. Da das descendere

zu einem inferius führt, so haben wir in der Congelatio ein Regimen inferius. Dies Regimen superius et inferius soll nun recipere vim superiorum et inferiorum, das heisst, es sollen 2 Regimina superiora und 2 Regimina inferiora herauskommen. Und das heisst, es soll sich dem einen Regimen superius, welches die Solutio ist, das zweite Regimen superius, welches die Destillatio ist, hinzugesellen; es soll sich dem einen Regimen inferius, welches die Congelatio ist, das zweite Regimen inferius, welches die Calcinatio ist, hinzugesellen. (Vergl. bei den Arabern.)

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria bezieht sich auf die Gottheit, die im Vorhergehenden abgehandelt worden, und zwar eigentlich in dieser Beziehung auf Gott Vater, Sohn, heiligen Geist. Im Grunde ist es aber blos auf Christus abgesehen, und daher: Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Christus aber wird hier einerseits deswegen in den Vordergrund geschoben, weil, wie wir oben gesehen, in ihm die Trinität aufgeht, und andererseits deswegen, weil es sich um eine Christliche Interpretation über den Lapis philos. handelt, entgegen der Arabischen analogen Interpretation.

Die fortitudo ist der Lapis-Standpunct. Die cumulirte fortitudo zählt nach der Drei, und bezieht sich auf den dreifachen Lapis philos. Die omnis res subtilis ist der doppelte Quecksilber-Lapis, die omnis res solida ist der in der dritten Rubrik doppelt gefasste Hydrarg. oxyd. rubr.-Lapis. Also: Die fortitudo, der Lapis-Standpunct, besiegt und durchdringt die 3 Lapides, von denen einer doppelt gefasst wird.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die dritte Rubrik, in der die terra mit dem welterschaffenden Gotte in Verbindung gesetzt wurde.

Die adaptationes beziehen sich auf die vierte Rubrik. Das, was diese Rubrik bringt, wird angepasst an das, was die dritte Rubrik bringt, das ist einerseits an Christus, andererseits an den Lapis philos.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in der vom μέτρον, der fortitudo, die Rede ist.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Hermes trismegistus = Drei-Einigkeit.

Philosophia totius mundi = Lapis philos. (Vergl. bei der ursprünglichen Lapis philos.-Interpretation.)

Die Drei-Einigheit hat, auf sie kommt der Lapis philos. mit seinen 3 partes, das ist dem dreifachen Lapis philos.

Achte Rubrik.

Complectum est bis Solis.

Das wird kurzweg übersetzt: Es ist jetzt fertig, was ich über die χρυσοποιία gesagt.

An die zweite Mercur-Interpretation lehnen, wie wir das wissen, zwei Arabische Parteien, die Goldmacherpartei und die Nicht-Goldmacherpartei. Die erstere war in der Minorität. Gerade aber, weil sie das war, traten die Abendländer zu ihr über, um so gegen den Kern der Araber Front zu machen. Da die Araber im Allgemeinen sagten: Keine χρυσοποιία, so sagten die Abendländer: Und nun erst recht χρυσοποιία, ihr Heiden! Daher muss man sich nicht wundern, dass das Complectum est so brevi manu die χρυσοποιία bringt. Weil die Araber es nicht wollen, gerade deshalb wird den Abendländern die Alchemie zu gar nichts anderem, als zur χρυσοποιία. Und darum schliesst die Tab. smar. in der vorliegenden Interpretation: Es ist jetzt fertig, was ich von der χρυσοποιία gesagt, trotzdem dass in dieser Interpretation kein Wort über dieselbe gesagt ist. Die Tab. smar. ist der Kanon der Alchemie, als solcher der Inbegriff der Alchemie, als solcher Alchemie, und als solche χρυσοποιία. Wenn also die Tab. smar. absolvirt ist, so ist eo ipso die χρυσοποιία absolvirt. Nun ist kraft der philosophia totius mundi der Titel der vorliegenden Interpretation der Tab. smar.: De Lapide philosophico. Wenn wir also vorhin sagten, Alchemie = χρυσοποιία, so tritt dem noch zur Seite, Alchemie = Lapis philos. Und so kommt denn für die Abend-

länder heraus: Alchemie ist die Lehre vom Lapis philos. und der χρυσοποιία. Wir werden sehen, dass die Abendländer sich noch mannigfachen Interpretationen der Tab. smar. in die Arme werfen. Wenn dem aber auch so ist, die vorliegende Interpretation ist ihnen die Interpretatio princeps, von der sie unter keinen Umständen ablassen, und daher dreht sich die Abendländische Alchemie immer und immer wieder um die Goldmacherkunst und den Stein der Weisen. Auf die Weise ist es leicht zu begreifen, dass in der Abendländischen Zeit der Goldmacher-Schwindel solch kolossale Dimensionen annehmen konnte. Ohne Mystificationen ging es nun einmal nicht in der Alchemie. Da diese aber im Grunde auf nichts anderes hinauskam, als auf die χρυσοποιία, so musste diese auch das Hauptsubstrat zur Mystification abgeben, und daher eben aller Ecken der Goldmacher-Schwindel, an den das Publicum um so lieber anbiss, als die schwache Seite der meisten Menschen Goldgier ist.

Wie in Bezug auf den Lapis philos. der ersten Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar., so handelt es sich natürlich auch in Bezug auf den Quecksilber-Lapis um ein Etwas, welches man dem unedelen Metall zusetzt, auf dass dieses zu Gold wird. Diesen Zusatz-Process fassen die Abendländer aus verschiedenen Gesichtspuncten auf. Sie sprechen in dieser Beziehung von einer Projectio (projicere) — der Lapis philos. wird über das unedele Metall geworfen; von einer Multiplicatio — der Lapis philos. wird kraft der Stelle Pater ejus est Sol als Gold aufgefasst, als weniges Gold, welches die Masse, mit der es in Berührung kommt, in vieles Gold verwandelt, und was dergleichen Ausdrücke mehr sind. So spricht man von einer Fermentatio, von einem Aufgehen des Lapis philos. wie ein Samen — Ausdrücke, welche wir später näher kennen lernen werden. Natürlich ist bei der Schwindel-Goldmacherkunst — ein Punct, auf den wir schon früher aufmerksam gemacht — Gewicht darauf zu legen, dass der Lapis philos. nicht von vorn herein dem unedelen Metalle als Gold zugesetzt wird, damit der Anti-Goldmacher nicht sagen kann, das ist keine Kunst, Gold zu gewinnen, wenn man vorab Gold in den Tiegel giebt.

Schlussbemerkungen.

Man könnte sagen, es ist ein eigenthümliches Sachverhältniss, dass von den drei Lapides einer φώς, ignis, sein soll, der andere Schwefel, indem ja Feuer = Schwefel. Dabei ist aber zu bedenken, dass eine solche Situation wohl im Allgemeinen etwas auffallendes haben könnte, hier im Besonderen aber nicht hat. Hier stehen die Lapides der Gottheit zur Seite, in Bezug auf diese ist aber der Vater, was der Sohn ist, und der Sohn wieder, was der heilige Geist ist. (Vergl. Symbolum Quicunque.) Wenn es also heisst, der Lapis ignis (Hydrarg. oxyd. rubr.) ist ja im Grunde dasselbe, was der Lapis Sulphuris (Mercur-Lapis, welcher auf den heiligen Geist kommt) ist, so trägt das weiter keine Collision in sich, denn bei der Trinität ist Christus auch dasselbe, was der heilige Geist ist. Ein Lapis soll ja im Grunde dasselbe sein, was der andere ist, denn sonst könnten sie ja nicht alle drei auf das Quecksilber hinauskommen. Uebrigens kann man auch ff. argumentiren. In der dritten Rubrik heisst Pater ejus est Sol auch: der Vater des betreffenden Lapis ist Gold. Damit ist der Lapis selbst Gold. Demnach decken sich Lapis ignis und Gold-Lapis. Statt Lapis ignis kann man also auch Gold-Lapis sagen. Dieser aber bietet mit dem Schwefel-Lapis weiter keine Collision.

Die vorliegende Interpretation der Tab. smar. fasst die χρυσοποιία so auf, wie sie im Sinne der Arabischen Lapis philos.-Interpretation liegt. Das ist also, man hat das unedele Metall und setzt den Lapis philos. zu, dann geht die Verwandlung in Gold vor sich. Eine Differenz beider Interpretationen liegt nun darin, dass die Araber in dem Passus Haec est totius fortitudinis die Metalle haben, welche besiegt und durchdrungen werden durch den Lapis philos., die Abendländer dagegen in diesem Passus, wie überhaupt in ihrer Interpretation, die Metalle nicht haben. Eine eigentliche Lücke liegt nun hierin in Bezug auf die Abendländer gerade nicht, denn, wenn ihnen die Alchemie = χρυσοποιία, der der Lapis philos. zur Seite tritt, so versteht es sich nach den Antecedentien der Abendländischen Alchemie von selbst, dass durch den Zusatz des

Lapis philos. zu den unedelen Metallen diese in Gold verwandelt werden. Immerhin aber ist es naturwüchsig, dass man fragt, aber wo kommen denn nun die Metalle her, welche der χρυσονοία anheimfallen? Und da ist denn der Abendländischen Metall-Interpretation, die wir im Folgenden kennen lernen werden, die Thür geöffnet. Das Nicht-Nennen der Metalle in der vorliegenden Interpretation hat übrigens auch seine Lichtseite vor dem Thun der Araber. An der Hand des quia vincet wird bei den Arabern, streng genommen, auch das Metall Gold in Gold verwandelt, was eine müssige Sache ist, denn was einmal Gold ist, braucht nicht mehr Gold zu werden. Hierin liegt bei den Arabern nun wieder keine eigentliche Lücke, denn, wie gesagt, was einmal Gold ist, braucht nicht mehr in Gold verwandelt zu werden. Indessen die Abendländer kommen durch ihr Schweigen um das Gold herum, sie können es von vorn herein excludiren.

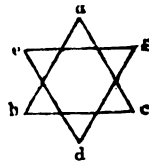
Die Elementen-Zeichen-Interpretation der Tabula smaragdina.

Weil die Araber die Tab. smar. für die Planeten- und Metall-Zeichen ausbeuten, so beuten die Abendländer die Tab. smar. in ähnlichem Sinne aus. Metalle resp. Arcana sind aber bereits besetzt, das Terrain für diese ist bereits von den Arabern ausgebeutet, und so machen sich denn die Abendländer an die Elemente. Sie beuten die Tab. smar. dazu aus, diesen Zeichen zu geben.

Die betreffenden Zeichen sind, wie Jeder weiss, folgende

- ▽ Wasser
- △ Feuer
- ▽ Erde.
- △ Luft.

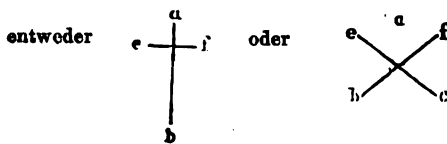
Um diese Zeichen herauszubekommen, lehnen sie an die Figur:



welche wir bei der Pythagoräischen Interpretation der Tab. smar. haben kennen lernen. Sie ergibt nämlich die Theilfiguren

- bac (△) Feuer,
- edf (▽) Wasser,
- bac mit dem Parallelstrich ef (△) Luft,
- edf mit dem Parallelstrich bc (▽) Erde.

Die ganze Figur wird auf den gekreuzigten Christus (Crucifixus) bezogen. Man macht nämlich ein Kreuz in stehender oder liegender Form:



Nimmt man nun das Kreuz in stehender Form, so haben wir den Kopf des gekreuzigten Christus bei a, seine Hände bei e und f, seine übereinanderliegenden Füße bei b. Nimmt man das Kreuz in liegender Form, so sind Kopf und Hände wieder bei a, e u. f, die Füße aber auseinander gespreizt bei b und c. Denkt man also Christus an das doppelte Kreuz geschlagen, so sind die Punkte a, b, c, d, e, f der oben gezeichneten sechsspitziigen Figur, des Hexagramms, sämtlich implicirt. Hat man demgemäss die betreffende Figur, so hat man in ihr eben das Bild des gekreuzigten Christus.

Die Interpretation der Tab. smar., um die es sich hier handelt, nimmt dem Hexagramm zu Liebe 6 Rubriken an. Von den 8 Rubriken der Tab. smar. (metaphysische Interpretation) fällt zuerst die 8. Rubrik, und von den übrigen 7 Rubriken, wird die 5. Rubrik mit der 4. verbunden, wodurch eben 6 Rubriken herauskommen. — Von der ersten Rubrik ist nichts zu sagen, und wir beginnen daher mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Zum Hexagramm gehören 2 Dreiecke, ein oberes und ein unteres, das obere ist bac, das untere edf. Beide stehen, wie in dem Quod est inferius etc. gelehrt wird, auf gleicher Rangstufe. Was so im Allgemeinen in der Welt oben steht, das hat eine Superiorität über dem, was unten steht. So ist hier die Sachlage nicht. Das untere Dreieck ist ganz so, wie das obere.

Et quod est superius etc. Und diese beiden Dreiecke nun, das obere, wie das untere, dienen dazu, die Wunder der res una zu Stande zu bringen, welche das Hexagramm ist.

Res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, wie in der vorigen Interpretation der Tab. smar.: Die Drei-Goththeit entstand durch Christus.

Res natae sind die Elemente als Zeichen gedacht. Diese fuerunt ab una re, entstanden durch die, aus der sechsspitziigen Figur.

Die Parallele des Vorder- und Nach-Satzes wird bedingt durch die meditatio unius und die res una. In beiden haben wir nämlich Christus. Christus der Figur gegenüber soll nun nicht absolut mit Christus der Drei-Einigkeit gegenüber parallelisirt werden, und daher die Restrangirung mit der adoptio.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Zuvörderst ist die Sachlage in Bezug auf das väterliche und mütterliche Verhältniss wie im vorigen Abschnitt. Also Pater ejus est Sol ist: Est Sol. Mater ejus est Luna ist: Est Luna, u. s. w.

Es handelt sich nun beim Est Sol um das Element Feuer, was nahe liegt.

Es handelt sich beim Est Luna um das Element Wasser, was sehr weit liegt, sich aber nicht anders machen lässt.

Es handelt sich beim Est ventus um das Element Luft, was wieder nahe liegt, da Wind = Luft.

Es handelt sich beim Est terra um das Element Erde, was nahe liegt.

Man muss sich nun nicht nur denken, dass man auf diese Weise die Elemente hat, sondern auch, dass man mit den Elementen zugleich ihre Zeichen hat, so dass also herauskommt:

- Pater ejus est Sol = Feuer, △
- Mater ejus est Luna = Wasser, ▽
- Portavit illud etc. = Luft, △
- Nutrix ejus terra est = Erde, ▽

Die Reihenfolge, in der uns hier die Elemente und ihre Zeichen geboten werden, ist wohl in's Auge zu fassen. Zuerst haben wir Feuer, das ist das obere Dreieck (bac); dann das Wasser, das ist das untere Dreieck (edf); dann die Luft, das ist das obere Dreieck mit dem Parallelstrich; endlich die Erde, das ist das untere Dreieck mit dem Parallelstrich. Der Anfang ist also beim Feuer, △; das Ende bei der Erde, ▽; in der Mitte stehen Wasser, ▽, Luft, △.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis penetrabit.

In dem vorigen Abschnitte, resp. in der Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar., ist der Pater omnis telesmi totius mundi: Christus. Hier ist er es ebenfalls, nicht aber Christus als Christus, sondern Christus in Bezug auf die sechsspitziige Figur als Crucifixus gedacht. Also

Pater omnis telesmi etc. Hier hast du die sechsspitziige Figur.

Virtus ejus etc. Ihre Tugend ist vollkommen, wenn sie in Erde verwandelt worden. Man ist nämlich, (siehe die dritte Rubrik) mit der Abzählung der Elemente fertig, wenn man bei der Erde, ▽, angekommen ist. Und das wird genommen als wenn man die Figur als eine solche hat, deren virtus eine integra est, wenn die versio in terram da ist.

- Separabis etc.
- Terra = Element Erde.
- Ignis = Element Feuer.
- Subtile = Element Luft.
- Spissum = Element Wasser.

Es wird angenommen, dass der Passus nicht lautet, wie er gerade hier steht, sondern dass er lautet:

Separabis terram a spisso, subtile ab igne.

Berechtigung zu dieser Annahme giebt das: suaviter magno cum ingenio.

Dann hat man: Von der Erde, ∇ , die dir so eben vorgeführt, gehst du aus, und machst trennend einen Unterschied zwischen ihr und Wasser, ∇ . Das heisst ∇ und ∇ sind gleich bis auf den Parallelstrich in der Mitte. Setzest du den bei Seite, so hast du statt ∇ : ∇ .

Nachdem nun auf die Weise das eine complicirtere Zeichen ∇ absolvirt ist, liegt es nahe, zum anderen complicirteren Zeichen Δ zu kommen. In Bezug auf dieses hat man: Mache trennend einen Unterschied zwischen Luft, Δ , und Feuer, Δ . Und das heisst analog, wie vorhin, Δ und Δ sind gleich bis auf den Parallelstrich in der Mitte. Setzest du den bei Seite, so hast du statt Δ : Δ .

Das, was vorhin gelehrt, liegt nahe, so wird ferner interpretirt, denn:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Die sechsspitziige Grundfigur ascendit et descendit, hat zwei Dreiecke, von denen das eine mit der Spitze nach oben sieht (b a c), das andere mit der Spitze nach unten sieht, (e d f). Und in dieser Figur hast du nicht nur die Zeichen dieser beiden Dreiecke an und für sich, die Zeichen für Feuer und Wasser, sondern auch die Zeichen für Luft und Erde, denn die betreffende Gesamtfigur: recipit vim superiorum et inferiorum, repräsentirt die Elemente superiora et inferiora, die vier Elemente und nicht zwei Elemente.

Sic habebis etc. So, indem du nun die betreffende Figur hast, welche die vis superiorum et inferiorum erhält, hast du Christus. Aber die obscuritas muss dich fliehen. In der gloria hast du nicht Christus als solchen, sondern als Crucifixus. Du hast aber auch in der Figur, die

totius fortitudinis fortitudo fortis, die cumilirte fortitudo, die Elementen-Zeichen. Kraft des Fortitudo-Standpunctes besiegt und durchdringt die Figur die 4 Elemente, das ist omnis res subtilis et solida. (Vergl. bei der Philonischen Interpretation der Tab. smar. bei dieser Stelle).— Die fortitudo zählt den 4 Elementen zu Liebe nach der Vier.

Fünfte Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik, und zwar deswegen, weil die omnes res natae, das sind die 4 Elemente, und diese constituiren wieder die Welt, fuerunt ab una re.

Die adaptationes beziehen sich auf die dritte Rubrik. Es werden nämlich in der dritten Rubrik die Anpassungen der Elemente an die sechsspitziige Figur (Elemente und Elementen-Zeichen) gebracht. Sie stammen aber von der una res, welche die zweite Rubrik bringt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die vierte Rubrik, in der von der fortitudo, dem μέτρον, die Rede ist.

Sechste Rubrik.

Itaque vocatus bis mundi.

Der Hermes trismegistus figurirt dem zu Liebe, dass der sechsspitziigen Figur das Dreieck zu Grunde liegt. Mit dem Dreieck fängt ja auch die zweite Rubrik an.

Die tres partes philosophiae totius mundi sind die drei Theile der Tab. smar., auf welche der Index hinweist.

Schlussbemerkung.

In dem Abschnitte „Pythagoräische Interpretation der Tab. smar.“ haben wir darauf hingewiesen, dass das Pentagramm eine dem Hexagramm ebenbürtige Figur ist. Das zeigt sich nun auch speciell in Bezug auf den gekreuzigten Christus. Auch das Pentagramm:



repräsentirt den Crucifixus in der Relation zum Doppelkreuz (a. oben). In Bezug auf das stehende Kreuz haben

wir nämlich den Kopf bei a, die Hände bei d und c, die Füße bei f. In Bezug auf das liegende Kreuz kommen die Füße gespreizt bei b und e.

Mensch-Interpretation der Tabula smaragdina der Abendländer.

Ein klarschender Abendländer sagt, dass ihr Christus so absolut in die Alchemie hineinsieht, wäre ein ganz gutes Thun, wenn wir Abendländer so isolirt daständen, dass uns die übrigen Alchemisten in der Welt nichts angingen. So isolirt stehen wir aber noch lange nicht da, im Gegentheil, wir stecken mit unserer Lapis philos.-Interpretation stark in Arabischen Schuhen. Wir haben von den Arabern manches gelernt, und können noch mehr von ihnen lernen. Das beste ist daher, dass wir mit ihnen Hand in Hand gehen. Verfahrt ihr nun derartig, dass ihr mit Emphase der *χρυσονοϊα* huldigt, so mag das hingehen. Die Araber können hiergegen im Grunde nichts haben, da es bei ihnen selbst eine Partel giebt, welche im Anschluss an die Arabische Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. der *χρυσονοϊα* huldigt. Steift ihr euch aber auf eine Alchemie, die sich um Christus und Drei-Einigkeit dreht, dann könnt ihr keinem Mahomedaner znmuthen, mit euch gleichen Schritt zu gehen. Der Riss zwischen euch und ihnen ist dann da, und was habt ihr nun? Ihr beschwört die alten Alexandrinischen Zeiten mit ihrem Hader zwischen Juden und Griechen im potenzierten Grade herauf, und steht euch selbst am meisten im Lichte bei der Sache. Ich mache euch einen Vorschlag. Wir sind von der Philonischen Mensch-Interpretation der Tab. smar. zur Drei-Einigkeits-Interpretation der Tab. smar. übergegangen, wir sind vom Menschen zum Gottmenschen gekommen, indem der Mensch da war, und Christus folgte. Jetzt ist Christus da, es liegt also nahe, dass wir das alte Thun umkehren, und von ihm zum Menschen überhaupt kommen. Der Mensch, den wir auf diese Weise den Arabern bieten, wird bei ihnen keinen Anstoss erregen, und wir denken bei uns, in diesem Menschen haben wir doch im Anlehnen an unsere Lapis philos.-Interpretation: Christus. Die Sache, sagt jener Abendländer ferner, lässt sich ganz einfach machen. Nachdem wir die sechsspitziige Figur auf Christus übertragen haben, haben wir die Elemente von unserem Standpuncte durchaus legalisirt. Wir können also ganz getrost die superiora und inferiora der zweiten Rubrik der Tab. smar. auf die Elemente übertragen. In der dritten Rubrik haben wir dann, im Anlehnen an unsere Elementen-Zeichen-Interpretation wieder die Elemente, die sich leicht vom Standpuncte der Elementar-Qualitäten auffassen lassen. Dann sind wir in der vierten Rubrik bei Christus, und nehmen statt seiner den Menschen überhaupt. Das Uebrige lässt sich leicht ferner entwickeln. Auf die Weise haben wir dann oben eine Mensch-Interpretation der Tab. smar., an deren Hand wir mit den Arabern verträglich einhergehen.

Einer solchen Calculation verschlossen nun die Abendländischen Alchemisten nicht ihr Ohr, und so gingen sie denn willig auf die Mensch-Interpretation der Tab. smar. ein, welche wir hier näher kennen lernen wollen. In Bezug auf sie vergl. besonders:

Merlin: Allegoria, profundissimum philosophici Lapidis arcanum perfecte continens.

Die Rubriken wie bei der Abendländischen Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar.

Von der ersten Rubrik ist weiter nichts zu sagen, und wir beginnen mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

In den beiden superius und inferius sind die 4 Elemente repräsentirt. Diese dienen dazu, um die Wunder des res una, das ist des Eies zu Stande zu bringen. Zum Eie gelangt man an der Hand des Welten-Eies, welches die ursprüngliche Lapis phil.-Interpretation der Tab. smar. (vergl. diese) bei der res una in's Auge fasst. In Bezug auf Ei und Elemente heisst es in der Turba philosophorum, Sermo quartus (Pandolfus):

Exemplum est ovum, in quo quatuor conjuncta sunt. Ejus cortex apparens est terra, et albedo aqua. Cortex

vero tenuissimus cortici junctus est separans inter terram et aquam, sicut significavi vobis, quod aer est separans terram ab aqua. Rubeum quoque ovi est ignis. Cortex qui rubeum continet, est aer, aquam separans ab igne; et utrumque est unum et idem. Aer frigida separans, terram videlicet et aquam ab invicem, spissior est aere altiore. Aer vero altior est rarior et subtilior, nam est igni propinquior aere inferiore. In ovo igitur facta sunt quatuor: terra, aqua, aer et ignis. Solis autem punctus, his exceptis quatuor in medio rubei qui est: pullus.

„Ein Beispiel ist das Ei. In ihm sind die 4 Elemente verbunden. Die sichtbare Schale ist die Erde, das Eiweiss das Wasser. Das dünne Häutchen, welches an der Schale hängt, ist die Luft, welche Erde und Wasser trennt; ich habe euch ja gesagt, dass die Luft eben Erde und Wasser trennt. Das Eigelb ist das Feuer. Das Häutchen, welches das Eigelb umhüllt, ist die Luft, und zwar diejenige, welche Wasser und Feuer trennt. Die beiderseitige Luft ist ein und dasselbe. Die Luft, welche das Kalte von einander trennt, nämlich Erde und Wasser, ist dichter als die höhere Luft. Die höhere Luft dagegen ist dünner und feiner, denn sie ist dem Feuer näher, als die untere Luft. Wir haben also im Ei das Vierfache: Erde, Wasser, Luft, Feuer. Der Sonnenpunct aber, welcher ausserdem mitten im Eigelb ist, ist das Junge.“

Was den „Sonnenpunct“ betrifft, so ist dieser das Wesentlichste des Eies. Er entwickelt sich im menschlichen Ei zum Menschen fort, ist also die Quintessenz der Ei-res una. Da nun in der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. die res una der Lapis philos. ist, der Lapis philos. aber Gold ist, so wird er Sol genannt, und an diesen Sol lehnt sich der Sonnenpunct des Eies.

Et sicut res omnes.

Die res natae des Nachsatzes sind auf Philos Autorität hin als Person, als Mensch zu fassen.

Die res omnes des Vordersatzes sind die Welt.

Die Welt entstand vom unum, vom Welten-Ei, durch den λόγος Gottes.

Der Mensch entstand vom Ei (Menschen-Ei) durch adoptio.

Der λόγος Gottes schuf das Welten-Ei in directer Beziehung, das Ei erschuf den Menschen in indirecter Beziehung, und daher haben wir im Nachsatz die adoptio. Die Betonung fällt im Vordersatz und Nachsatz auf das Ei; das Ei ist das Motiv, dass Vorder- und Nach-Satz sich vermöge des sicut und sic gegenüber stehen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Hier kommen die Elementar-Qualitäten an die Reihe, welche sich an die Elemente anreihen, aus denen das Ei besteht.

Beim Pater ejus est Sol haben wir das Element Feuer, und damit die Elementar-Qualität: Heiss.

Beim Portavit illud ventus in ventre suo haben wir das Element Luft, und damit entweder die Elementar-Qualität: Kalt, oder: Trocken.

Beim Nutrix ejus terra est haben wir das Element Erde, und damit entweder die Elementar-Qualität: Trocken, oder: Kalt.

Das passt ganz gut. Die Exclusion weist nun dem Mater ejus est Luna das Element Wasser, und damit die Elementar-Qualität: Nass zu. Das muss man eben hinnehmen, so gut oder schlecht es passt. (Vergl. die Elementenzeichen-Interpretation.)

Im Anlehn an (Pseudo-) Plato: Libri quattorum cum commento Hebubabes Hamed handelt es sich in der vorliegenden Rubrik um die Organe des menschlichen Körpers. Man theilt sich dieselben nach den Elementen ein. (Vergl. den Timaeus in der φύσις ἀνθρώπων.)

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Hier wird nun der Mensch näher in's Auge gefasst.

Man hat ein Geschwür vor Augen, welches mit dem Ferrum candens behandelt wird. Man tödtet das Geschwür mit dem glühenden Eisen. Der Brandschorf stösst sich ab, es entsteht eine gesunde Eiterfläche, der Schaden heilt, und der Mensch ist gesünder als vorher. Denn vorher hatte er ein Geschwür, jetzt ist er dessen ledig. Der

Tod des Geschwüres, der mittelst des glühenden Eisens instituit wird, macht den Menschen gesünder als er war. In analoger Weise stirbt im Anlehn an die vorliegende Interpretation der Tab. smar. der Mensch und erstet alsdann wieder gesünder, kräftiger, mächtiger als er es vor dem Tode war.

Pater omnis telesmi etc. Hier hast du die Krone der Schöpfung, den Menschen. (Philo.)

Virtus ejus est integra, si versa fuerit in terram. Er muss sterben. Und wenn er stirbt:

Separabis etc., dann musst du trennen, dir getrennt denken, dann zerfallen die Elemente: terra (Erde), ignis (Feuer), subtilis (Luft), spissum (Wasser). Denn das Leben besteht darin, dass die Elemente zusammengehalten werden, der Tod darin, dass sie zerfallen. — Und wenn der Mensch nun todt ist, dann

ascendit a terra in coelum, dann steigt sein Geist zum Himmel.

Aber es bleibt nicht beim Tode. Der Geist iterum descendit in terram, geht wieder zur Erde hinab in den Menschen hinein,

et recipit vim superiorum et inferiorum, und dieser in den Menschen zurückgekehrte Geist, oder der Mensch, erhält die Macht der Oberen und Unteren, steht nun doppelt als Herr der Schöpfung da.

Es liegt nahe, wie das auch in der Merlinschen Abhandlung statt hat, für den Menschen einen hochstehenden Menschen, einen König, zu nehmen. Dann hat man für das et recipit vim superiorum et inferiorum auch einen mehr materiellen Anhaltspunct. Vornehm und Gering, superiores et inferiores, hatte der König ursprünglich nicht so recht in Respect, jetzt, wo er sich verjüngt wieder erhebt, schwingt er das Scepter mächtiger.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabis.

So hast du die gloria, den Menschen. Die obscuritas flieht dich, wenn du einsehst, dass der Mensch genannt, und Christus gemeint ist.

Die fortitudo ist der Lapis philos. Und weil es einen dreifachen Lapis philos. giebt, deswegen zählt die fortitudo nach der Drei.

Der Lapis philos. wird hier nicht als das Agens genommen, vermöge dess man die χρυσόποιον instituit, sondern als das Agens, mit dem man kranke Menschen gesund macht. Denn im Lapis philos. hat man Schwefel und Mercur, im Schwefel und Mercur ist arcanologisch der P. solaris gegeben (vgl. die erste Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar.), im P. solaris haben wir dann aber wieder das Einarcanum, welches die anderen Arcana zu sich hinüber zieht. Auf die Weise hat man im Lapis philos. die Arcana überhaupt.

Hiermit tritt denn der vorliegende Passus wieder in sein altes Recht als pathologischer Passus.

Omnis res subtilis et omnis res solida representant (wie bei Philo) die 4 Elemente.

Also deswegen ist der Lapis philos. der Heil-Lapis, weil er die Elemente besiegt und durchdringt. In der vierten Rubrik waren die Elemente zerfallen, und damit war der Tod gegeben. Hier durchdringt und besiegt der Lapis philos. die Elemente, und damit tritt das Leben wieder ein. Der Mensch also, der gestorben war, erhält dadurch neues Leben, dass er der Wirkung des Lapis philos. ausgesetzt wird. Wir haben also im Lapis philos. das Vermittelnde, dass der Geist in der vierten Rubrik wieder zur Erde hinabsteigen konnte.

Aehnlich wie in der ersten Lapis philos.-Interpretation haben wir auch hier im separare das σπένειν, und im vincere et penetrare das ἀγέλειν; nur fallen dem σπένειν und ἀγέλειν die Elemente anheim.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik, in der vom Welten-Ei die Rede ist.

Die adaptationes beziehen sich auf die vierte Rubrik. Was die zweite Rubrik bringt, das sind die Elemente, werden an den Menschen adaptirt, daher der Plural adaptationes.

Quorum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Ru-

brk. In der fortitudo haben wir den Lapis philos., welcher das, was in der Adaptations-Rubrik zerfiel, wieder reconstruirt.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus bis mundi.

Der Hermes trismegistus lehnt an den dreifachen Lapis philos. Er hat die 3 Theile der Tab. smar., welche der Index nennt.

Achte Rubrik.

Sol wird als Lapis philos. genommen, denn nach der Abendländischen Lapis philos.-Interpretation ist ja der (eine) Lapis philos. = Sol.

Also: Es ist jetzt fertig, was ich über die Thätigkeits-Entwicklung des Lapis philos. gesagt. Dieser Lapis philos. ist im Anlehnen an die fünfte Rubrik der Heil-Lapis. Demgemäss: Es ist jetzt fertig, was ich über die Heilwirkung des Lapis philos. gesagt. Freilich ist in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. auch noch von anderen Dingen die Rede, als gerade von der Heilwirkung des Lapis philos. Indessen das verschlägt nicht. Es wird angenommen, dass alles, was direct und indirect gesagt ist, seine Culmination darin erhält, dass der Lapis philos. den todtten Menschen wieder lebend macht. Und das kommt auf eine hyperbolische Zeichnung des hohen Standpunctes der Arcana in der Medicin hinaus.

Schlussbemerkungen.

Wir weisen darauf hin, dass in der Merlinschen Abhandlung der König nicht nur ein Mensch ist im Anlehnen an die vorliegende Mensch-Interpretation der Tab. smar., sondern dass dieser König auf der anderen Seite auch das Quecksilber ist, welches zum Lapis philos. umgewandelt wird. Das liegt nun auch nahe. Denn in der Abendländischen Lapis philos.-Interpretation handelte es sich in der vierten Rubrik nicht nur um Christus, sondern auch um den Lapis philos. So haben wir denn auch hier nicht nur das Anlehnen an den Menschen, sondern auch an den Lapis philos. Dies Anlehnen der vierten Rubrik an das Quecksilber resp. den Lapis philos. ergiebt nun ff.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Hier hast du das Quecksilber.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Dies Quecksilber muss sterben. Der Tod des Quecksilbers lehnt an den Mercurius extinctus. Der Mercurius vivus, der lebende Mercur, ist in den Mercurius extinctus, in den todtten Mercur, umzuwandeln. Hiermit wird zunächst (vergl. Calcinations-Interpretation der Tab. smar.) die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure herangezogen. Und hier ist es denn die Salpetersäure, welche das Quecksilber tödtet. Zieht man dem gegenüber, wie das unabweisbar zugleich statt haben muss, die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein heran, so tödtet das Quecksilber sich selbst, se ipsum mortificat.

Separabis etc. Nun geht der Putrefactionsprocess, der Zeretzungsprocess vor sich, die Elemente zerfallen. Bei der Einwirkung des Acid. nitricum liegt so etwas sehr nahe, das Acid. nitric. führt das Quecksilber gewissermassen in einen Fäulnisprocess über. Bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein wird das für die Putrefaction verwerthet, dass sich in dem langhalsigen Kolben auf dem Quecksilber nach Verlauf einiger Zeit ein schwarzes Häutchen bildet — so ist wenigstens die Annahme der Alchemisten. Dieses schwarze Häutchen nun, man nennt es auch Caput corvi, Rabenhaupt, wird als faulendes Quecksilber aufgefasst.

Ascendit a terra etc. In Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure bezieht sich natürlich das ascendere und descendere auf die rothen Dämpfe und das Präcipitat. Wird aber die Darstellung mittelst Feuers allein vorgenommen, so wird auch bei dieser Darstellung das ascendere und descendere herangezogen, wie wir das bei den Arabern haben kennen lernen. Halten wir uns nun an rothen Dampf und Präcipitat, so ist der rothe Dampf die Quecksilber-Seele, welche beim ascendere aufsteigt. Diese Seele geht dann wieder beim descendere an das Quecksilber zurück, und bewirkt dadurch, dass das Quecksilber recipit vim superiorum et inferiorum, dass die

ersetzten Elemente wieder reconstituirt werden, und zwar in herrlicherer Form, als vorhin. Denn vorhin handelte es sich blos um das Quecksilber, jetzt aber nach der Belebung handelt es sich um das verherrlichte Quecksilber, um das Hydrarg. oxyd. rubr., um den Lapis phil. Fassen wir hierbei die Alexandrinische Vorstellung — die zu den Zeiten, von denen wir hier sprechen, noch Geltung hat — in's Auge, gemäss der der rothe Dampf es ist, der sich verdichtet, und dadurch das Präcipitat bildet, so ist dasjenige, welches das Quecksilber belebt, das vivificans, der rothe Dampf. Das ist der fumus vivificat Mercurium. Wird dagegen das ascendere und descendere in Bezug auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein im Arabischen Sinne mehr ideell gefasst, so fehlt das materielle vivificans, und wir haben uns in Bezug auf das vivificare ganz allgemein an das Quecksilber zu halten, und damit ist dann gegeben, dass wir, so wie wir oben hatten: Mercurius se ipsum mortificat, dass wir so hier haben: Mercurius se ipsum vivificat.

Die Drachen-Interpretation der Tabula smaragdina.

Bereits in der Aegyptischen spirituellen Interpretation der Tab. smar. wurden die res natae nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf das Thier bezogen. Den ähnlichen Sachverhalt haben wir auch bei Philo. Es kann daher nichts auffallendes haben, dass die Abendländische Alchemie, wie sie einmal beim Menschen angekommen ist, auch zum Thier übergeht. Indem nun das Thier an die Stelle des Menschen tritt, hält man sich nicht an das Thier im Allgemeinen, sondern wählt sich ein besonderes Thier, nämlich den Drachen. Hält man sich nun daran, wie das gar nicht so fern liegt, dass man sagt, man geht von Christus aus, Christus führt auf den Menschen im Allgemeinen, vom Menschen kommt man, zum Thiere übergehend, zum Drachen, so liegt es nahe, dass man weiter sagt, dieser Drache ist die Sünde, die Christus zertritt. Das liegt aber nicht so. Vielmehr kommt man von Christus zum Menschen im Allgemeinen, und von diesem kommt man an der Hand der res natae auf das Thier. Damit ist die Sache fertig. Man hat die Mensch-Interpretation der Tab. smar. Wie man zu ihr kommt, ist eine Sache für sich. Man hat sie eben, und nachdem man sie hat, knüpft man schlechtweg an den Menschen das Thier. Das Thier passt zu den res natae, und damit ist eben die Sache fertig. Nachdem man aber das Thier hat, denkt man, beim Menschen hatte man einen Anhaltspunct in dem Geschwür, welches mit dem Ferrum candens behandelt wird. Setzen wir also auch das Thier diesem Ferrum candens gegenüber! Indem man nun Thier und Ferrum candens gegenüberstellte, verfiel man auf Hercules, welcher die Lernäische Hydra tödtet. Diese Hydra, diesen Drachen bewältigte Hercules derartig, dass er erst seine Künfte abließ und dann die Häuse brannte. Da ist man denn beim Brennen, der Drache giebt ein Thier ab, zu welchem das Brennen eine Relation hat, und so nimmt man den Drachen im Besonderen für das Thier im Allgemeinen.

Bei der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. haben wir in der zweiten Rubrik wieder, wie bei der Mensch-Interpretation in der res una das Ei. Die res natae zielen auf das Thier. Die dritte Rubrik bringt wieder die Elementar-Qualitäten, welche sich an die Elemente des Eies anschmiegen. In der vierten Rubrik ist dann der Pater omnis telesmi der Drache — ein hoher Titel, der aber nicht ausbleiben kann, wenn einmal die res natae als Thier rangiren sollen. Für die Interpretation dieser Rubrik, welche die Hauptsache für die vorliegende Interpretation der Tab. smar. ist, wollen wir den Petrus de Sileto anführen. Er sagt in seiner Abhandlung:

Draco etiam non uno regimine moritur. Ergo philosophi effoderunt sibi sepulcrum, et sepellerunt cum eo mulierem. Qui cum fortiter esset conjunctus mulieri, cujus venter plenus est armis et veneno: quanto magis circa eam vertitur et volvitur, tanto magis corpus ejus in partes plurimas sequestratur. Videns autem se arte muliebri superatum, mulieris artubus mixtus, mortique deditus, totum vertitur in sanguinem. „Auch der Drache stirbt nicht durch ein Regimen. Daher gruben die Philosophen sich ein Grab (sibi, näher liegt es, ihm, dem Drachen. Doch ist sibi nicht gerade falsch. Man kann es nehmen als den

Dativus commodi: Die Philosophen gruben sich zu Liebe, sich zum Nutzen ein Grab, um den Drachen hineinzu-legen), und begruben mit ihm sein Weib. Indem er sich nun innig mit dem Weibe verbindet, dessen Bauch voll ist von Waffen und Gift, hat es statt, dass je mehr er, der Drache, sich um das Weib windet und dreht, dass desto mehr deren Körper (des Weibes Körper, es kann übrigens auch des Drachen Körper verstanden werden) in viele Theile getrennt wird. Wenn er nun sieht, er sei durch Weiberkunst überwunden, so verwandelt er sich, mit den Gliedern des Weibes vermischt und dem Tode verfallen, ganz in Blut.“

Wir bemerken hierzu ff. Wollte man die Thier-Interpretation der Mensch-Interpretation parallel gehen lassen, so würde der Drache als pater omnis telesmi sterben. Dann würde er verfaulen. Seine Seele würde erst himmelan gehen und dann wiederkehren, worauf der todte Drache denn wieder lebendig würde. So wird aber die Lage nicht aufgefasst, vielleicht weil man Anstoss daran nahm, dem Thier eine Seele zu geben. vielleicht aber auch bloß deswegen, um eine Abwechslung in die Sache zu bringen.

In der Mensch-Interpretation der Tab. smar. (s. vorigen Abschnitt) haben wir gesehen, dass in der vierten Rubrik der Mensch abgehandelt wurde, und dass neben ihm zugleich das Quecksilber resp. der Lapis phil. in's Auge gefasst wurde. Dies fand dort mehr getrennt statt, das eine ging neben dem anderen mehr selbstständig her. Hier werden beide Gesichtspuncte mehr durcheinander geworfen.

Wie Petrus de Silentio sagt, stirbt der Drache nicht „uno regimine“, das ist, er ist nicht, wie der Mensch bei der Mensch-Interpretation der Tab. smar., sofort bei der versio in terram todt, er wird bloß begraben.

Der pater omnis telesmi ist, auf den Drachen bezogen, eben der Drache, auf das Quecksilber bezogen, ist er das Quecksilber. Dies Quecksilber stirbt nun noch nicht bei der versio in terram, sondern es wird bloß begraben. Das Begraben des Quecksilbers zielt hauptsächlich auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst des Feuers allein. Bei dieser Darstellung kommt es darauf an, dass das Quecksilber in das Aludel gegeben wird, und dies wird dann als die Grabstätte des Quecksilbers aufgefasst. Sobald man nun aber einmal beim Aludel ist, steht nichts im Wege, dass man, indem man auf die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure übergreift, dass man das Gefäß, welches zur Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. auf diesem Wege dient, ebenfalls als das Grab des Quecksilbers auffasst.

Beim Drachen-Weib denkt sich Petrus, dass die virtus eines pater keine integra ist, wenn die mater nicht dabei ist. Weil hier nun gesagt wird, dass die virtus ejus, des Vaters, eine integra sein soll, so giebt er dem pater eine mater, das ist, der Drache bekommt ein Weib, und Mann und Weib werden zugleich begraben.

In Bezug auf das zu begrabende Quecksilber brauchen wir dem Weibe nicht weiter Rechnung zu tragen, es ist aber nicht excludirt, weil die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein und mittelst Feuers und Salpetersäure in's Auge gefasst wird, und es sich in dieser Beziehung um zwei Quecksilber handelt.

Das separare des ignis und des subtile wird in dem Sinne genommen, als wenn man sagt, der Drache speit Feuer und Geifer. — Das ascendere et descendere wird auf die Sprünge bezogen, welche die beiden Drachen im Grabe machen.

In Bezug auf das Quecksilber ist das Feuer- und Geifer-Speien, das ascendere et descendere, namentlich in Relation zu setzen zu dem Quecksilber, welches der Einwirkung des Acidum nitricum ausgesetzt wird. Da aber der Putrefactionsprocess, sowie das ascendere et descendere, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen, auch zu der Darstellung des Hydr. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein in Relation gesetzt wird, so ist der Gesichtspunct dieser Darstellung hier nicht ausser Augen zu setzen.

Wenn die beiden Drachen sich bei ihren Sprüngen die Knochen zerschlagen und zerfetzt haben, so wird aus dem Ganzen ein Drachenbrei, und dieser verwandelt sich in Blut. Dieses Blut recipit vim superiorum et inferiorum. Was aber der vis superiorum et inferiorum theilhaftig wird, das repräsentirt nach der Lapis phil.-Interpretation der

Abendländer (2. Rubrik) die res una, den Lapis phil. Somit recipit das Drachenblut die vis Lapidis philos., wird zum Lapis philos. Wir haben also auf einmal das Abspringen vom Drachen zum Quecksilber, welches Abspringen dadurch eine Handhabe erhält, dass in Bezug auf das neben dem Drachen hergehende Quecksilber das erhaltene Präparat die rothe Farbe des Blutes hat. Dies Präparat aber, das Hydrarg. oxyd. rubr., ist der Lapis phil.

Es decken sich also Blut, in specie Drachenblut, und Hydrarg. oxyd. rubr., Lapis philos.

Hiermit haben wir denn zugleich auch den Lapis phil. als Gift. Denn Drachenblut ist giftig. Hierauf weist auch Petrus hin mit dem: venter plenus armis et veneno.

In der fünften Rubrik ist die gloria der Drache, nicht also der Mensch. Indem man das durchschaut, hat man die obscuritas fugiens.

Die fortitudo ist wieder der Lapis phil. Sie zählt wie bei der Mensch-Interpretation nach der Drei. Bei der Mensch-Interpretation war die Sachlage derartig, dass der Lapis phil. den todtten Menschen lebendig machte. So ist hier die Sachlage nicht. Der Drache ist todt und soll todt bleiben. Das hat statt, dass er uns durch seinen Tod das Medicament Lapis phil. unter der Gestalt des Blutes, des Drachenblutes, liefert, und dies Medicament, welches als Ein-Arcanum zugleich die Summe der Arcana bietet, vincit omnem rem subtilem et penetrat omnem rem solidam. Dies aber wird nach Art der zweiten Redaction der Tab. smar. in der pathologischen Rubrik allgemein-pathologisch gefasst. Die res subtilem et solidae constituieren überhaupt den menschlichen Körper, und indem der Heil Lapis sie besiegt und durchdringt, heilt er sie.

In der sechsten Rubrik bezieht sich die creatio mundi auf die zweite Rubrik. Die adaptationes beziehen sich auf die vierte Rubrik. Das Ei incorporirt sich als Drache. Adaptationes pluraliter ist durch den Drachen und sein Weibchen geboten. Die fortitudo dieses Drachen und seines Weibchen — μέγρον, fünfte Rubrik — besteht in dem Drachenblut, welches den Heil-Lapis bietet.

Die siebente Rubrik wie bei der Mensch-Interpretation.

In der achten Rubrik ist wieder, wie bei der Mensch-Interpretation, Sol = Lapis phil., hier aber unter der Gestalt des Drachenblutes. Operatio Solis = Darstellung des Drachenblutes (Lapis phil.). Es wird angenommen, dass die vorliegende Interpretation nicht sowohl auf eine Drachen-Interpretation hinauskommt, als auf eine Drachenblut-Darstellungs-Interpretation, dass es also hauptsächlich ihr Zweck ist, uns den Lapis phil. als Drachenblut, und damit denn auch als Gift (s. vorhin) zu bieten.

Die Pflanzen-Interpretation der Tabula smaragdina.

Man denkt, wenn man die res natae einmal als Thier auffasst, so kann man auch einen Schritt weiter gehen, und sie als Pflanze auffassen.

Es wird alsdann in der zweiten Rubrik das Ei zum Pflanzen-Ei, das ist zum Samen der Pflanze. Wie in der Mensch-Interpretation die 4 Elemente, die superiora und inferiora dazu dienten, um die Wunder des Menschen-Eies, wie sie in der Drachen-Interpretation dazu dienten, die Wunder des Thier-Eies im Allgemeinen, und des Drachen-Eies im Besonderen, zu Stande zu bringen, so dienen sie hier dazu, um die Wunder des Pflanzen-Eies zu Stande zu bringen. Res omnes wie in der Mensch- und Drachen-Interpretation: die Welt; das unum = Welten-Ei. (Vergl. dort.)

In der dritten Rubrik handelt es sich wieder, wie bei der Mensch-Interpretation, um die Elementar-Qualitäten.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Pater omnis telesmi etc. Hier hast du das Pflanzen-Ei, den Samen der Pflanze.

Virtus ejus integra etc. Dieser Same wird (ähnlich wie beim Drachen) begraben, das ist, er wird in die Erde gelegt.

Separabis etc. In der Erde fault der Same (Putrefactions-Process wie beim Menschen). Nur kein Keim bleibt lebendig. Dieser entwickelt sich zum Baume. Dieser aber:

Ascendit etc., steigt in die Höhe, und senkt seine Zweige dann herab,

et recipit etc., und macht sich die Elemente unterthan; nämlich das Feuer, indem er die Sonnenwärme an sich zieht, die Luft, indem er diese an sich zieht, das Wasser, indem er Feuchtigkeit in sich aufnimmt, die Erde, indem er in der Erde wurzelt.

Aehnlich wie bei der Mensch-Interpretation haben wir nun auch wieder das Anlehnen an das Quecksilber resp. den Lapis philos. Dies ergibt:

Pater omnis telesmi etc. Hier hast du das Quecksilber.

Virtus ejus etc. Das Quecksilber wird begraben (ähnlich wie bei der Drachen-Interpretation).

Separabis und Ascendit. Aehnlich wie bei der Mensch-Interpretation.

Et recipit vim superiorum et inferiorum. Und das durch das ascendere und descendere erhaltene Hydrarg. oxyd. rubr., der Lapis philos., der kraft der vorliegenden Interpretation dem Keim einer Pflanze parallel läuft, er wird theilhaftig der vis superiorum et inferiorum. Die superiora und inferiora sind hier, wie bei Geber, die Metalle. Bei Geber hieß die Stelle, die Metalle erhalten die vis Sulphuris, hier heisst sie, die Metalle erhalten die vis Lapidis philosophici. Wenn also bei der Projection, beim Werfen des Lapis philos. über unedele Metalle, um sie in Gold zu verwandeln, die Goldverwandlung vor sich geht, so wirkt der Lapis philos. wie ein Keim. Wie ein Keim, ein kleiner Keim, sich zu einem grossen Baume gestaltet (oder auch wie ein Samenkorn sich zu vielen neuen Körnern gestaltet), so entwickelt sich das wenige Gold des Lapis philos. zu vielem Golde, indem es die Metalle in seine Natur hineinzieht.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria ist die Pflanze.

Die fortitudo ist der als Keim gedachte Lapis philos. Dieser besiegt und durchdringt die res subtiles et solidae die flüssigen Metalle und die festen Metalle. (Vergl. vorige Rubrik.)

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Creatio mundi: zweite Rubrik.

Adaptationes. Die Anpassungen des Eies an die Pflanze und deren Keim: vierte Rubrik.

Modus: fünfte Rubrik, die Wirkung des Lapis philos.

Siebente Rubrik.

Wie bei der Mensch-Interpretation.

Achte Rubrik.

Complectum est etc.

Operatio Solis ist die Wirksamkeits-Entfaltung des Lapis philos. Es wird angenommen, dass die Hauptsache, welche die vorliegende Interpretation in's Auge fasst, die ist, zu lehren, dass der Lapis philos., wenn er den unedelen Metallen zugesetzt wird, wie ein Keim wirkt, der aufgeht.

Die Fermentations-Interpretation der Tabula smaragdina.

Von der Mensch-Interpretation an durch die Drachen- und Pflanzen-Interpretation haben wir in der res una das Ei. Die Pflanzen-Interpretation machte das Ei zum Samen. Dieser Same der Pflanze führt nun auf den menschlichen Samen, das Sperma virile, und man denkt, wie Ei und Same in der Pflanze combinirt sind, so kann man sie auf der anderen Seite auch auseinander halten. Dann hat man auf der einen Seite das Ovum, auf der anderen Seite das Sperma virile, und das führt auf die vorliegende Interpretation der Tab. smar.

Die Fermentation kommt ff. in die Sache.

Die Alten verglichen den Schwangerschafts-Process mit einem Gährungs-Process. Wie das Brod „aufgeht“, wenn Hefe hineinkommt, so geht der Leib des Weibes auf, wenn Sperma virile hineinkommt. Das Sperma virile ist also die Hefe, welche den Leib des Weibes „aufgehen“ macht. Darum erhält man auf Grund dessen, wenn man dem

Ovum das Sperma virile zugesollt, eine Fermentation, eine Gährung.

Bei der zweiten Rubrik vergl. man die Mensch-Interpretation.

Die dritte Rubrik kann auf die Elementar-Qualitäten bezogen werden, sie kann aber auch direct auf die Elemente bezogen werden. Im letzteren Falle handelt es sich dann in dieser Rubrik um die Elemente des Sperma, wie es sich in der zweiten Rubrik um die Elemente des Eies handelt.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Pater omnis telesmi etc. Hier ist das Sperma virile.

Virtus ejus etc. Im Anlehnen an den pater wird das Sperma virile als Mann gedacht, und, wie bei der Drachen-Interpretation, die virtus dieses Manues als eine integra gedacht, wenn eine Frau hinzutritt. Dass der pater in eine terra verwandelt werden soll, wird zunächst derartig erklärt, dass terra ein Femininum ist. Dann aber wird die terra wieder im Allgemeinen genommen, indem Vater und Mutter beide irdische Geschöpfe sind. Wie nun aber der pater auf das Sperma virile hinauskommt, so kommt die mater auf das Ovum hinaus.

Separabis etc. Wie diese Stelle bei der Mensch-Interpretation den Fäulnisprocess bringt, so bringt sie hier den Gährungsprocess. Es wird angenommen, dass beim Gährungsprocess ein Zersetzen der Elemente statt hat. Und indem nun dieser Gährungsprocess statt hat:

Ascendit etc., geht der Leib des Weibes in die Höhe. Er geht aber nur bis zu einem gewissen Punkte in die Höhe. Dann tritt die Ausstossung des Kindes ein, und der Leib descendit, fällt wieder bei. Das aber, was an dem Processo Schuld ist, das ist das Sperma virile,

recipit etc., wird zum Lapis philosophicus — ein ähnliches Abspringen zum Lapis philos., wie bei der Drachen-Interpretation — dem Lapis philos., in welchem der Gährungsprocess vertreten ist, dem Lapis philos. als Fermentum.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria ist der Gährungsprocess.

Die fortitudo ist der Lapis philos. vom Standpunct des Gährungsprocesses, als Ferment, aufgefasst. Er besiegt und durchdringt die Metalle (s. vorige Interpretation) vom Standpuncte des Gährungsprocesses. Beim Gährungsprocess setzt man nämlich häufig von vorn herein etwas Hefe zu. Dadurch wird die Gährung eingeleitet, und das Product ist viel Hefe. Analog setzt man bei der χρυσουργία ein wenig Gold (Lapis philos.) zu den unedelen Metallen, und nach absolvirtem Processus findet sich viel Gold.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik.

Die adaptationes, die sich auf die vierte Rubrik beziehen, fassen die Anpassung des Ovum an das Sperma virile von Weib und Mann, in's Auge.

Quarum modus est hic. Das Product von vorn ist das Fermentum Lapis philos., welches, wie die fünfte Rubrik es bringt, zu den Metallen in Relation gesetzt wird.

Siebente Rubrik.

Wie bei der Mensch-Interpretation.

Achte Rubrik.

Complectum est.

Operatio Solis: Wirksamkeits-Entfaltung des Lapis philos. Es wird angenommen, dass die Hauptsache, welche die vorliegende Interpretation der Tab. smar. in's Auge fasst, die ist, dass sie lehrt, dass der Lapis philos. wie ein Ferment wirkt.

Abendländische Metall-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. besonders: Artefius, Clavis majoris sapientiae. Die res natae, die in den früheren Interpretationen als

Mensch, Thier, Pflanze genommen wurden, werden hier als Metalle genommen.

Bei der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. sind die Rubriken anders zu nehmen, wie in den vorangegangenen Abendländischen Interpretationen. Wir haben nämlich:

- Erste Rubrik: Verum bis verissimum.
 Zweite " : Quod est inferius bis adoptione.
 Dritte " : Pater ejus est Sol bis in terram.
 Vierte " : Separabis bis inferiorum.

Die fünfte, sechste, siebente, achte Rubrik sind dann weiter die früheren der Abendländischen Interpretationen.

Von der ersten Rubrik ist nichts zu sagen, und wir beginnen mit der

Zweiten Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Wie bei der Mensch-Interpretation sind die superiora und inferiora die vier Elemente. Diese dienen wieder dazu, um die Wunder der res una als Ovum zu Stande zu bringen. Dies Ovum ist aber das Ovum metallicum. Das Ovum metallicum, das Metalle, der Metallkeim, ist der Lapis philos. als Schwefel und Quecksilber gedacht.

Die res natae sind die Metalle. Diese entstanden vom Ovum metallicum. Das Ovum metallicum ist ihr Vater, somit sie das, was das Ovum metallicum selbst ist, das ist Schwefel und Quecksilber.

Im Uebrigen vergl. die zweite Rubrik bei der Mensch-Interpretation.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Hier kommen die sieben Metalle an die Reihe. Vergl. bei den Arabern.

Vierte Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

Hier wird auf die Entstehung der Metalle im Inneren der Erde logesteuert. Wir erhalten also eine Theorie über die Entstehung der Metalle. Wie die zweite Rubrik lehrt, dienen die 4 Elemente dazu, um die Wunder des Ovum metallicum, des Metallkeimes, zu Stande zu bringen. Dies Wunder ist absolviert, wenn aus dem Metallkeim das Metall geworden ist. Das Metall entsteht nun ff.

Man hat den Metallkeim in der Erde. Dieser besteht aus Schwefel und Quecksilber. Diese werden als die Elemente: Feuer und Erde aufgefasst. (In der ersten Lapis philos.-Interpretation hatten wir Luft und Erde. Das verschlägt aber nicht, denn wenn der Schwefel auch dort als Luft aufgefasst wurde, so war das Schwefel-Luft, Hydrothiongas, das ist Feuer-Luft. Das Feuer ist also, da der Schwefel nicht umgangen werden kann, doch vertreten. Eine Collision in beiden Auffassungsweisen ist um so weniger da, als, wie wir sogleich sehen werden, die Luft doch in die Sache kommt.) Nun dringt die Sonne mit ihrer Wärme in das Innere des Erdbodens, und wirkt wie die Hitze beim Destillationsprocess. Der Metallkeim erhebt sich wie ein Dampf, hierin ist aber das Element Luft vertreten. Tritt alsdann Abkühlung ein, so wird, wie bei der Destillation, der Dampf flüssig, und man hat das Element Wasser vertreten. Auf die Weise sind also alle 4 Elemente vertreten. Das Wasser nun, welches dadurch entsteht, dass der Metallkeim zu Dampf wird, der Dampf aber wieder zu Wasser wird, dieses Wasser verdichtet sich in weiterer Folge, congelirt, und damit hat man denn das feste Metall. Das nun haben wir in der vorliegenden Rubrik.

Separabis etc. Terra, Erde, ignis, Feuer, subtile, Luft, spissum, Wasser, bilden die 4 Elemente. Nun soll man separiren, sich 2 Gruppen machen. Man soll nicht separiren, wie der Wortlaut ist, sondern man soll separiren terra und ignis auf der einen Seite, subtile und spissum auf der anderen Seite, das ist, man soll sich die Gruppen bilden: ignis und terra einerseits, subtile und spissum andererseits. Das Separiren gegen den Wortlaut deckt das suaviter magno cum ingenio.

Man hat also auf der einen Seite: Feuer und Erde, das ist Schwefel und Quecksilber, das ist den Metallkeim, und auf der anderen Seite: Luft und Wasser. Nun:

Ascendit a terra in coelum, steigt der Metallkeim in die Höhe, wodurch er zu Luft wird, und

Iterum descendit in terram, geht wieder hinab. Dabei wird nun zugleich der Nachdruck auf terra gelegt, womit wir also nicht nur haben, durch sein Hinabgehen wird er zu Wasser, sondern auch, er wird in weiterer Folge durch Congelation zu einer festen Masse, zum festen Metall.

Et recipit vim superiorum et inferiorum. Und so kommt es denn, dass (vergl. bei der Pflanzen-Interpretation) die Metalle erhalten die vis des Lapis philos. als Metallkeim, als Ovum metallicum gedacht, das ist dass die Metalle aus Schwefel und Quecksilber bestehen, denn das Ovum metallicum ist ja gleich Schwefel und Quecksilber.

Im Allgemeinen haben wir also ganz den Geberischen Standpunct, dass die Metalle von vorn herein aus Schwefel und Mercur bestehen.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die gloria ist das Metall als Keim vom Standpunct des Schwefels und Mercur.

Die fortitudo ist der Lapis philos., und zwar der Gold-Lapis, entgegen dem Schwefel und Mercur-Lapis, den wir vorhin im Ovum hatten. Dieser vincit et penetrat: — die Metalle.

Der Lapis philos. als Ovum metallicum, das ist als Schwefel und Mercur gefasst, schafft uns bloß die Metalle als Schwefel und Quecksilber, nicht aber die Metalle als Gold. Um Gold zu erhalten, dazu nehmen wir die aus Schwefel und Mercur bestehenden Metalle, die wir im Anlehnen an das Vorige jetzt haben, und nehmen mit ihnen die χρυσονοσία im engeren Sinne vor, derartig vor, dass wir mit ihnen den Gold-Lapis in Berührung bringen. Beim Metall Gold ist so etwas nicht nöthig, denn das haben wir bereits als Gold ohne den Lapis philos.

Die tota fortitudo ist der Lapis philos. als Schwefel und Quecksilber, und von dieser tota fortitudo ist die fortitudo fortis der Lapis philos. als Gold.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Die creatio mundi wie bei der Mensch-Interpretation. Die adaptationes beziehen sich auf die vierte Rubrik. Vom Ovum metallicum der zweiten Rubrik entspringen die Anpassungen an die Metalle, entspringt der Process, der uns in der Erde die Metalle liefert.

Der modus bezieht sich auf die fünfte Rubrik. Die fortitudo giebt uns das edele Metall, wenn dies denn noch nicht eo ipso durch den Schwefel- und Quecksilber-Process in der Erde da ist.

Siebente Rubrik.

Wie bei der Mensch-Interpretation.

Achte Rubrik.

Completem est.

Operatio Solis = χρυσονοσία. Es ist fertig, was ich über die χρυσονοσία gesagt. Es wird angenommen, dass es ein untergeordneter Gesichtspunct ist, dass die Metalle aus Schwefel und Quecksilber bestehen. Das ist die Hauptsache, dass sie zu Gold werden. Wenn wir, will der Autor sagen, bloß den Schwefel- und Quecksilber-Standpunct hätten, dann hätten wir den Geberischen Standpunct. Der aber genügt uns nicht. Nein, den Goldstandpunct wollen wir haben. Und daher der prägnante Hinweis auf die χρυσονοσία, wie ihn diese Rubrik bringt.

Die Stercus-Interpretation der Tabula smaragdina.

Vergl. besonders: Epistola Haimonis de quatuor Lapidibus philosophicis.

Diese Interpretation der Tab. smar. ist nichts anderes, als eine Satyre auf die res una als Ovum. Da habt ihr nun, will der Autor sagen, das Metall-Ei, das Pflanzen-Ei, das Thier-Ei, das Menschen-Ei. Ich will euch noch ein Ei dazu geben, das ist das „krumme“ Ei. Man versteht uns diesen banalen Ausdruck, der in manchen Deutschen Gauen vulgär-populär ist: — er liegt eben im Sinne des Autors der vorliegenden Interpretation, und bezeichnet:

Stercus. Es gehört die Rohheit des Mittelalters dazu, in solchem Ei einen Witz zu finden. Man fand ihn aber darin, und nahm daher die vorliegende Interpretation der Tab. smar. willig auf. Unkundige merkten den plumpen Witz gar nicht, und nahmen die Sache für baare Münze. Von der ersten Rubrik ist weiter nichts zu sagen.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die vier Elemente dienen dazu, um die Wunder der res una, hier Stercus humanum, zu Stande zu bringen.

Et sicut etc. Die res omnes sind alles das, was um das Ovum als res una gruppiert wird. Diese res omnes entstanden vom unum, dem Ovum, meditatione unius, durch das ideale Ei, durch das Ei, welches man sich herausgedoectert hat.

Res natae: der Mensch.

Mit der Parallele des Vorder- und Nach-Satzes will der Autor sagen: Mit demselben Recht, mit dem ihr sagen könnt, dies und jenes in der Abendländischen Alchemie seht sich um das Ei, mit demselben Recht könnt ihr auch sagen, der Mensch concentrirt sich im Stercus.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna.

Agitur de forma Stercoris rotunda, de forma ejus lunari.

Portavit illud etc.

Respicuntur flatua.

Nutrix ejus etc.

Deficitur Stercus in terram.

Vierte Rubrik.

Pater omnis teleami bis inferiorum.

Pater omnis teleami etc. Hier hast du den Menschen.

Virtus ejus etc. Seine Tugend ist vollkommen, wenn er zu Stercus wird. (S. 2. Rubrik.) Terra = Stercus. (S. 3. Rubrik.)

Separabis etc. Man soll einen Unterschied machen zwischen den 4 Elementen des Stercus. Die 4 Elemente dienen ja dazu, um die miracula des Stercus zu Stande zu bringen.

Ascendit etc. Das Stercus steigt auf: — nämlich seine Odeur, die zur Nase des Riechenden steigt.

Descendit etc. Stercus dejicitur in terram.

Et recipit vim etc. Und dieser Stercus nun wird zum Lapis philos. Da habt ihr den wahren Lapis philos., eueren Eier-Lapis philosophicus.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

So hast du die gloria aller Tab. smar.-Interpretationen: — die Stercus-Interpretation.

Haec est fortitudo.

Und da hast du den wahren Lapis philos. Er ist eben der wahre Lapis, denn: vincit omnem rem subtilem, er besiegt alle feinen Nasen, et penetrat omnem rem solidam, und geht durch Mauern und Thüren.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Mundus = Mensch. So ist der Mensch geschaffen, derartig, dass er auf den Stercus hinauskommt. (2. Rubrik.)

Die adaptationes beziehen sich auf die vierte Rubrik. Der modus bezieht sich auf die fünfte Rubrik. Dort wird das μέτρον der Odeur gebracht.

Siebente Rubrik.

Wie bei der Mensch-Interpretation.

Achte Rubrik.

Completum est.

Operatio Solis = χρυσολογία. Der Autor ist nicht nur fertig mit seinem Stercus-Lapis, sondern auch mit der χρυσολογία. Da sie mit dem Lapis philos. der vorliegenden Interpretation zu executiren ist, so erhält sie auch für ihr Part einen ordentlichen Hieb.

Auf die Schultherapie hat die vorliegende Interpretation der Tab. smar. den Einfluss, dass der Koth mit Prägnanz

in die Materia medica kommt. Auf solcher Basis stehen der Mäusekoth, Album nigrum, der Hundekoth, Album Graecum, und was die düpirten Herren in dem Genre mehr in die Apotheker-Büchsen hinein brachten. Die Bahn für die sogenannte Dreck-Apotheke ist übrigens um so leichter gebrochen, als der Liquor hepatis mit seinem ekeligen Geruch der Ansicht Vorschub leistete, die Alchemisten gäben den Patienten Excremente ein.

Damit nun der Leser etwa nicht meint, indem wir die vorliegende Interpretation der Tab. smar. bringen, seien wir es, die wir uns mit ihm einen schlechten Scherz erlauben, wollen wir zu unserer Legalisirung die

Epistola Haimonis de quatuor Lapidibus philosophicis materiam suam ex minori mundo desumentibus

vorführen.

Unter dem minor mundus versteht der Autor das Ei, und unter den Lapidibus philosophici, welche aus diesem ihre Materie nehmen, versteht er die Auffassungen des Lapis philos., wie sie sich an verschiedene Interpretationen der Tab. smar. schmiegen, welche die res una als Ovum interpretiren, wobei denn das Stercus eine Hauptrolle spielt. Er fasst in's Auge 1) denjenigen Lapis philos., welcher sich an die Fermentations-Interpretation schmiegt; 2) denjenigen Lapis philos., welcher im Stercus repräsentirt ist; 3) denjenigen Lapis philos., welcher sich an die Pflanzen-Interpretation schmiegt; 4) denjenigen Lapis philos., welcher sich an die Metall-Interpretation der Abendländer schmiegt. — Der Autor sagt:

Primus Lapis philosophicus in cacumine duorum montium reperitur, de quo versiculi:

Montibus in binis

Crescit non ultramarinis,

Hunc decidentem

Cum sanguine tolle recentem.

„Der erste Lapis philos. findet sich auf dem Gipfel zweier Berge. Darauf beziehen sich folgende Verse:

Er wächst auf zwei, nicht jenseits des Meeres gelegenen, Bergen. Ihn hebe auf, wie er frisch dahin fällt mit dem Blute.“ —

Die beiden Berge sind die 2 colliculi glandis penis, auf denen sich das Sperma virile zeigt. Das Blut ist das Blut im uterus. Dieses wird als Teig gedacht, welchen Teig die Hefe des Sperma zum „Aufgehen“ bringt.

Secundus sub montibus marinis tollitur:

Stratis jactatur,

Virus sibi deinde negatur;

Multi spernentes

Ipsum, tollent sapientes.

„Der zweite Lapis philos. wird unter den Wasserbergen aufgehoben:

In Haufen wird er entleert, und darauf wird er un sichtbar. Viele verachten ihn (spernentes statt sunt spernentes, i. e. spurnunt), wer klug ist, hebt ihn auf.“ —

Die montes marini sind die nates. Es wird die Nachbarschaft der Harnwege herangezogen. Aehnlich ist die Situation vorher mit den montes non ultramarini. Der virus negatur, propterea quod stercus dejicitur in cloacam.

Tertius Lapis in arboribus capitur, quarum folia sunt capilli:

Qui lapidem nescit,

Sciat is, quod in arbore crescit.

„Der dritte Lapis philos. wird von den Bäumen gepflückt, deren Blätter Haare sind:

Wer den Stein nicht kennt, der wisse, dass er auf dem Baume wächst.“ —

Indem die Blätter eines Baumes als Haare gefasst werden, wird damit auf das Anlehnen der Pflanzen-Interpretation an die Mensch-Interpretation hingewiesen.

Quartus in occulto nascitur:

Est spes, dum fodietur,

Fert gaudia, dum removetur;

Hos fallit, castrat,

Illos infernat et astrat.

„Der vierte Lapis philos. bildet sich im Verborgenen: Hoffend gräbt man ihn; freut sich, wenn man ihn findet und an sich nimmt. Die Einen täuscht er, ängstigt er, die Anderen führt er aus der Hölle zum Himmel.“ —

Weil der vierte Lapis sich an die Metall-Interpretation der Tab. smar. knüpft, die Metalle aber in der Erde vor-

kommen, so wird angenommen, dieser Lapis komme in der Erde vor, und um ihn zu erhalten, müsse man nach ihm, wie ein Schatzgräber, graben, wobei man denn wie ein solcher zwischen Angst und Hoffnung schwebt, getäuscht werde, wenn man den Schatz nicht findet, beglückt werde, wenn man ihn hebt. Castrare, eigentlich castriren, soll so viel heissen, als peinigen, ängstigen. Mit den barbarischen Worten infernare und astrare muss man es nicht so genau nehmen, ein Stoffwechselfoet hat vor anderen Menschenkindern schon etwas voraus. — Man höre weiter: Jam ostendam vobis fideliter locum, ubi Lapidem nostrum tolletis. Ite secreta et morosa, cum magno silentio, et accedite posteriora mundi, et audietis tonitrum sonantem, sentietis ventum flantem, et videbitis grandinem et pluviam in terram cadentem. Et haec est res, quam desideratis, cujus finis est cultura et fertilitas terrae, in qua excrementum illud nostrum beneficio naturae circulariter omnia moventis redit in nutrimentum nostrum, et ex nutrimento incrementum corporis nostri. O quam mirabile et salutare homini haec scienti! Haec res illa est, quae valore suo omnes lapides montium mineralium in artificio Alchemiae praecellit.

„Jetzt will ich euch den Ort getreulich zeigen, wo ihr unseren Stein heben könnt. Schleicht sachte, sachte, ohne ein Wörtchen zu reden, und tretet zum Hintertheil der Welt. Da werdet ihr hören, wie der Donner knallt, da werdet ihr riechen, wie der Wind bläst, da werdet ihr sehen, wie Hagel und Regen auf die Erde fällt. Das ist das Ding, was ihr haben wollt, dessen Zweck ist die Cultur und Fruchtbarkeit des Erdbodens, in welchem jenes unser Excrement durch die Güte der Natur, die alles im Kreise herumtreibt, wieder zu unserer Nahrung wird, und aus der Nahrung zu unserem Wachstum. O, wie wunderbar und heilbringend ist das für den Menschen, der es weiss! Jenes Ding ist in der Kunst der Alchemie mehr werth, als alle Steine der Mineralberge.“

Da der Autor den Aristoteles citirt, es also wahrscheinlich ist, dass dieser ihm als Vorbild gedient, so können wir nicht umhin, denselben ebenfalls zu citiren. Es handelt sich nämlich um den Tractatus Aristotelis alchemistae ad Alexandrum Magnum de Lapide philosophico olim conscriptus, et a quodam Christiano philosopho collectus. In diesem heisst es:

Audi, fili, audi doctrinam patris philosophorum, Aristotelis spagiri, qui tibi praecipit, ut accipias Lapidem animale, vegetabile, minerale etc, ubi liquet, Lapidem animale esse, qui tanquam serpens ex corruptione perfectissimae naturae humanae de industria inter duos montes emissus gignitur, scinditur et prolabitur, et in fossa cavernae clauditur, calore modesto regitur, inseritur et custoditur. Hic serpens est calidus

„Höre, mein Sohn, die Doctrin des Vaters der Philosophen, des Spagirikers Aristoteles, der dir vorschreibt, dass du den Lapis animalis, vegetabilis und mineralis nehmen sollst u. s. w. Hierbei ist es nun klar, dass der Lapis animalis der ist, der wie eine Schlange aus Verderbniss der höchst vollständigen menschlichen Natur mit Mühe (de industria i. e. quod: dum premitur) zwischen zwei Bergen zum Vorschein kommt, in Stücke zerlegt wird, herabfällt, und warm und sicher in der Kloake aufgehoben ist. Diese warme Schlange“

Damit mag es genug sein. Am närrischsten bei der ganzen Sache ist das, dass es Leute gab, die das alles für bare Münze nahmen und glaubten, man könne den hochgepriesenen Stein der Weisen, dieses Wunderding, aus Aristotelisch-Haimonischen Stoffen darstellen. Es ist allbekannt, dass der Hamburger Brandt, der in derartigen Stoffen arbeitete, um den Stein der Weisen zu finden, den Phosphor im Urin entdeckte.

Wie Haimo zu 4 Lapides philos. kommt, davon im folgenden Abschnitt.

Der Lapis animalis, vegetabilis, mineralis. — Hortulanus.

Sieht man von der Stercus-Interpretation ab, die späteren Datums ist als die übrigen Interpretationen der Tab. smar., obgleich auch sie in die erste Abendländische Periode fällt, so haben wir folgende Interpretationen der Abendländer: Lapis philos.-Interpretation, Elementen-Zeichen-Interpreta-

tion, Mensch-Interpretation, Drachen-Interpretation, Pflanzen-Interpretation, Fermentations-Interpretation, Metall-Interpretation. Nun schliessen sich die Metall-Interpretation und die Lapis philos.-Interpretation (letztere durch den Lapis philos.) dem Mineralreich an, die Mensch- und Drachen-Interpretation dem Animalreich, die Pflanzen-Interpretation und die Fermentations-Interpretation (letztere durch das Ferment, welches ein Vegetabile ist, Hefe,) dem vegetabilischen Reich. Damit haben wir denn an der Hand der verschiedenen Interpretationen der Tab. smar. die drei Naturreiche, das animale, das vegetabile, das minerale. Die Elementen-Zeichen-Interpretation ist für ein Bemessen mit solchem Masstabe nicht geeignet, es wird ihr also selbstredend auch nicht zu nahe getreten, wenn sie in der genannten Weise keine Berücksichtigung erhält. Wir haben also die Drei: Animal, Vegetabil, Mineral. Da wir nun aber auch andererseits im Lapis philos. eine Drei haben, so setzten die Abendländer beide Dreien einander gegenüber, und so kommt es, dass der dreifache Lapis philos. aufgefasst wird als Lapis animalis, Lapis vegetabilis, Lapis mineralis (vergl. die im vorigen Abschnitt citirte Stelle aus dem Tractatus Aristotelis).

Diesen Lapis animalis, vegetabilis, mineralis hat nun auch der Autor der Stercus-Interpretation vor Augen. Er nimmt an, Mensch und Drache concentrirten sich in ihrem Stercus, und so tritt das Stercus ein für den Lapis animalis. Und was Haimo betrifft, so erhält er seine 4 Lapides dadurch, dass er, sich an den Lapis animalis, vegetabilis, mineralis haltend, den Lapis vegetabilis in zwei Lapides distribirt, in den eigentlichen Pflanzen-Lapis und in den Ferment-Lapis. Dies thut er deswegen, weil er auf die Weise in die Lage kommt, die Fermentations-Interpretation heranzuziehen, welche sich auf einem ähnlichen Terrain bewegt, als die Stercus-Interpretation, und welche daher geeignet ist, einer Haimonischen Abhandlung eine Folie zu geben.

Der Drei-Lapis als Lapis animalis, vegetabilis, mineralis kommt bereits im Commentar des Hortulanus zur Tab. smar. vor. Nun sagt Boston (Bostonus Buriensis), Hortulanus habe geblüht im Jahre 1040. Wenn dem so wäre, so würde bereits 1040 die Quintessenz der ersten Periode der Abendländischen Alchemie hinter uns liegen, und der Anfang der Abendländischen Alchemie weit vor 1000 fallen. Unmöglich ist es etwas gerade nicht, indessen — wir glauben es nicht. Der Deutschen Uebersetzung des Hortulanus von Friedr. Roth-Scholz ist eine Lateinische Lebensbeschreibung des Hortulanus vorgesdrückt. In dieser „Vita“ wird erzählt, Hortulanus sei ein Grammatiker und Poet gewesen, und habe schon in früher Jugend eine gute Erziehung erhalten. Als er heranwuchs, habe er, indem England von den Dänen verwüstet wurde, die höheren Schulen seines Vaterlandes (England) verlassen, und sei nach dem Festlande ausgewandert. Hier habe er mit Glanz seine Studien absolvirt. Dann sei er ein berühmter Lehrer geworden. Er habe eine Reihe von Schriften verfasst, welche Bostonus Buriensis in seinem grossen Katalog angäbe. — Nun folgt die Aufzählung dieser Schriften. Und nachdem die Aufzählung im Einzelnen fertig ist, heisst dann weiter summarisch: Et alia plura. — Dann heisst:

Claruisse illum scribit praedictus Bostonus anno Messiae incarnati 1040, Haraldo in Anglia regnante. Cazimirum Monachum et Diaconum eodem anno Papa Benedictus nonus Poloniae regem facit. Vide Joannis Garlandii Compendium Alchemiae. 8. Basileae 1660, pag. 172 sequ. „Der erwähnte Boston sagt, jener (Hortulanus) habe geblüht im Jahre des Heils 1040, als Harald in England regierte. Den Mönch und Diakon Kasimir macht im selbigen Jahre der Papst Benedict IX. zum König von Polen. Siehe des Joh. Garlandus Compendium Alchemiae (das ist eben die Tab. smar. mit dem Commentar oder den Commentaren) u. s. w.“

In Bezug hierauf ist nun ff. zu bemerken. Der Ausdruck claruisse (clarere blühen, sich hervorthern) ist sehr vage, derselbe giebt dem Leben des Hortulanus einen grossen Spielraum. Es handelt sich also um eine Zahl in Bausch und Bogen. Wozu nun aber eine solche Zahl näher bestimmen durch die weiteren Hinzufügungen, dass in diesem Jahre Harald in England regiert, dass in diesem Jahre der Papst Benedict den Kasimir zum König von Polen macht? Das liegt gar zu eigenhülflich. Dass

kommt, dass, wenigstens nach den Geschichtsquellen, die uns zu Gebote stehen, Harald oder Harold 1086 in England König wird, und diesem 1089 Hardikanut folgt. Also stimmt es gar nicht, dass 1040 Harald in England regiert. Dass, wenigstens nach den Geschichtsquellen, die uns zu Gebote stehen, erst 1041 Kasimir die Regierung in Polen antritt, darauf wollen wir weiter kein Gewicht legen, denn das excludirt nicht, dass der Papat ihn bereits 1040 zum rex gemacht.

Hierzu kommt nun noch folgendes. Einige nehmen an, Hortulanus sei ein Engländer. Andere halten ihn für einen Franzosen. Wenn nun aber der Eine sagt, Garlandus ist ein Engländer, der Andere, er ist ein Franzose, dann ist ein Ausweg, um sich durch diese verschiedenen Ansichten durchzuarbeiten, der, dass man wie der Autor der Lebensbeschreibung, mit der wir es hier zu thun haben, sagt, er ist zwar ein Engländer, er ist aber nach dem Festlande ausgewandert. Das also, was unser Autor bringt, kann zwar wahr sein, es kann aber auch dergartig ausgebeutet werden, dass man sagt, dieser Autor sagt das, was er bringt, bloß deshalb, um es mit keiner Partei zu verderben. Das Uebrige, was der Autor der Lebensbeschreibung bringt, ist so vage, dass es auf den hundertsten und tausendsten Autor passt. Er weiss also, ausser dem Katalog von Hortulanus Schriften, blutwenig vom Hortulanus, und wenn man das Auswandern in der Weise ausbeutet, die wir so eben dargelegt, so weiss er am Ende gar nichts von ihm. Sein Gewährsmann, Boston, wird wohl eben so wenig wissen, denn sonst würde unser Autor es bringen. Und auf solche Autoritäten hin, auf solche Expositionen hin soll man nun gutgläubig annehmen, Hortulanus habe 1040 „geblüht“, das ist eine etwas starke Zumuthung.

Der kühne Griff mit der 1040 wird wohl ff liegen. Die Alchemisten werden den Aristoteles, welcher die Abhandlung De perfecto magisterio geschrieben, um das Jahr 1000 gesetzt haben. Es kommen nun in dieser Abhandlung Citate aus der Tab. smar. vor. Dies bemerkte Jemand, der in der Alchemie nicht weiter eingeweiht war, und dachte, die Tab. smar. kommt von Hortulanus her. Hieran anlohnend calculirte er nun, wenn Aristoteles um das Jahr 1000 fällt, so muss Hortulanus früher fallen, denn wenn dem nicht so wäre, so könnte Aristoteles den Hortulanus nicht „citiren“. Und so kommt denn heraus, dass Hortulanus 1040 blühte.

Das Ovum-Räthsel.

Dasselbe bezieht sich auf die res una als Ovum, und kommt in einer Abhandlung vor, welche zwar dem Zosimus zugeschrieben wird, von demselben aber nicht herrührt, und den Titel führt: *Περί τῆς ἀσβέστου*. Es lautet:

*Μίσον ἴσταναι τῆς γαίας καὶ τοῦ πόλου,
 τρίγαμμός εἰμι, συλλαβὴν φέρων μίαν
 ὃ ψῆφος μοι χίλια πενταχόσια
 καὶ ὃ εὐρών με σοφός ὢν τῶν γραμμάτων,
 ὃ δὲ μὴ εὐρών με οὐκ οἶδεν τὸ ἄλφα, καὶ
 ὑπάρχει σὺν τῷ βῆτα καὶ δέλτα*

Ich stehe mitten zwischen Erde und Himmel, habe drei Buchstaben und bin einsylbig. Der Zahl nach ergebe ich: Eintausend fünfhundert. Wer mich findet, versteht sich wohl auf die Buchstaben. Wer mich aber nicht findet, der kennt nicht das Alpha, und fängt an mit Beta und Delta.

Die Lösung ist: *ἄδν*, Ei.

Erste Zeile. Hier wird an das Weltenei angelehnt in der Stelle der Tab. smar.: Et sicut res omnes fuerunt ab uno, und wie alle Dinge waren vom unum, dem Ei, dem Weltenei. Das Weltenei ist Himmel und Erde, weil es zu ihnen die Grundlage abgibt. Es ist nicht Himmel und Erde, weil diese erst realiter aus demselben hervorgehen. Auf die Weise steht es denn in der Mitte zwischen Himmel und Erde, hält die Mitte zwischen ihnen.

Zweite Zeile. Die 3 Buchstaben sind: *ω*, *ο*, *ν*. — Die eine Sylbe entsteht dadurch, dass man schnell spricht, und so nicht O-on sagt, sondern On.

Dritte Zeile. Wir haben beim Durchnehmen des ersten Räthsels des ersten Buches der Oracula Sibyllina

eine Aufstellung der Griechischen Zahlen gemacht. Wenn man solches zu thun unternimmt, so ist es gut, dass es gerade so geschieht, wie wir es dort gethan, d. h. dass man mit *α* anfängt und mit *ω* schliesst. Eigentlich sollte man sagen, man müsste mit *α* anfangen und mit *σμμπ* schliessen, denn wozu ist es nöthig, dass das *α* zweimal aufgeführt wird? Dem ist aber nicht so, das *α* muss zweimal aufgeführt werden, und zwar aus ff. Grunde. Die Zahlen von 1—900, *α* bis *σμμπ*, haben oben einen Strich. Also *α* als 1 wird geschrieben: *α'*, *β* als 2 wird geschrieben: *β'*, u. s. w. Dagegen die Zahlen von 1000 aufwärts haben unten einen Strich. Also *α* als 1000 wird geschrieben: *α*, *β* als 2000 wird geschrieben: *β*, u. s. w. Hierauf wird man nun aufmerksam gemacht, wenn die Aufstellung so ist, wie wir sie gemacht haben. In dieser Aufstellung nämlich hat das erste *α* oben einen Strich. Bei *β*, *γ* u. s. w. ist weiter kein Strich, weil stillschweigend angenommen wird, der Strich oben laufe bei allen Buchstaben durch bis *σμμπ*. Beim *α* nach *σμμπ* muss aber der Strich oben aufhören und unten anfangen. Darum steht eben nach dem *σμμπ* das *α* mit dem Strich unten. Stünde das *α* nicht da, so wüsste man nicht den Unterschied der Zahlen von *α* bis *σμμπ* als 1—900 und von *α* u. s. w. als 1000 und weiter aufwärts.

Gerade so nun, wie wir die Aufstellung der Zahlen gegeben haben, gerade so hat sie der Autor vor sich liegen, oder im Sinne. Er denkt, würde ich bloß von *α* bis *σμμπ* gehen, so hätte ich die Aufstellung unvollständig, jetzt gehe ich von *α* bis *ω*, und habe sie vollständig. Wenn nun die Griechen ausdrücken wollten, man habe eine Sache vollständig, das ist vom Anfang bis zu Ende, so sagten sie, man habe die Sache von *α* bis *ω*, von Alpha bis Omega. Indem nun unser Autor sagt, er habe die Aufstellung vollständig, sagt er, ich habe die Aufstellung von *α* bis *ω*. Alsdann sagt er weiter: Ich habe die Zahlen von 1 bis 1000. Hierin habe ich die Zahlen von *α* bis *ω*. Also ist *α* = 1 und *ω* = 1000. Die Finte liegt also darin, dass der Autor sich auf seine Weise herausrechnet, nicht *α* sei 1000, sondern *ω* sei 1000.

Nun geht er weiter und sagt, die Griechischen Zahlzeichen sind: *α, β, γ, δ, ε, βαυ, ζ, η, θ, ι, κ, λ, μ, ν, ξ, ο, π, κόππα, ρ, σ, τ, υ, φ, χ, ψ, ω, σμμπ*. Das sind 27 Zahlzeichen. Von *α* bis *μ* sind 13 Zeichen, von *ξ* bis *σμμπ* sind wieder 13 Zeichen, also in der Mitte steht das *ν*. Das benutzt er nun dazu, um sagen zu können, das *ν* stände in der Mitte. Sobald er das aber heraus hat, sagt er weiter, es handelt sich um die Zahlen 1 bis 1000. Bei diesen steht in der Mitte: 500, also ist *ν* = 500. Die Finte liegt also darin, dass der Autor sich auf seine Weise herausrechnet, nicht *φ* sei 500, sondern *ν* sei 500.

Auf diese Weise bekommt denn der Autor heraus, dass der *ψῆφος* nicht ist: 920, nämlich

$$\begin{aligned} \omega &= 800 \\ \omicron &= 70 \\ \nu &= 50 \end{aligned}$$

Summa 920

sondern dass er ist: 1500, nämlich

$$\begin{aligned} \omega &= 1000 \\ \nu &= 500 \end{aligned}$$

Summa 1500

Das *ο* wird im *ψῆφος* nicht mitgerechnet, und zwar deswegen nicht, weil in der zweiten Zelle ja ausdrücklich gesagt wird, das Wort, welches die Lösung des Räthsels enthalte, sei einsilbig. Wenn es aber einsilbig ist, so kann dies bloß darauf beruhen, dass dem *ο* weiter keine Rechnung getragen wird.

Vierte, fünfte und sechste Zeile. *γράμματα* sind die Buchstaben als Zahlen. Also: Wer die Lösung des Räthsels findet, der versteht sich darauf, die Zahlbuchstaben richtig zu fassen, das heisst, im Sinne des Autors richtig zu fassen. Wer die Lösung aber nicht finden kann, der *οὐκ οἶδεν τὸ ἄλφα*, der kann nicht A sagen, der ist ein dummer Teufel, *καὶ ὑπάρχει* u. s. w. *ὑπάρχειν* liegt ganz ähnlich wie das Deutsche „anfangen“. Wenn wir sagen: „Fängt der da mit dem Hunderten und Tausendsten an“, so soll das weniger heissen: *initium facere*, als vielmehr: „er kommt damit heran, er bringt es auf“

Tapet“. So ist hier das *ὑπάρχειν*: damit herankommen. Also wer das Räthsel nicht lösen kann, so hat der Autor zu sagen im Sinne, der kommt mit α und β heran, das heisst, der nimmt die Buchstaben nach ihrem gewöhnlichen Zahlwerthe, und zählt sich heraus $\alpha = 1$, $\beta = 2$ u. s. w., und kommt so dahin, dass er sagt: $\omega = 800$ und $\nu = 50$. Dass der Autor nun nicht sagt: der kommt mit α und β heran, sondern mit β und δ , das liegt darin, dass er das α nicht bringen kann, weil er ja vorhin dem Nicht-Löser in die Schuhe geschoben hat, er kenne das *ἄλφα* nicht. Darum rückt an die Stelle des α und β das β und γ . Das γ nimmt der Autor aber auch wieder nicht, und setzt dafür das δ , weil er denkt, ich bin von 0 auf 2 gesprungen, nun will ich auch von 2 auf 4 springen, und die 3 unterwegs lassen. Uebrigens lässt sich *οὐκ οἶδεν τὸ ἄλφα* auch erklären mit: der kennt das *ἄλφα* in sofern nicht, als er sagt, *ἄλφα* ist eine Eins, und nicht, *ἄλφα* ist der Anfang. Und wenn er auf die Weise das *ἄλφα* nicht kennt, so kommt er auch nicht auf das ω als Bezeichnung für 800. Also liegt in dem *οὐκ οἶδεν τὸ ἄλφα* indirect der Hinweis dafür, dass $\omega = 1000$. Ein ähnlicher indirecter Hinweis dafür, dass $\nu = 500$ liegt darin, dass das Räthsel anfängt: *Μέσον Ἰσαμας*. Durch das *μέσον* wird indirect auf das ν hingewiesen, welches in der Mitte steht, in der Mitte von 1 und 1000, und damit = 500. *γαῖα* und *πόλος* sind dann indirect 1 und 1000.

Alchemistische Schriftsteller u. Schriften der ersten Abendländischen Periode.

Aristoteles (Pseudo-Aristoteles). Von ihm ist die Abhandlung: *De perfecto magisterio*. Dieselbe zerfällt in zwei Abtheilungen. Die zweite beginnt mit der Ueberschrift: *Secunda hujus artis ratio*. Diese trägt einen ganz anderen Charakter als die erste Abtheilung, und ist unecht. Es fällt in der ersten, eigentlich dem Aristoteles zukommenden, Abtheilung auf, dass von Periode zu Periode mit einem „*Scias hoc, quia est magnum secretum*“ aufgewartet wird. Das erinnert an das beim Demokrit immer wiederkehrende „*Natura natura gaudet etc.*“ Dies ist denn wohl mit ein Motiv, dass die Abendländer auf die Demokritischen Refrains zurückkommen, diese indess in einem anderen Sinne nehmen, als Demokrit, vergl. z. B. *Turba philosophorum*, *Sermo undecimus* (Parmenides). Sehr wichtig in der Abhandlung des Aristoteles ist das, dass die 4 Regimina deutlich dargelegt werden. Hierhinter greift ein anderer Autor und bringt eine Abhandlung: *Tractatus de practica Lapidis philosophici*, der er den Autortitel Aristoteles giebt. Diese Schrift handelt hauptsächlich von den 4 Regimina, welche genannt werden: *Lapidis dissolutio in aquam spiritualem* (Solviren), *Lapidis separatio in statum spiritualement* (Destilliren), *Lapidis reductio in terram naturalem* (Congelliren), *desponsatio Lapidis in calceum corporalem* (Calciniren). Im Allgemeinen wird angenommen, dass ein Aristoteles die Abhandlung: *De perfecto magisterio* (beide Abtheilungen) und die Abhandlung: *Tractatus de practica Lapidis philosophici* geschrieben. Daran ist gar nicht zu denken. Und noch viel weniger ist daran zu denken, dass der Aristoteles, der in der Haimonischen Epistel citirt wird, eben derselbe Aristoteles sei. Das will ja selbst nicht einmal der Christianus philosophus, der die betreffende Abhandlung: *Tractatus de Lapide philosophico etc.* geschrieben. Dieser stempelt ja die Schrift zu einem Opus des Stagiriten Aristoteles, woher das „*conscripuit ad Alexandrum Magnum*.“

Eine wichtige Schrift ist die *Turba philosophorum*. Sie existirt in 2 Redactionen. Die erste hat 72 Sermones, die zweite 78 Sententiae. Es handelt sich in diesen Schriften um eine Reihe von Alchemisten, welche die Namen führen: *Iximidrus*, *Exundrus*, *Anaxagoras*, *Pandolfus*, *Lucas*, *Locustor*, *Pythagoras* u. s. w. u. s. w. Diese halten der Reihe nach einen Sermo resp. eine Sententia, in welcher die Alchemie im Sinne der Abendländischen Alchemisten besprochen wird. Der Praeses in der Versammlung ist *Arisleus*, und das ist der Grund, weshalb man dem *Arisleus* die Autorschaft der *Turba philosophorum* gegeben. — Von besonderen Schriften, welche sich auf die *Turba philosophorum* beziehen, führen wir auf: In *turbam philosophorum sermo unus anonymi*. — *Allegoriae sapien-*

tum supra librum *Turbae* (29 *Distinctiones*). — *Aenigma* (VII *aenigmata*) ex visione *Arisleus* philosophi et allegorici sapientum. (Der Ausdruck *visio Arisleus* stammt von *Petrus de Silento* her.) — In *turbam philosophorum exercitationes*, in quibus occulta quaedam et ad artem facientia explicantur (*Exercitationes XV*).

Morienus, auch *Morienus Romanus*, auch *Eremita Hierosolymitanus* genannt — Einige schreiben *Morieneus* — ist der angebliche Verfasser der Schrift: *De compositione Alchemiae*, welche übrigens auch andere Titel führt. Diese Schrift zerfällt in 2 Theile, deren einer Allgemein-Datä über *Moriens* Leben in Verbindung mit einer *Goldmacher-Historie* enthält. Es liegt zu nahe, dass man die Allgemein-Datä über *Moriens* Leben mit dem Masse bemisst, mit welchem man die *Goldmachersgeschichte* bemisst, und da bleibt denn von historischer Zuverlässigkeit wenig übrig. Der eigentliche alchemistische Theil trägt den Allgemein-Charakter der Schriften der ersten Abendländischen Periode. Das Werk ist angeblich ursprünglich Arabisch geschrieben, und von *Robertus Castrensis* in's Lateinische übersetzt. Am Schlusse dieser „Lateinischen Uebersetzung“ des *Robertus* steht: *Explicit liber Alchemiae de Arabico in Latinum translatus anno millesimo centesimo octagesimo secundo, in mense Februarii et in ejus die undecimo*. „Ende des Buches der Alchemie, welches vom Arabischen in's Lateinische übersetzt wurde, 11. Februar 1182.“ Im ersten Abschnitt des Buches spricht *Morienus* von sich selbst, im zweiten Abschnitte wird in der dritten Person von ihm gesprochen, und die folgenden Abschnitte, welche eigentlichen alchemistischen Werth haben, bringen Gespräche zwischen dem König *Kalid* und *Morienus* in dem Genre: *Kalid* fragt das, *Morienus* antwortet das. Dabei hat man nun aber das Nachsehen, ob *Morienus* selbst diese Gespräche aufgeschrieben, oder vielmehr ein anderer sie verfasst hat, und das, was er sagen will, dem fingirten *Morienus* in den Mund legt.

Merlin, dem die *Allegoria, profundissimum philosophici Lapidis arcanum perfecte continens* zugeschrieben wird, ist ein Pseudonym. In dieser Abhandlung wird ein König aufgeweckt, und sieht dieselbe auf die Mensch-Interpretation der *Tab. smar.* resp. das *Quecksilber*. (Vergl. bei der Mensch-Interpretation der *Tab. smar.*) *Merlin* war ein Englischer Zauberer, der um 500 p. C. gelebt haben soll. Der Autor der *Allegoria* denkt, die Abendländische Mensch-Interpretation der *Tab. smar.* hat einen Anstich von Zauberei, indem ein todtter Mensch wieder lebendig gemacht wird. So kommt er von der Mensch-Interpretation auf Zauberei, von der Zauberei auf einen Zauberer, und als solcher wird eben *Merlin* herangesogen. Es ist wohl kaum nöthig, darauf hinzuweisen, dass der *Merlin*, der um 500 gelebt haben soll, unmöglich der Autor der vorliegenden Abhandlung gewesen sein kann, da damals ja noch gar keine Abendländische Alchemie existirte.

Ebenso ist *Haimo*, dem die *Epistola de quatuor Lapidibus philosophicis etc.* zugeschrieben wird, ein Pseudonym. *Haimo* war ein Bischof zu *Halberstadt*, dessen Todesjahr auf 858 fallen soll. Dieser Bischof *Haimo* kann natürlich nicht der Verfasser der vorliegenden Epistel sein, denn zu der Zeit, wo er lebte, existirte noch keine Abendländische Alchemie. Er aber wird als Autor in's Auge gefasst, und zwar weniger deswegen, weil er der *Haimo* ist, sondern deswegen, weil er ein Bischof war. Nämlich Jemand, der einen Witz machen wollte, sagte, diese Epistel kommt von einem Kirchenschriftsteller her. An die Stelle des Kirchenschriftstellers trat nun ein Bischof, und als solcher hatte *Haimo* das Glück, gewählt zu werden.

Des *Petrus de Silento* „Opus“, so wie des *Artefius: Clavis majoris sapientiae* ist bei der *Drachen- und Metall-Interpretation* citirt worden.

In die erste Abendländische Periode gehört auch: *Interlocutio Mariae prophetissae, sororis Moysis et Aaronis, habita cum aliquo philosopho, dicto Aros, de excellentissimo opere trium horarum*. Wir kennen aus dieser *Interlocutio* blos *Excerpta*. Wahrscheinlich war diese *Maria* ursprünglich die *Jungfrau Maria*, welche dem Anlehnen der Abendländischen Alchemie an *Christus* zu Liebe zu einer Alchemistin gestempelt wurde. Hinderdrein wandelte man sie zur *Maria*, das ist *Mirjam*, der Schwester des *Moses* und *Aaron* um. Motiv zu diesem Thema

war entweder das, dass man meinte, den Arabern sei die Prophetin Maria oder Mirjam minder Scrupel-erregend, als die Jungfrau Maria, oder auch das, dass man in der „Alchemistin“ eine Profanation der Jungfrau Maria fand.

Von Hortulanus war bereits früher die Rede.

Dubios sind die Dicta Alani philosophi de Lapide philosophico, welche der Flamänder Justus a Balbian herausgab (1598), wie er sagt, indem er sie aus dem Deutschen übersetzte. In dieser Abhandlung kommt nämlich folgende Stelle vor:

Ad hujusmodi calcinationem philosophi nos remittentes exemplum sumere jubent a lignis, in quibus adhuc viridibus tria existunt humiditatum genera: primum, quod lignum a combustionis praeservat; alterum, admodum pingue et oleaginosum, inflammationis et combustionis causam administrat, carentque duo ista odore et ab igne consumuntur; tertium autem, unctuosum ac quantitate exiguum, in cinere remanet, subtilique est et perenne. „Die Philosophen (Alchemisten) verweisen uns auf eine derartige Calcination, und sagen, wir sollen das Holz als Beispiel nehmen, welches, wenn es noch grün ist, drei Arten Feuchtigkeit enthält. Die erste Art ist die, welche das Holz gegen das Verbrennen schützt. Die zweite, sehr fett und ölig, ist der Grund, dass das Holz Feuer fängt und verbrennt. Diese beiden Arten sind geruchlos und werden vom Feuer verzehrt. Die dritte Art, salbenartig und von geringer Quantität, bleibt in der Asche zurück und ist subtil und beständig.“

Das lehnt zu auffallend an die Sal-Sulphur- und Mercur-Lehre, welche wohl damals bestand, als Balbian die Dicta Alani herausgab, aber nicht in der ersten Abendländischen Periode. Doch nicht nur das, sondern die Stelle ist auch obendrein aus des O Croll Basilica chemica abgeschrieben. Dort heisst's nämlich (Genfer Ausgabe v. 1631, pag. 30):

Hoc a spagyris visibili experientia et certificatione in-contradicibili demonstrari potest. In lignis viridibus tria etiam existunt humiditatum genera: Primum aquosum, Mercurio fugitivo respondens, quod lignum a combustionis praeservat; Alterum, admodum pingue et oleaginosum, inflammationis et combustionis causam, instar Sulphuris, administrat, et haec duo ab igne consumuntur; Tertium autem, unctuosum ac quantitate exiguum, in cinere remanet (Sal videlicet) subtile est et perenne.

Mit der Aufführung dieser Schriftsteller und Schriften wollen wir uns begnügen.

Was nun die Zeit betrifft, in welche dieselben fallen, so fehlen sichere Details. Nur für die Uebersetzung des Robertus Castrensis liegt die Jahreszahl 1182 vor. Sicher ist, dass zu den Zeiten des Albertus Magnus, dessen Geburtsjahr auf 1193 und dessen Sterbejahr auf 1280 gesetzt wird, die erste Abendländische Periode hinter uns liegt. Wir können daher in Bausch und Bogen sagen, um das Jahr 1200 falle der Abschluss der ersten Abendländischen Periode. Man kann nun annehmen, dass in Bausch und Bogen 200 Jahre damit hingingen, bevor die erste Abendländische Periode mit allen den Einzelheiten, welche sie in's Auge fasst, zum Abschluss gekommen. Und damit ist denn gegeben, dass der Anfang der ersten Abendländischen Periode so circa um das Jahr 1000 fällt.

Zweite Abendländische Periode. -- Das Quecksilber als Ens universale.

Die Alchemisten der zweiten Abendländischen Periode gehen im Allgemeinen auf der Bahn weiter, welche ihnen von den Alchemisten der ersten Abendländischen Periode vorgezeichnet worden ist, dabei bald mehr, bald weniger auf die Arabische Alchemie blickend. Besondere Eigen-thümlichkeiten werden wir hervorheben. Wir lassen diese Periode mit Albertus Magnus beginnen, und bis zu Basilius Valentinus gehen, mit welchem die dritte Abendländische Periode beginnt. Hierbei setzen wir indes den Basilius Valentinus später, als das gewöhnlich geschieht. (Vergl. Basilius Valentinus.)

Bereits durch die metaphysische Interpretation der Tab. smar. erlangt das Quecksilber in der Alchemie eine hohe Bedeutung. Diese Stellung wird noch bedeutender durch die Arabische Richtung der Alchemie, welche auf die Abendländer übergeht. Die hohe Bedeutung des Queck-

silbers für die Alchemie bringt es mit sich, dass bereits die Abendländer der ersten Periode dem in's Auge sehen, was ihnen denn nun alles das Quecksilber an der Hand der verschiedenen Interpretationen der Tab. smar. bietet, was es an der Hand dieser Interpretationen direct und indirect ist. Indessen ist in der ersten Abendländischen Periode dieses Thun mehr vage, eine wirkliche principielle Bedeutung erhält es erst in der zweiten Abendländischen Periode — und von da sich fortziehend, in den folgenden Abendländischen Perioden — durch eine Besonder-Interpretation der Tab. smar., das ist durch die Quecksilber-Ens-universale-Interpretation.

Bei dieser ist die res una: Quecksilber. Die Pronomina ejus, illud im Passus Pater ejus est Sol etc. beziehen sich auf das Quecksilber. Der pater telesmi ist das Quecksilber. Die gloria ist das Quecksilber, die fortitudo ist das Quecksilber. Der Hermes trismegistus bezieht sich auf das Quecksilber. Die operatio Solis bezieht sich auf die operatio des Quecksilbers. Ueberall, allüberall — Quecksilber. Hierbei ist nun namentlich der Passus in's Auge zu fassen:

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione.

Wie die Welt herkommt von Gott, vom λόγος Gottes, so stammen alle Dinge, welche die Welt enthält (res natae), vom Quecksilber her.

Damit ist das Quecksilber ein Ens universale!

In Bezug auf das Quecksilber als Ens universale knüpft man an alles das, was irgend eine Interpretation der Tab. smar. an eine Rubrik, an einen Passus gelehnt hat, und setzt es zum Quecksilber in Relation. Hiermit begnügt man sich aber nicht, sondern zieht auch einerseits für diese und jene Rubrik, diesen und jenen Passus neue Beziehungen heran, andererseits giebt man den alten Beziehungen einen extendirten Umfang, welche beiden Manoeuvres unter Umständen auf dasselbe hinauslaufen.

Wir wollen dies an einigen Beispielen klar machen.

Man hat in den beiden superius und inferius der zweiten Rubrik an der Hand früherer Interpretationen die 4 Elemente. Also umfasst das Quecksilber die 4 Elemente.

In denselben superiora und inferiora hat man (Pythagorische Interpretation der Tab. smar.) das Dreieck. Also umfasst das Quecksilber das Dreieck.

In denselben superiora und inferiora hat man (magische Interpretation der Tab. smar.) die Dämonen. Also umfasst das Quecksilber die Dämonen.

Man hat in der dritten Rubrik: Sol, Luna, ventus, terra. Also Quecksilber = Sol, Luna, ventus, terra.

In derselben Rubrik hat man nach anderer Interpretation die Elementar-Qualitäten. Also umfasst das Quecksilber die Elementar-Qualitäten.

U. s. w.

Ferner hat man nach der Drachen-Interpretation der Tab. smar. im pater omnis telesmi den Drachen. Also Quecksilber = Drache. Hierbei fragt man sich dann, warum muss es denn nun gerade ein Drache sein? Nehmen wir irgend ein anderes Thier. Und — es tritt irgend ein anderes Thier an die Stelle des Drachen.

Und ähnlich: Man hat nach der Pflanzen-Interpretation im pater omnis telesmi den Baum. Also Quecksilber = Baum. Hierbei fragt man sich dann, warum muss es nun gerade ein Baum sein? Nehmen wir in gleicher Beziehung etwas anderes. Und an die Stelle des Baumes rückt der Strauch, die Blume.

U. s. w.

Ferner hat man in der philosophia totius mundi die Tab. smar. Die Tab. smar. ist aber gleichsam ein Spiegel für die Alchemisten, in welchem sich die Alchemie abspiegelt. So kommt Paracelsus dazu, aus dem Quecksilber als Ens universale den Spiegel herauszuarbeiten.

U. s. w.

Es ist leicht zu übersehen, dass man, indem man die Sache auf solche Weise angreift, das Hundertste und Tausendste für das Quecksilber herausbekommen kann.

Indem man nun aber in Bezug auf das Quecksilber als Ens universale das Hundertste und Tausendste vor sich hat, muss man sich nicht der Idee in die Arme werfen, als handelte es sich um absolute Willkür. Man muss nicht sagen, da steht ja mit dürren Worten: omnes res natae fuerunt ab una re, alle Dinge, welche die Welt

enthält, stammen von Quecksilber her. Also, nehme ich etwas, was die grosse weite Welt enthält, da habe ich eben Quecksilber. So muss man nicht sagen. Vielmehr handelt es sich darum, dass an der Hand alter oder neuer Speculationen irgend einem Etwas der Tab. smar.-Standpunct, ein alchemistischer Standpunct, ademonstrirt wird, dass so sein Quecksilber-Standpunct herauskommt, und dass dies Etwas so ein Recht erhält, unter den res natae eine Stelle einzunehmen. Also den Standpunct der res natae hat man nicht aprioristisch, er muss erst aposterioristisch hineinkommen. Die Sachlage ist nicht: dies oder jenes Etwas ist eine res nata, also ist es Quecksilber, sondern: dies oder jenes Etwas lässt sich als Quecksilber legalisiren, darum hat es ein Recht, unter die res natae aufgenommen zu werden. Und hierbei ist denn wieder das Recht, unter die res natae aufgenommen zu werden, um so mehr begründet, je mehr Anhaltspuncte für das Quecksilber an der Hand der Tab. smar. oder bereits eigebürgerter alchemistischer Speculationen vorliegen. Einige Beispiele werden dies klar machen.

Wir haben oben gesagt, dass an der Hand des Drachen, welcher als Quecksilber gefasst wird, auch andere Thiere in den Bereich des Quecksilbers kommen. Hierbel wäre es nun ein sehr lockerer Anhaltspunct, wenn man sagen wollte: Der Drache ist ein Thier. Der Drache ist Quecksilber. Nun sind aber der Elephant, die Maus, der Hase, der Fuchs u. s. w. Thiere. Also sind sie auch Quecksilber. Auf solche lockere Anhaltspuncte lässt sich kein gediegener Alchemist ein, eine solche Legalisirung des Quecksilbers für den Elephanten, die Maus, den Hasen, den Fuchs steht auf zu schwachen Füßen. Anders liegt die Sache, wenn gesagt wird, der Drache ist Quecksilber an und für sich (pater omnis telesmi), er ist aber auch Quecksilber in Bezug auf sein Blut (Quecksilber als Venenum). Nun haben wir die Kröte, die Viper, den Basilisk u. s. w. Diese Thiere sind giftig. Ihr Gift deckt das Quecksilber als Venenum, ihre Thier-Natur deckt die Thier-Natur des Drachen. Also können sie als Quecksilber aufgefasst werden. Das ist eine ächte Legalisirung der Kröte, der Viper, des Basiliaken als Quecksilber. Oder man nimmt den Löwen und sagt, der Drache kommt in die Alchemie auf Grund der Arbeiten des Hercules, Hercules aber tödtet nicht nur den Drachen (die Lernäische Hydra), sondern auch den Nemeischen Löwen. Die eine wie die andere That gehört unter die zwölf Arbeiten des Hercules, hier wie dort handelt es sich um ein Thier. Also wo ich den Drachen nehme, kann ich auch den Löwen nehmen, wo demgemäss der Drache = Quecksilber, ist auch der Löwe = Quecksilber. Auf die Weise ist der Löwe als berechtigt zur Aufnahme unter die res natae legalisirt. Und ferner: Wir haben oben gesagt, dass an der Hand des Baumes, welcher als Quecksilber gefasst wird, auch andere Pflanzen in den Bereich des Quecksilbers kommen. Hierbel wäre es nun ein sehr lockerer Anhaltspunct, wenn man sagen wollte, der Baum gehört dem Pflanzenreiche an, dem Pflanzenreiche gehören aber auch an: die Klette, der Enzian, die Winde u. s. w. Da nun der Baum = Quecksilber, so sind auch die Klette, der Enzian, die Winde u. s. w. = Quecksilber. Anders würde sich die Sache schon machen, wenn man sagt, die Pflanze Lunaria ist Quecksilber, denn einerseits ist sie eine Pflanze, andererseits weist ihr Name Lunaria aber speciell auf das Mater ejus est Luna der Tab. smar. Oder wenn man sagt, die Rose ist Quecksilber, denn einerseits ist sie eine Pflanze, andererseits bildet sie in ihrer rothen Farbe ein Anlehen an das Hydrarg. oxyd. rubr., den Gold-Lapis. Auf die Weise haben wir denn die Legalisirung der Lunaria, der Rose, unter die res natae aufgenommen zu werden, nicht aber findet das Gleiche statt bei der ersten besten Pflanze, die man sich aus dem Pflanzenreiche hervorholt.

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Speculation einen weiten Spielraum hat, wenn sie sich daran macht, diesem oder jenem Etwas seine Berechtigung zum Eintritt in den Bund der res natae anzudemonstriren. Immerhin ist es aber wohl zu berücksichtigen, dass es sich nicht um die absolute Speculation handelt, sondern um die alchemistische Speculation. Wer die Sache ordentlich ausbeuten will, muss an courant der Alchemie sein, es gehört ein alchemistischer Tact dazu, sich hier nicht in zu

weiten und zu engen Gränzen zu bewegen. Noch lauge nicht Jeder ist dazu qualificirt, die Sache genial auszuheuten, und es ist bei den einzelnen Autoren, welche dieses Terrain betreten, eine grössere oder geringere Gewandtheit, ein Tirocinium einerseits und eine Virtuosität andererseits durchaus nicht zu verkennen. Wir wollen hierfür ein Beispiel nehmen.

In Bezug auf allgemein menschliche Beziehungen wird das Quecksilber zum König. Das liegt nahe im Anlehen an die Mensch-Interpretation der Tab. smar. Es wird zum Knecht (servus). Dabei wird nun natürlich gedacht, der König ist doch ursprünglich nichts anderes, als der Mensch der Mensch-Interpretation. Wie man diesen aber zum höchsten Menschen macht, so kann man ihn auch zum niedrigsten Menschen machen, denn die Extreme berühren sich. Und so wird aus dem König ein Knecht. Das liegt nun viel weniger alchemistisch gewandt, als das folgende. Das Quecksilber ist ein Mann. Grund: Pater ejus est Sol. Ein Vater ist aber ein Mann. Es ist eine Frau. Grund: Mater ejus est Luna. Eine Mutter aber ist eine Frau. In Mann und Frau haben wir Masculinum und Femininum. Nun ist das Quecksilber aber auch ein Neutrum, denn die Vocabel Hydrargyrum ist generis neutrius. Das Quecksilber ist ein Vater. Grund: Pater omnis telesmi est hic. Dasselbe ist eine Mutter, denn in der Drachen-Interpretation wird ja das virtus ejus integra est auf die Frau des pater bezogen. Auch ist für Vater und Mutter das Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna zu verwerthen. Es ist ein Kind (Sohn, Tochter), denn die virtus integra eines Vaters kann da angenommen werden, wo er ein Kind erhält, namentlich aber da, wo er als Stammhalter einen Sohn erhält. Also Quecksilber = Sohn. Der Vater ist also Quecksilber, und der Sohn ist Quecksilber. Also coincidiren Vater und Kind. Und das ist, das Quecksilber zeugt sich selbst. Ebenso ist die Mutter Quecksilber, und das Kind ist Quecksilber. Also coincidiren Mutter und Kind. Und das ist, das Quecksilber gebiert sich selbst. An der Hand des Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna ergibt sich ferner, dass eine Heirath zwischen Quecksilber und Quecksilber statt hat. Wo sich aber zwei heirathen, die dasselbe sind, da liegt es nahe, anzunehmen, es heirathen sich Bruder und Schwester. So haben wir Quecksilber als Bruder, Quecksilber als Schwester. Ferner haben wir in Bezug auf das Pater ejus etc.: Sol und Luna (Quecksilber und Quecksilber) heirathen sich. Sie erhalten ein Kind (die res una). Nun folgt aber wieder Pater omnis telesmi. Und da liegt es nahe, dass das Kind von so eben wieder heirathet, und ein Kind bekommt. Dies letztere Kind ist dann aber ein Enkel, resp. eine Enkelin. Nimmt man nun aber an, dass sich vorhin Bruder und Schwester heiratheten, so kommt das Verhältnis von Oheim und Tante in die Sache. Und so lassen sich noch weitere Familien-Verhältnisse heranziehen. Das liegt alles im ächt alchemistischen Sinne ganz anders, als der Knecht, der dem König gegenüber gestellt wird.

Nebenbei sei hier erwähnt, dass Paracelsus die Sache mit Virtuosität auszubeuten versteht.

An die Quecksilber-Ens-universale-Interpretation der Tab. smar. knüpft sich die Aludel-Interpretation der Tab. smar.

Bei ihr lässt man die res una das Aludel sein, und hat nun des Näheren ff.

Quod est inferius etc. Stosse dich nicht daran, dass der Bauch des Aludel so dick ist, und der Hals so dünn. Sage in Folge dessen nicht, der Bauch ist doch dem Hals überlegen. Nein, das ist er nicht, eben so wenig, wie du am Aludel den Bauch entbehren kannst, kannst du seinen Hals entbehren: — das inferius est sicut id quod est superius. Und nun geht es weiter:

Et quod est superius etc. Und beide Theile des Aludel, sein superius und inferius dienen dazu, die Wunder der res una zu Stande zu bringen.

Et sicut res omnes etc. Gott hat die Welt erschaffen. Die Welt hat also ein Vorderglied, Gott. Ebenso haben die res natae, das Quecksilber in seinen verschiedenen Auffassungen, ein Vorderglied, und dies Vorderglied ist das Aludel.

Die Stelle Pater ejus Sol etc. kennen wir bereits in der Aludel-Interpretation von der Arabischen Alchemie her.

Beim Pater omnis teleami lässt man alldann das Quecksilber eintreten.

Dann ist weiter die gloria das Aludel, die fortitudo das Quecksilber. — Das Uebrige liegt auf der Hand.

Durch eine solche Interpretation der Tab. smar., welche sich der Quecksilber-Ens-universale-Interpretation zur Seite stellt, bekommt man für das Quecksilber einen weiteren Spielraum. Zuvörderst kann man irgend einem Etwas die Legalisirung seines Rechtes, unter die res natae aufgenommen zu werden, auf Grund dessen andemonstriren, weil es Aehnlichkeit mit dem Aludel hat. Dann aber auch kann man für eine solche Legalisirung das heranziehen, dass man sagt, ich habe das Quecksilber, dies führt mich aber auf das Aludel, auf das Werkzeug, vermittelt dessen es dargestellt wird. Habe ich also irgend ein Etwas, welchem der Quecksilber-Standpunct andemonstrirt werden kann, so kann ich zugleich auch das Werkzeug, an der Hand dessen ich dies Etwas erhalte, welches mit diesem Etwas in Verbindung steht, vom Quecksilber-Standpunct auffassen. In ersterer Beziehung führen wir die Auffassung eines Magens als Quecksilber an, z. B. eines Pferdromagens, eines Straussenmagens: — es ist die Aehnlichkeit mit dem Aludel da. In letzterer Beziehung führen wir die Auffassung des Quecksilbers als Schwerdt, Messer u. dergl. an. Wie wir nämlich in der Mensch-Interpretation haben kennen lernen, tödtet das Quecksilber sich selbst. Hierbei liegt es nun nahe, ihm ein Werkzeug anzudemonstriren, vermittelt dessen es sich tödtet, und da wird man denn auf ein Schwerdt, ein Messer u. dergl. geführt.

Wir wollen nun zuvörderst eine auf das Ens universale Quecksilber bezügliche Stelle des Petrus. Bonus aus Ferrara anführen, und dann zu einem kleinen Katalog der Dinge übergehen, welche das Quecksilber ist, wobei übrigens einiges von dem, was wir bringen, erst in der folgenden Periode auftaucht. Verlange Einer in Bezug auf diesen Katalog Alles von uns, nur keine Vollständigkeit. So ist die Sache gar nicht gemeint. Es ist uns um nichts anderes zu thun, als dem Leser so ganz im Allgemeinen eine Anschauung davon zu geben, in welche verschiedene Materien man an der Hand des Ens universale Quecksilber hineingeräth. (Vergl. Theob. de Hoghelande: De artis alchymicae difficultatibus.)

Die so eben erwähnte Stelle des Petrus Bonus befindet sich in seiner Abhandlung: Pretiosa margarita novella de thesauro ac pretiosissimo philosophorum Lapide (composita A. 1830), Cap. 9., und lautet ff.

Antiquissimi philosophorum viderunt, hanc lapidem in ortu, et sublimatione sua, et conjunctione elementorum ejus, omnibus rebus mundi, tam realibus quam intellectualibus et eorum accidentibus, posse in similitudinibus convenire. Unde quaecunque dici et tractari possunt de virtutibus et vitiis, de coelo et omnibus, tam corporeis, quam incorporeis, de mundi creatione et ejus principio et fine, et de elementis omnibus et eorum qualitatibus, tam primis quam secundis et eorum confusione in materia prima, et eorum distinctione, et ascensione, et eorum proprietatibus et passionibus omnibus, et de elementatis omnibus, tam animalibus, quam vegetabilibus et mineralibus, et de corruptibilibus et incorruptibilibus, et visibilibus, et invisibilibus, et de spiritu et anima et corpore, et ipsorum unionem et sejunctionem, et de vita et morte, et bono et malo, de veritate et falsitate, de unitate et multitudine, de paupertate et divitiis, de volante et non volante, de bello et pace, de victore et victo, et labore et requie, de somno et vigilia, de conceptione et partu, de puero et sene, de masculo et foemina, de forti et debili, de albis et rubeis et quibuslibet coloratis, de inferno et abyso et eorum tenebris ac etiam ignibus sulphureis, et de paradiso et ejus celsitudine et claritate ac etiam pulchritudine et gloria ejus inestimabili, et breviter de iis quae sunt, et de iis quae non sunt, et de iis, quae loqui licet, et de iis, quae loqui non licet — possunt omnia dici de hoc lapide venerando.

Die Aeltesten der Philosophen sahen, dieser Stein könne in seinem Entstehen, in seiner Sublimation, in seiner elementaren Zusammensetzung mit allen Dingen in der Welt, realen, ideellen, accidentellen, verglichen werden. Was man daher sagen und abhandeln kann von den Tugenden und Lastern; vom Himmel, körperlich und unkörperlich

gefasst; von der Erschaffung der Welt, ihrem Anfang und Ende; von allen Elementen, deren einfachen und doppelten Qualitäten, ihrem chaotischen Materia-primar-Standpunct, ihrem Unterschied, ihrer Ascension, ihren activen und passiven Eigenschaften; von Allem, was aus den Elementen zusammengesetzt ist, gehöre es nun dem animalen, vegetabilischen oder Mineral-Reiche an; vom Vergänglichen und Unvergänglichen; vom Sichtbaren und Unsichtbaren; von Geist, Seele, Körper, deren Verbindung und Trennung; von Leben und Tod; von Gutem und Bösem; von Wahrem und Falschem; von Einheit und Vielheit; von Armuth und Reichthum; von Fliegen und Nicht-Fliegen; von Krieg und Frieden; vom Sieger und Besiegten; von Arbeit und Ruhe; von Schlaf und Wachen; von Conception und Geburt; vom Knaben und Greise; von Mann und Weib; von Stark und Schwach; von Weiss und Schwarz und den Farben überhaupt; von der Hölle und ihrer Finsternis und ihrem Schwefel-Feuer; vom Paradies, seiner Erhabenheit, Erleuchtung, seiner unschätzbaren Pracht und Herrlichkeit; kurz von dem, was ist und nicht ist, was man sagen darf und nicht sagen darf — alles das kann gesagt werden von diesem gebenedeiten Steine.“

Quecksilber auf Thiere bezogen.

Das Quecksilber wurde aufgefasst als Drache. Dies lehnt sich an die Drachen-Interpretation der Tab. smar. Ferner als grüner Löwe. Der Löwe geht dem Quecksilber als Erz parallel. Wie im Drachen die Lernische Hydra vertreten ist, so ist im Löwen der Nemeische Löwe aus den 12 Arbeiten des Hercules vertreten. Ferner als zwei Löwen. Der Doppel-Löwe bezieht sich auf den Schwefel und Mercur-Lapis. Die beiden Löwen werden auch als einköpfig aufgefasst, dann weist der eine Kopf auf den Hydrarg. oxyd. rubr.-Lapis. Ferner als Wolf. Unter den astrologischen Namen des Quecksilbers drängt sich der Name Saturn in den Vordergrund. Saturn ist nun der Menschenfresser, und so kommt man auf den Wolf als Thierfresser. Ferner als Kameel. Das Kameel hat einerseits einen Höcker und andererseits zwei Höcker. Hierin ist der Schwefel und Mercur-Lapis vertreten. Das Kameel im Allgemeinen, welches sich dann einerseits zum Einhöcker und andererseits zum Zweihöcker extendirt, repräsentirt den Hydrarg. oxyd. rubr.-Lapis. Auch der lange Hals des Kameels kommt in Betracht. Auf Grund seines hat man das Anlehn an das Aludel. Ferner als Pferd. Dies lehnt an das Aludel als Pferdromagen. Ferner als Vogel überhaupt. Dies hat darin seinen Grund, dass Mercur Flügel hat. Auch wird an das ascendere et descendere der Tab. smar. angelehnt. Ferner als Rabe. Wir kennen bereits das Caput corvi. Ferner als Adler. Der Adler ist der König der Vögel, wie der Löwe der König der Thiere des Waldes ist. Der Löwe, der bereits da ist, erhält im Adler eine Complectung. Ferner als Greif. Der Greif ist ein geflügelter Löwe, und hat man somit in ihm Löwen und Adler zugleich. Ferner als Pfaue. Manche Alchemisten nämlich nehmen das Caput corvi nicht als schwarzes, sondern als schillerndes Häutchen. Damit ist denn die Aehnlichkeit mit dem Farbenspiel einer Pfauenfeder da, und das führt auf den Pfaue. Ferner als Taube (weisse Farbe). Ferner als Phönix. Der Phönix entsteht der Fabel nach verjüngt aus seiner Asche. Analog liegt das Verhältniss beim Quecksilber, welches mortificirt wird, um zum Lapis phil. zu werden. Ferner als Pelikan. Der Pelikan zerfleischt sich, der Fabel nach, die Brust, um die Jungen mit seinem Blute zu füttern. Hier haben wir eine hervorragende Blut-Relation, und diese stellt sich dem Lapis philos. als Blut zur Seite. Ferner als Huhn. Bei Eiern denkt man zunächst an Hühner-Eier. Dies bringt denn das Anlehn der res una als Ovum an das Huhn. Ferner als Hahn. Dieser wird dem Huhn beigegesellt, dann ist das Sperma zum Ovum da. Ferner als Kröte, Spinne, Eidechse, Basilisk, Viper. Diese Thiere nämlich sind oder werden gehalten als giftig. Als solche stehen sie dann dem Lapis philos. als Venenum zur Seite. Ferner als Schlange. Theils hat dies deswegen statt, weil sich um den Stab des Mercurius zwei Schlangen wunden, theils weil die Schlange als giftiges Thier gefasst wird, theils in Anlehn an jenen berühmten Serpens des Aristoteles, den wir bei der Besprechung der Epistola Haimonis haben kennen lernen. Ferner als Hirsch. Man denkt dabei an den Hirsch als Zwölf-Ender. Vom

der Zwölf aber werden wir sehen, dass sie das Substrat einer besonderen Calculation in der zweiten Abendländischen Periode wird. Vielleicht ist auch ein Hinblick da auf die Hirschkuh der Diana, welche Hercules fing. Ferner als Einhorn. Dieses Einhorn mit seinem einen Horne steht dem Hirsch mit seinen zwei Hörnern gegenüber. Ferner als zwei Fische. Diese schwimmen in ihrer Zwei als Schwefel- und Mercur-Lapis im Wasser-Quecksilber. Ferner als Salamander. Vom Salamander wurde gefabelt, er lebe im Feuer, er hat also zum Feuer eine besondere Relation. Damit steht er dem Ignis-Lapis-philos. zur Seite. Und so werden noch andere Thiere herangezogen. — Die Beziehung des Quecksilbers auf Thiere hat, wie wir wissen, ihren Ausgangspunct im Drachen der Drachen-Interpretation der Tab. smar. An diesen Drachen wurde schon früh auf Grund der ersten Arbeit des Hercules der Löwe geknüpft. Dem einmal eröffneten Reigen schlossen sich dann eine Reihe anderer Thiere an.

Quecksilber auf den menschlichen Körper bezogen.
Das Anlehnen des Quecksilbers an den menschlichen Körper überhaupt haben wir in der Mensch-Interpretation der Tab. smar. Von da aus war es nur ein kleiner Schritt, vom Menschen auf seine Theile zu kommen, welche übrigens bereits in dem Pater ejus est Sol etc. herangezogen werden (vergl. die Mensch-Interpretation). Und so wurde denn das Quecksilber aufgefasst als Herz. Das Herz ist das Centrum des Blutes, die Relation des Blutes aber zum Hydrarg. oxyd. rubr. kennen wir. Ferner als Leber. Die Relation der Galle zum P. solaris und damit zum Hydrarg. oxyd. rubr. haben wir bereits in dem ersten Buche der Oracula Sibyllina kennen lernen. An die Galle aber schmiegt sich sehr nahe liegend das Gallenorgan, die Leber. Auch hatte man die Gallenblase im Auge, welche mehr oder weniger die Gestalt eines Aludel hat. Ferner als Magen. Der Magen ist im Allgemeinen das Aludel. Ferner als Kopf. Man verglich den Bauch des Aludel mit einem Menschenkopfe. Ferner als Bauch. Hierbei ist es ebenfalls auf den Bauch des Aludel abgesehen, und dabei namentlich auf die Stelle der Tab. sm.: Portavit illud ventus in ventre suo. Ferner als Gehirn. Das Gehirn wird aufgefasst als eine Halbkugel, das ist als eine Kugel, welche sich da, wo sie aufliegt, platt drückt. Damit ist denn die Parallele mit einem Quecksilberkugelnchen da, welches sich da, wo es aufliegt, abplattet. Auch hat man die Halbkugel im Quecksilber insofern, als dasselbe in einem Glasgefäße eine Convexität bildet. Ferner als Auge. Dies hängt damit zusammen, dass man ein Quecksilberkugelnchen ein Quecksilber-Auge nannte. Ferner als weibliche Brust. Hier ist einerseits wieder die Halbkugel-Relation da, andererseits wird an die Amme des: Nutrix ejus terrae est angelehnt, drittens ist die weibliche Brust das Milchorgan, Quecksilber aber wird als Milch aufgefasst (s. sogleich). Ferner als Adern. Die Adern enthalten das Blut, die Relation des Quecksilbers zum Blut aber kennen wir. Ferner als Corpus, Spiritus, Anima. Diese Relationen kennen wir ebenfalls. Ferner als die 4 Humores, das sind: Blut, Galle, Phlegma, schwarze Galle. Vom Blut kennen wir die Relation zum Quecksilber, ebenso von der Galle. Das Phlegma wird als weiss aufgefasst, und lehnt sich so vermöge der Farbe an das gewöhnliche Quecksilber; die schwarze Galle wird als schwarz aufgefasst, und lehnt sich so vermöge der Farbe an das Caput corvi. Ferner als Milch. Sie lehnt sich vermöge ihrer Farbe an das weisse Quecksilber. Ferner als geronnene Milch. Das Hydrarg. oxyd. rubr. steht dem Quecksilber gegenüber wie geronnene Milch der Milch. Ferner als Same, als Menstrualblut, als Nachgeburt. Diese Relationen schmiegen sich an die Fermentations-Interpretation der Tab. smar. Ferner als Haar und Nägel. Diese lehnen an die Pflanzen-Interpretation der Tab. smar. Indem der Mensch der Pflanze parallel lüftet, laufen Haar und Nägel den Blättern eines Baumes parallel. Vergl. in der Epistola Haimonis, wo es heisst: Tertius Lapis in arboribus capitur, quarum folia sunt capilli. Ferner als Knochen. Diese lehnen an die Mensch-Interpretation der Tab. smar. Bei der Verwesung des Menschen halten sich die Knochen am längsten. Gewissermassen sind also das Product der Putrefaction im Separabis terram ab igne: die Knochen. Und so ist denn auch das putreficirte Quecksilber:

Knochen. Ferner als Koth. Lehnt sich an die Stercus-Interpretation der Tab. smar. Ferner als Urin und Schweiß. Diese lehnen sich als excrementielle Stoffe an das Stercus. Ferner als Spucke. Aehnliche Relation wie so eben; der Name Sputum Lunae kommt schon in der ersten Abendländischen Periode vor.

Quecksilber in allgemein-menschlichen Beziehungen.

Das Quecksilber wurde aufgefasst als Greis. Das bezieht sich auf die weissen Haare eines Greises auf der einen Seite, und die weisse Farbe des Quecksilbers auf der anderen Seite. Ferner als Jüngling. Dem Greise gegenüber, der eingefallene Wangen hat, hat der Jüngling rothe, blühende Backen. Dies giebt einen Anhaltspunct des Jünglings an das Hydrarg. oxyd. rubr. Ferner als säugender Knabe. Hier wird die Relation zur Milch herangezogen, die wir bereits kennen. Ferner als Gefährte. Hier ist es auf das Gefährten-Verhältnis zwischen Schwefel und Mercur-Lapis abgesehen. Ferner als Mann und Frau, als Mädchen, Jungfrau, Bruder und Schwester, Onkel, Tante, Enkel u. a. w. (s. hierüber oben). Ferner als König. Diese Relation kennen wir aus der Mensch-Interpretation. An den König knüpft sich der König mit dem Diadem, mit dem Purpurmantel. Ferner als Königin. Sie reiht sich dem Könige an, da das Quecksilber ja männlich und weiblich gefasst wird. Ferner als Knecht, rother Knecht, flüchtiger Knecht. Es wird der Mensch-Interpretation gegenüber das herangezogen, dass der Mensch, wenn er auf der einen Seite als höchstehender Mensch, als König, aufgefasst werden kann, dass er dann auch auf der anderen Seite als niedrigst stehender Mensch, als Knecht, als Sklave, aufgefasst werden kann. Hält man sich beim Knecht nicht strict an den servus, sondern greift weiter und sagt, ein Knecht ist ein Bote, so haben wir im Knecht auch den Götterknecht, Götterboten, Mercur. Ferner als Mann mit den schönen Kleidern. Das bezieht sich auf die verschiedenen Farben, die dem Quecksilber beigelegt werden. Und so weiter.

Quecksilber auf Pflanzen bezogen.

Das Anlehnen des Quecksilbers an die Pflanzenwelt reiht sich an die Pflanzen-Interpretation der Tab. smar. Das Quecksilber wurde aufgefasst als Same. Nun das bedarf nach dem, was wir bei der Pflanzen-Interpretation der Tab. smar. haben kennen lernen, keiner näheren Erklärung. Ferner als Aeste, Blätter, Wurzel. Dies schmiegt sich an das et recipit vim superiorum et inferiorum, worüber die Pflanzen-Interpretation der Tab. smar. zu vergleichen. Ferner als Baum, Strauch, Kraut. Wir haben bei der Pflanzen-Interpretation der Tab. smar. als Besonder-Pflanze den Baum in's Auge gefasst; es steht aber nichts im Wege, dass man in ähnlicher Beziehung auch den Strauch, das Kraut heranziehen kann. Und da man von der Pflanze im Allgemeinen zum Baum, Strauch, Kraut kommt, so kann man das Eingehen auf den Besonder-Standpunct noch weiter ausbeuten, und kommt dann auf die Weise zu speciellen Pflanzen z. B. zur Lunaria, welche an das Mater ejus est Luna lehnt, zur Mercurialis, bei der der Name Mercur massgebend ist, zum Chelidonium, bei dem der gelbe Saft herangezogen wird, welcher die Farbe der Galle hat, und gleich der menschlichen Galle für das Quecksilber eintritt, u. a. w. Ferner als Blume. Wenn der Mercur einmal als Pflanze aufgefasst wird, so liegt es nahe, ihn in specie auch als Blume aufzufassen, da in der Pflanzenwelt die Blumen eine hervorragende Rolle spielen. Von der Blume im Allgemeinen ist es dann wieder nur ein kleiner Schritt zu Besonder-Blumen, und als solche treten ein: die weisse und rothe Rose, die erstere als Seitenstück zum Quecksilber überhaupt, die letztere als Seitenstück zum Hydrarg. oxyd. rubr.; die Lilie als Seitenstück zum weissen Quecksilber u. s. w. Von der Pflanze kommt man auch auf den Pflanzensaft, und so hat man das Quecksilber als Gummi. Diese Relation ist bereits in der ersten Abendländischen Periode da. Ferner als Harz. U. s. w.

Quecksilber auf Metalle, Minerale, chemische Stoffe bezogen.

Indem der Lapis philos. die Metalle zu dem macht, was er selbst ist, werden die Metalle zu Quecksilber. So haben wir denn das Quecksilber als Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Blei, Zinn. Bei der Metall-Interpretation der

Tab. smar. liegt dies noch directer, da Pater ejus est Sol etc. die Metalle bringt. Namentlich tritt die Auffassung des Quecksilbers als Blei in der zweiten Abendländischen Periode in den Vordergrund. Das hängt ff. zusammen. Im pater omnis telesmi totius mundi haben wir das Quecksilber überhaupt. Dessen virtus wird nun eine integra, wenn es in terra, das ist in Hydrarg. oxyd. rubr. verwandelt worden. Da nun die virtus eines Vaters eine integra wird, wenn er einen Sohn bekommt, so wird an der Hand der betreffenden Stelle das Hydrarg. oxyd. rubr. zum Sohn des Quecksilbers überhaupt. Wenn man nun das Hydrarg. oxyd. rubr. derartig darstellt, dass man das erhaltene salpetersaure Quecksilberoxyd auf's neue mit laufendem Quecksilber verreibt, so geht das Hydrarg. oxyd. rubr. in dem Quecksilber auf, das Quecksilber verschlingt das Hydrarg. oxyd. rubr.: — der Vater verschlingt den Sohn. Damit ist denn die besondere Relation des Quecksilbers zum Saturn (Blei) gegeben, welcher seine Kinder verschlingt. Wir wollen bei dieser Gelegenheit eines Blei-Räthsels Erwähnung thun, welches sich in einer Abhandlung befindet, welche den Titel führt: In Joannem Braceschum (Secul. 16.), Gebri interpretem, animadversio, autore Roberto Tauladano Aquitano. Das Räthsel lautet:

Artus est hominis, qui constat sex elementis,
Cui si P addas, et in M mutare si nocas,
Hoc est aes nostrum Lapisque philosophorum.

„Es ist ein Glied des Menschen, welches aus sechs Elementen besteht.

Wenn du ihm ein P zufügst, und es verstehst, die Verwandlung in ein M vorzunehmen,

So hast du unser Erz und den Stein der Weisen“.

Die Lösung ist Lumbus (Singular von Lumbi, die Lenden.) Das zuzufügende P wird vorn gesetzt, dann hat man Plumbus. Die Verwandlung in ein M wird mit dem s des Schlusses vorgenommen. Dann kommt statt Plumbus: Plumbum heraus. Die sechs Elemente sind die sechs Buchstaben, welche das Wort Lumbus enthält. Der Ausdruck Aes für das Quecksilber kommt bereits in der ersten Abendländischen Periode vor. Dergleichen kindische Räthsel über den Lapis philos. bringt die Abendländische Periode mehrere. Sie werden natürlich (wie auch das Ovum-Räthsel, welchem übrigens ausnahmsweis die Genialität nicht abzusprechen ist) im Hinblick auf das erste Buch der Oracula Sibyllina geschmiedet. Der Autor des vorliegenden Plumbum-Räthsels hat übrigens noch nicht genug daran, dass er mit dem Räthsel aufwartet, es beliebt ihm auch, uns in Betreff der Lösung auf die falsche Spur zu leiten. Er giebt uns den guten Rath, uns an den Artus als solchen zu halten, also nicht darauf einzugehen, welcher Artus, welches Glied, gemeint sei. Nun sollen wir ein P zufügen, dann wird aus Artus: Partus. Die Verwandlung in M soll dann mit eben diesem P vorgenommen werden, dann entsteht aus Partus: Martus. Und dies Martus soll denn die Lösung des Räthsels sein. Was ist das denn aber nun, dies Martus? Das ist, belehrt uns der Autor, nichts anderes als Mars (Eisen). Denn ebensowohl wie die Poëten statt Mars: Mavors sagen, ebensowohl können auch die Alchemisten statt Mars: Martus sagen.

In Bezug auf die Metalle lehnt sich an das Eisen die Bezeichnung Rubigo, an das Gold die Bezeichnungen: Flos auri, Colla auri, Fermentum auri, an das Silber die Bezeichnung: Sputum Lunae, die wir bereits kennen. Ferner kommt die Bezeichnung Nummus vor, weil aus den Metallen Geld geschlagen wird. (Diese Bezeichnung findet sich bereits in der Turba philosophorum.)

Indem das Quecksilber vom Standpunct irgend eines Metalles aufgefasst wird, wird es auch in extendirter Weise vom Standpunct derjenigen Stoffe aufgefasst, welche die Alten vom Gesichtspunct der Halbmetalle, Minerale oder chemischen Stoffe auffassten. So kommt das Quecksilber zu den Namen: Auripigmentum, Arsenicum, Sulphur (besonders nahe liegend im Sulphur-Lapis), Marcasita, Tutia, Magnesia, Vitriolum, Alumen, Sal Tartari, Sal, Atramentum, Sal alkali, Sal armoniacum, Acetum u. s. w. Eine Reihe hierher schlagender Ausdrücke finden sich bereits in Gebbers Liber investigationis, und sind überhaupt schon viel früher da.

An die Auffassung des Quecksilbers als Vitriol knüpft sich das ff. Akrostichon: Visitabis Interiora Terrae, Rectificando Invenies Optatum Lapidem, Veram Medicinam. „Untersuche das Innere der Erde; durch Rectificiren wirst du den gewünschten Stein finden, die wahre Medicin.“ Hier ergeben die Anfangsbuchstaben der einzelnen Worte: V, i, t, r, i, o, l, u, m: — Vitriolum.

Quecksilber auf die Farben bezogen.

Die Farbe bietet um so zu sagen den Gesichtspunct im Gesichtspuncte. Fassen wir z. B. das Quecksilber vom Gesichtspuncte der Blume auf, so führt uns in diesem Gesichtspuncte der Gesichtspunct der weissen Farbe auf die Lilie, die weisse Rose u. s. w. Es ist daher natürlich, dass wenn man den Farbenstandpunct in's Auge fasst, dass man dann dem Quecksilber unter der Gestalt von Dingen begegnet, die auch unter anderen Rubris untergebracht werden können, und auch naturwüchsiger unterzubringen sind. Nur da ist es gerechtfertigt, den Gesichtspunct der Farbe als solcher in den Vordergrund zu schieben, wo es sich um einen Stoff handelt, den man bei der Bezeichnung einer bestimmten Farbe besonders heranzieht. So ist vom Standpunct der Farbe im engeren Sinne das Quecksilber aufzufassen als Kreide, denn man sagt, weiss wie Kreide; als Elfenbein, denn man sagt, weiss wie Elfenbein; als Marmor, denn man sagt, weiss wie Marmor. Natürlich liegt hier die Relation zum Quecksilber darin, dass Quecksilber auch weiss ist. Aehnlich ist das Quecksilber vom Standpunct der Farbe im engeren Sinne aufzufassen als Safran, denn man sagt, gelb wie Safran. Hier wird in Beziehung auf das Quecksilber das Hydrarg. oxyd. rubr. als gelb genommen. Aehnlich haben wir Quecksilber als Pech, als Kohle (Caput corvi), denn man sagt, schwarz wie Pech, schwarz wie Kohle. U. a. w.

Die sieben Farben dem einen Quecksilber gegenüber erhält man ff. Weiss und Blau: — Morc. vivus. Schwarz: — Caput corvi. Pomeranzenfarben, Roth, Gelb: — Hydrarg. oxyd. rubr. Mit dem Grün liegt die Sache also: Der eigentliche Lapis philos. ist Hydrarg. oxyd. rubr.; der Sulphur-Lapis und Mercur-Lapis sind uneigentliche Lapides. Als solche sind sie denn dem ächten Gold des Hydrarg. oxyd. rubr. gegenüber unächttes Gold. Unächttes Gold aber gleich Kupfer, und dies als Grünspan ist grün.

Quecksilber auf Edelsteine bezogen.

Es liegt nahe, das Ens universale, welches als Quecksilber bereits ein Lapis ist (Lapis philos.), als einen Edelstein, als ein Juwel aufzufassen. Und da liegt es denn am nächsten, bei einer Specialisirung der Edelsteine diejenigen heranzuziehen, die wie das Quecksilber weiss und wie das Hydrarg. oxyd. rubr. roth sind. In ersterer Beziehung hätten wir denn Quecksilber als Krystall, Perle (die Alten fassten die Perlen als Edelsteine auf) u. a. w. In letzterer Beziehung hätten wir das Quecksilber als Koralle, Rubin u. s. w.

Quecksilber auf das Feste und Flüssige bezogen.

Wir müssen hier den directen und indirecten Standpunct unterscheiden. Den letzteren haben wir da, wo das Quecksilber, aus irgend einem Gesichtspuncte aufgefasst, zugleich flüssig oder fest ist. So haben wir z. B. das Quecksilber als Flüssigkeit, wenn es als Schweiß, Harn u. s. w. aufgefasst wird, als Festes wenn es als Metall u. s. w. aufgefasst wird. Der directe Standpunct dagegen ist da gegeben, wo der Gesichtspunct des Flüssigen oder Festen für sich ohne Nebengesichtspunct da ist. In directer Beziehung nun wird das Quecksilber vom Flüssigkeits-Standpunct aufgefasst als Aqua, Aqua vitae, Aqua serena, Aqua permanens, Aqua perpetua, Aqua benedicta, Fons, Fons vitae, Puteus (Born, Brunnen), Mare, Mare Indicum, Mare Aegyptium u. s. w. In directer Beziehung wird das Quecksilber vom Fest-Standpunct aufgefasst als Lapis, Terra, Terra foliata, Terra alba, Terra rubra, Pulvis, Pulvis albus, Pulvis ruber, Cinis u. s. w.

Quecksilber auf fette Dinge bezogen.

Dieser Standpunct basirt darauf, dass das Quecksilber sich etwas fettig anfühlt. In dieser Beziehung wird das Quecksilber aufgefasst als Oel, Talg, Butter, Salbe u. s. w.

Quecksilber auf Hydrometeorologica bezogen.

Das Quecksilber wurde aufgefasst als: Schnee, Ha-

gel, Reif, Eis. (Vergl. bei Plato die ähnliche Auffassung der Arcana), Regen, Wolken. An die Wolken lehnt sich auch der Schatten. Hier wird theils an die weisse Farbe des Quecksilbers, theils an die schwarze Farbe des Caput corvi angelehnt.

Quecksilber auf die Elemente und deren Qualitäten bezogen.

Dies bedarf keiner weiteren Exposition; diese Situation ist schon oft genug besprochen worden. An das Element Luft knüpft sich dann ferner die Auffassung des Quecksilbers als Rauch, Wind, Dampf.

Quecksilber auf das Weltenei bezogen.

Man vergleiche das erste Räthsel in dem ersten Buche der Oracula Sibyllina. Im Anlehnen an dasselbe haben wir das Quecksilber als Himmel, Meer, Erde, Luft, Sternenchor. Und im Anlehnen an den Sternenchor haben wir das Quecksilber als Sonne, Mond (Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna), als Planeten. Im Anlehnen an die Erde haben wir namentlich die Berge, die sich im Besonderen die convexe Gestalt knüpfen, welche das Quecksilber im Glase annimmt.

Quecksilber auf die Gottheit bezogen.

Man vergl. das erste Buch der Oracula Sibyllina und die Lapis philos.-Interpretation der Abendländer. Anlehnend an die *Abvov*-Interpretation wird auch die Jungfrau Maria herangezogen.

Quecksilber auf die Jahreszeiten bezogen.

Das Quecksilber wurde aufgefasst als Frühling, Sommer, Herbst, Winter. Hier liegen mannigfache Anhaltspunkte vor. Im Winter haben wir z. B. das Bild des Greises, die Auffassung des Greises als Quecksilber kennen wir aber bereits. Dann bringt uns der Winter Eis und Schnee, deren Relation zum Quecksilber wir auch bereits kennen. Wie wir nun im Winter das Bild des Greises haben, so haben wir im Frühling den Jüngling, dessen Relation zum Quecksilber wir kennen. Dann bringt der Frühling Blumen, die Pflanzenwelt lebt auf, die Vögel fangen wieder zu singen an. Das glebt alles, wie wir es bereits kennen, Anhaltspunkte für das Quecksilber. Der regnerische Herbst giebt einen Anhaltspunkt für das Quecksilber als Regen, Wasser. Der heisse Sommer giebt einen Anhaltspunkt für den Ignis-Lapis philos. Und was dergleichen Relationen mehr sind.

Quecksilber auf Dinge bezogen, welche sich anziehen.

Auf Grund der Demokritischen Bezeichnung Corpus Magnesia wird bereits in der ersten Abendländischen Periode Magnesia ein beliebter Ausdruck für Quecksilber. Diese Magnesia wird in Magnet verwandelt. Vom Magnet kommt man auf das Eisen, welches er anzieht, und hat so ein Anziehungs-Verhältniss. Uebrigens hat man auch ein Anziehungs-Verhältniss zwischen zwei Quecksilberkügelchen, welche zu einem zusammenfliessen. Vom Standpunkt des Anziehungs-Verhältnisses wird das Quecksilber gefasst als Magnet und Eisen, als Same und Ei, Penis und Gebärmutter u. s. w.

Quecksilber auf Mordinstrumente bezogen.

Das Quecksilber extinguiert, tötet, sich selbst, oder wird getötet. (Vergl. den Abschnitt: Die Mensch-Interpretation der Tab. smar. der Abendländischen Alchemisten.) Tötet es sich nun selbst, so haben wir im Anlehnen an das Werkzeug (Aludel) die Mordwaffe. Daher kommt es, dass das Quecksilber aufgefasst wird als Schwerdt, als schneidendes Werkzeug u. s. w.

Quecksilber auf Reinigungsmittel bezogen.

Das schwarze Häutchen welches den Grund zum Namen Caput corvi hergiebt, verliert sich auf der Oberfläche des Quecksilbers wieder. Damit ist denn das Quecksilber ein Etwas, welches das Mittel zur Reinigung in sich selbst trägt, ist selbst ein Reinigungsmittel. Von diesem Gesichtspunkt wird das Quecksilber namentlich als Seife aufgefasst.

Quecksilber auf Medicin bezogen.

Da der Lapis philos. die Metalle zu sich hinüber zieht, so werden die Metalle zu dem, was er ist. Da nun aber die Metalle die Arcana repräsentiren, so werden auch die Arcana zu dem, was der Lapis philos. ist, und damit haben wir die Arcana, wenn wir den Lapis philos. haben. Uebrigens haben wir auch in der Mensch-Interpretation der Tab. smar. den Lapis philos. mehr direct als Heilmittel.

Wir haben in dieser Beziehung das Quecksilber als Medicin, Medicamentum, und im Gegensatz dazu als Venenum, als Antidotum, als Theriaca (Gegengift).

Quecksilber auf die Platonischen Pathemata bezogen.

Die Relation liegt nahe. Hart und weich haben wir darin, dass das Quecksilber als solches weich, als Hydrarg. oxyd. rubr. hart ist. Glatt und rauh haben wir darin, dass Hydrarg. oxyd. rubr., bevor es fein pulverisirt worden, sich rauh anfühlt, nach der Pulverisation glatt. Schwer ist das Quecksilber als solches; leicht als Hydrarg. oxyd. rubr., weil es als solches in kleinen Dosen verabreicht wird.

Quecksilber auf Personalitäten der Griechischen Mythologie bezogen.

Wie wir bereits gesehen, haben wir im Quecksilber die Planeten, die Sonne, den Mond. Damit haben wir in ihm denn auch die Gottheiten, welche in diesen vertreten sind: Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Mercur vor allen, Apollo, Diana. Diese lassen sich compleiren z. B. durch den Vulcan, der sich an den Ignis-Lapis philos. knüpft, durch die Juno, welche sich an den Pfaun knüpft u. s. w. Ferner lässt man im Quecksilber andere Personalitäten der Griechischen Mythologie vertreten sein, z. B. den Daedalus und Icarus, welche flogen, ascendunt a terra in coelum, und von denen der letztere namentlich descendit in terram, indem er in's Meer fällt; den Proteus, der mannigfache Gestalten annimmt, wie das Quecksilber; die Medusa, welche wie der Lapis philos. alles zur Stein-Natur hinüberzieht. U. s. w.

Quecksilber auf Länder bezogen.

Man bringt den Lapis philos. namentlich zu Aegypten, dem Vaterlande der Tab. smar., Arabien, Indien, des „Königreichen“ Gebers, Persien als Nachbarland von Arabien, in Relation. So hat man die Namen Lapis Aegyptiacus, Lapis Persicus, Montes Indiae u. s. w.

Quecksilber auf Bewegungs-Apparate bezogen.

Der Grund zu dieser Relation liegt darin, dass das Quecksilber das Perpetuum mobile ist. Bereits in dem Tractatus Aristotelis alchemistae ad Alexandrum Magnum (siehe den Abschnitt: Epistol. Haimonis) wird der „Serpens“ auf einen Wagen mit vier Rädern gesetzt (Recipe Serpentem et pone ipsum in currum cum quatuor rotis. „Nimm die Schlange und setze sie auf einen Wagen mit vier Rädern.“). Diesem Wagen des Aristoteles werden dann verschiedene Bewegungs-Apparate angelehnt, wie Schiffe, Wagen, die durch einen Mechanismus (ohne Zugvieh) bewegt werden, Apparate zum Fliegen (ascendit a terra in coelum), Taucher-Apparate u. s. w. Man vergl.: Epistola Fratris Rogeri Baconis de secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae.

In Bezug auf das Aludel führen wir noch an: die Auffassungen desselben als Balneum Mariae, das ist das Bad für die als Quecksilber gefasste Jungfrau Maria; als Grab, welches letztere in dem Sterbe-Verhältniss in der Stelle der Tab. smar.: Pater omnis telesmi einen Anhaltspunkt findet (vergl. Drachen-Interpretation); als Arche (Arche des Noah). Diese beruht auf den Quecksilber-Raben und die Quecksilber-Taube, welche Noah, dessen Relation zur Alchemie wir kennen (Oracula Sibyll.), fliegen lässt.

Indem nun das Quecksilber das Hundertste und Tausendste ist, hat es auf Grund dessen auch die hundertsten und tausendsten Eigenschaften, welche es seinem verschiedenen Sein verdankt. Es sagt in dieser Beziehung Raymundus Lullius in seiner Practica, Cap. 8:

Habet (argentum vivum) corrumpendi actionem et generandi, conjungendi, dividendi, inspissandi, grossificandi, rarificandi, indurandi, mollificandi, augmentandi, diminuendi, dissolvendi, congelandi, calcinandi, mortificandi, vivificandi, crudificandi, maturificandi, abluendi, desiccandi, humefaciendi, calefaciendi, refrigerandi, lenificandi, blandiendi, asperificandi, dulcificandi, amarificandi, confortandi, debilitandi, intrandi, ingressione facienda, tingendi, pondus dandi, incerandi, pascendi, impregnandi, ingrossandi, sublimandi, ac primum materiam facienda, desponsandi ac primum matrimonium facienda corporis ac spiritus, fixandi, obscurandi et accendendi.

Der uneingeweihte Leser wird hier sagen: Aber wird der Mann denn mit seinen andi et endi gar nicht fertig?

jenige hingegen, welcher einsieht, worauf das Ganze aus soll, wird leicht ermessen, dass Lull seinen andiendi-Katalog um das Doppelte, Dreifache u. s. w. hätte dehnen können, und damit die Sache doch nicht eröpft hätte.

In das, was das Quecksilber nun alles ist und kann, ipfen sich eine grosse Reihe von Namen desselben, noch durch Arabische oder Arabisch sein sollende Vowela cumulirt werden.

Das Hervortreten der Zahl Zwölf.

Eine Eigenthümlichkeit der zweiten Abendländischen iode ist auch die, dass die Zahl Zwölf in den Vorderund tritt. Die 12 wurzelt im Buche Jezirah. Indem nlich die Abendländer das Buch Jezirah vornehmen, en sie, der Autor dieses Buches nimmt die betreffenden losophischen Zahlen, und setzt von ihnen die 32 (Neboth), das ist die Platonische 27, in den Vordergrund. r wollen dem entgegen die 12 in den Vordergrund zen, denn sie giebt uns ein Anlehen an die 12 Arbeit Hercules, und damit kurz an den Hercules, leher für die Abendländische Alchemie so wichtig ist. rgl. Drachen-Interpretation der Tab. smar.)

Die einmal säkrite 12 wird aladann namentlich zum Quecksilber in Relation gesetzt, und so nimmt man denn 12 Regimina an, welche zum Quecksilber (Hydrarg. oxyd. rubr.) in Relation gebracht werden. In dieser Beziehung bringt Guido de Montanor (Secul. 13.) in seiner Abhandlung Scala philosophorum, 12 Gradus scalae sapientum, d. i. 12 Sprossen der Leiter der Alchemisten. Nämlich: 1) Calcinatio, 2) Solutio, 3) Separatio, 4) Coniunctio, 5) Putrefactio, 6) Congelatio, 7) Cibatio, 8) Sublimatio, 9) Fermentatio, 10) Exaltatio, 11) Multiplicatio, 12) Projectio. Ganz dasselbe, was Guido de Montanor als 12 Gradus scalae sapientum aufführt, führt Georg Ripley (15. Secul.) in seiner Abhandlung Liber duodecim portarum als 12 Portae, 12 Thore, auf.

Es ist zu natürlich, dass die Zahl 12 ihren Ursprung aus dem Buche Jezirah nicht verleugnet, das heisst, dass sie kabbalistisch ausgebeutet wird. Und so findet sich denn zu Anfange der so eben genannten Abhandlung von Ripley eine Tafel des B. a Portu Aquitanus, in welcher die Zahl kabbalistisch ausgebeutet wird. Wir wollen dieselbe hier hinsetzen. Der Leser bekommt dann eine Allgemein-Anschauung davon, was es heisst, eine Zahl kabbalistisch ausbeuten.

Pigmaei	Silvani	Vulcani	Penates superi	Heroes	Nymphae	Lemures Manes
♁ Plumbum	♃ Stannum	♂ Ferrum	☉ Aurum	♀ Cuprum	☿ Mercurius	☾ Argentum
Mysterium extremæ unctionis	Mysterium ordinis	Mysterium contritionis	Mysterium altaris	Mysterium conjugii	Mysterium confirmationis	Mysterium baptismatis
Sal marinum	Sal armoniacum	Sal petrae	Sal commune	Vitriolum	Alumen plumosum	Alumen
Splen	Hepar	Fel	Cor	Renes	Pulmo	Cerebrum
Antimonium	Vismat.	Cobolt.	Sulphur	Tutia	Cinabrium	Talc.
Capricornus	Libra	Aries	Leo	Taurus	Virgo	Cancer
Noctua	Columba	Struthio	Aquila	Pavo	Ciconia	Cinnus
Linum	Hordeum	Avena	Triticum	Pisa	Milium	Siligo
Ursus	Ovis	Equus	Unicornu	Alces	Panthera	Tigris
Bufo	Aranea	Scorpio	Draco	Lacerta viridis	Basiliscus	Serpens
Decrepitas	Senectus	Virilitas prima	Virilitas plena	Juvenilitas	Pueritia	Infantia
Calx metallorum	Oleum vel resina metallorum	Sal metallorum	Tinctura metallorum	Crocus metallorum	Mercurius metallorum	Liquor metallorum
Putrefactio	Destillatio	Calcinatio	Transmutatio	Coagulatio	Sublimatio	Solutio
Dii terrestres	Dii aërei	Dii ignei	Dii coelestes	Dii mortui	Dii aquei	Dii infernales

Die vorstehende Tafel ist nun der That nach eine Scala ptenarii, das ist, es wird in ihr die 7 kabbalistisch ausgebeutet. Sie ist das aber nur mystificationsweise, eigent- h abgesehen ist es auf eine Scala Duodenarii. Also ne Scala Septenarii wird geboten, und eine Scala Duodenarii ist gemeint. Dass die Sachlage also ist, geht

einfach daraus hervor, dass eine Abhandlung, die es mit 12 Portae zu thun hat, überhaupt nichts mit einem Septenarii zu thun hat, und im Besonderen keine 7 Regimina bringen kann. Und dann giebt es ja auch keine 7 Zeichen des Zodiacus, wie sie hier gebracht werden, sondern 12.

Weil wir hier nun dem Leser eine mystificirte, eine unmächte Scala Duodenarii präsentirt haben, so wollen wir ihm auch eine ächte präsentiren. Sie ist von H. C. Agrippa von Nettesheim (Secul. 15 et 16), und befindet sich im zweiten Buche seiner Abhandlung De occulta philosophia.

Nomina Dei 12 litterarum	הקדוש ברוך הוא						אבן רוח הקדוש						In archetypo	
	ipse	benedictus	sanctus				Pater, Filius et Spiritus sanctus							
Nomen magnum in 12 vexilla revolutum	יהוה	יהוה	יהוה	יהוה	יהוה	יהוה	יהוה	יהוה	יהוה	יהוה	יהוה	יהוה	יהוה	
12 ordines beatorum spirituum	Seraphim	Cherubim.	Throni	Dominatio-nes	Pote-states	Virtu-tes	Principa-tus	Archan-geli	Angeli	Inno-centes	Marty-res	Confes-sores		In mundo intelli-gibili
12 angeli praesidentes signis	Malchidiel	Asmodel	Ambriel	Muriel	Verchiel	Hama-liel	Zuriel	Barbiel	Adna-chiel	Ha-nael	Gabri-el	Bar-chiel		
12 tribus	Dan	Ruben	Jehuda	Manas-se.	Asser	Simeon	Isachar	Benja-min	Naph-thali	Gad	Sebu-lon	Ephra-im		
12 prophetae	Malachias	Haggai	Zacharias	Amos	Hoseas	Micha	Jonas	Obadja	Zephanja	Na-hum	Haba-kuk	Joël		
12 apostoli	Matthias	Thad-aeus	Simon	Joan-nes	Petrus	Andre-as	Bartholo-maeus	Philippus	Jaco-bus major	Tho-mas	Mat-thaeus	Jaco-bus minor.		
12 signa zodiaci	Aries	Taurus	Gemini	Cancer	Leo	Virgo	Libra	Scorpius	Sagit-tarius	Capri-cornu	Aqua-rius	Pisces		In mundo coelesti
12 menses	Martius	Aprilis	Majus	Junius	Julius	Augu-stus	Septem-ber	October	No-vember	De-cember	Janu-arius	Febru-arius		In mundo elemen-tali
12 plantae	Eleli-sphacos.	Peri-stercon orthios	Peri-stercon hryptios	Sym-phytus	Cycla-minus	Calam-inthus	Scorpi-uros	Ana-gallis	Lapa-thus	Artemisia	Dra-contea	Aristo-lochia		
12 lapides	Sardoni-us.	Sardius	Topa-sius	Chal-cedoni-us	Jaspis	Sma-ragdus	Beril-lus	Chryso-passus	Ame-thistus	Hya-cinthus	Cry-stallus	Sap-phirus		
12 membra principalia	Caput	Collum	Bra-chia	Pectus	Cor	Venter	Renes	Geni-talia	Anche	Genus	Crura	Pedes		In minori mundo
12 gradus damnatorum et daemioniorum	Psen-dothel	Spiri-tus men-dacii	Vasa iniqui-tatis	Ultiores scele-rum	Prae-stigiatores	Aëreae pote-states	Furiae, semina-trices malorum	Crimina-tores s. explora-tores	Tenta-tores s. insidia-tores	Male-fici	Apo-statae	Infide-les		In mundo infer-nali
12 numina	Pallas	Venus	Phoe-bus	Mer-curius	Jupiter	Ceres	Vul-canus	Mars	Diana	Vesta	Juno	Neptu-nus		In mundo intelli-gibili
12 sacrae aves	Noctua	Colum-ba	Gallus	Ibis	Aquila	Passer	Anser	Picus	Cornix	Ardea	Pavo	Cy-gnus		In mundo elemen-tali
12 sacra animalia	Capra	Hircus	Taurus	Canis	Cervus	Porca	Asinus	Lupus	Cerva	Leo	Ovis	Equus		
12 sacrae arbores	Olea	Myr-thus	Laurus	Cory-lus	Aescu-lus	Pomus	Buxus	Cornus	Palma	Pinus	Rha-mnus	Ulmus		

Erläuternd fügen wir zur vcranstehenden Tabelle hinzu, dass das Rubrum: Nomen magnum in duodecim vexilla | revolutum die Versetzungen (Permutationen) der Buchstaben des Namens Gottes יהוה (Jehovah) bringt.

Unter dem Autornamen Basilius Valentinus existirt eine Abhandlung *De magno Lapide antiquorum sapientum*. Von dem grossen Stein der Uralten. Dieser Abhandlung ist eine zweite Abhandlung angefügt, welche *Duocim claves*, Die 12 Schlüssel, überschrieben ist. Diese 12 Schlüssel figuriren eben der Zahl 12 zu Liebe, welche in der zweiten Abendländischen Periode hervortritt.

Die Bilder-Alchemie.

In der zweiten Abendländischen Periode kommt auch die Eigentümlichkeit auf, alchemistische Gegenstände in Bildern darzustellen. Der Choragog dieser Eigentümlichkeit, welche sich, wie die in den vorigen Abschnitten besprochenen *Alchemistica*, in die dritte Abendländische Periode hineinzieht, ist Nicolaus Flamellus (Secul. 14.). Seine betreffende Schrift ist: *Figures hieroglyphiques, comme il les a mises en la quatrième arche du cimetière S. Innocens de Paris*. Hieroglyphische Figuren, wie er sie am vierten Bogen des Kirchhofes der unschuldigen Kinder zu Paris anbringen liess. Wir haben dies Buch nicht aufreiben können, und halten uns daher in Bezug auf die Flamelschen Bilder an Hoefler: *Histoire de la Chimie*, 1, 427. Hoefler lässt den Flamel selbst reden (*Laissons-le raconter lui-même son histoire*), und citirt, wie er fertig ist, als Quelle: *Trois traités de la philosophie naturelle non encore imprimés etc.* édit. par P. Arnaud; Paris 1612. 4.

Flamel erzählt hier, resp. schwindelt uns etwas vor von einem alten Buche, welches er um 2 Florins erschachert. Auf den ersten Seiten desselben stand dieses und jenes, dann:

„Donc le quatrième et cinquième feuillet estoit sans esriture, tout rempli de belles figures enluminées, ou comme cela; car cet ouvrage estoit fort exquis. Premièrement il peignoit un jeune homme avec des aisles aux talons, ayant une verge caducée en main, entortillée de deux serpens, de laquelle il frappoit une salade qui lui couvroit la teste: il sembloit, à mon petit advis, le dieu Mercure des payens; contre iceluy venoit courant et volant à aisles ouvertes, un grand vieillard, lequel sur sa teste avoit un horloge attaché, et en ses mains une faux comme la Mort, de laquelle, terrible et furieux, il vouloit trancher la teste à Mercure. A l'autre face du feuillet quatrième, il peignoit une belle fleur en la sommité d'une montagne tres-haute, que l'aquilon embranloit fort rudement; elle avoit le pied bleu, les fleurs blanches et rouges, les feuilles reluisantes comme l'or fin, à l'entour de laquelle les dragons, griffons aquiloniens, faisoient leur nid et demurance. Au cinquième feuillet y avoit un beau rosier fleury, au milieu d'un beau jardin, eschelant contre un cheane creux, au pied duquel bouillonoit une fontaine d'eau tres-blanche, qui s'alloit precipiter dans les abysses, passant neantmoins premierement entre les mains d'infinis peuples qui fouilloient en terre, la cherchant; mais, parce qu'ils estoient aveugles, nul ne la connoissoit, fors quelqu'un, considerant le poids. Au dernier revers du cinquième, il y avoit un roy avec un grand coutelas, qui faisoit tuer en sa presence par des soldats grande multitude de petits enfans, les meres desquels pleuroient aux pieds des impitoyables gendarmes; le sang desquels petits enfans estoit recueilly par d'autres soldats et mis dans un grand vaisseau, dans lequel le soleil et la lune se venoient baigner. Et parceque cette histoire representoit celle des Innocens occis par Herode, ça esté une des causes que j'ay mis en leur cymetiere ces symboles hieroglyphiques de cette secrette science.

„Das vierte und fünfte Blatt war unbeschrieben, dagegen ganz angefüllt mit schönen illuminierten Figuren oder etwas ähnlichem; denn diese Arbeit war etwas ganz absonderliches. Zuerst war dargestellt ein junger Mensch mit Flügeln an den Fersen und einem Heroldsstab in der Hand, welcher von zwei Schlangen umwunden war. Mit diesem schlug er einen Helm, den er auf dem Kopfe hatte. (Das ist, die Figur hat die Hand mit dem Heroldsstabe über den Kopf erhoben, was abgebildet so aussieht, als wenn der Stab den Helm schlitze.) Es war, meiner unmaßgeblichen Meinung nach, der Heiligengott Mercur. Auf diesen rannte und flog mit ausgebreiteten Flügeln los ein

grosser Greis. Er hatte auf dem Kopfe eine (Sand-) Uhr, und in der Hand eine Hippe, wie der Tod. Mit letzterer wollte er, schrecklich und grimmig wie er war, dem Mercur den Kopf abhauen. Auf der anderen Seite des vierten Blattes war eine schöne Blume dargestellt. Sie stand auf dem Gipfel eines sehr hohen Berges, und der Nordwind machte sie wild wanken. Sie hatte einen blauen Schaft, weisse und rothe Blumen, ihre Blätter glänzten wie feines Gold. Rund herum machten Drachen, Nordische Greife, ihr Nest und ihre Stätte. Auf dem fünften Blatte stand ein schöner blühender Rosenstrauch inmitten eines schönen Gartens. Er lehnte an eine hohle Eiche. Am Fusse dieser sprudelte eine Quelle von sehr weissem Wasser hervor, um sich in die Abgründe zu stürzen. Sie ging zuerst unter die Hände von vielen Leuten, welche die Erde durchwühlten, um sie zu suchen, die sie aber nicht erkannten, weil sie blind waren. Nur Einer erkannte ihren Werth. Auf der Rückseite des fünften Blattes stand ein König mit einem grossen Schwerdt, der in seiner Gegenwart viele kleine Kinder durch Soldaten tödten liess. Die Mütter weinten zu den Füßen der unbarmherzigen Schlichter. Das Blut der Kinder wurde von anderen Soldaten aufgefangen und in ein grosses Gefäss gegossen, in welchem sich Sonne und Mond badeten. Und weil diese Geschichte die Geschichte der unschuldigen Kindlein darstellte, welche Herodes tödten liess, so war das eine der Ursachen, weshalb ich auf dem Kirchhofe der unschuldigen Kinder diese hieroglyphischen Symbole dieser geheimen Wissenschaft darstellte.“

Die Erklärung dieser Bilder ist leicht. Es handelt sich um das Quecksilber. Mercur als Quecksilber liegt nahe. Der Greis ist Saturn. Das sich selbst tödende Quecksilber wird in zwei Theile getheilt (vergl. Drachen-Interpretation der Tab. smar.). Der eine Theil ist Mercur, der andere Theil ist Saturn. Nun tödtet ein Theil den anderen Theil. Die schöne Blume ist das Quecksilber (Quecksilber als Blume). Der Berg ist wieder das Quecksilber (Quecksilber als Berg). Der Nordwind ist abermals das Quecksilber (*Portavit illud ventus in ventre suo*). Beim blauen Schaft haben wir die blaue Farbe des Quecksilbers, bei den weissen und rothen Blumen die weisse und rothe Farbe desselben. Die goldglänzenden Blätter repräsentiren das Quecksilber als Gold. Bei den Drachen und Greifen haben wir das Quecksilber als Drache und Greif. Nest und Stätte lehnen an das Aludel. Der Rosenstrauch ist das Quecksilber als Rose und Strauch zugleich. Die hohle Eiche ist das Aludel. Die Quelle ist Quecksilber als Quelle. Der Abgrund: Quecksilber als *ἄβυσσος*. Die Leute, unter deren Händen die Quelle fortgeht, sind diejenigen, die der Alchemie unkundig sind. Der Eine, der ihren Werth erkennt, ist Flamel. Herodes, der König, ist Quecksilber als König. Mit den Kindern ist es auf das Quecksilber als Kind abgesehen. Das Schwerdt des Herodes ist wieder Quecksilber. Im Blute haben wir das Quecksilber als Blut. Das Gefäss, in welches die Soldaten das Blut gossen, ist das Aludel. Sonne und Mond zielen auf das *Pater ejus est Sol; mater ejus est Luna*. In den weinenden Müttern haben wir das Quecksilber als Mutter.

Flamel fand vielfach Nachahmer in seinen Bildern. Es finden sich alchemistische Bilder als Zugabe zu den im vorigen Abschnitte citirten 12 Claves, die den Anhang zum *Magnus Lapis antiquorum sapientum* bilden. Ursprünglich sind übrigens die 12 Claves ohne Bilder. Ferner finden sich derartige Bilder am Schlusse des *Museum Hermeticum*, Frankfurt 1677, unter dem Gesamttitel: *Janitor pansophus*. Ferner am Schlusse des ersten Bandes von Manget: *Bibliotheca chemica*, Genf 1702, unter dem Gesamttitel: *Mutus liber, in quo tamen tota philosophia Hermetica figuris hieroglyphicis depingitur*. Ferner in des Lambsprinck Abhandlung: *De Lapide philosophico*. U. s. w. Wir wollen dem Leser die Lambsprinckschen Bilder in Worten vorführen.

Erstes Bild: Ein Gewässer (Mercur), in welchem zwei Fische schwimmen.

Zweites Bild: Lichte Stelle in einem Walde. Ein Fabelthier mit Flügeln und 2 Füßen mit Klauen (Drache). Ein Krieger mit gezücktem Schwerdt geht auf dasselbe los, um ihm den Kopf abzuschlagen.

Drittes Bild: Ein Wald. Ein Einhorn und ein Hirsch (Zwölf-Ender) in demselben.

Viertes Bild: Lichte Stelle im Walde (schattiges Thal). An derselben befinden sich ein Löwe und eine Löwin.

Fünftes Bild: Eine Landschaft. Kampf eines Wolfes mit einem Hunde, der eine sucht den anderen tot zu beissen.

Sechstes Bild: Ein Wald. In ihm ein Drache, der sich in den Schwanz beisst. Es handelt sich um dasselbe Thier, welches das zweite Bild bringt. Dort wurde es in der, den Bildern beigegebenen Erklärung generell Fera genannt. Hier heisst es Draco.

Siebtentes Bild: Ein Wald. Auf einem Baume im Vordergrund zwei grosse Vögel (Adler). Der eine sitzt auf dem Neste, der andere fliegt auf. Am Boden kriecht eine Schnecke.

Achstes Bild: Ein Wald. Zwei grosse Vögel kämpfen mit einander. Der eine von ihnen liegt bereits auf dem Rücken. Wie der Text sagt ist der eine Vogel von weisser, der andere von rother Farbe. Man kann das nicht sehen, weil die Bilder nicht bunt sind.

Neuntes Bild: Eine Art Sommerhaus. In ihm sitzt ein König auf dem Thron. Die Hände halten den Reichsapfel und das Scepter. Seine Füsse hat er auf einen Drachen gestellt. Eine Lehne des Thrones ist sichtbar und stellt einen Fisch dar.

Zehntes Bild: Eine Berggegend. Am Fusse ein Feuer, in dem sich ein Salamander befindet. Ein Mann kommt mit einer dreizinkigen Gabel auf diesen zu.

Elfte Bild: Eine Landschaft. Eine Gruppe von 3 Männern, die sich an der Hand halten. Der eine ist ein König, der andere ein Königssohn, der dritte ist ein Mann mit Flügeln, er stellt einen „Ductor“, eine Art Mentor vor.

Zwölftes Bild: Eine Landschaft. Im Vordergrund ein hoher Berg, auf dem der Ductor und der Königssohn stehen. Am Himmel: Sonne, Mond und Sterne.

Dreizehntes Bild: Eine Halle mit einem Throne. Auf dem Throne sitzt der König (vom elften Bilde). Vor ihm steht der Königssohn. Der König hält ihn umfasst und sperrt den Mund auf, um den Sohn zu verschlingen. Im Hintergrunde steht der Ductor.

Vierzehntes Bild: Eine Stube mit Fenstern, durch die es hineinregnet. In der Stube steht ein Bett, in dem der König liegt. Er schwitzt, wie das Pünktchen auf seiner Haut andeuten.

Fünfzehntes Bild. Der König, sein Sohn und der Ductor sitzen vereint auf einem Thron.

Es ist nicht schwer zu durchschauen, dass es sich in diesen Lambsprinkschen Bildern um das Quecksilber handelt. Das erste Bild bringt das Quecksilber als Meer, in welchem 2 Fische schwimmen (vergl. den Abschnitt: Quecksilber als Ens universale). Beim zweiten Bilde repräsentirt der Drache das Quecksilber. Der Drache, das Quecksilber, muss sterben, und darum geht ein Krieger auf ihn los, um ihm den Kopf abzuschlagen. Vergl. bei Petrus de Silento (Drachen-Interpretation): Draco moritur. Der Wald ist in diesem Bilde, wie in allen, wo er vorkommt, die $\psi\lambda\eta$, Materia, das ist die Mat. prima, welche sich an die res una der Tab. smar. anlehnt. Auf dem dritten Bilde haben wir das Quecksilber als Hirsch und Einhorn (vergl. den Abschnitt: Quecksilber als Ens universale). Auf dem vierten Bilde haben wir das Quecksilber als 2 Löwen (vergl. ebendasselbst). Auf dem fünften Bilde haben wir das Quecksilber als Wolf und Hund, die sich töteten (Exstinctio Mercurii). Auf dem sechsten Bilde haben wir den Drachen, das Quecksilber, als Venenum. Wie das Quecksilber sich selbst tödtet, sich selbst belebt (Anschauungen, welche wir kennen), so vergiftet es sich auch selbst. Der Drache frisst seinen eigenen Schwanz und vergiftet sich so selbst. Auf dem siebenten Bilde repräsentirt der aufstiege Vogel das ascendit a terra in coelum, der auf dem Neste sitzende Vogel das iterumque descendit in terram. Das Nest des zweiten Vogels wird als terra genommen. Vermöge des descendere in terram ist es die Mission dieses Vogels, unten auf dem Neste zu bleiben. Um dem Neste als terra nachzuhelfen, kriecht eine Schnecke am Boden, das ist ein Thier, welches zu der terra, auf

der es umhorkriecht, eine besondere Relation hat. Die Neater lehnen übrigens auch an das Aludel. Auf den achten Bilde haben die beiden Vögel eine ähnliche Relation, wie Wolf und Hund auf dem fünften Bilde. Diese Vögel verschlingen sich und werden dann, wie der Lambsprinksche Text weiter ausführt, in eine weisse Taube, und diese dann wieder in einen Phönix verwandelt. Auf dem neunten Bilde haben wir das Quecksilber als Rex, als König. Er hat seine Feinde besiegt, und tritt den giftigen Drachen mit Füssen. Das zehnte Bild bringt das Quecksilber als Salamander. Der Mann mit der dreizinkigen Gabel (3facher Lapis philos. Hermes trismegistus) leitet die Darstellung des Ignis-Lapis-philos. Das 11., 12., 13., 14. und 15. Bild bilden eine fortlaufende Kette. In dreifachen Lapis philos., Vater, Sohn, Führer, haben wir den Lapis als Corpus, Spiritus, Anima, und auf die Trinität bezogen als Vater, Sohn und Geist. Auf den Führer kommt der Geist, er ist ein geistreicher Mann, und damit ein Mentor. Dieser Mentor führt nun den Sohn, seinen Schüler, auf einen Berg (Quecksilber als Mons) und belehrt ihn über Himmel, Sonne, Mond und Sterne über sich, und die Erde, und was sie enthält, unter sich, kurz, er weihet ihn in die Mysterien der Alchemie ein, natürlich der Alchemie, welche auf das Quecksilber (Sonne, Mond u. s. w.) hinauskommt. Der Sohn verlangt nun, nach Hause zurückzukehren. Der Vater ist unterdessen gestorben, und lebt bei der Rückkehr seines Sohnes wieder auf. Das bezieht sich auf das Quecksilber, welches mortificirt wird, um als Hydrarg. oxyd. rubr. aufzuleben. Vor lauter Freude verschlingt nun der Vater den Sohn. Das bezieht sich auf das Verreiben des Hydrarg. nitricum mit Quecksilber, bei dem das letztere das erstere verschlingt; zugleich ist ein Anlehen des Quecksilbers an den Saturnus da, der seine Kinder verschlingt. Nachdem nun das Quecksilber das Hydrarg. nitricum, das präsumtive Hydrarg. oxyd. rubr., verschlungen hat, kommt bei der Fortsetzung des Feuer-Processes das Hydrarg. oxyd. rubr. zum Vorschein, das ist, das Quecksilber kommt durch das Feuer in Schweiss, und das Product dieses Schweisses ist das Hydrarg. oxyd. rubr. Der eine Lapis philos., Quecksilber, schwitzt den andern Lapis philos., Hydrarg. oxyd. rubr., aus, der Vater schwitzt den Sohn aus. Daher liegt der Vater im Bette und schwitzt. Durch den Regen, der zum Fenster hinein- kommt, wird die Haut des Vaters erweicht, auf dass er besser schwitzen kann; übrigens ist Regen auch = Quecksilber. Nachdem nun der Process beendet, bringt uns das letzte Bild die 3 Lapidis philosophici zu einem vereint, auf einem Throne sitzend.

Die alchemistischen Schriftsteller der zweiten Abendländischen Periode.

Wir heben von ihnen ff. hervor:

Schriftsteller des 13. Jahrhunderts.

Albertus Magnus. Schriften: De rebus metallicis et mineralibus. — De Alchemia. — Tractatus secretorum; u. s. w. Manche Schriften führen seinen Namen, ohne von ihm zu sein; wir übernehmen noch nicht einmal die Garantie für die absolute Aechtheit aller so eben aufgeführten.

Thomas Aquinas. Schriften: Thesaurus Alchemiae secretissimus. — Secreta Alchemiae magna; u. s. w. Manche Schriften führen seinen Namen, ohne von ihm zu sein. Wir übernehmen noch nicht einmal die Garantie für die absolute Aechtheit der beiden aufgeführten.

Alphonsus X., rex Castellae (König von Kastilien). Unter seinem Namen wenigstens kommt die Abhandlung vor, welche den Titel führt: Clavis sapientiae.

Roger Baco. Schriften: Speculum Alchemiae. — De secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiarum epistola; u. s. w. Manche Schriften führen seinen Namen, ohne ächt zu sein.

Arnaldus de Villanova. Schriften: Thesaurus thesaurorum et Rosarium philosophorum. — Novum lumen; u. s. w. Schwerlich ist alles ächt, was unter seinem Namen vorkommt.

Richardus Anglus. Schrift: Libellus utilissimus *περι χημείας*, cui titulum fecit Correctorium. Auch kommt unter seinem Namen vor ein Rosarium minor und Speculum Alchemiae.

Guido de Montanor. Schrift: *Scala philosophorum*. Es werden ihm noch andere Schriften zugeschrieben.

Schriftsteller des 14. Jahrhunderts.

Job. Daustenius (Dastyn). Schriften: *Rosarium, arcanum philosophorum secretissimum comprehensum*. — *Visio Dausteni*.

Raymundus Lullius. Ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Man spricht von 60 Bänden, die er geschrieben haben soll, was wohl übertrieben ist. Von ihm sind: *Testamentum et primum de theorica*. — *Testamentum. Pars practica*. — *Compendium anmae transmutationis artis metallorum*. — *Testamentum novissimum*. — *Lux Mercuriorum*. — *Experimenta*. — *Vademecum*. — *Codicillus*; u. s. w.

Petrus Bonus. Schrift: *Margarita pretiosa novella*. Es werden ihm noch andere Schriften zugeschrieben.

Joannes de Rupescissa. Schriften: *Liber de confectione veri Lapidis philosophorum*. — *Liber lucis*. Es werden ihm noch andere Schriften zugeschrieben.

Nicolaus Flamellus Sein Hauptwerk sind die *Figures hiéroglyphiques etc.* (s. Bilder-Alchemie.)

Schriftsteller des 15. Jahrhunderts.

Die beiden Hollandi, Isaas der Vater, und Johann Isaac, der Sohn. Als des ersteren Schriften werden aufgeführt: *Opera mineralia*; *De salibus et oleis metallorum*; u. s. w. Als des letzteren: *Opus Saturni*; *De Lapide s. Elixir philosophico*; u. s. w.

Bernhardus comes Marchiae Trevisanae (Graf der Tarviser Mark im Venetianischen). Schriften: *Liber de secretissimo philosophorum opere chimico*. — *Responsio ad Thomam de Bononia*; u. s. w.

Marsilius Ficinus, berühmt durch seine Lateinische Uebersetzung der Werke Platos und damit der vom alchimistischen Standpunct besonders wichtigen Schriften Timaeus und Kritias. Ob seine Schrift: *De arte chemica* und noch anderes, was unter seinem Namen aufgeführt wird, echt ist, wollen wir dahin gestellt sein lassen.

Georgius Ripley (Ripley). Schrift: *Liber duodecim portarum* und manches andere. Es ist nicht alles echt, was unter seinem Namen vorkommt.

Thomas Norton. Schrift: *Tractatus: Crede mihi seu Ordinale*. (Hoc opus inceptum est: 1477.)

Noch einmal Arabische Alchemie. Die drei Principien: Sal, Sulphur, Mercur.

Nach der zweiten Mercur-Interpretation der Tab. smar. tritt in der Arabischen Alchemie ein Ruhepunct ein. Das hat einen dreifachen Grund. Zuerst war einmal durch die zweite Mercur-Interpretation der Tab. smar. ein Ziel erreicht, welches längere Zeit hindurch angestrebt worden war. (In Einklang-Bringen der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. mit Arabischen Auffassungen.) Das ist aber nur zu natürlich, dass nach Erreichung eines Zieles eine länger andauernde Ruhe folgt. Dann müssen wir das historische Factum vor Augen haben, dass die Vertreibung der Araber aus Spanien, 1492, nicht ein Ereignis war, welches plötzlich wie ein Blitz aus heiterer Luft über die Araber kam, sondern dass vielmehr die Maurenherrschaft in Spanien successiv verfiel und damit ihr Unglücksjahr 1492 längst angebahnt war. Der successive Verfall der politischen Macht zog aber auch einen Verfall des wissenschaftlichen Treibens nach sich, setzte eine Laxität an die Stelle des früheren wissenschaftlichen Eifers. Hierzu kommt nun noch zum dritten das, dass bei dem Uebergehen der Alchemie auf die Abendländer an die Araber die sehr nahe liegende Idee herantrat, wir haben nun so manches gewirkt, wir wollen vorläufig einmal die Zuschauer machen und sehen, was jene vor sich bringen. Dieses Stadium der Ruhe in Spanien dauerte nun bis einige Zeit vor dem Auhören der Maurenherrschaft. Da auf einmal kommt neues Leben in die Alchemie, die Arabische Alchemie tritt, bevor sie den Schauplatz verlässt, mit einer epochemachenden Lehre in den Vordergrund, das ist die Lehre vom Sal, Sulphur, Mercur, die Lehre von den drei Principien: Salz, Schwefel und Quecksilber. Vermöge dieser Lehre wird die Eins der metaphysischen Interpretation der Tab. smar., das Quecksilber, welche durch die Lapis philos.-Interpretation der

Tab. smar. zur Zwei, dem Quecksilber und dem Schwefel extendirt worden war, zur Drei cumulirt, das ist zum Quecksilber, Schwefel und Salz.

Die Sache liegt ff. Ein Araber tritt auf, welcher sagt, wir haben ursprünglich in unserem Arabischen alchemistischen Standpunct die Geberschen 6 Metalle. Diese extendiren sich zu 7, indem das Quecksilber hinzutritt. Dieses Quecksilber tritt nicht nur zu den übrigen Metallen, sondern es stellt sich auch an ihre Spitze. Indem wir nun also das Quecksilber haben, stellen wir uns bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. auf den Standpunct der Darstellung der Metalle überhaupt aus ihren Erzen, das entspricht unserem Metallstandpunct in der Alchemie. Und hiermit ist die Sache fertig. Was wir da weiter getrieben haben, indem wir den Einklang mit der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. hervorbringen wollten, waren keine glücklichen Griffe. Die metaphysische Interpretation liegt hinter uns, lange hinter uns, seitdem hat sich die Alchemie fortentwickelt, wozu war es also nützlich, ihr einen solchen Tribut zu zollen? Den Einklang mit der metaphysischen Interpretation der Tab. smar. hervorbringen, war gar nicht unseres Amtes, und was Jemandes Amtes nicht ist, da soll er seinen Vorwitz lassen. Wir haben diese kluge Regel nicht befolgt, und die Folge davon war, dass wir uns in Verwickelungen gestürzt haben, die gar nicht erbaulich sind. Was ist denn diese Calcination als Kalkoperation? Ist es denn nun wirklich so einladend, da, wo man aus Cinnober bei Zusatz von Kalk: Quecksilber erhält, zu sagen, man erhalte Quecksilber aus Kalk bei Zusatz von Cinnober, zu sagen, man lösche Quecksilber mit Acid. nitricum? Aber das mag noch hingehen. Das Schlimme bei der Sache ist das, dass wir in unserem Eifer, Dinge zu betreiben, die gar nicht unseres Amtes waren, unsere Arabische Alchemie angetastet haben, an sie Hand gelegt haben. Oder haben wir etwa etwas anderes gethan, indem wir der Arabischen Lapis philos.-Interpretation huldigten, und mit ihr der Antiarabischen *χρυσονομία* die Thür öffneten? — Machen wir einen Strich durch diese unerbauliche Vergangenheit. Zurück dahin, wo wir einfach standen, als wir hatten: 7 Metalle, Quecksilber an ihrer Spitze, Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein.

Wir haben nun schon beim Arius darauf aufmerksam gemacht, dass ein absoluter Rückgriff in alte Standpuncte nicht alchemistisch-schulgerecht ist. Will also unser Araber vor die zweite Mercur- und Calcinations-Interpretation zurück, so hat er dem Alten gegenüber einen neuen Standpunct zu bieten. Diesen nun nimmt er ff. ein.

Er nimmt Calcination einfach als Ignitio, Feuerprocess, und sagt, bei der Ignitio hat man einfach den Verbrennungs-Process. Wenn also Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein dargestellt wird, so heisst das einfach, man verbrennt das Quecksilber. Nicht an Kalk hält man sich mit Fug und Recht, sondern an ein Stück Holz. Calcinirt man Quecksilber, so heisst das einfach, man nimmt mit dem Quecksilber den Process vor, den man mit Holz vornimmt, wenn man es verbrennt. Nun aber hat man beim Verbrennen des Holzes erstens das Holz, zweitens das brennende Holz, das ist das Feuer, drittens den Rauch, der oben fortgeht, viertens die Asche, die unten zurück bleibt. Ganz so beim Quecksilber, welches mittelst Feuers allein dargestellt wird. Das Quecksilber als solches läuft dem Holz parallel. Es wird unter dasselbe Feuer gelegt, es verbrennt, und repräsentirt als solches das brennende Quecksilber, das Feuer. Es entwickelt sich nun zwar, wenigstens denn sichtbar, kein Rauch, indessen dieser ist trotzdem zu constatiren, da nach Arabischer Auffassung gerade sowohl bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein, als mittelst Salpetersäure ein ascensere (und descendere) statt hat. Also man hat den Rauch des Quecksilbers dem Rauch des brennenden Holzes parallel laufend. Und endlich läuft das Hydrarg. oxyd. rubr., das Ergebnis des Processes, der Asche beim Verbrennen des Holzes parallel (Mercur. incineratus). Man hat also bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein zuerst das Quecksilber als solches, welches in das Adulod gegeben wird. Dies wird dann feurig gemacht, es entwickelt Rauch, es entwickelt Asche. Nun sollte man sagen, auf die Weise hätten wir das Hydrarg. oxyd. rubr. an der Hand

des Verbrennungs-Processes als Asche, Mercurius incineratus, Cinis Mercurii. Unser Araber aber begnügt sich hiermit nicht, er constatirt in diesem Hydrarg. oxyd. rubr. auch noch obendrein den Rauch, Fumus Mercurii, und das Feuer, Ignis Mercurii. Das liegt nun ff.

An das verbrennende Holz anlehnd, hält er sich nicht an die Asche, welche kalt geworden ist, sondern an die noch heisse Asche. In der heissen Asche lässt er aber auf Grund des Hitze-Processes das Feuer vertreten sein. Ganz so hält er, an das Hydrarg. oxyd. rubr. anlehnd, sich nicht an das Präparat überhaupt, sondern an das frische Präparat, wie es aus dem Aludel heraukommt. Dies ist noch heiss, und damit ist das Feuer in ihm vertreten. Indessen die Sache liegt in Bezug auf das Hydrarg. oxyd. rubr. noch viel einfacher. Es liegt im Sinne der Alten, dass bei der Darstellung mittelst Feuers allein das Quecksilber gerade dadurch zu Hydrarg. oxyd. rubr. wird, dass in das erste Feuer hineingeht. Mit solcher Anschauung würde es sich aber schlecht vertragen, im Hydrarg. oxyd. rubr. das Feuer nicht vertreten sein zu lassen.

An das verbrennende Holz anlehnd, hält er sich in Bezug auf die heisse Asche von vorhin an glühende Asche. Glühende Asche entwickelt aber noch mehr oder weniger Rauch. Ein ähnliches Verhältniss kann nun auch in Bezug auf das Hydrarg. oxyd. rubr. herangezogen werden. Doch ist so etwas gar nicht nöthig. Nach alten alchemistischen Anschauungen ist das bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Salpetersäure gewonnene Präparat: Dampf, der rothe Dampf, der heruntergehend sich zum Präcipitat verdickt. Ein analoges Verhältniss kann nun auch auf Grund des ascendere und descendere, welches auch bei der Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. mittelst Feuers allein statt hat, hier angenommen werden. Dann haben wir eo ipso da, wo wir die Asche (Präcipitat) Hydrarg. oxyd. rubr. haben, auch den Rauch desselben.

Also unser Araber hat im Hydrarg. oxyd. rubr.: Asche, Feuer, Luft. Nun nennt er Asche: Sal, das heisst im Grunde nichts anderes, als Pottasche. Pottasche wird nämlich aus Pflanzen-Asche gewonnen, und die Pflanzen-Asche hat er im Anlehn an sein Quecksilber-Holz. Pottasche wird aber Sal genannt auf Grund ihrer äusseren Aehnlichkeit mit dem Kochsalz. Feuer nennt er Sulphur, was nahe liegt. Rauch nennt er Mercur. Das ist ein Anlehn an die Anschauungsweise des Autors der ursprünglichen Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. Der fasste nämlich das Hydrarg. oxyd. rubr. auf als Quecksilber + Luft. Gemäss dieser Anschauungsweise ist also auf der einen Seite das Hydrarg. oxyd. rubr.: Luft, auf der anderen: Quecksilber. Hat also unser Araber auf der einen Seite die Luft, den Rauch, so hat er auf der anderen Seite: Mercur. Auf die Weise kommt also heraus, dass man im Hydrarg. oxyd. rubr. hat: Sal, Sulphur, Mercur.

Also unser Araber sieht in der Calcinatio, in der Ignitio, mit der er sich an die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. macht, einen Verbrennungs-Process, und dieser führt ihn darauf, dass er im Hydrarg. oxyd. rubr. hat: Sal, Sulphur, Mercur.

So calculirt er auf der einen Seite. Auf der anderen Seite calculirt er ff. Wenn wir Metalle und Quecksilber, und Quecksilber und Metalle einander gegenüberstellen, so kommen wir nicht um die Stelle der Tab. smar.: Pater ejus est Sol etc. herum, welche uns die 7 Metalle bringt. Das Quecksilber steht an der Spitze der Metalle. Verträgt sich das mit dieser Stelle? — Nein, denn in dieser Stelle kommt zuerst in dem Pater ejus est Sol das Gold, und dann kommt erst das Quecksilber so bescheiden an die Reihe, dass es sich in dem Mater ejus est Luna seinen Platz mit dem Silber theilen muss. — Wie ist diese Differenz zu heben? — Nun einfach derartig, dass wir sagen, wenn das Quecksilber an der Spitze der Metalle steht, so ist das nicht das Quecksilber als solches, sondern das verherrlichte Quecksilber, das Hydrarg. oxyd. rubr. Dieses kommt mit jener Stelle nicht in Conflict. Auf die Weise, dass wir so dem Hydrarg. oxyd. rubr. Rechnung tragen, ist denn auch ein Text darauf zu machen, wie wir, das Quecksilber habend, zum Hydrarg. oxyd. rubr. kommen. Das ist nicht ein Anlehn an die metaphy-

sische Interpretation der Tab. smar., nein, das ist die Arabische Alchemie aus sich selbst heraus. Das Quecksilber steht an der Spitze der Metalle, das kann aber nicht das Quecksilber als solches sein, es ist vielmehr das Hydrarg. oxyd. rubr., und damit kommen wir vom Quecksilber zum Hydrarg. oxyd. rubr.

Und weiter gehend sagt dann unser Araber: Was heisst es denn, dass das Quecksilber an der Spitze der Metalle steht? Soll das etwa blos heissen, wenn ich die series Metallorum aufführe, dann sage ich nicht, erstens Kupfer, zweitens Blei, drittens Quecksilber u. s. w., sondern ich sage, erstens Quecksilber, zweitens Kupfer, drittens Blei u. s. w.? Nein, das wäre ein sehr bescheidenes an der Spitze Stehen. Es heisst vielmehr hervorstechend, wenn ich das Quecksilber habe, so habe ich alle Metalle, weil alle Metalle in Quecksilber aufgehen. Da nun Quecksilber als verherrlichtes Quecksilber = Hydrarg. oxyd. rubr., dieses aber = Sal, Sulphur, Mercur, so heisst: das Quecksilber steht an der Spitze der Metalle, ganz besonders: die Metalle sind Sal, Sulphur, Mercur.

Den Aufstellungen nun, wie wir sie hier entwickelt haben, wird Ausdruck gegeben in der Arabischen Sal-Sulphur-Mercur-Interpretation der Tab. smar., die wir jetzt kennen lernen wollen.

Es werden acht Rubriken angenommen. Es sind die sieben Rubriken der Arabischen astrologischen Interpretation, denen das Completum est zugefügt wird.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

In Betreff der superius und inferius vergl. Gebers Metall-Interpretation. Die res una ist aber nicht mit „Metallstandpunct“ zu übersetzen, sondern mit „Quecksilber“. Uebrigens ist das mehr ein Wort-Unterschied, als ein Sinn-Unterschied. Denn kraft dessen, dass das Quecksilber an der Spitze der Metalle steht, ist der Quecksilberstandpunct der Metallstandpunct.

Et sicut etc. Und wie Gott der Vater der Welt ist — res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius — so ist die res una, das Quecksilber, der Vater der Metalle — res natae. Die adoptio restringirt die absolute Parallele des sicut — sic. In der Vaterschaft des Quecksilbers über die Metalle ist das gezeichnet, dass das Quecksilber an der Spitze der Metalle steht, nicht nur dass es in der series Metallorum das erste ist, sondern auch dass alle Metalle in ihm aufgehen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol etc.

Hier kommen die 7 Metalle an die Reihe.

Vierte Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

In der zweiten Rubrik wird das Quecksilber als solches gezeichnet, welches an der Spitze der Metalle steht. Damit scheint zu collidiren, das was die dritte Rubrik bringt, denn dort haben wir nicht das Quecksilber in der series Metallorum zuerst, sondern das Gold, und nach diesem theilt sich das Quecksilber mit dem Silber in die Luna. Das ist aber, so wird hier gelehrt, keine Collision. Denn wenn das Quecksilber an der Spitze der Metalle steht, so ist das nicht das Quecksilber als solches, sondern das Hydrarg. oxyd. rubr. Denn — Separabis.

Terra = Asche resp. Sal.

Ignis = Feuer resp. Schwefel.

Subtile = Rauch resp. Mercur.

Spissum = Quecksilber.

Der eigentliche Wortlaut der Stelle sollte sein: Separabis terram et ignem et subtile a spisso. Das snaviter magno cum ingenio deckt die Differenz vom Textlaut und dem hier gebrachten Arrangement. Also: Mache trennend einen Unterschied zwischen Asche, Feuer, Rauch, resp. Sal, Sulphur, Mercur, das ist dem Quecksilber, in welchem diese Dinge vortreten sind, das ist dem Hydrarg. oxyd. rubr. — und dem eigentlichen Quecksilber. Denn siehe, Quecksilber ist eben Quecksilber, dagegen Hydrarg. oxyd. rubr. ist Quecksilber, welches dem Ignitions-Process ausgesetzt wird, welches verbrennt, Quecksilber welches:

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram.

ascendit und descendit, und dadurch zu Rauch wird,
 pit vim superiorum et inferiorum, und dadurch über die Metalle erhält.

ermisst bei der Zeichnung mit dem ascendere und das Feuer des Hydrarg. oxyd. rubr., und fragt in der Rauch und die Asche herangezogen werden, wird denn nicht auch das Feuer herangezogen? Dort ist, ein Missverständnis ist weiter nicht möglichem das Separabis etc. das Feuer, den ignis, gebracht hat. Nach solchen Antecedentien steht der Wege, dass das Feuer einer Reservatio mentalis ist, um so weniger, als man im Arabischen Sinne Hydrarg. oxyd. rubr. nur dann hat, wenn man das Feuer als solches dem Feuer-Process, der Calcination, oder wie unser Autor will, dem Verbrennungsaussetzt. Dazu kommt, dass der Schluss-Passus im est rein weg auf die Feuer-Procudur mit dem Feuer bezogen wird. Der Feuer-Process, und damit r, das Sulphur des Hydrarg. oxyd. rubr. steht damit der Grunde, dass man dem Leser wohl zumuthen kann dasselbe hier hinzuzudenken.

Fünfte Rubrik.

bebis bis penetrabit.
 oria bezieht sich auf das Quecksilber als solches, das Quecksilber generell.
 ritudo bezieht sich auf das Quecksilber als Hydrarg. oxyd. rubr. Die cumultirte fortitudo zählt nach der Zahl, Sulphur, Mercur, welche drei Principien eben Hydrarg. oxyd. rubr. vertreten sind. Von diesem Standes Sal, Sulphur, Mercur besiegt und durchdringt Hydrarg. oxyd. rubr. die res subtiles und solidae, die Metalle. Auf Grund dessen werden die Metalle der Auffassung unseres Autors zu Sal, Sulphur, Mercur, entgegen dem, dass sie dem Geber Sulphur nur waren.

Sechste Rubrik.

modus creatus bis hic.
 undus creatus bezieht sich auf die zweite Rubrik. undus adaptationes mirabiles bezieht sich auf die dritte Rubrik. An die res una, wie sie die zweite Rubrik enthält sich der Verbrennungs-Process, die Anpassung des Modus, welche beim Verbrennungs-Process in's Auge gefasst sind.
 in modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, die gelehrt wird, dass durch das vincere und die Metalle aus den drei Principien bestehen.

Siebente Rubrik.

vocatus sum bis mundi.
 wie bei Geber wird dem Hermes gegenüber die Summa perfectionis und nicht τρις μέγας die 3×3 ausgedehnte Folge zersplittern sich die Metalle in 3 Gruppen, und zwar an der Hand der 3 Principien. Die erste Gruppe schart sich um den Sal. Es sind die Metalle: Eisen, Silber, Blei. Denn arcanologisch sind sie: Natron carbon, P. solaris niger. Die terra-Relation damit Sal-Relation dieser kennen wir aber (s. den Elixir-Interpretation der Tab. smar., 3. Rubrik). Die zweite Gruppe schart sich um das Sulphur. Es sind die Metalle: Kupfer, Blei, Zinn. Denn arcanologisch sind sie: Liquor hepat., P. solaris niger et ruber. Die dritte Gruppe schart sich um das Mercur. Es sind die Metalle: Zinn, Blei, Kupfer, Silber. Denn arcanologisch sind sie: Liquor hepat., P. solaris niger et ruber. Die vierte Gruppe schart sich um das Quecksilber. Es sind die Metalle: Eisen, Silber, Blei, Zinn, Kupfer, Mercur. Das ist aber wie bei Geber, dass die von vorn herein der betreffenden Theile

(der 3 Principien: Salz, Schwefel, Quecksilber) theilhaftig sind. Die tres partes, welche der Hermes hat, sind Sal, Sulphur, Mercur, und damit wird denn wieder wie bei Geber mit dem τρις μέγας dem τρις μέγιστος gegenüber nicht absolut gebrochen.

Alles in allem hat also unser Autor wieder die Gebersche Summa perfectionis magisterii, wobei er aber die perfectio weniger darin sucht, dass sein Lapis philos. von vorn herein in den Metallen vertreten ist, als vielmehr darin, dass sein Lapis philos. nicht einfach: Mercur, nicht zweifach: Sulphur und Mercur, sondern dreifach: Sal, Sulphur und Mercur.

Achte Rubrik.

Completum est.

Sol = Feuer. Operatio Solis = Wirksamkeits-Entfaltung des Feuers, das ist Verbrennungs-Process. Der Schluss-Passus heisst also: Es ist absolvirt, was ich vom Verbrennungs-Process gesagt habe. Ein solcher Schlussatz ist gewiss gerechtfertigt, denn was auch sonst in der vorliegenden Interpretation vorkommt, ihre Concentration erhält sie in der Auffassung der Ignitio als Verbrennungs-Process und den sich an diesen knüpfenden 3 Principien.

Schlussbemerkung.

Vermöge des Anlehens der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. an die Summa perfectionis magisterii geführt ihr eine Berücksichtigung in den Geberschen Schriften, und diese findet sie denn auch in der Abhandlung der Geberschen Schriften, welche die Ueberschrift führt: Testamentum Gebri. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass ein Testamentum Gebri schon früher besteht, als die vorliegende Interpretation der Tab. smar., und dass dies Testamentum auf Grund der vorliegenden Interpretation umgearbeitet worden, so dass es erst, nachdem die vorliegende Interpretation der Tab. smar. aufgekommen, die jetzige Gestalt erhielt. Es ist dies deswegen nicht unwahrscheinlich, weil wir beim Lullius, ja wenn die betreffende Schrift des Arnaldus wirklich echt ist, bereits beim Arnaldus de Villanova einem Testamentum begegnen. Beim Lullius resp. Arnaldus fragt man sich nämlich, woher dieser abenteuerliche Titel für eine Abhandlung, wo den Autoren doch ein hundert- und tausendfacher anderer Titel zu Gebote stand? Steht uns hierbei die Antwort zur Seite, deswegen dieser Titel, weil auch Geber den Titel Testamentum bringt, so ist die Sache klar. Bei Geber aber ist der Titel Testamentum sehr nahelegend. Die Abhandlung nämlich, die den Titel Summa perfectionis magisterii führt, schliesst mit dem 4. Buche. Nun soll hinterdrein noch Anderes auf den Geber geschoben werden, und da hat man sich nach sachentsprechenden Titeln umzusehen. Ein solcher Titel wurde in der Investigatio magisterii gefunden, das ist: Nähere Untersuchung, wie es denn nun eigentlich um das Magisterium steht. Ein anderer wurde in „Testamentum“ gefunden, das ist, so lange Geber lebte, wusste man nichts von dieser Schrift, als Geber aber starb, fand man sie unter seinen nachgelassenen Papieren, es unterliegt also keinem Zweifel, dass auch sie den Geberschen Schriften anzurechnen ist. — Hat das Gebersche Testamentum nun früher bestanden, als die vorliegende Interpretation der Tab. smar. aufkam, so war es in seiner ursprünglichen Form eine Abhandlung über die Calcination.

Dritte Abendländische Periode. — Die drei Principien bei den Abendländern.

Die dritte Abendländische Periode beginnt da, wo die Arabische Sal-Sulphur-Mercur-Interpretation zu den Abendländern kommt, und von diesen verwerthet wird. Wie wir wissen, haben die Abendländer den dreifachen Lapis philos.: Hydrarg. oxyd. rubr., Quecksilber, Quecksilber, von welchen beiden letzteren der eine der Quecksilber-Lapis, der andere der Sulphur-Lapis ist. Wie nun die 3 Principien aufkommen, lehnen die Abendländer diese an ihren dreifachen Lapis philos., und zwar erhält der Hydrargyr. oxyd. rubr.-Lapis das Sulphur, der eine Quecksilber-Lapis den Mercur, der andere Quecksilber-

apis, welcher als Sal gefasst wird. Wie wir nämlich der betreffenden Interpretation der Araber her ist Sal = terra. Also Est terra: Er ist Sal, der die Lapis philos. ist Sal.

Sechste Rubrik.

reatio mundi bezieht sich auf die dritte Rubrik, der der ventus mit dem Gotte in Verbindung gerde, dessen Geist auf der Oberfläche des Wassers

Das ist aber, als der in der Schöpfungsgeschichte e Gott, der welterschaffende Gott.

Schlussbemerkung.

aben bei der Lapis philos.-Interpretation der ersten ndischen Periode darauf hingewiesen, dass es et-fallendes haben könnte, dass auf der einen Seite is ignis, auf der anderen Seite ein Lapis Sulphuris men wird, indem doch ignis = Sulphur. Wir un dort zwar ebenfalls darauf hingewiesen, dass ntliche Collision des Sachverhaltes hierdurch nicht indessen an der Hand der vorliegenden Interpre-er Tab. smar. macht sich die Sache doch von vorn easser. Hier haben wir nicht Lapis ignis, Lapis , Lapis Sulphuris, sondern Lapis Sulphuris, Lapis , Lapis terrae (Salis), und damit sind wir dem n herein überhoben, dass wir einer scheinbaren nicht anzudemonstrieren brauchen, dass sie eben : scheinbare Collision ist.

den-Interpretation der Tabula smaragdina an der Hand der drei Principien.

der Abendländischen Alchemie der Lapis philos. wichtige Rolle spielt, resp. in der Abendländischen die Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. rpretatio princeps ist, so mussten wir die Lapis Interpretation an der Hand der 3 Principien vor gen Interpretation bringen. Hält man sich dage- ng an die Drei-Principien-Lehre, so stellt die vor- Interpretation im Vordergrund. Denn die 3 m knüpfen sich an den Verbrennungs-Process, die- er hauptsächlich im Pflanzenreiche vertreten, weil h bei ihm zuvörderst an das brennende Holz hält. den Arabern.) Im Grunde bringt die Pflanzen- tation vorab einmal die 3 Principien, und nachdem Pflanzen- Interpretation gebracht, geht man dann g auf die anderen Interpretationen an der Hand rincipien weiter.

ken, wie bei der Lapis philos.-Interpretation der eandländischen Periode.

Zweite Rubrik.

est inferius bis adoptioe. eiden superius und inferius werden auf die 4 Ele- esogen. Die res una wird als Ei fallen gelassen, t für dieses die Materia prima ein. Die res una ria prima aufzufassen, dafür liegen schon in frü- terpretationen der Tab. smar. Anhaltspuncte vor, das auch haben kennen lernen. Namentlich lag der ersten und zweiten Abendländischen Periode n Anhaltspunct in so fern vor, als das Ovum an das i anlehnt, wir in diesem aber die Materia prima Materia der ersten Schöpfungsperiode ha- heshalb begegnen wir auch bei Lull und Anderen ichtung $\psi\lambda\eta$, das ist Materia prima, für das Queck- Jetzt, in der dritten Abendländischen Periode, tritt ria prima besonders an der Hand des Verbren- rocesses hervor. Durch diesen nämlich wird das e Pflanze, auf den Endpunct des Seins, die Asche . Dieser Endpunct des Seins wird als Materia ul- gefasst, und dieser Materia ultima gegenüber steht ria prima, das ist das Holz, die Pflanze, als erster spunct, das ist Materia prima, des Verbrennungs- s.

die 4 Elemente dienen dazu, um die Wunder der prima zu Stande zu bringen. Materia prima ist pt alles Brennbares. Alles Brennbares besteht 4 Elementen.

Was würde ein alter Grieche zu solcher Auffassung von Materia prima, Elementum, Materia ultima gesagt haben! Und doch liegt Kern-Griechisches in der Sache. Denn dr. die Empedokleischen Elemente = Materia prima, so dienen in der That die Elemente dazu, die Wunder der Materia prima zu Stande zu bringen. Und wiederum kommt dem Empedokles das Element auf die Materia ultima hinaus. Das ist, da Materia prima = Element, die Materia prima kommt auf die Materia ultima hinaus. Nun, der Verbrennungs-Process zeigt, wie die Mater. prima auf die Mater. ultima hinauskommt.

Et sicut etc.

Res omnes sind die Welt überhaupt, res natae sind das, was sie des Näheren enthält: das Menschen- und Thier-Reich, das Pflanzenreich, das Mineralreich. Gott ist der Vater der res omnes, die res una ist der Vater der res natae. Das letztere heisst, die res natae alle bestehen aus den 4 Elementen, und sind auf Grund deason verbrenn- lich. Mensch und Thier unterliegen dem Verbrennungs- Process, indem das Leben als ein Verbrennungs-Process aufgefasst wird. Das Pflanzenreich unterliegt dem Ver- brennungs-Process ganz besonders, da es ja gerade das dem Pflanzenreiche angehörige Holz ist, welches haupt- sächlich als Substrat des Verbrennungs-Processes genom- men wird. Und was das Mineralreich betrifft, so unter- liegen die Metalle der Calcination, das ist einem Verbren- nungs-Process; manche Minerale sind brennbar, z. B. der Kalk, denn er wird calcinirt, die Kohle ist ein brennbarer „Stein“, und Steine, die eine solche Härte haben, dass bei ihnen von Calcination nicht die Rede sein kann, geben beim Aneinanderschlagen oder beim Schlagen mit dem Stahl gegen sie Funken, das ist, sie verbrennen.

Das Gegenüberstehen von Vorder- und Nach-Satz be- steht also in der Vaterschaft Gottes einerseits und der Vaterschaft der res una andererseits. Einer zu weit ge- henden Parallelisirung von Gott und res una tritt die adoptio des Nachsatzes, welche die Vaterschaft der res una zur uneigentlichen Vaterschaft macht, entgegen.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis terra est.

Die vorige Rubrik brachte die Elemente. Diese Rubrik bringt die 3 Principien in ihren Grundlagen als Feuer, Rauch, Asche.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Sol und Luna werden als Hauptrepräsentanten des Feuers und damit als Feuer genommen. Also Vater und Mutter ejus, der res una, der Materia prima, ist das Feuer, und damit ist die res una selbst Feuer.

Portavit illud ventus in ventre suo. Ventus ist Wind, Luft, Rauch. Illud, die res una, trug der Rauch im Bauche, die Mutter der res una, der Materia prima, ist Rauch, und damit ist die Materia prima, als Kind, ebenfalls Rauch.

Nutrix ejus terra est. Terra ist Asche. Die nutrix, die selbstnährende Mutter ejus, der res una, der Materia prima, ist Asche, und damit ist die Materia prima, das Kind, selbst Asche.

Wie wir also in der vorigen Rubrik im Allgemeinen hatten, dass die Materia prima aus den 4 Elementen be- steht, so haben wir in dieser Rubrik, dass die Materia prima aus den Grundlagen der 3 Principien, und damit aus den 3 Principien selbst, besteht. Und da die Materia prima überhaupt alles Brennbares ist, so besteht alles Brenn- bare gerade sowohl aus den 3 Principien, als aus den 4 Elementen.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Vorhin hatten wir den Allgemein-Standpunct. Das, was die Welt enthält, besteht aus brennbaren Stoffen. Hier wird nun der Besonder-Standpunct herangezogen. Aus den Stoffen allen, welche die Welt enthält, wird die Pflanze hervorgehoben, und diese Pflanze ist in der vorliegenden Interpretation der Tab. smar. der pater omnis telesmi.

Virtus ejus integra est, si vera fuerit in terram. Ihre Kraft ist eine vollkommene, wenn sie in Asche verwand- elt worden, wenn sie vom Standpunct der Materia prima in den Standpunct der Materia ultima übergeführt worden. Das heisst natürlich nicht, eine Pflanze hat im Allgemei- nen erst dann ihre Vollkommenheit erlangt, wenn sie ver-

brannt worden, sondern die Vollkommenheit liegt darin, dass der Verbrennungs-Process an die Spitze der Alchemie gestellt wird, der Verbrennungs-Process aber auf die Materia ultima führt.

Dadurch nun, dass man von der Pflanze als Materia prima zur Pflanze als Materia ultima gekommen, ist der Verbrennungs-Process auf's Tapet gebracht, und in Bezug auf diesen:

Separabis terram ab igne etc., mache trennend einen Unterschied zwischen Asche: terra, Feuer: ignis, Rauch: subtilis, Holz: spissum. (Das Arrangement der Stelle wie bei der Arabischen Interpretation.)

Indem du nun diese in's Auge fassst, hast du den Verbrennungs-Process in's Auge gefasst. Auf Grund des Verbrennungs-Processes aber:

Ascendit a terra in coelum etc., steigt die Pflanze als Rauch aufwärts, als Asche abwärts, das ist sie verbrennt, et recipit vim superiorum et inferiorum, und wirft sich zum Herrn der Schöpfung, der Alchemie auf. Auf Grund des descendere, auf Grund des Verbrennungs-Processes, auf Grund dessen, dass der Verbrennungs-Process sich an die Spitze der Alchemie stellt, hast du die Motivierung dessen, dass der pater telesmi, die Krone der Schöpfung, trotz dieses seines Standpunctes als Krone der Schöpfung erst eine virtus integra erhält: — si versa fuerit in terram.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis gloriam bis penetrabit.

Die zweite Rubrik brachte die Elemente, die dritte Rubrik die Grundlagen der 3 Principien: Feuer, Rauch, Asche. In ihnen ist die gloria gegeben. Im Grunde hat man da, wo man die Grundlagen zu den 3 Principien: Feuer, Rauch, Asche hat, auch die 3 Principien: Sulphur, Mercur, Sal selbst. Indessen ein feiner Unterschied ist immer zwischen den beiden, und in Bezug hierauf muss dich die obscuritas sichten.

Der gloria gegenüber repräsentirt nun die fortitudo ganz speciell die 3 Principien, nicht als ihre Grundlagen: Feuer, Rauch, Asche, sondern als: Sal, Sulphur, Mercur. In Bezug auf eine solche Drei wird alsdann die fortitudo nach der Drei gezählt. Die omnis res subtilis und die omnis res solida repräsentiren die Elemente und die Grundlagen zu den 3 Principien (Feuer, Rauch, Asche). Diese vincuntur et penetrantur von den eigentlichen 3 Principien.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis est hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik. Hinc erunt adaptationes bezieht sich auf die vierte Rubrik. Die res una, welche die zweite Rubrik bringt, wird an dem Verbrennungs-Process angelehnt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in welcher die 3 Principien vor den Elementen und den Principien-Grundlagen in den Vordergrund gedrängt werden.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus bis mundi.

Der Hermes trismegistus bezieht sich auf die 3 Principien: Sal, Sulphur, Mercur. Dieser Hermes hat die tres partes philosophiae totius mundi, das ist entweder, die vorliegende Interpretation der Tab. smar. hat die 3 Theile, welche der Index bringt, oder, an diesen Hermes, das ist an Sal, Sulphur, Mercur schmiegt sich der dreifache Lapis philos. als Sal, Sulphur, Mercur.

Achte Rubrik.

Completum est etc.

Operatio Solis wird auf den Verbrennungs-Process bezogen.

Arcanologische und Mensch-Interpretation der Tabula smaragdina an der Hand der drei Principien.

Bei beiden Interpretationen sind die Rubriken, wie bei der Lapis philos.-Interpretation der ersten Abendländischen Periode.

Zuerst die arcanologische Interpretation.

Das Problem von den 3 Principien ist ganz dazu geeignet, die Arcana an der Hand dieser 3 Principien in's Auge zu fassen. Im Sal, Sulphur und Mercur sind nämlich sehr nahelegend die 3 Arcana vertreten, wie sie die Jüdische Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. bringt. Diese Arcana sind, wie wir wissen, 1) Acidum sulphur.-Natron, 2) Liquor hepatis, 3) Pulv. solaris. Es liegt auf der Hand, dass man sagt, Pulv. solaris ist das Quecksilber-Arcanum, denn dies Arcanum enthält ja notorisch Quecksilber, dass man sagt, der Liquor hepatis ist das Schwefel-Arcanum, denn dies Arcanum riecht ja notorisch nach Schwefel, dass man sagt, Acidum sulphur.-Natron ist das Salz-Arcanum, denn Natron nitricum und carbonicum stellten die Alten aus dem Kochsalz dar. In Bezug auf das letztere Arcanum ist zu bemerken, dass auf Grund dessen, dass das ganze Arcanum zu Sal wird, das Acidum sulphur. mit zu Sal wird. Das ist nun der Grund, weshalb die ältere Chemie die Säuren überhaupt Sales nennt. Das hatte noch im vorigen Jahrhundert statt; vgl. z. B. Rud. Aug. Vogel: Institutiones chemiae.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Die Analogie mit der zweiten Rubrik der Pflanzen-Interpretation kommt ff. heraus. Acid. sulphur.-Natron werden zu Acid. sulphur. und Natron distribirt. Dann kommen 4 Arcana heraus, und diesen werden in Griechischer Weise die 4 Elemente zuertheilt. Dann dienen die Arcana qua Elemente dazu, um die Wunder der res una als Materia prima zu bewerkstelligen, was nahe liegt, da bereits dem Empedokles Materia prima = Elementum. Man kann aber auch also sagen: den Griechen sind die Arcana = Materia ultima. Darin besteht aber gerade das Miraculum, dass die Materia prima an der Hand des Verbrennungs-Processes zur Materia ultima wird.

Res natae = Arcana. Indem sie fuerunt ab una re, werden sie zu verbrennlichen Dingen. So etwas liegt nahe, wenn man mit Plato die Elemente vom Eingespichtpunct des Feuers auffasst.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Hier kommen die 3 Principien an die Reihe. Die bei der Pflanzen-Interpretation herausbekommenen Grundlagen der Principien werden hier als die 3 Principien selbst genommen.

Vierte Rubrik.

Pater omnis telesmi bis inferiorum.

Hier werden nun die 3 Arcana gebracht.

1) Pater omnis telesmi est hic, virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Es handelt sich hier um Acid. sulphur.-Natron. In der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar. steht Acid. sulphur.-Natron an der Spitze der Arcana. Auf Grund dessen wird Acid. sulphur.-Natron als Vater an die Spitze der Arcana-Familie gestellt. Es wird vorläufig angenommen, es handelt sich nur um das Acid. sulphur. Darum heisst Pater omnis telesmi totius mundi est hic: Hier hast du das Acid. sulphur. Da es sich nun aber nicht um das Acid. sulphur. allein, sondern zugleich auch um das Natron handelt, so wird completirend beigelegt: virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram, die Kraft des Acid. sulphur. ist vollkommen, wenn das Natron, die Erde, zum Wasser, dem Acid. sulphur., hinzugefügt wird. Das Hinzufügen des Natron wird als Verwandlung des Acid. sulphur. in Natron auf Grund des Wasserverwandlungs-Experimentes gebracht.

2) Separabis terram ab igne, subtilis a spisso, suaviter magno cum ingenio. Es handelt sich hier um den Liquor hepatis.

3) Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum. Es handelt sich hier um den P. solaris.

Siehe für 2) und 3) bei der Jüdischen Interpretation der zweiten Redaction der Tab. smar.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Die gloria sind die 3 Principien.

fortitudo ist das Drei-Arcanum in Bezug auf Anwendung am Krankenbette. Hauptsächlich und gend zählt die fortitudo nach der Drei, denn es ja 3 Arcana angenommen. Nebenbei zählt sie nach der 4, indem den 4 Elementen zu Liebe, te Arcanum in Acid. sulphur. und Natron zerwird, und indem hier, in der pathologischen Run einer omnis res subtilis und einer omnis res das ist von 2 res subtiles und 2 res solidae, die . Es liegt nämlich in Bezug auf das vincere und e die Sache derartig, dass auf Grund dessen, dass en ein Verbrennungs-Process ist (vergl. sogleich Mensch-Interpretation), angenommen wird, der bestehe aus den 3 Principien. Diese 3 Principien Menschen stehen nun den 3 Arcanis gegenüber. 3 Principien des Menschen krank sind, da führen a die 3 Arcana wieder zur Genesung. Also: Hier die 3 Arcana, sie constituiren die fortitudo, weil fortitudo, das ist sie, die Arcana, alle res subtiles und alle res solidae durchdringen. Hier wird Einklang zwischen den drei Arcanis und den ngen, welche zu besiegen und zu durchdringen artig hervorgebracht, dass man einerseits das lphur. - Natron in die Zwei: Acid. sulphur. und tersplittert, und andererseits analog auch das Sal pers in 2 Theile zersplittert, in ein flüssiges und festes Sal. So kommen denn beim Sal, Sulphur ur des Körpers 2 res subtiles heraus: Flüssiger luftförmiger Mercur, und 2 res solidae: fester Sal phur. Diese stehen aber den beiden Arcana subid. sulphur. und Liquor hepatis, und den beiden solida: Natron und P. solaris, gegenüber.

Sechste Rubrik.

mundus bis modus est hic.
mundus creatus est bezieht sich auf die zweite Rubrik, welcher auf die Erschaffung der Welt hingewiesen.
mundus adaptationes mirabiles bezieht sich auf die Rubrik. Die adaptationes sind, wie in der Jüdischen adaption der zweiten Redaction der Tab. smar., na. Diese bringt aber eben die vierte Rubrik, e im Anschluss an die zweite Rubrik, nämlich in s an die res natae, oder auch an die res una.
mundus modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, diejenige Rubrik, welche in der fortitudo das stamm in Bezug auf seine Anwendung am Krankenbette bringt.

Siebente Rubrik.

vocatus sum bis mundi.
mundus trimegistus bezieht sich auf die 3 Principien, welche die 3 Arcana hinauskommen. Philosophus mundi = Arcanologie. Hermes hat 3 Theile Arcanologie, nämlich die 3 Arcana: Acid. sulphur. - Liquor hepatis, P. solaris.

Achte Rubrik.

mundus est etc.
Lapis philos. Dieser wird aber nicht als der dila. genommen, welcher zur χρυσονομία dient, als der Heil-Lapis. Als solcher Heil-Lapis ist in - Lapis das Ein-Arcanum, als Drei-Lapis die Drei.
Lapis Mensch-Interpretation, welche sich der archen Interpretation innig anschmiegt.
Lapis erfahren wir zunächst, ganz wie bei der Pflanzen-Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 n, dass alles Brennbare, Mensch, Thier, Pflanze, aus den 4 Elementen und der Grundlage der 3 n besteht. (Zweite und dritte Rubrik). An der r arcanologischen Interpretation werden aber die ren der 3 Principien sofort als die 3 Principien nommen. Alsdann liegt die

Vierte Rubrik,

omnis telesmi bis inferiorum,
Lapis bei der Pflanzen-Interpretation nach absolvirter

Allgemein-Betrachtung die Pflanze im Besonderen herangezogen wurde, so wird hier im Besonderen der Mensch herangezogen. Demgemäss haben wir im

Pater omnis telesmi — den Menschen.

Virtus ejus etc. Seine virtus ist eine integra, wenn er gestorben, das ist, wenn er zu Staub und Asche zerfallen. Das Leben des Menschen wird nämlich als ein Verbrennungs-Process aufgefasst. Wie nun die virtus des verbrennenden Holzes zur integra geworden, wenn es zur Asche, der Materia ultima (s. bei der Pflanzen-Interpretation) gekommen, so ist auch die virtus des Menschen zur integra geworden, wenn es bei ihm zum Standpunkte des Staubes und der Asche gekommen. In Bezug hierauf: Separabis etc. Du musst einen Unterschied machen zwischen Asche, Feuer, Rauch, Holz (S. bei der Pflanzen-Interpretation.) Das ist, du musst diese Dinge beim Menschen in's Auge fassen, damit du das Leben als einen Verbrennungs-Process erhältst. Ja, das Leben ist ein Verbrennungs-Process, denn:

Ascendit a terra etc., beim Tode steigt die Seele himmelwärts, der Leib aber zerfällt in Staub und Asche. Das Aufsteigen der Seele auf der einen Seite kann aber nicht statt finden, wenn auf der anderen Seite nicht der Leib in Asche zerfällt, und darum

recipit vim etc., wirft sich nicht der Mensch als solcher, sondern der Mensch als gestorbener Mensch, als Asche, als Materia ultima, zur Krone der Schöpfung auf. Und so wird es klar, dass der pater omnis telesmi erst dann zur virtus integra kommt, si revertitur in terram.

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

Dass wir den Menschen zwar als pater omnis telesmi haben, dass aber seine virtus erst eine integra wird, wenn die versio in terram vor sich geht: — das ist die gloria. Bei dieser gloria muss uns aber die obscuritas fliehen. Nämlich im Allgemeinen mag das ganz gut sein, dass wir zur eigentlichen Krone der Schöpfung erst durch die versio in terram kommen, fassen wir aber unsere Besonder-Standpunkt als Aerzte in's Auge, dann macht sich die Sache doch etwas anders. Ist die versio in terram einmal da, dann hat unsere Mission am Krankenbette ihre Endschaft erreicht. Unsere Mission ist es, so weit es denn möglich ist, der versio in terram vorzubeugen, und dazu bedienen wir uns der Arcana. Sie sind unsere fortitudo. Und hiermit sind wir denn in Bezug auf den Passus

Haec est totius fortitudinis etc. bei der so eben gebrachten arcanologischen Interpretation der Tab. smar.

Sechste Rubrik.

Sic mundus bis hic.

Creatio mundi bezieht sich auf die erste Rubrik. Hinc erunt etc. bezieht sich auf die vierte Rubrik, in der menschliche Verhältnisse an die res natae angepasst werden, oder auch an die res una.

Der modus bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in der uns die Anwendung der Arcana am Krankenbette gebracht wird.

Siebente Rubrik.

Sic geht mit der arcanologischen Interpretation von vorhin.

Achte Rubrik.

Complectum est etc.

Diese Rubrik wird dazu ausgebeutet, um darauf hinzuweisen, dass die vorliegende Interpretation der Tab. smar. mit der arcanologischen Interpretation von vorhin Hand in Hand geht. Der arcanologischen Interpretation fehlt im Grunde der Mensch, der das Substrat zu den Arcanis bietet, der Mensch-Interpretation fehlen im Grunde die Arcana, sie hat dieselben erst, wenn sie dieselben aus der arcanologischen Interpretation nimmt. Hält man sich an die arcanologische Interpretation, so ist es mit dem Sol, dem Heil-Lapis, ein incompletes Verhältniss, man hat nämlich wohl das Arcanum, man hat aber nicht den Menschen, dem man es gegenüber stellt, das Verhältniss wird erst ein completes, wenn die vorliegende Mensch-Interpretation hinzutritt. Bei einer solchen Ausbeutung der Schlussrubrik Complectum est muss man indessen, das sei wohl be-

merkt, nicht zu weit gehen, das ist, man darf keine absolute Verschmelzung der arcanologischen und Mensch-Interpretation eintreten lassen. Geschähe das, so kämen ja im Ganzen 4 Interpretationen der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien heraus, wo notorisch 5 heraukommen sollen. Vor einem solchen zu weit Gehen ist man übrigens auch gesichert, wenn man in Bezug auf die arcanologische Interpretation bedenkt, dass es doch etwas weit gehen hiesse, die Begründung der Arcana in ihrer Anwendung am Krankenbette erst darin finden zu wollen, dass eine Mensch-Interpretation vorangeht; wenn man in Bezug auf die Mensch-Interpretation bedenkt, dass sie, wie sie der Pflanzen-Interpretation die 3 Principien entnimmt, dass sie so auch der arcanologischen Interpretation die Arcana entnehmen kann.

Metall-Interpretation der Tabula smaragdina an der Hand der drei Principien.

Die Rubriken wie bei der Metall-Interpretation der ersten Abendländischen Periode, welche Interpretation der Tab. smar. überhaupt zu vergleichen ist.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Bei der Pflanzen-Interpretation haben wir die 4 Elemente, welche dazu dienen, die Wunder der Materia prima zu Stande zu bringen. Bei der arcanologischen Interpretation treten die Arcana als superiora und inferiora ein. Da nun aber die Arcana im Grunde nichts anderes sind, als Sal, Sulphur, Mercur, so kann man hier für die superiora und inferiora zugleich die 3 Principien eintreten lassen. Auf die Weise ist man denn um die Differenz herum, dass man, indem das Pater ejus est Sol etc. nicht auf die 3 Principien bezogen wird, die Materia prima etwa bloß aus den 4 Elementen, und nicht auch aus den 3 Principien, bestehen zu lassen bewegen wird.

Als res natae treten die Metalle ein.

Unter materia prima des Metalles wird der Metallkeim verstanden. Die erste Materie des Metalles ist eben der Metallkeim. Der Metallkeim besteht aus den 3 Principien, und wenn also die res natae, die Metalle, fuerunt ab una re, so besteht der Metallkeim aus Sal, Sulphur, Mercur (natürlich zugleich auch aus den 4 Elementen).

Dass die res natae, indem sie fuerunt ab una re, dem Verbrennungs-Process unterliegen, schmiegelt sich ganz gut an die Arabische Auffassung, der zufolge den Metallen zu Liebe der Calcinations-Process in den Vordergrund gehoben wird.

Im Uebrigen vergleiche man bei der Pflanzen-Interpretation in der zweiten Rubrik.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Wie bei der Metall-Interpretation der ersten Abendländischen Periode.

Vierte Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

Wieder analog wie bei der Metall-Interpretation der ersten Abendländischen Periode. Der Metallkeim und das fertige Metall bestehen aber nicht wie dort aus Sulphur und Mercur, sondern aus Sal, Sulphur, Mercur.

Wir wollen in Bezug auf die vorliegende Rubrik den Basilius Valentinus citiren. Bei ihm heisst es, *Curvus triumphalis*, edid. Kerckring, pag. 107:

Observa ergo diligentissimo, saepe recogita, intellige, et intimis tuis cogitationibus infige, quod omnia tam mineralia quam metalla simul eodem tempore, et eodem modo, ex una eademque re principali nata sint, et progenita: atqui res ista non est aliud, quam merus vapor, qui ex elementari terra per astra superiora, tanquam per sideralem distillationem macrocosmi extrahitur, quae sideralis calida infusio superne in inferiora aëreo-sulphurea proprietate ita operatur et agit, ut iis vis quaedam et virtus spiritualiter et invisibiliter implantetur, qui fumus se postea in terra in aquam quandam resolvit, ex qua aqua minerali omnia deinde metalla generantur et maturantur ad suam perfectionem, provenitque hoc vel illud metallum, vel saltem mineralia, prout unum ex tribus principii praed-

dominium acquirat, utque habent multum vel parum Mercurii, Sulphuris et Salis, vel inaequalem mixturam ponderis eorundem, unde metalla quaedam fixa, quaedam non fixa, id est, quaedam constantia et stabilia, quaedam volatilia et facile mutabilia reperiuntur, ut videre est in auro, argento, aere, ferro, stauo et plumbo.

„Beobachte folgendes fleissig, überdenk's, sieh's ein, und präge dir's wohl ein: Alle Minerale und Metalle sind zugleich zur selben Zeit, auf dieselbe Weise aus einer und derselben principalen Sache (Materia prima, res una) geboren und erzeugt. Jene Sache ist nun nichts anderes, als ein wahrer Dampf, der aus der elementaren Erde durch die oberen Gestirne, wie durch eine siderische Destillation des Makrokosmus, ausgezogen wird (das heisst, er ist das Product einer Destillation, bei der die Sidera superiora die Rolle des Feuers übernehmen). Diese siderische warme Infusion von oben wirkt auf die unteren Dinge mit ihrer Luft-Schwefel-Natur derartig, dass ihnen geistig und unsichtbar eine Kraft und Tugend eingepflanzet wird. Dieser Rauch nun (welcher durch die makrokosmische Destillation entsteht) löst sich hinterdrein in der Erde in eine Art Wasser auf, und aus diesem Mineral-Wasser entstehen alsdann und reifen heran zur Vollkommenheit die Metalle. Und zwar entsteht das eine oder das andere Metall, oder wenigstens Mineral, je nachdem das eine oder das andere von den 3 Principien die Oberhand erhält, je nachdem viel oder wenig Quecksilber, Schwefel und Salz vorherrschend ist, je nachdem die Gewichts-Mischung derselben verschieden ist. Hierher kommt's, dass die einen Metalle fix sind, die anderen nicht fix, das heisst, die einen beständig und stabil, die anderen flüchtig und leicht veränderlich sind, wie sich das zeigt beim Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Zinn, Blei.“

Thölden (Roth-Scholz, pag. 97) bringt die Stelle f.

Dieses soll du nun also mit Fleiss observiren, merken, verstehen, und in deinen Gedanken wohl aufzeichnen, dass alle Mineralia, sowol die Metallen, gleichfalls und ebenermassen aus einem anfahenden Dinge sind geboren, und generirt worden, dasselbe einige Ding nun ist nichts anders, denn ein rechter Schwaden, welcher aus dem Element Erden, durch das Ober-Gestirn angetrieben wird, als durch eine siderische Destillation der grossen Welt, welche siderische warme Eingieasung von oben in das untere, durch ihre lüfftige feurige Eigenschaft operirt und würcket, dass eine Tugend und Kraft geistlicher unsichtbarer Weise eingepflanzet wird, welcher Rauch demnach sich im Erdreich resolvirt, und gleich zu einem Wasser aufschleust, aus welchem mineralischen Wasser ferner alle Metallen gewürcket und gezeitiget werden zu ihrer Vollkommenheit, und wird ein solch Metall daraus, oder auch ein solch Mineral, darnach das meiste unter den Tribus Principiis die Herrschaft überkommen, darnach hat es viel Mercurium, Sulphur und Sal, oder wenig Mercurium, Sulphur und Sal, oder sind miscirt in einer gleichen Abtheilung des Gewichts: dass also etliche Metallen dadurch fix werden, etliche aber unfix, das ist, etliche beständig, etliche aber flüchtig und unbeständig: als da sind Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Zinn, Blei. —

In Bezug auf die übrigen Rubriken vergl. die Metall-Interpretation der Tab. smar. der ersten Abendländischen Periode, wobei es denn selbstredend ist, dass Lapis philosophicus und Metallkeim nicht aus Sulphur und Mercur, sondern aus Sal, Sulphur und Mercur bestehen.

Basilius Valentinus.

Das ist der Abendländische Plato, und seine Schrift *Curvus triumphalis Antimonii*, Triumphwagen des Antimons, der Abendländische Timaeus. Freilich, das wundervolle Griechisch, welches Plato schreibt, dürfen wir nicht mit in die Parallele hineinbringen. Auch fehlt dem Abendländer die Geistesfeinheit des Griechen. Was die Sprache betrifft, so wissen wir nicht einmal, in welcher Sprache Basilius ursprünglich geschrieben, in Lateinischer oder Deutscher. Die erste Deutsche Ausgabe des Triumphwagens ist von Thölden. Diese, welche wir nicht aus eigener Anschauung kennen, führt, wie es die Ausgabe des Triumphwagens (Thöldenscher Text) von Roth-Scholz, Nürnberg 1788 (*Deutsches Theatrum chemicum*, Erster

pag. 654 sequ.) angiebt, folgenden Titel: Triumph- des Antimonii, Fratrii Basilii Valentini, Benedi- tricens, allen, so den Grund suchen der uralten , auch zu der Hermetischen Philosophi Beliebniß zu gut publiciret, und an Tag geben durch Jo- Dölden, Hessum. Mit einer Vorrede Doctoris Jo- Tanckii, Anatomes et Chirurgiae Professoris in der ität Leipzig. 8. Leipzig in Verlegung Jacob Apels. uletzt stehet: Leipzig, Typis Berwaldine, Druckts Popporeich, 1604. — Eine Lateinische Ausgabe, die Fabre, Toulouse 1646 sein soll, kennen wir für Theil nicht. Dagegen haben wir vor uns die che Ausgabe von Kerckring (dieser Name ist isch und heisst Deutsch: Kirchenring). Ihr Titel eodori Kerckringii, Doctoris medici, Commentarius um triumphalem Antimonii Basilii Valentini, a se donatum. Amstelodami, sumptibus Andreae Frißii, In der Vorrede zu dieser Ausgabe sagt Kerckring: sic Basilium Valentinum, non quidem ad Romani s delicias, sed ad intelligendi utilitatem Latine am, cum commentariis quibusdam meis. Mecum d Germanice et sine commentatore locutus est. iast du den Basilium Valentinus, wie er Lateinisch

Bei dieser Lateinischen Sprache ist's nicht sowohl ;ante Latinität abgesehen, als darauf, das das Ge- chtig verstanden wird. (Nun uns dünkt, dass die ngsche Latinität, wenigstens die des Textes, gar übel ist, freilich Ciceronianisch ist sie gerade ndessen wie will man denn auch einem solchen egenüber Ciceronianisches Latein produciren!), gen Anmerkungen von mir. Mit mir (Kerckring) ur Deutsch und ohne Anmerkungen gesprochen.“

Kerckringsche Ausgabe ist also, wie der Autor aus dem Deutschen übertragen, und hätte, seiner gemäss, Kerckring nie eine Lateinische Ausgabe (mecum non nisi Germanice locutus est). Was wahr ist, möge dahin gestellt bleiben, so viel steht s die Kerckringsche Ausgabe sehr gut ist. Was erkungen betrifft, so meldet uns der Autor mit wiesen Emphase, dass er den Basilium ohne An- ren gelesen. Nun, durch solche Anmerkungen, wie rking, sie bringt, ist ein näheres Verständniß des wahrlich nicht angebahnt.

Wir unseren Theil halten uns an Kerckring und i Thölden — wir können uns in Kerckringschem sser zurecht finden, als in Thöldenschem Deutsch. Kerckringsche Ausgabe ist gewidmet den sibus, venerabilibus, sanctissimis et fortunatissimis ram philosophiam adeptis, virtutis cultoribus, for- leminis, mundi contemptoribus, quorum vita in e, sanctitas in scientia, scientia in opere, opus in e et pauperum sublevatione consistit. hervorragenden, ehrwürdigen, heiligen und glück- lückern, den Inhabern der wahren Philosophie, ehrern der Tugend, den Herren des Glücks, den rn der Welt, deren Leben in der Heiligkeit rstenheit), deren Heiligkeit in der Wissenschaft, 'issenschaft) im Werke, deren Werk in der Unter- Kranker und Armer besteht.“

Lente sind die Rosenkreuzer. ir bei dieser Gelegenheit auf die Rosenkreuzer n sind, so wollen wir einen Augenblick bei ihnen n, und zu dem Ende den Torbern Bergmann, ste der Chemie in der mittleren oder dunklen storiæ chemiæ medium seu obscurum ævum, a culti VII, ad medium seculi XVII. Upsalæ 1782), zung v. J. Chr. Wiegleb, 1792, citiren, wobei gens dem Autor die Verantwortlichkeit der Wahr- s demen, was er meldet, überlassen wollen. Es rt pag. 143 ff.

Das Ende des mittleren Zeitalters, nach dem des 17. Jahrhunderts, in einem der Beschaffen- aliger Zeit sehr gemässen Zeitpunkt, fing die schaft der Rosenkreuzer an, in Deutschland zu machen. Da kurz hernach die Akademieen nschaften gestiftet worden, welche keinen anderen k hatten, als die Geheimnisse der Natur durch u erforschen, und in ihren Schriften bekannt en, und also eben dadurch alles Thörigte und eheimnisvolle zu vertreiben, so trat diese Gesell-

schaft auf und vertheidigte nicht nur Metallverwandlungs- kunst und Universalarznei, sondern behauptete sogar, durch Kabbala und Zahlen, die nur durch besondere göttliche Vorsorge den Weisesten, Unsichtbaren und Unbekannten aufbehalten worden wären, alles zu erforschen, dass auch nicht einmal die Gedanken verborgen bleiben könnten, und dergleichen unsinniges Zeug mehr. Seit dem Jahre 1609 bis 1680 ist ein ungläublicher Wust Schriften von dieser Bruderschaft zum Vorschein gebracht worden; nichts desto weniger aber kann man noch zweifeln, ob jemals eine solche Gesellschaft gewesen, oder ob ganz Europa nur durch eine einzige Person, oder nur doch durch we- nige betrogen worden sei. Vom Ursprunge der Benennung wollen wir folgendes kürzlich anführen: Sie geben vor, dass 1378 ein edler Deutscher nach Arabien gereist sei, und daselbst sei er von den Weisen jenes Landes, die ihn doch nie gesehen, bei seinem Namen genannt worden, und habe auch zugleich alles erzählt bekommen, was ihm je begegnet sei. Nachdem er wieder in sein Vaterland zu- rückgekommen, habe er einige Schüler unterrichtet, und sei endlich 1484, 150 Jahre alt, freiwillig gestorben. Einer seiner Nachkommen hätte 1604 sein Grab, und darin ausser sehr merkwürdigen Inschriften auch zugleich ein Buch mit goldenen Schriften entdeckt. Hier wird der Faden abgerissen. Aus dem Bekenntniß dieses Ordens sind ausser dem Vorhergehenden auch noch nachfolgende sechs Regeln gezogen worden, die beobachtet werden müssen. Die erste ist, dass sie Kranke, die ihnen auf der Reise vorkommen, umsonst gesund machen sollen; zweitens, dass sie in allen Ländern, wo sie sich aufhalten würden, sich nach dasiger Landesart kleiden sollten; drittens, dass sie, ohne erhebliche Ursache, die jährliche Zusammenkunft nicht verkümmern sollten; viertens, dass jeder Bruder, wenn er sterben wolle, einen würdigen Nachfolger ernenne; fünf- tens, dass ein Rosenkreuz ihr Symbol sei; und sechstens, dass diese Bruderschaft hundert Jahre lang aufs sorgfältigste verheimlicht würde. Diese Gesellschaft hat in Frankreich keinen Beifall gefunden, so dass nach 1680 der Lärm davon zu verschwinden angefangen hat.“

Wenn man dem Basilium in Bezug auf das, was er in dieser Beziehung sagt, Glauben beimessen darf, so ist er am Mittelrhein geboren. Er sagt nämlich pag. 55: Hunc modum coquendi aquam — ignorant Hispani et Itali, et in natali meo solo Germania circa medium Rhenum pau- cos inveni hujus artis peritos. „Diese Art das Wasser zu kochen — kennen die Spanier und Italiener nicht, und in meinem Vaterland Deutschland, am Mittelrhein, habe ich wenige gefunden, welche diese Kunst verstanden.“

Die Zeit, zu der der Triumphwagen geschrieben wurde, setzen wir gegen das Ende des 15. Jahrhunderts, und haben als Gründe dafür ff.

Basilium spricht öfter von der Syphilis. Namentlich sagt er pag. 52: etiam per artem et methodum potest ex eo fieri oleum, quod novum et incognitum illum morbum omnino consumere potest, quem per hæc expeditiones bellicas Galli in regiones nostras invexerunt. „Auch kann durch Kunst und Methode aus ihm (dem Antimon) ein Oel dargestellt werden, welches absolut bewältigen kann jene neue und unbekanntete Krankheit, welche bei den jetzigen Kriegszügen die Franzosen in unsere Gegenden gebracht haben.“ Nun die „Franzosen-Krankheit“ kam nach Deutschland von Frankreich her zu Ende des 15. Jahrhun- derts. Wir wissen gar wohl, dass an diesem Factum mannigfach gerüttelt worden, und dass man die Zeit der Syphilis-Einschleppung von Frankreich her früher gesetzt hat, indessen die Annahme, dass das gegen das Ende des 15. Jahrhunderts statt gehabt, hat doch am meisten für sich.

Es steht historisch fest, dass 1515 Kaiser Maximilian I. Recherchen anstellte, wer denn nun eigentlich dieser Basilium Valentinus wäre. Also zu der Zeit muss der Triumphwagen absolut schon dagewesen sein, da muss Basilium bereits geschrieben haben. Demgemäss ist an ein höheres Hinaufrücken der Zeit in's 16. Jahrhundert hinein gar nicht zu denken. Es fragt sich blos, ist Basilius nicht eine grössere Strecke zurück zu rücken? Nun dagegen spricht, dass kein Abendländischer Alchemist im 15. Jahrhundert vom Sal, Sulphur und Mercur spricht, alle, ohne Ausnahme, huldigen noch dem Salpbur und Mercur, und er ist der erste Abendländer, der die 3 Prin-

ägypten auf's Tapet bringt. Wir betonen das, dass Basilius Valentinus der erste Abendländer ist, der die 3 Principien auf's Tapet bringt, und weisen damit die Ansicht derer zurück, die da meinen, dieselben würden bereits von einem der Holländer in den Opera mineralia berücksichtigt. Sie stützen sich hierbei auf folgende Stelle, Cap. 108:

Ac rebus omnibus probe perspectis comperiebant ac intelligebant, omnia primam originem duxisse ex aqua simplici, quae aqua erat quaedam essentia Mercurii, ac Deus terram suam in ea aqua collocabat, quae terra in se naturam Sulphuris habebat, quae terra sulphurea aquam illam coagulabat: quae duo simul manere non possent, nisi per quoddam medium, quod ea contineret inter se, ita ut alterum ab altero non separaretur, quamdiu medium illud apud ea maneret. Est vero Sal quoddam, quod Sal Deus iis infudit ad illa duo copulanda. Ac veteres Sal illud Sal sapientiae vocavere. Ac haec dominus Deus his tribus ut aquae et terrae inclusit etiamnum duo alia ut aërem et ignem. Ac Deus haec quatuor cum Sale quod medium est, etiamnum ex suo mandato ornavit adhuc tribus nimis subtilibus spiritibus etc. „Und nachdem sie Alles wohl durchschaut hatten, sahen sie ein, dass das All seinen ersten Ursprung habe aus einfachem Wasser. Dieses Wasser war eine Mercur-Essenz. Gott setzte seine Erde in jenes Wasser. Diese Erde hatte in sich eine Schwefel-Natur, und die Schwefel-Erde coagulirte jenes Wasser. Diese beiden könnten nun nicht zusammenbleiben, wenn kein Vermittelndes da wäre, welches sie zusammenhielte, so dass eins vom anderen sich nicht trennte, so lange das Vermittelnde bei ihnen bliebe. Das Vermittelnde nun ist ein Salz, welches Gott ihnen eingoss um jene beiden zu verbinden. Die Alten nannten jenes Salz das Salz der Weisheit. Ausserdem schloß Gott der Herr zu diesen dreien Dingen, nämlich Luft und Feuer. Und Gott schmückte diese Vier, einschliesslich des Salzes welches den Vermittler spielt, kraft seines Mandates noch mit 3 sehr subtilen Spiritus u. s. w.

Es ist nun freilich nicht zu leugnen, dass in dieser Stelle sehr deutlich vom Sal als Princip neben dem Mercur und Sulphur die Rede ist. Indessen dies Sal kommt nicht vom Autor Hollandus her, sondern das hat ein Späterer eingeflickt. Die ganze Stelle von quae duo simul manere bis sapientiae vocavere ist eingeschoben, um eben das Sal, an welches Hollandus nicht denkt, mit in die Sache zu verwickeln. Das geht schon einfach aus dem Sinne hervor. Warum sollen denn „die beiden“ nicht zusammenbleiben können ohne das vermittelnde Salz? Nachdem nun die betreffende Stelle eingeschoben ist, wird dann weiter ihr zu Liebe beim Ad haec dominus Deus „bis tribus“ gesetzt, wo ursprünglich „his duabus“ stand. Das liegt ja auf der Hand, denn aqua und terra sind doch nicht res tres sondern res duae. Und ferner wird der eingeschobenen Stelle zu Liebe in dem Passus Ac Deus haec quatuor eingeflickt: cum Sale quod medium est. Von diesem Sal, quod medium, weiss eben der Autor selbst nichts. Die jetzt an die Reihe kommenden Spiritus beziehen sich auf den dreifachen Lapis philos., und haben zur Zeit wo Hollandus schrieb mit den 3 Principien noch nichts zu schaffen.

Es bedarf wohl kaum des Hinweises, dass der Autor, welcher noch nach guter alter Weise dem Sulphur und Mercur huldigt, das Weltenwasser mit dem Quecksilber, und die Welten-Erde mit dem Schwefel parallelisirt. Zu dieser Parallelisirung würde er gar nicht kommen, wenn er dem Weltenwasser und der hineingeschaffenen Erde gegenüber, dieser Zwei gegenüber nicht die zwei Metall-Bestandtheile: Sulphur und Mercur hätte. Dass er übrigens den zwei Bestandtheilen huldigt, und nicht den drei Bestandtheilen, geht einfach aus Cap. 14 hervor, wo es heisst: Nosti praeterea, ex Mercurio et Sulphure omnia metalla crescere, mixtione eorumdem, tam munda quam immunda. Constat etiam, ex nulla alia re in rerum natura metalla gigni posse, quam ex his duabus. „Du weisst ausserdem, dass alle Metalle aus Quecksilber und Schwefel wachsen, sei es nun eine reine oder unreine Mischung dieser. Es steht auch fest, dass aus nichts anderem in der Natur die Metalle entstehen können, als aus jenen beiden Dingen.“ Damit ist ja der ausdrückliche Beleg dafür da, dass er vom Sal noch nichts weiss.

Diejenigen, welche den Basil eine grössere Strecke in's 15. Jahrhundert zurück rücken, sind durch den Erfolg der Recherchen des Kaisers Maximilian dazu veranlaßt worden. Diese Recherchen waren nämlich erfolglos, und da dachte man, wenn man von diesem Basilius 1515 nichts Näheres constataren konnte, so kann dies nur darin seinen Grund haben, dass die Zeit, wo er lebte, lange vor 1515 fällt. Man sah nicht ein, dass Basilius sich absichtlich mit einem solchen Dunkel umgeben haben konnte, dass er nicht gefunden sein wollte. Es ist nämlich ganz gut möglich, dass er 1515 noch lebte. Man sah nicht ein, dass Maximilian auf die verkehrte Weise recherchirte. Der ging davon aus, Basilius sei ein Benedictiner-Frater, hielt auf Grund dessen Umfragen in vielen Benedictiner-Klöstern, liess sogar das General-Verzeichnis des Ordens in Rom nachschlagen und — es war kein Benedictiner Namens Basilius Valentinus aufzufinden. Man übersah, dass ein solch negativer Erfolg sehr natürlich war, indem, wie wir sogleich sehen werden, Basilius Valentinus gar nicht der eigentliche Name unseres Autors ist, und dass derselbe nie ein Benedictiner-Mönch war. Manche haben sich auch durch Gudenus in seiner Histor. Erfurt. vom Jahr 1675 irre leiten lassen. Dieser sagt, 1418 habe im St. Peters-Kloster zu Erfurt ein Mönch, Namens Basilius Valentinus, gelebt, der sich als Arzt und Naturforscher hervorgethan. Das ist aber nichts anders als ein Märchen, welches Gudenus der Welt aufzubringen sich das Vergnügen machte. Bei diesem Märchen des Gudenus spielt ohne Zweifel die Strassburger Ausgabe der Pseudo-Basilischen Schrift: Letztes Testament, eine Rolle mit. Der Titel dieser Schrift ist (nach Roth-Scholtz) also:

Fratris Basili Valentini, Benedictiner-Ordens, geheime Bücher oder letztes Testament, vom grossen Stein der uralten Weisen, und anderer verborgenen Geheimnissen der Natur. Aus dem Original, so in dem hohen Altar zu Erfurt, unter einem Marmorsteinen Täfflein gefunden, nachgeschrieben. Und nunmehr auf vielfältiges Begehren den Filiis Doctrinae zu Gutem, neben angehangtem swölf Schlüsseln, und in Kupfer gebrachten Figuren, etc. durch den Druck ans Licht gebracht. 8. Strassburg in Verlegung Caspari Dietzels, 1645.

G. W. Wedel geht in seinem Programm — dasselbe befindet sich in der oben citirten Ausgabe von Roth-Scholtz — auf das dumme Zeug weiter ein und sagt, Andere schrieben, es habe in einer Kirche zu Erfurt der Donner eine Säule von einander geschlagen, in deren Mitte dieses Buch (das vorhin citirte) so lange verborgen gelegen. Doch meint er, das schiene eine Fabel zu sein. Vor 36 Jahren sei ihm, so fährt er fort, einmal erzählt worden, es ständen zu Erfurt an den Fenstern einer gewissen Kirche hieroglyphische und emblematische Figuren abgemalt, die den ganzen philosophischen Process lehrten. Dann erzählt er, er habe sich an den Prälaten gedachten Klosters gewandt, und dieser hätte ihm dann folgende Nachrichten mitgetheilt: 1) An den Fenstern der Kirche auf dem Petersberg ständen jetzt die fraglichen Figuren nicht mehr. 2) Im 80jährigen Kriege seien meist alle Manuscripte des Basilius Valentinus aus der Kloster-Bibliothek genommen und nach Schweden geführt worden. 3) Diese Manuscripte hätten vorher in einer Mauer, unter dem Refectorium des Klosters, sammt einem goldgelben Pulver in einer Schachtel verborgen gelegen. 4) Das eine von den noch übrigen Manuscripten sei auf Befehl des Churfürsten von Mainz an den Churfürsten von Cöln gesandt worden. 5) Das andere Manuscript von der Quinta essentia sei vor einigen Jahren an den Pater procurator der Karthäuser geliehen. Dieser hätte es aber nicht wiedergegeben, und so sei die Bibliothek um diesen „schönen und grossen Schatz“ gekommen.

Das Programm Wedels ist mit der Jahreszahl 1704 überschrieben. Es schreibt nun Wedel blos, es sei ihm das Betreffende vor 36 Jahren erzählt worden, nicht aber, dass es 36 Jahre her seien, dass er sich an den Prälaten gewandt. Letzteres aber anzunehmen, liegt so fern nicht. Thun wir es, so kommen wir von 1704, indem wir 36 Jahre zurückzählen, zur Jahreszahl 1668. Diese fällt aber noch vor des Gudenus Schrift. Im Erfurter Kloster scheint also nach der Strassburger Edition des betreffenden Pseudo-Opus des Basil, ja möglicherweise noch früher,

eine förmliche Basil-Schwindel-Epidemie geherrscht zu haben.

Basilus Valentinus ist nichts anders, als ein fingirter Name, unter dem der Autor des Triumphwagens auftritt. Aus dem Programm G. W. Wedels über den Basilus Valentinus ersieht man, dass wir nicht die ersten sind, welche eine solche Ansicht aufstellen. Basilus ist nichts anderes, als der Alchemisten-Titel *βασιλεύς*, dem wir auch bei Porphyrius und Geber begegnen. Wedel weist eine solche Auffassung mit Unrecht von der Hand. Mit Recht dagegen weist er es von der Hand, dass Valentinus auf Valeur, Kraft, Wirkung, losstrenge. Aber daraus folgt denn doch noch nicht, dass, wie er das will, Valentinus der eigentliche Name des Autors ist. Nein, Valentinus hängt wahrscheinlich mit der Spanischen Stadt Valencia zusammen, aus der Basil möglicherweise stammt, oder wo er vielleicht die Drei-Principien-Lehre hat kennen lernen — denn dass er diese in Spanien, ihrer Pflanzstätte, hat kennen lernen, unterliegt wohl keinem Zweifel — oder wo ihm sonst etwas widerfahren, was auf sein Leben Einfluss hatte, woran sich angenehme Erinnerungen knüpfen u. s. w. Auf seine Reise nach Spanien spielt wohl die ff. Stelle an, pag. 274: Cum ego, voti magni reus, difficiliter illam peregrinationem versus Divum Jacobum susceperam, ut visitarem locum illum sanctum quasi peregrinans. „Als ich, einem Gelübde gemäss, jene mühselige Reise (Wallfahrt) zum heiligen Jacob unternahm, damit ich jenen heiligen Ort wie ein Fremder besuchte“. — Wahrscheinlich handelt es sich um eine Wallfahrt nach San Jago di Compostella, und der sich auf den Standpunkt des Münches stellende Basil macht eine Wallfahrt nach Spanien, wo es sich einfach um eine Reise handelt.

Mit der Benedictinerschaft des Basilus liegt es ff. Stephanus Alexandrinus nennt sich, oder wird genannt: *οικουμενικός φιλόσοφος*, philosophus oecumenicus. *οικουμενικός φιλόσοφος* heisst nichts anderes als Universal-Philosoph. Basilus legt sich nun nach Stephanus Alexandrinus den Titel *φιλόσοφος οικουμενικός* bei, wie er sich nach Porphyrius und Geber den Titel *βασιλεύς* beilegt. Hierbei nimmt er aber ökumenisch im kirchlichen Sinne. In diesem Sinne ist ökumenisch so viel als katholisch, rechtgläubig. Auch ist „ökumenisch“ der Titel eines Erzbischofs, Patriarchen. Auf die Weise kommt er denn an der Hand des *φιλόσοφος οικουμενικός* auf das Mitglied einer geistlichen Association, eines geistlichen Ordens, und stempelt sich zu einem solchen. Dass er sich aus gerade zu einem Benedictiner stempelt, kommt daher, dass sich die Benedictiner, wenigstens denn vor ihrem Verfall, um die Pflege der Wissenschaften sehr verdient machten; als Lehrer der Alchemie weiss er, Basilus, indem er sich nach einem geistlichen Orden umsieht, dem er sich aus eigener, alchemistischer Machtvollkommenheit affiliren will, daher keine bessere Wahl zu treffen, als eben den geistlichen Orden der Benedictiner. Vergleich liegt in dem Benedictiner-Frater-Standpunkt auch ein Anknüpfen daran, dass der Lapis ignis, den er, Basil, uns bietet, das *ἄσπερινόν* ist, welches sich an Christus lehnt. Und endlich liegt in demselben Standpunkt ein Hinüberblicken zu Plato. Plato macht sich zum Gott, er, Basilus, macht sich zum Geistlichen, das ist zu einer Person, welche der Gottheit näher steht, als andere Menschen. Dieses Näherstehen der Gottheit beutet er aber nicht aus, um seinen Rang zu steigern, sondern dazu, um der Gottheit, der er näher steht, als andere, nicht-geistliche Menschen, mehr zu dienen, als andere Menschen.

Ausser dem Triumphwagen besitzen wir nichts von Basil. Was wir ausser ihm unter Basils Namen besitzen, ist untergeschoben. Wer dem Autor des Triumphwagens zumuthen kann, die Abhandlung von dem grossen Stein der Uralten, die 12 Schlüssel u. s. w. geschrieben zu haben, der hat den Triumphwagen nie verstanden.

Currus triumphalis Antimonii, Triumphwagen des Antimons.

a. Einleitende Worte.

Wir haben bereits in einem vorangehenden Abschnitt darauf hingewiesen, wie Basilus zu dem Antimon kommt.

Er schafft sich neben dem Hydrarg. oxyd. rubr. -Lapis einen Antimon-Lapis, welcher = Sulphur aurat. Er hätte also in seinem Antimon-Lapis eigentlich nichts anderes, als das dem Hydrarg. oxyd. rubr. zur Seite stehende Sulphur aurat. Er dilatirt ihn aber zum Lapis philos. überhaupt, und erhält damit in ihm einen Ein-Lapis, der sich zu einem Drei-Lapis ausdehnt, das ist im Sinne der 3 Principien zu einem Sal-, Sulphur- und Mercur-Lapis. Sal ist er als Stibium sulphur. nigrum, welches in der Erde vorkommt; die Relation des Sal zur Erde kennen wir aber. Sulphur ist er als Sulphur aurat. Mercur ist er als Regulus. Wenn man nämlich Grauspiesglaserz schmilzt, und nimmt die Arbeit in Gefässen mit durchlöcherter Boden vor, so läuft das schmelzende Erz wie Quecksilber durch die Löcher. Das übrigbleibende Stib. nigrum ist dann wieder Sal, weil es als Erde, dem abfliessenden Mercur gegenüber zurückbleibt.

Der Triumphwagen ist der Wagen, auf welchen Aristoteles seinen Serpens, den Lapis philos., setzt. Hierbei ist übrigens zu bemerken, dass im Verlauf der betreffenden Abhandlung des Aristoteles (s. in der ersten Abendländischen Periode) der Serpens sich zu einer edeleren Bedeutung für Lapis philos. aufschwingt, als im Anlehn an das odiose Stercus. Basil setzt das Antimonium zu jenem Lapis, der blos Quecksilber ist, bereitet so dem Quecksilber einen Triumph, und macht dadurch den betreffenden Wagen zum Triumphwagen.

Hübisch ist das Titelbild bei Roth-Scholz. Wir sehen einen Triumphwagen. Derselbe wird gezogen, resp. begleitet, in vorderster Reihe von Mars und Venus; dann kommen Sol und Luna (Apoll und Diana), und zuletzt Jupiter und Saturn. Auf dem Wagen sitzt das Antimon als Weib mit einem Scepter in der Hand. Sie reicht dem Mercur die Hand und zwar durch einen Cirkel (Kreis) hindurch. Dieser Cirkel ist der Lapis philos., den, wie wir später sehen, Basil mit einem Cirkel vergleicht. In diesem Cirkel ist einerseits der Cirkel der Quadratura circuli gegeben, andererseits der Weltenkreis des Plato. Vulcan, welcher einen Feuertopf neben sich stehen hat, giebt den Wagen-Lenker ab; er leitet die Fahrt als Gott des Feuers, des Verbrennungs-Processes, dem die 3 Principien ihr Dasein verdanken. Ein Genius mit brennender Fackel, vielleicht Hymen selbst, steht hinter dem Brautpaar Antimon und Mercur, und leuchtet ihm zur Hochzeit, während ein anderer Genius seitwärts Blumen streut.

Bevor man sich an den Triumphwagen macht, muss man sich, da das Antimonium zum Lapis philos. wird, eine Besonder-Interpretation der Tab. smar. entwerfen.

Dieselbe hat parallel zu gehen mit der Lapis philos.-Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien, muss diese decken. Denn wollte sie Basilus neben derselben hergehen lassen, so bekäme er 6 Sal-Sulphur-Mercur-Interpretationen heraus, wo er notorisch nur 5 haben will.

Die Relation zur Gottheit wollen wir bei Seite lassen. Quod est inferius bis rei unius. Die 3 Antimon-Lapides dienen dazu, die Wunder des Ein-Lapis zu Stande zu bringen, welcher ist: Sulphur aurat.

Et sicut bis adoptione. Die res natae sind die 3 Lapides. Diese entstanden von der una res, dem Sulphur aurat. Das Sulphur aurat. dilatirt sich zu den 3 Antimon-Lapides, die 3 Antimon-Lapides restringiren sich zum Sulphur aurat.

Pater ejus est Sol, etc. Es handelt sich um das Sulphur aurat., den Lapis Sulphuris, oder, wie Basil ihn nennt, den Lapis ignis.

Portavit illud etc. Es handelt sich um den Regulus Antimonii als Lapis Mercurii.

Nutrix ejus etc. Es handelt sich um das Stibium nigrum als Lapis Salia.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic. Der telesmus ist der Antimon-Lapis. Der Vater desselben ist das Grauspiesglaserz, das Antimonium crudum.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram. Es wird in den Lapis verwandelt. Und nun kommt die Darstellung des Sulphur aurat. an die Reihe.

Separabis ingenio. Es handelt sich hier um die Lösung des Schlipfeschen Salzes, welche man sich darstellt aus Antimon, Schwefel, Natron carbon., Kalkmilch. Es ist nämlich terra: das Antimon, ignis: der Schwefel,

spissum: das Natron carbon., subtile: die Kalkmilch. Diese soll man separare, das ist, trennend zwischen ihnen einen Unterschied machen. Nun wird Acid. sulphur. zugesetzt — für dieses tritt das suaviter magno cum ingenio ein, indem von Acid. sulphur. nicht direct die Rede ist. Will man das Acid. sulphur. übrigens direct gebracht wissen, so kann man die Darstellung des Schlippechen Salzes auf trockenem Wege in's Auge fassen, wo die Kalkmilch überflüssig wird, und dann subtile gleich setzen: Acid. sulphuricum. In Folge des Zusatzes von Acid sulphur. zur Lösung des Schlippechen Salzes hat es nun ferner statt, dass

Ascendit a terra in coelum, dass ein Aufsteigen statt hat (Hydrothiongas),

iterumque descendit in terram, dass ein Absteigen statt hat (Präcipitat), und man so erhält: Sulphur aurat. Dies Sulphur aurat. aber

recipit vim superiorum et inferiorum, wird theilhaftig der Macht aller Lapides.

Das Uebrige versteht sich an der Hand der betreffenden Lapis philos.-Interpretation von selbst.

b. Summarischer Inhalt.

Vergl. die 5 Interpretationen der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien und die Antimon-Interpretation sub a. Dann die Abendländische Alchemie überhaupt.

P. 1. (Edit. Kerkring). Einleitung. Basilus präsentirt sich uns als einen Benedictiner.

P. 2. Es sind „5 Capita“ in's Auge zu fassen: 1) Invocatio Dei, 2) Contemplatio naturae, 3) Vera praeparatio, 4) Modus utendi, 5) Utilitas et fructus. Hier wird hauptsächlich darauf losgesteuert, dass es 5 Interpretationen der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien giebt. Basilus verdeckt dieses aber, und bringt uns die Tab. smar. als ein aus 5 Rubriken Bestehendes. Dabei theilt er ff. ein: Erste Rubrik: Verum bis verissimum. Zweite Rubrik: Quod est inferius bis terra est. Auf die Weise hat er Elemente und 3 Principien (Pflanzen-Interpretation) in einer Rubrik. Dritte Rubrik: Pater omnis telesmi bis inferiorum. Vierte Rubrik: Sic habebis bis penetrabit. Fünfte Rubrik: Sic mundus bis zu Ende.

P. 3. Invocatio Numinis. Das ist die Einleitung der Tab. smar. in Neuplatonischer Fassung. Den Basilus, der hier spricht, würde man sich am füglichsten derartig malen, dass er in der Mönchskutte vor einem Betpulte mit Crucifix und aufgeschlagener Bibel sitzt, im Gürtel einen Rosenkranz. Dem Kerkring scheint über die heiligen Worte, die der Feder des Basilus entströmen, ein wenig flau zu Muth zu werden, und er macht seinem gepressten Herzen in einer langen Anmerkung Luft.

P. 10. Contemplatio. Uebersicht dessen, was die Tab. smar. von Quod est inferius bis terra est bringt mit Abschweifungen zum superius et inferius der folgenden Rubrik.

P. 15. Praeparatio. Also wird die Rubrik Pater omnis telesmi etc. vorgeführt, weil sie uns in der Antimon-Interpretation der Tab. smar. (s. sub a) die Darstellung des Sulphur aurat. bringt, und analog liegt es in anderen Interpretationen in Bezug auf das Hydrarg. oxyd. rubr.

P. 17. Der Modus utendi, der jetzt an die Reihe kommt, wird hier Usus ponderis seu Dosis genannt. Dies zielt auf die fortitudo als μέτρον.

P. 18. Utilitas. Hier kommt Basilus zu seiner fünften Rubrik und denkt sich, namentlich im Anlehnen an seine Antimon-Interpretation der Tab. smar., wenn die Tab. smar. hier abschliesse, so würde man dadurch nicht klüger und nicht unklüger. Das bewegt ihn, die fünfte Rubrik den vier absolvirten Rubriken gegenüber als eine „Aeusserlichkeit“ der Tab. smar. aufzufassen. Und da er so die „Aeusserlichkeit“ hat, so springt er auf die äusserlichen Krankheiten über, belehrt uns, dass es bei einer Reihe äusserlicher Krankheiten nicht genug ist oder zu nichts führt, sich blos an den äusseren Schaden zu halten, ohne die Krankheit durch Anwendung innerer Mittel bei der Wurzel anzugreifen, und zieht gegen die Aerzte zu Felde, welche das nicht beherzigen.

P. 25. Auf die Weise kommt denn Basil auf Aerzte und Chirurgen zu sprechen, und ventilirt hierbei die gegenseitigen Titel-

P. 26. Der Titel führt ihn auf den Titel der Tab.

smar., das ist auf die verschiedenen Interpretationen der Tab. smar. seitens der Abendländer, welche verschiedene „Titel“ führen. Allen diesen Interpretationen trägt er nicht Rechnung, er will ja blos fünf Rechnung getragen wissen. Diejenige Interpretation der ersten Abendländer, auf welche am wenigsten zu reflectiren ist, das ist die Stercus-Interpretation, stellt er in den Vordergrund, zeichnet sich also, um zu den 5 Interpretationen zu kommen, den Weg, dass er vom Schlechteren zum Besseren übergeht.

P. 29. Basil geht zur Gottheit über, womit er darauf hinweist, dass die Lapis philos.-Interpretation an der Hand der 3 Principien in den Vordergrund gestellt werden soll. Diese lehnt ja an die Gottheit an.

P. 30. An diese Interpretation reiht er dann die Mensch-, die Pflanzen-, die Metall-Interpretation der Tab. smar. Alle Dinge, sagt er, haben einen Spiritus in sich; der Mensch (das Thier), das Pflanzenreich, das Mineralreich. Die „alle Dinge“ nennt er res omnes, versteht aber darunter die omnes res natae. Der ihnen inwohnende Spiritus ist das ihnen inwohnende Substrat, zur Mensch-, Pflanzen-, Metall-Interpretation der Tab. smar. verwerthet zu werden. Dieser Spiritus wohnt nun auch dem Antimon inne, denn Basil geht ja darauf aus, die betreffenden Interpretationen nicht dem Lapis philos. überhaupt, sondern dem Antimon-Lapis anzureihen.

P. 31. Es giebt, sagt Basil weiter, verschiedene Arten der Spiritus, Geister, nämlich sichtbare, mit Sinn und Verstand begabte, man kann sie aber nicht greifen und fassen, hauptsächlich solche, welche in den Elementen ihren Wohnsitz aufschlagen, Feuer-Geister, Luft-Geister, Wasser-Geister, Erd-Geister oder Erd-Männchen. Diese Geister haben Sinn und Verstand, sind kunstreich, und können sich in [verschiedene Gestalten verwandeln bis zur Zeit ihres Urtheils. Ob der Urtheilsspruch bereits jetzt gegen sie ergangen, oder noch nicht, das überlässt Basil der göttlichen Vorsehung, der nichts verborgen ist.

Hier bringt uns Basil die Spiritus, wie sich der Volksglaube an sie lehnt. Ihnen gegenüber setzt er die Spiritus in seinem Sinne, deren Substrat der Mensch, die Pflanze, das Mineral oder Metall ist, und sagt in dieser Beziehung

P. 33. Andere Geister, welche nicht reden können, und sich in der That nicht sichtbar zeigen können, sind die, welche in der Thierwelt, namentlich in den Menschen, und ähnlichen (similibus, Anlehnen der Mensch-Interpretation an die Drachen-, Fermentations-, Stercus-Interpretation), in den Pflanzen und in den Mineralien sind. Sie haben nichts desto weniger ein verborgenes und thätiges Leben in sich, sie offenbaren sich und treten an's Licht durch ihre Thatkraft, und zeigen sehr deutlich ihre Heilkraft, wenn diese durch Hülfe der Kunst ihnen entrisen wird, und von ihrem Körper getrennt wird. — Das letztere bezieht sich auf die arcanologische Interpretation der Tab. smar., welche sich ihnen anschmiegt.

P. 34. Beziehung der genannten Interpretationen zum Antimon (Antimon-Lapis-philos.) — eine Relation, die wir kennen. Dann aber ist das Feuer an sie anzulehnen. Denn es handelt sich um das Anlehnen der betreffenden Interpretation an die 3 Principien. Diese aber verdanken dem Verbrennungs-Process ihren Ursprung.

P. 37. Basil führt uns das Sulphur aurat. und das Stibium sulphuratum nigrum, die beiden alchemistischen Präparate des Antimon, vor. Er sagt, das erstere enthalte mehr Mercur, das gechieht deshalb, weil sich das Sulphur aurat. dem Hydrarg. oxyd. rubr. zur Seite stellt. Des Gegensatzes wegen giebt er denn dem Stibium sulphuratum nigrum mehr Schwefel.

P. 38. Weiter auf das Antimon eingehend, kommt der Autor auf das Antimon als Gift und Nicht-Gift. Er nimmt hierbei an, dass das Antimon an und für sich Gift ist. Die beiden Präparate indess, welche von ihm gebraucht werden, sind kein Gift. Das ist eben das, worauf die Darstellung dieser Präparate abzielt, es wird dem Antimon durch die Technik die Giftigkeit benommen, und dadurch präsentiren sich die heilbringenden Präparate. — Bei dieser Gelegenheit bemerken wir im Allgemeinen, dass Basil uns das Gift-Thema öfter vorführt. Diese Angelegenheit dreht sich um die Verketzerung der Arcana seitens der Schulärzte, indem sie sagten, diese Mittel sind Gift. Hierbei

ist indessen nicht zu übersehen, dass die Alchemisten selbst eine Geige geboten hatten, um diesen Tanz aufzuspielen, indem sie den *Lapis philos.*: *Venenum* nannten. Der Hauptstandpunct, den Basil dieser Angelegenheit gegenüber einnimmt, ist der, dass er sagt, Herr Gott, wie seid ihr doch so weise, ihr Herren, habt ihr doch gleich herausbekommen, dass Gift eine Rolle in der Sache spielt. Aber seht, die Arcana sind keine Gifte, sondern blos die Stoffe, aus denen sie dargestellt werden. Werden die Arcana richtig zubereitet, dargestellt, und das ist eben die Kunst, dann wird die Giftigkeit der Grundstoffe paralytirt. Zugleich liegt aber darin, dass Basil uns das Antimon als Gift vorführt, die *Finosso*, dass er das Antimon zum Stündenbock macht, und so die Giftaffäre von den Arcanis im Allgemeinen auf das Antimon im Besonderen lenkt. Das liegt um so näher, weil er das Antimon als *Lapis philos.* hat, *Lapis philos.* aber gleich *Venenum*.

P. 40. Das Antimon wird uns nun als *Lapis philos.* geboten, in der Weise geboten, dass das, was auf den eigentlichen *Lapis philos.*, das Quecksilber, kommt, auch dem Antimon zugehoben wird. Basil sagt, dem Antimon ist das mit dem Quecksilber gemeinsam, dass es mit einem runden Cirkel, der kein Ende hat, verglichen wird, mit einem Cirkel, der aus allen Farben zusammengesetzt wird, in dem man, je mehr man nachsieht, desto mehr findet. Damit wird denn das Antimon als *Ens universale* dem Quecksilber als *Ens universale* zur Seite gesetzt. Weiter auf dies Thema eingehend, sagt er, es ist Gift und kein Gift, ein Arzneimittel, hat vier Elementar-Qualitäten, ist mit den 4 Jahreszeiten in Relation zu setzen, ist flüssig und fix: (— alles eben wie das Quecksilber). Keiner kann alle Eigenschaften des Antimons erschöpfend darlegen: (— das ist analog, wie beim *Ens universale* Quecksilber). — Wir müssen hier noch darauf hinweisen, dass Basil sagt, das Flüchtige des Antimon sei nicht ohne Gift, das Fixe dasselben sei aber ganz ohne Gift. Damit fasst er denn das *Hydrothiongas* in's Auge, welches bei der Darstellung des Sulphur aurat. entweicht. Das erinnert an das Gift der *Amrita* bei den Indern.

P. 43. Näher den Antimon-*Lapis* in's Auge fassend, sagt Basil, die Leute suchten blos Reichthümer, sie vorgäßen aber seinen Nutzen in der Heilkunst. — Das ist die Gegenüberstellung vom eigentlichen *Lapis philos.*, der zur *χρυσουργία* dient, und vom Heil-*Lapis*. Bei dieser Gelegenheit zieht Basil

P. 45. gegen den Goldmacher-Schwindel zu Felde.

P. 47. Wer es zum Standpunct eines vollkommenen „Anatomen“ des Antimons bringen will, der muss dreierlei beobachten: die richtige Solution des Körpers, das Regimen des Feuers, die Dosis oder das *Mass*. — Hierbei ist es auf ein Doppeltes abgesehen. Hauptsächlich ist die Solution die Bemessung des Materials, welches zu den 5 betreffenden Interpretationen der *Tab. smar.* an der Hand der 3 Principien dient; das Regimen des Feuers ist die Anlehnung dieses Materials an die 3 Principien, welche im Verbrennungs-Process wurzeln; das *Mass*, das *μέτρον*, die *mensura*, bezieht sich darauf, dass gerade 5 Interpretationen zu constatiren sind. Anderentheils wird aber auf die Darstellung des Sulphur aurat. losgesteuert. Die Solution ist die Darstellung der Lösung des Schlippechen Salzes, das Feuer-Regimen bezieht sich auf das hierbei anzuwendende Feuer, und das *μέτρον* bezieht sich auf das doppelte Feuer, das eigentliche Feuer und die Feuer-Flüssigkeit: *Acidum sulphuricum*.

P. 49. Das, was jetzt von Wein und Essig gesagt wird, bezieht sich auf das *Acid. sulphur.*, welches der Lösung des Schlippechen Salzes zugesetzt wird.

Basil ist hier, im Anlehen an die vierte Rubrik seiner Antimon-Interpretation der *Tab. smar.*, bei der Darstellung des Sulphur aurat. Es liegt nahe, dass er bei dieser Gelegenheit auch auf die 4 Regimina kommt, denn die *Lapis philos.*-Interpretation der *Tab. smar.*, an welche seine Antimon-Interpretation der *Tab. smar.* lehnt, fasst in der vierten Rubrik neben einer anderen Interpretation auch eine Interpretation in Bezug auf die 4 Regimina in's Auge (s. die *Lapis philos.*-Interpretation der ersten Abendländischen Periode). Er bringt uns aber, indem er uns die *Calcinatio*, *Reverberatio*, *Sublimatio* präsentirt, nur 3 Regimina. Das geschieht absichtlich, weil er von den 4 Regimina zu den 12 Regimina (vergl. die zweite Abendlän-

dische Periode) übergeht, und hier nur 11 Regimina bringt; wobei es ihm darum zu thun ist, uns das 12. Regimen, welches er in petto hat, rathen zu lassen. Er lehnt die extendirten Regimina an die Bierbrauerei; er führt uns die Darstellung des Bieres vor, um an ihrer Hand die extendirten Regimina abzuwickeln. Ein witzelnder Ausländer wird hier sagen: Da habt ihr den Deutschen, der kann sich selbst bei einer alchemistischen Abhandlung das Bier nicht aus dem Kopfe schlagen! Die Sache liegt indess derartig, dass Basil hier an die dem *Zosimus* zugeschriebene Abhandlung „*De zythorum confectione*“ anlehnt. Als die extendirten Regimina bringt Basil: *Putrefactio*, *Corruptio*, *Digestio*, *Reverberatio*, *Coagulatio*, *Calcinatio*, *Destillatio*, *Clarificatio*, *Separatio*, *Sublimatio*, *Exaltatio*. Er bringt also statt 12 Gradus blos 11. Das Regimen, auf welches er es hauptsächlich abgesehen hat, welches er principiell auslässt, nebenbei aber mannigfach bei seinen Brau-Expositionen berührt, ist die *Fermentatio*. Der Gährungsprocess ist eben die Hauptsache bei der Bierbrauerei, und weist auf den *Lapis philos.* als Ferment.

P. 58. Im Anlehen an das, was er über die Bierbrauerei gebracht, macht uns Basil darauf aufmerksam, dass wir bei dem, was er uns vorführt, nicht an der Oberfläche haften, sondern in die Tiefe des Sinnes eindringen sollen, dass wir dem, was er uns über das Antimon bringt, aufmerksam folgen sollen. Das Antimon, sagt er, gleicht einem Vogel, der durch die Luft fliegt, und der sich, wie ihn die Luft treibt, wendet, wohin er will. — Das ist nun ein Anlehen an das *ascendit a terra in coelum* der vierten Rubrik der *Tab. smar.*, in deren Bereich wir uns augenblicklich befinden. — Die Rolle der Luft oder des Windes, sagt er dann weiter, übernimmt hier der Mensch, er treibt das Antimon dahin, wohin er will. Er kann es roth oder gelb, weiss oder schwarz machen. — Das ist, die vierte Rubrik bringt uns nicht blos das Sulphur aurat., sondern auch, in Bezug darauf, dass es heisst *et recipit vim superiorum et inferiorum*, alle Antimon-Lapides, damit das Antimon überhaupt, und damit das *Stibium sulphur. nigrum*.

P. 60. Wenn ein ungelehrter Mensch ein Buch in die Hand nimmt, so weise er sich nicht recht in den Sinn hineinzufinden. Haeret, ut vacca, quae ad oblatam novitatum januae obstupescit, er stiert es an, wie die Kuh das neue Thor. Erklärt man ihm aber das Buch, so arbeitet er sich successiv hinein. Ein solches Buch ist das Antimon, man muss sich successiv in dasselbe hincinarbeiten, man muss in dem Durchschauen desselben wie ein Schüler von Classe zu Classe steigen. — Nun ja, wo das Antimon das ist, wozu es Basil macht, das ist eine Angel, um die sich mehr oder weniger die ganze Alchemie dreht, da kann man es, resp. den Stoff, der sich an dasselbe knüpft, nur successiv bemestern.

P. 62. Basil kommt wieder auf die Arcana als Gifte, und zieht gegen die Aerzte zu Felde, welche diese grossen Mittel verketzern und das „Kreuziget ihn!“ über sie aussprechen. Bei dieser Gelegenheit sagt er

P. 69. *Quam ridiculi mihi videantur isti magnifici, sibi-que solis sapientes Doctores, qui Imperatores, Reges, Principes caeterosque magnates detorret et serio admonent, ne tales medicinas vel extremis labiis attingant, quod sint noxiae, venenatae et undequaque periculosae, hic non indicabo, cum videam, eos tantummodo ex opinione sua judicare, nec pensi habere observationes ullas aliarum rerum, quarum illi notitiam sua sibi observatione non antea acquisiverint ac proinde aliud aut aliter judicare nequeunt.*

„Wie lächerlich mir jene hochtrabenden Doctoren vorkommen, die nur für sich weise sind, die Kaiser, Könige, Fürsten und andere Magnaten abschrecken und ermahnen, dergleichen Medicamente nicht mit den Lippen zu berühren, weil sie schädlich, giftig, absolut gefahrbringend sind — das mag ich nicht aussprechen. Denn ich sehe, dass das ihrerseits nur ein selbststüchtiges Urtheil ist, ich sehe, dass sie Beobachtungen über Dinge in den Wind schlagen, über die sie nicht beobachten gelernt haben, über die sie also, bei Lichte betrachtet, gar nicht anders urtheilen können.“ Und:

P. 71. *Exclamare hic iterum liceat, bone Deus, quid hoc est rei! Quid hominibus his bonae mentis est! Quam curam gerunt aegrorum suorum! Vae, vae illis! —*

„Ich rufe hier aus, guter Gott, was sind das für

Geschichten! Haben diese Menschen gesunden Menschenverstand? Wie sorgen die für ihre Patienten! Wehe, Wehe! —

Vulcanus ille scilicet medicamentorum praeparator non invenitur apud eos, furni namque eorum apud apothecarium sunt, ad quos nunquam vel raro accedunt. Chartula nimirum, cui solemne illud „Recipe“ inscriptum est, iis utramque facit paginam, quam recipiens mediastinus nescio quis apothecarius famulus ex mortario suo omnem medicinam, omnem aegri sanitatem magno strepitu extundit.

„Jener Vulcan, der Zubereiter der Medicamente, wird bei ihnen nicht gefunden. Ihre Oefen sind beim Apotheker, sie kommen nie oder selten zu ihnen. Lieber schreiben sie einen Wisch mit dem pomphaften „Recipe“ an der Spitze auf beiden Seiten voll. Das nimmt dann irgend ein obscurer Apothekerhülfe, und stösst alle Medicin, alle Gesundheit des Kranken aus seinem Mörser mit grossem Spectakel heraus.“

Muta, mi Deus, muta haec tempora, et fac finem hujus arrogantis superbiae. Arbores illas evertet, ne in coelum usque accrescant, subverte gigantes illos, ne montes omnes accumulent, et defende eos, qui, serio rem agentes, tibi fideliter serviunt, ut adversus hosce persecutores suos possint consistere.

„Aendere, o Gott, diese Zeiten, mach' ein Ende mit diesem arroganten Uebermuth. Reisse jene Bäume aus, dass sie nicht bis in den Himmel wachsen. Stürze jene Giganten, damit sie nicht alle Berge übereinander thürmen, und vertheidige die, welche treu und redlich handelnd, dir dienen, damit sie vor diesen ihren Verfolgern bestehen können.“

Ergo certe omnes hisdem votis in monasterio nostro mecum obstrictos serio admonebo, ut mecum diurnas nocturnasque Deo adhibeant preces, ut hos inimicos verae medicinae ita illuminet, ut errorem suum excrentur, et gloriam Dei, potentiamque creaturis inditam agnoscant etc.

„Ich will wenigstens meine Kloster-Brüder alle ernstlich ermahnen, mit mir Tag und Nacht zu Gott zu beten, dass er diese Feinde der wahren Medicin so erleuchten möge, dass sie ihren Irrthum verwünschen und Gottes Ruhm, so wie die Kraft seiner Creaturen erkennen u. s. w.“

In Bezug auf die letztere Stelle kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass es dem Basil mit seinem Beten schwerlich Ernst ist. Mit dem Beten seinerseits, mit dem Beten der Mönche ist der Sache wohl kaum abzuhelfen. Die wahre Abhilfe hätte darin gelegen, wenn er den Aerzten die Arcana offen dargelegt hätte. Denn das ist ja leicht zu durchschauen, dass alle Feindschaft darin wurzelte, dass die Schulärzte das nicht curiren konnten, was die Alchemisten wohl curiren konnten.

P. 75. Der Autor kommt auf den Namen des Antimons und sagt, bei den Arabern hiesse es: Asinat, bei den Chaldäern: Stibium, bei den Lateinern: Antimonium, bei den Deutschen: Spiesglas (Vitrum striatum, gestreiftes, gefalztes, gekerbtes Glas. Kerckring schreibt eben Spiesglas; Thölden Spiessglas. Auch hat Thölden für striatum „spiesig“.

P. 79. Basil kommt wieder auf die Giftaffäre. Sein Unwille von vorher hat aber ausgetobt und er denkt, ich will's machen, wie's Pythagoras mit dem Scythen Abaris gemacht hat, das heisst, mit Narren Narrenkram treiben. Das Problem an die Spitze stellend, ein Gift könne auf zwei Arten paralytisch werden, erstens dadurch dass ihm etwas entgegengesetzt wird, was dem Gifte entgegengesetzt ist, ihm widerstrebt, und zweitens durch ein anderes Gift, indem ein Gift das andere anzieht, bringt er eine Reihe nährlicher Beispiele hierfür in folgendem Genre: Man macht einen Kreis von Einhorn. Eine lebendige Spinne wird mitten in diesen Kreis gesetzt. Nun kann die Spinne nicht heraus, denn sie flicht das, was dem Gifte widersteht. Bestände der Kreis aus einer giftigen Materie, dann würde die Spinne wohl herauskönnen, sie würde das ihr ähnliche Gift überschreiten. U. s. w. Sieht man sich in diesen Beispielen bei Lichte an, so wird man bald gewahr, dass Basil sie schlaue dazu benutzt, um uns den Lapis philos. als Ens universale (vergl. die 2. Abendländische Periode) vorzuführen. Wir erhalten auf diese Weise den Lapis philos. präsentirt als: Einhorn, Cirkel, Spinne, Münze, Wasser, Schiff, Ente, Bleikugel, Brod, Magnet, Seife, Fett-

substanz, Ei, Eis, Glied des Körpers, Schnee, Kälte, Hitze, Spiritus vini, Quinta essentia Sulphuris, Sperma ranarum, Pulver, Viper, Schlange, Medicament, Kröte, Schlangel, Topf (Aludel) u. s. w.

P. 87. Gegenüberstellen des Mercur-Lapis (Astrum Solis) und des Stibium-Lapis. Der letztere steht unter dem ersteren.

P. 88. Der Verbrennungs-Process mit seinem Sal, Sulphur und Mercur wird uns vorgeführt, und von ihm kommt Basil

P. 90. zu den drei Antimon-Lapides, dem Mercur-Lapis, dem Sal-Lapis, dem Lapis ignis. In Bezug auf den Lapis ignis machen wir darauf aufmerksam, dass Basil

P. 94. ausdrücklich sagt: cum autem hic Lapis ignis rite praeparatus est, prout in fine hujus tractatus ulterius scribam. „Wenn aber dieser Lapis ignis richtig präparirt ist, wie ich am Ende dieser Abhandlung weiter schreiben werde“. Daraus geht also hervor, dass man sich nicht dem Gedanken hingeben darf, als wenn der Appendix zum Currus triumphalis etwa ein Anfücksel wäre, welches nicht zum Currus triumphalis gehört, und von fremder Feder herrührt.

P. 95. Es geht wieder gegen die Schulärzte los. Hierbei sagt Basil:

P. 97. Der Arzt, wenn er eine Cur unternimmt, soll dafür Sorge tragen, dass er nichts unternimmt, was der Natur widerstreitet, dass er nicht das verkehrte Mittel anwendet. Thut er das, so unternimmt er einen ähnlichen Process, als wenn man Spiritus vini in Scheidewasser (Aqua fortis) gießt, — er bewirkt ein heftiges Aufbrausen. Und was dem ähnliche Beispiele sind. Und nun geht's

P. 98. weiter im Text auf Aerzte und Apotheker los. Dabei meint er

P. 100. Er wolle mit derartigen Reden aufhören, damit das Papier nicht von seinen rollenden Thränen durchnässt würde. Was käme hierbei heraus? Nichts anderes, als dass er, indem er die Blindheit der Welt beweise, seine Schrift unleserlich mache, von der er doch wünsche, dass sie Allen bekannt würde. Aber er hört noch nicht auf, und sagt: Ich bin ein Geistlicher, und will's bleiben, so lange Gott mich leben lässt. Ich kann daher nicht anders schreiben, als wie es für jenen Stand passt. Aber: Si iudicis saecularis fungerer officio, exaltarem vocem meam, et infirem tubam clangore canoro, si forte audirent surdastri illi, qui hactenus veritatem nolunt agnoscere, sed eam sine causa, falso et mendaciter ex ignorantia persequuntur, calumniantur, contemnunt, vituperant et prorsus meditantur opprimere.

„Wenn ich der Welten-Richter (das soll iudex saecularis bedeuten) wäre, dann würde ich meine Stimme laut erheben, und schmetternd in die Posaune stoßen. Vielleicht hörten mich dann jene Harthörigen, die bis jetzt die Wahrheit nicht erkennen wollen, die im Gegentheil dieselbe grundlos, fälschlich und lügnerisch aus Ignoranz verfolgen, verleumden, verachten, tadeln und völlig zu unterdrücken streben.“

Nun, wir denken, Basil versteht das in die Posaune Stoßen auch ohne ein Welten-Richter zu sein.

Lieber Leser, du sagst vielleicht: Pfiui, dieser Angriffe! Ich aber sage dir, selbst der Wurm krümmt sich, wenn er getreten wird. Wisse und bedenke, dass die neidischen Schulärzte die harmlosen Alchemisten, die sich so erfolgreich dem hohen Berufe hingaben, der leidenden Menschheit effectiv zu helfen, und deren Verbrechen einzsig und allein darin bestand, dass sie mehr konnten, als ihre Neider, von diesen auf die abscheulichste Weise verfolgt wurden. Weisst du das, bedenkest du es dir, so unterliegt es bei mir keinem Zweifel, wohin du dein „Pfiui“ schleuderst.

P. 103. Anlehnend an die Stelle P. 107: Observa ergo diligentissime, welche wir aus der Metall-Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien kennen, ist das Antimon ein Dampf, von den Obergestirnen gemacht, und hinderein durch die Elemente coagulirt, gereift und durchkocht. Das Antimon hat aus demselben Gestirn, aus derselben Wurzel seine Wesenheit, Tugend, Kraft, Wirksamkeit, Qualität als das Quecksilber. (Nun, wir wissen ja, dass sie verwandt sind, da Antimon sowohl, als Quecksilber, aus dem Lapis philos. liefert.) Nur ist das Antimon härter, als das Quecksilber. Das letztere kommt daher,

Antimon mehr Salz hat, als das Quecksilber. Sal ich das, was die Körper fest macht. Weil das schwach im Quecksilber vertreten ist, deshalb ist z. Es kann nur von dem fix gemacht werden, welches Lapis philosophus hat, das heisst von dem, der aus ber: Hydrarg. oxyd. rubr. machen kann.

5. Der Mercur ist nichts anderes als ein wahres — Auf Grund dessen nämlich liefert er uns das oxyd. rubr. als Lapis ignis, welchem Basil das als Lapis ignis, das ist als Sulphur aurat., zur illt.

7. Es kommt jetzt die Stelle: *Observa ergo dilige, welche wir bereits kennen, und welche auf tehung der Metalle in der Erde abzielt.*

9. Ausser den genannten Metallen (Gold, Silber, Eisen, Zinn, Blei) entstehen auch andere Metalle 3 Principien, dem Metalliken, nämlich Vitriol, mehrere Marchasitae, Electrum, und andere welche Basil nicht weiter durchgehen will. (Thölgt eine grössere Reihe.)

Gold hat einen viel mehr perfecten Schwefel und als die übrigen Metalle und Minerale. (Natürlich, seinem (Salz), Schwefel und Mercur bereits Gold, acht nicht weiter durch die *χρυσονοσία* zu Gold zu werden.) Nur ein Mineral giebt es, in dem nur Selis eben so stark und mächtig, ja noch r und stärker gefunden wird, als im Gold selbst den Lapis philosophicus). Und 2 Arten Metalle gefunden, in welchen das Praedominium sehr triumlich den Lapis ignis Mercurii et Antimonii).

1. Das Antimon entsteht also in der Erde, wie gen Metalle und Minerale (wie das im Allgemeinen und im Besonderen P. 108. angegeben). Es hat in eist den Schwefel vertreten, dann den Mercur, und s Salz. — Dass die Reihenfolge in den Principien ben aufgeführte ist, hängt damit zusammen, dass imen Lapis ignis zumeist in den Vordergrund gehaben will. Dann erst, wenn er diesen als Schwefel t er dem Rechnung, dass er in ihm ein Seitenstück ecksilber-Lapis hat. Diese beiden Standpuncte r die hervorragendsten, und folgt daraus per exa, dass das Salz zum letzten in der Reihe steht.

knüpfen sich denn auch die Elementar-Qualitäten mens. Die hitzige Elementar-Qualität (Schwefel, nh) steht im Vordergrund.

2. Auf die Weise ist denn Basil vom Metall auf is philos. als solchen gekommen. Er biegt jetzt is-Lapis ein. Dabei drängt sich dann wieder die is in den Vordergrund, indem ja der Standpunct r ist, das Antimon sei an und für sich ein Gift, fähigkeit würde ihm aber benennen, indem es auf suchende Weise in ein Heilmittel umgewandelt hem das Böse vom Guten getrennt wird.

3. Antimonium, so sagt er, merum venenum est, enere minorum venenorum, sed quo homines et ossis perimere. „Antimon ist ein echtes Gift und cht einmal zur Classe der unbedeutenden Gifte, es ist ein so starkes Gift, dass man Menschen und amit tödten kann.“ (!) Darum das Geschrei gegen ittel, welchem Keiner mehr so recht trauen will. il, sage euch aber, es ist ein Heilmittel, grösser es es kein zweites auf der Welt giebt, freilich, t es nur richtig darzustellen verstehen. Steht es eint er, anders, als mit dem Theriak? Der wird rngift gemacht, und ist doch ein grosses Heilmittel. te zu Basile Zeit müssen den Theriak vielfach lt haben. Basil hält die Parallelisirung des gifimon mit dem Viperngift resp. dem Theriak für agend, für eine wahre Argumentatio ad hominem.)

3. Wer ein Schüler des Antimons werden will, zum Vulcan in die Schule gehen, der nämlich „magister et revelator“ aller Arcana. — Das ist, er resp. ohne den Feuer-Liquor: Acid. sulphurica man sich das Sulphur auratum und das Stibium um nigrum nicht darstellen.

Basil weist auf die Heilkraft des Antimons beim jalliana, der Syphilia, hin; ebenso bei der Lepra.

3. Basil wirft die Fragen auf: Wie kommt es, erale und andere Dinge ihre Giftigkeit erhalten? Gift? Woher entspringt die Giftigkeit der Dinge?

Wie kann man einem Dinge seine Giftigkeit benehmen? Wie kann man nach der Entfernung des Giftes ein Mineral sicher und ohne Gefahr zum Heilen anwenden? Darauf will er kurz und bündig antworten, dass die Infusion des Giftes unter einen doppelten Gesichtspunct fällt, unter einen natürlichen und übernatürlichen. Und indem er sich nun an die Lösung der Fragen begiebt, thut er vorab nichts anders, als dass er uns in Expositionen, welche als Gründe aussehen, den Lapis philosophicus als Ens universale vorführt. Wir erhalten hier den Lapis philos. als Gott, Mineral und Metall, das Princip des Guten und Bösen, den Baum des Lebens im Paradies, Sterne, Kometen, Gegensätze, Dinge die sich widerstreiten, Waffen, Medizin, Speise, Magen (Aludel), u. s. w. Dann sagt er:

P. 124. Hauptsächlich ziehen die Körper (Minerale) das Gift in der Erde an sich, indem eine gewisse mercurialisches Wesenheit, die noch unreif, crude und nicht durchkocht ist, den Körper durchdringt, und ihn orude, unreif und unverdaulich macht. Es ist hier, wie beim Getreide. Crude genossen kann es nicht verdaut werden. Dasselbe empfängt die Reife vom Feuer des Makrokosmos. Nun muss es vom kleinen Feuer durchkocht werden, damit es vom Mikrokosmos verdaut werden kann. Darauf wird zum Antimon übergegangen, und dieses mit dem Getreide verglichen. So lange das Antimon orude ist, in der Erde noch nicht zur Fixität durchkocht ist, kann es der Magen nicht verdauen. Die Wurzel der Krankheit wird durch dasselbe nicht angegriffen, das geschieht erst, wenn das Antimon in die Fixität übergeführt wird. Es muss also dem Antimon absolut seine giftige Unreinigkeit genommen werden, bevor es zu medicinischen Zwecken angewandt wird. Es ist das Gute vom Bösen, das Fixe vom Nicht-Fixe, die Medicin vom Gifte zu trennen. Das kann nun bios geschehen durch Vermittelung des Feuers. Was der Vulcan im orbis major nicht vollbringen konnte, dem muss im mundus minor durch einen anderen Vulcan nachgeholfen werden. Durch das Feuer werden denn auch dem Antimon die verschiedenen Farben mitgetheilt. (Sulphur aurat.: roth, Stibium sulphur. nigrum: schwarz.)

P. 129. Wir sind noch immer beim Heil-Lapis, das ist, auf das Antimon bezogen, bei dem Antimon, in dem nicht nur Antimon, sondern die Arcana überhaupt vertreten sind. Darauf wurden schon im Vorangehenden Blicke geworfen, hier aber wird es ganz besonders hervorgehoben, wenn es heisst: In me enim (ipsum Antimonium te alloquor) invenis Mercurium, Sulphur et Salem, quibus nihil ad sanitatem hominum est conducibilis. „In mir — ich Antimon selbst rede dich an — findest du Quecksilber, Schwefel, Salz, angemessener als die es nichts für die Gesundheit des Menschen giebt.“ — Diese 3 repräsentiren hier die Arcana: Acid. sulphur-Natron, Liquor hepatis, P. solaris. Dass das Antimon als selbstredend eingeführt wird, geschieht der Mensch-Interpretation der Tab. smar. zu Liebe, an die sich der Heil-Lapis anreihet. Ein Mensch spricht. Wenn daher das Antimon spricht, so lehnt das an den Menschen, und damit an die Mensch-Interpretation der Tab. smar.

Mit dem Sal, Sulphur, Mercur als res conducibiles ad sanitatem befürchtet Basil zu offen gesprochen zu haben. Darum springt er vom Heil-Lapis zum eigentlichen Lapis-philos. Antimonii ab und sagt: Mercurius est in regulo, Sulphur in colore rubro, et Sal in derelicta terra nigra. „Der Mercur ist im Regulus (Antimonii), der Schwefel in der rothen Farbe (Sulphur aurat.), das Salz in der zurückbleibenden schwarzen Erde.“ (Diese zurückbleibende schwarze Erde kann zwiefach gefasst werden. Entweder ist es der Lapis, welcher übrig bleibt, nachdem die beiden anderen Lapides absolvirt sind, also: Stibium sulphuratum nigrum. Oder das Zurückbleiben wird auf das bezogen, was übrig bleibt, wenn man aus dem Antimon den Regulus gezogen hat.) Qui haec separare potest, fährt Basil fort, et iterum unire debito modo secundum artem, ita ut fixatio sine veneno dominetur, ei cum honore et veritate gaudere licet, se Lapidem, qui ignis dicitur, assecutum, qui ex sustantione confici potest ad sanitatem mortalium et ad sustentationem temporalem cum utilitate particulariter. „Wer diese trennen und wieder nach Fug und Schick vereinigen kann (ein Hinblick auf das *σύνεσις* und *ἀσύνεσις*), so dass die Fixation ohne Gift herrscht, der kann sich in Ehren und in Wahrheit freuen, dass er den Lapis ignis

erlangt habe, der aus dem Antimon dargestellt werden kann zur Gesundheit der Menschen und zur zeitlichen Erhaltung mit Nutzen particular.“—Also ganz ein Ueber-springen zum Lapis ignis, den Basil an die Spitze der Antimon-Lapides stellt. In ihm hat er dann die Arcana „particular.“

P. 130. Vom Lapis ignis springt Basil nun wieder zu den Arcanis überhaupt, indem er sagt: Im Antimon findest du alle Farben: Schwarz, Weiss, Roth, Grün, Blau, Grau, Gelb und andere. Hier werden uns die sieben Arcana vorgeführt, die ihnen zukommenden Farben aber mit Absicht verdeckt gehalten.

P. 131. Die Arcana sind jetzt sattem eingeleitet, und Basil bringt uns im Folgenden das, was er an sie anknüpfen die Absicht hat, hierbei natürlich, dem Titel des Buches entsprechend, das Antimon vorschreibend.

Zuerst führt er uns die Arcana als Lapides und in specie als Edelsteine vor. Es handelt sich um die Stelle: Advertat interim artis amator etc., welche wir aus dem Abschnitt „Die Arcana als Edelsteine“ kennen.

Dann lehnt er die Arcana an die Metalle, dabei dem Farbenstandpunkt Rechnung tragend. Er sagt:

Quantum autem ad metalla, nigrum Saturno, rubrum Ferro, flavum Auro, viride Cupro, coeruleum Argentio, album Mercurio, mixtum ex variis coloribus Jovi attribuitur.

Basil will also Metalle und Farben ff. gegenübergestellt wissen:

Blei	— Schwarz (P. solar. niger).
Eisen	— Roth (Rost, Rotheisenstein u. s. w).
Gold	— Gelb.
Kupfer	— Grün (Kupfervitriol, Ligu. hepatis).
Silber	— Blau.
Quecksilber	— Weiss.
Zinn	— Pomeranzenfarben (P. sol. rub., Roth + Gelb).

Und dann führt er uns die Arcana vom Standpunkt des Geschmacks vor. Es heisst: Fit enim una aliqua ratione, ut per praeparationem educatur ex Antimonio acidus humor per distillationes instar aceti veri et synceri. Alia via color ruber pellucidus paratur, dulcis et sapidus instar mellis despumati vel sacchari. Alias amaritudo prodit instar absynthii. Alias acrimonia quaedam quasi oleum quoddam saluum: ita semper natura alia aliam sequitur. „Auf eine Art geschieht es, dass präparationsweise aus dem Antimon durch Destillation eine saure Flüssigkeit gezogen wird, wie ein ächter Essig. Auf einem anderen Wege wird eine durchsichtige rothe Farbe bereitet, süß und schmackhaft, wie abgeschäumter Honig oder Zucker. Auf andere Weise geht eine Bitterkeit hervor wie Absynth. Auf eine andere Weise eine gewisse Schärfe, gewissermassen ein salziges Oel. So folgt eine Natur auf die andere.“

Vorhin hielt sich Basil an die sieben Arcana. Hier hält er sich an die vier Arcana. Von ihnen kommt:

Das Saure auf das Acidum sulphuricum.

Das Süsse auf den Pulvis solaris.

Das Bittere auf den Liquor hepatis.

Das Salzige auf das Natron.

(Vergl. bei Plato.)

P. 133. Es werden die nomenclatorischen Hauptstandpunkte gebracht, von denen aus die Antimon-Präparate im 2. Theile des Buches vorgeführt werden, nämlich der Standpunkt des Ascendere (Sublimatio, Flores), Descendere (Calcinatio, Reverberatio, Pulvis), als Vitrum, Oleum, Extractio, vom Gesichtspunkt der Farbe, als Mercurius, Sal, Sulphur, Magisterium, Arcanum, Elixir, Tinctura particularis. Hierzu kommen dann im Anlehn an den Geschmack der Arcana von vorhin die Standpunkte als Acetum, Mel, Saccharum etc.

P. 136. Bei Jam igitur aggredior praeparationem omnium, quae ad Antimonium pertinent fängt der zweite Theil des Buches an. Dieser 2. Theil lehnt nun an den 2. Theil, resp. 2. und 3. Theil des Timaeus von Plato. (Vergl. die Platonische Interpretation der Tab. smar.) Er entspricht dem Theile des Timaeus, welcher die φύσις ἀνθρώπου bringt, insofern, als Basil, indem er die Antimonpräparate bringt, zugleich auch sagt, das ist in diesen, jenes in jenen Krankheiten heilbringend. Damit hat er denn die Relation zum kranken Menschen, und hiermit zum Menschen überhaupt, zur φύσις ἀνθρώπου. Er entspricht dem Theile des Timaeus,

welcher das δι' ἀνάγκης γινόμενον bringt, insofern, als es sich in dem 2. Theile des Triumphwagens speciell um die Antimon-Präparate handelt, wie es sich im Timaeus speciell um die arcanologischen Präparate handelt.

Die Antimon-Präparate nun, welche uns dieser zweite Theil des Triumphwagens bringt, sind nicht, wie Leute, welche keine Einsicht in die Alchemie hatten, wohl irrtümlich glaubten, die mannigfaltigsten Antimonpräparate, sondern es wird immer auf die beiden Antimontheile des Pulvis solaris, das ist also: Sulphur auratum und Stibium sulphuratum nigrum, losgesteuert. So mannigfaltig auch die Gesichtspunkte der Darstellung sind, von denen aus Basil uns dieselben präsentirt — einmal fasst er die Farbe der Präparate in's Auge, das andere Mal die entweichenden Dämpfe bei der Darstellung des Sulphur aurat., ein anderes Mal das entstehende Präcipitat, ein anderes Mal die Anwendung der Schwefelsäure u. s. w. u. s. w. — so mannigfaltig auch die Benennungen der Präparate sind, die uns, an der Hand der P. 133. sequ. gebrachten Uebersicht, vorgeführt werden, immer und immer wieder haben wir Stibium sulphur. nigrum und Sulphur aurat. und Sulphur aurat. und Stibium sulphuratum nigrum. Selbst das, dass uns der Regulus Antimonii vorgeführt wird, und am Ende auch vorgeführt werden muss, weil wir sonst keinen Anhaltspunkt hätten für das Antimonium als Mercur, selbst das bringt keine Aenderung in den Zwei-Präparat-Standpunkt. Denn das Stibium sulphur. nigrum wird nicht nur einfach durch Schmelzen des Grauspiesglaserzes gewonnen, sondern auch auf die Weise, dass man den Regulus Antimonii mit Schwefel zusammenschmilzt (wobei auch wohl die Masse mit einer Lage verknisterten Kochsalzes bedeckt wird). Auf die Weise liegt es denn sehr nahe, dass wir den Regulus in Bezug auf das Stibium sulphur. nigrum vorgeführt erhalten.

Wir werden den 2. Theil des Triumphwagens nicht speciell durchgehen. Bezugs des Therapeutica, welche er bringt, haben wir dazu dasselbe Motiv, welches uns bewog, beim Timaeus die φύσις ἀνθρώπου fallen zu lassen, und was das Uebrige betrifft, so bringt er nichts neues, was der erste Theil etwa nicht hätte. Stibium sulphur. nigrum und Sulphur aurat. sind uns ja bereits im 1. Theile des Buches vorgeführt worden, und was Basil bei der einen oder anderen Darstellungsweise der beiden Präparate, bei dieser einseitigen Vielfachheit oder vielfachen Einseitigkeit von Stibium sulphur. nigrum und Sulphur aurat. hier und da anknüpft, so findet sich hierin auch nichts erhebliches, was wir nicht bereits aus dem 1. Theile kennen. Freilich wird uns in letzterer Beziehung stellenweis der Lapis philos. als Ens universale in Beziehungen vorgeführt, welche der 1. Theil des Buches nicht bringt. Indessen wird es dem Leser nicht schwer fallen, sich hier an der Hand dessen, was wir in der zweiten Abendländischen Periode beim Quecksilber als Ens universale haben kennen lernen, zu orientieren.

Uebrigens liegt es in der Intention des Basil, es in unser Belieben zu stellen, über den 2. Theil des Triumphwagens wegzuspringen. Dieser Theil bringt uns das, was er in therapeutischer Beziehung bringt, in so allgemeinen Umrissen, dass es dem Basil auch nicht im Traume einfallen kann, demjenigen, der die Arcana kennt, etwas effectiv instructives zu bieten. In dieser Beziehung ist blos das instructiv, dass der P. solaris ein Heilmittel bei der Franzosenkrankheit ist, denn das mag immerhin der eine und andere alchemistische Arzt bei der Neuheit der Krankheit noch nicht gewusst haben. Indessen hierauf wird bereits im 1. Theile des Buches hingewiesen, und was das übrige Therapeutische betrifft, so bringt es auch der dritte Theil, so dass also auch in dieser Beziehung der Alchemist, wenn er den 2. Theil des Buches überspringt, schadlos ausgeht. Also therapeutisch bringt der 2. Theil nichts von hervorragender Wichtigkeit, alchemistisch bringt derselbe Theil, wie wir bereits gesehen, auch nichts neues von Erheblichkeit, und so ist denn der Stoff dieses Theiles derartig zugeschnitten, dass wenn es uns in der Freiheit, die uns Basil giebt, gefällt, den 2. Theil des Triumphwagens zu überspringen, dass wir dess keinen Schaden haben. Diese Freiheit nun, aber giebt uns der Autor im Anlehn an die Platonische Interpretation der Tab. smar. Anlehnend an diese Interpretation sagen die Neuplatoniker, der Timaeus hört auf,

wenn die Specialisirung der Arcana anfängt, und so will uns Basil denn auch nichts in den Weg legen, wenn wir sagen, der Triumphwagen hört auf, wenn die Specialisirung der Antimonpräparate anfängt.

Indem nun aber Basil es in unser Belieben stellt, den 2. Theil des Triumphwagens zu überspringen, geht er hierin sehr umsichtig zu Werke. Gesetzt, er brächte erst den 1. Theil, dann den 2. Theil, und nun wäre das Buch beendet, dann könnte man sagen, aber, Basil, was ist das denn für ein Thun? Du schreibst erst den 2. Theil und negirst ihn dann, stellst es wenigstens in das Belieben des Lesers, ihn zu negiren, nun, warum ersparst du dir denn nicht von vornherein die Arbeit, den 2. Theil zu schreiben? Um dem nun aus dem Wege zu gehen, schliesst Basil nicht mit dem 2. Theile ab, sondern er bringt uns, wenn der 2. Theil fertig ist, noch einen 3. Theil, das ist, den Appendix. Nun macht sich die Sache anders. Es wird nun angenommen, dass der 3. Theil, der Appendix, da anfängt, wo der 1. Theil aufhört, und dass der 2. Theil einen Zwischen-Theil bildet. Jetzt ist's eine analoge Sachlage, als wenn man einen Satz hat, ihn anfängt, einen Zwischensatz aufügt, und nach diesem Zwischensatz den Satz beendet. Hier kann der Zwischensatz derartig sein, dass er nicht in den Hauptinn des Satzes einschneidet, dass wir also in Bezug auf die Hauptsache nichts verlieren, wenn wir ihn, den Zwischensatz, fallen lassen, dass er aber doch gerade als Zwischensatz als Satztheil seine Berechtigung hat. Z. B. es handelte sich um den Satz: Marcus Tullius der Redner — du weisst, dass ich den Cicero meine — war ein Römischer Bürger. Hier haben wir den Anfang: Marcus Tullius der Redner, das Ende: war ein Römischer Bürger, den Zwischensatz: du weisst, dass ich den Cicero meine. Das „du weisst, dass ich den Cicero meine“ kann man nach Belieben auch fallen lassen. Der Sinn des Satzes, der dahin geht, dass der Redner Marcus Tullius ein Römischer Bürger gewesen, wird durch dies Fallenlassen nicht alterirt, aber trotzdem hat auf der anderen Seite doch das „du weisst, dass ich den Cicero meine“ eine Berechtigung, und man kann dem Satz-Aufsteller nicht den Einwurf machen, aber wenn der betreffende Zwischensatz fallen gelassen werden kann, warum bringst du ihn denn? Nun, er wird auf Grund dessen gebracht, dass ein Zwischensatz in einem Hauptsatz gerade als Zwischensatz eine Berechtigung hat. Ganz analog ist die Sachlage beim dreitheiligen Triumphwagen. Der 1. und 3. Theil entsprechen dem Hauptsatz, der 2. Theil dem Zwischensatz, und wenn es auch der Autor in unser Belieben stellt, den 2. Theil fallen zu lassen, so haben wir damit doch noch nicht die Berechtigung, ihm vorzuhalten, wenn du es uns anheimstellst, den 2. Theil zu überspringen, was einer Negirung dieses Theiles gleichkommt, warum bringst du ihn denn?

In dem Appendix des Triumphwagens haben wir übrigens wieder ein Parallellaufen des Triumphwagens mit dem Timaeus. Der Timaeus bringt uns am Ende die Reconstruirung des Weltenthieres. Diese Reconstruirung schliesst sich dem ersten Theile des Timaeus an, bringt also einen Appendix an diesen ersten Theil. Das ist ein analoges Verhältniss wie beim Triumphwagen, in welchem sich ein Appendix an den ersten Theil des Buches anschliesst.

Wir kommen nun zum Appendix.

Derselbe beginnt mit einer Einleitung, in welcher P. 305. Basil sagt, das Antimon würde zu Buchdrucker-Typen benutzt. Ferner mache man bei einer gewissen Constellation, bei einem gewissen Stande der Planeten, aus Antimon mit anderen Metallen eine Mixtur, woraus Signaturen und Charaktere von besonderer Tugend gegossen (funduntur) würden. (Das zielt auf die Metall- und Planeten-Zeichen.) Ferner mache man aus derselben Mixtur Spiegel (specula, ein anderer Ausdruck für die Metall- und Planetenzeichen,) von vielen und wunderbaren Aspecten und Eigenthümlichkeiten. Ferner mache man aus Antimon Schellen und Glocken von wunderbarem Tone (wahrscheinlich Narren-Schellen, mit denen er den Unkundigen etwas aufbindet, und Glocken, mit denen er die Weisheit der Schulärzte zu Grabe kütet). Ferner: Menschen-Bilder (Antimon im Anlehnen an die Mensch-Interpretation der Tab. smar.), und vieles andere.

P. 308. Der eigentliche Appendix beginnt mit der Ueberschrift: De curru triumphali Antimonii et quid sit Lapis ignis.

Im Hinblick auf die zweite Rubrik der Tab. smar. legt sich Basil, wie einst Daedalus und Icarus, Flügel an und erstrebt damit das superius, er fliegt der Sonne entgegen. Dem inferius zu Liebe verbrennt er sich aber die Flügel, wie Icarus, und fällt in's Meer. Dies Meer ist die Materia prima als Wasser gefasst. Er ruft zu Gott und ein rettender Engel eilt herbei. Dieser gebietet dem Wasser, und im tiefen ἄβυσσος erscheint ein hoher Berg (Lapis philos.). Basil ersteigt den Berg und untersucht auf ihm, ob denn zwischen den superiora und inferiora die Freundschaft sei, wie sie die Menschen rühmen, und ob die Astra superiora vom Schöpfer die Macht erhalten haben, dass sie etwas sich ähnliches in der Erde hervorbringen. Indem er das untersucht, findet er Wahres als die Wahrheit (inveni veritate, ut sie loquar, ipsa verius). Er findet nämlich, wie sein neues Problem vom Antimon-Lapis dem alten Problem vom Quecksilber-Lapis gegenübersteht.

P. 311. Zuerst bringt Basil die Stelle Observa ergo diligentissime, P. 107, in etwas anderer Form, und fährt dann fort:

P. 312. Jetzt wolle er den Lapis ignis, der aus dem Antimon dargestellt wird, mit dem Prozesse seiner Darstellung beschreiben, diesen Lapis, welcher nicht nur die Menschen, sondern auch die Metalle particulär heile (indem er sie entweder als Particulär-Lapis, dem Universal-Lapis Quecksilber gegenüber, zu Gold macht, oder indem er sie, die bereits Metalle sind, zu einem höheren Metalle, Gold, potenzirt). Dabei hält er es für nützig, folgende Punkte zu berühren. Welche Eigenschaft der Lapis ignis hat? Welches sein Mineral sei? Ob ein Lapis ohne Materie entstehen könne, oder nicht? Welches die äusserste Differenz der Lapides sei, und wie viele Species derselben gefunden werden? Endlich will er über ihren Gebrauch reden.

P. 313. Die wahre Tinctura Antimonii, welche die Medicin der Menschen und der Metalle ist, wird nicht dargestellt aus dem cruden und flüssig gemachten Antimon, wie es bei den Kaufleuten und Apothekern zu haben ist, sondern sie wird aus dem Mineral dargestellt, wie es aus den Bergen hervorgebracht und zuerst in ein Vitrum umgeformt wird. Wie nun jene „Extraction“ geschieht, das ist ein Hauptwerk (opus palmarium), in dem die ganze Kunst besteht. Die präparirte, fixe und solide Tinctura Antimonii, das ist der Lapis ignis, ist eine reine, durchdringende, spirituelle, feurige Essenz, welche zu einer coagulirten Materie reducirt ist, und ist dem Salamander zu vergleichen, welcher im Feuer nicht verzehrt, sondern gereinigt und erhalten wird.

P. 315. Der Lapis ignis tingirt nicht universell, wie der Lapis philosophorum, er tingirt blos particulär. — Den Ausdruck: „particulär“ gebraucht Basil an verschiedenen Stellen in verschiedenem Sinn. Hier will er sagen, das Quecksilber ist der Lapis philosophicus vom allgemeinen Standpunct, das Antimonium vom besonderen Standpunct. — Sofort aber springt er ab, und nimmt das „particulär“ in einem anderen Sinne. Er sagt: Nimirum (tingit particulariter) Lunam in Solem, Stannum item et Plumbum, Martem autem et Venerem non attingit. „Nämlich er tingirt particulär die Luna in den Sol, ebenso Zinn und Blei, den Mars und die Venus lässt er unberührt.“ Damit will er sagen, stellt man das Antimon den Arcanis gegenüber, so hat es blos eine Relation zum Pulvis solaris ruber und niger (Stannum et Plumbum). Damit wäre eigentlich die Sache fertig. Basil aber fasst das in's Auge, dass Silber als Luna: Quecksilber ist. Als solches eignet sich die Luna, zum Antimon in Relation zu treten, denn arcanologisch genommen ist ja Quecksilber das, was, um zum Arcanum zu werden, sich mit dem Antimon zu vereinigen hat. Und so tingirt denn das Antimon nicht nur das Zinn und Blei, sondern auch die Luna. Dass nun die Luna zum Sol tingirt wird, hängt damit zusammen, dass sich Basil denkt, zur Luna trete gerade das Sulphur aurat. hinzu. Dann wird die weisse Luna gelb-roth und damit zum Sol. Dass der Lapis ignis, oder das Antimon überhaupt „Martem et Venerem non attingit“, hängt damit zusammen, dass Eisen und Liquor hepatis nichts mit dem Antimon zu thun haben. Uebrigens denkt

man bei dieser Stelle unwillkürlich an die Stelle bei Geber, Cap. 1, Cap. 15. (Vergl. den Abschnitt: Einleitung in die Zeichen-Interpretation der Tab. smar.)

Præterea non potest una pars hujus tincturae plus quam quinque partes transmutare. „Ausserdem kann ein Theil dieser Tinctur nicht mehr als 5 Theile transmutiren.“ — Hierbei wird an die Stelle von vorhin angelehnt. Man hat im Quecksilber der beiden Pp. solares 2 partes, welche transmutirt werden. Die Luna wird doppelt gefasst: sind wieder 2 partes, also im Ganzen 4 partes. Die Luna endlich zieht den Sol zu sich hinüber, und damit wären 5 partes da. — Diesem Sachverhältniss entgegen kann der magnus Lapis philosophorum unendliches bewirken.

P. 316. Das Mineral, aus dem der Lapis ignis gemacht wird, ist die terra Antimonii.

Basil fasst jetzt in's Auge, dass die Arcana überhaupt, Lapides sind, was er einleitend ausdrückt, es würden viele Arten Lapides gefunden, welche particulär tingiren. Hierbei fasst er denn auch die Arcana als Metalle in's Auge.

P. 318. Indem nun die Metalle aus Sal, Sulphur und Mercur bestehen, spielen hierbei das Sulphur und der Mercur die Hauptrolle. Der Sal bewirkt blos das Festsein der Metalle.

P. 319. Mit der „Materie“ des Lapis fasst Basil das in's Auge, dass trotzdem, dass man die Metalle an und für sich hat als Sal, Sulphur, Mercur, dass trotzdem der Lapis philos. zu ihnen hinzutritt.

P. 322. Alle Tincturae metallorum müssen derartig zubereitet werden, dass sie einer besonderen Liebe gegen die Metalle theilhaftig werden, und eine Neigung, ein Verlangen erhalten, sich mit ihnen zu vereinigen, und sie in einen besseren Zustand zu bringen. („Alle“ Tincturae metallorum sind alle Lapides philosophici, wobei es namentlich abgesehen ist auf die beiden Lapides philosophici des Quecksilbers und des Antimons.) Nachdem Basil das Obige gesagt, fährt er fort: Willst du einen Vergleich, ein Beispiel? Hier hast du den Vergleich, das Beispiel in Bezug auf den Menschen. Und nun schildert er uns die Liebe, und zwar in so brennenden, glühenden Farben, dass ein erotischer Schriftsteller nicht kräftiger auftragen kann. Die Schilderung (P. 322—326) ist übrigens durchaus rein. Und wie er damit fertig ist, versäumt er es nicht, hinterdrein die Mönchskutte abzuziehen, und sagt:

P. 326. Doch genug hiervon! Es ziemt sich nicht für einen Geistlichen, derartigen Gedanken länger nachzuhängen, oder jener Flamme einen Platz in seinem Herzen einzuräumen. Bis jetzt habe ich mich, ohne damit übrigens prunken zu wollen, von ihr mein ganzes Leben hindurch frei gehalten, und ich bitte Gott um die Gnade, dass ich ihn, zufrieden mit meiner geistlichen Braut, welches da ist die heilige rechtgläubige Kirche, den geschworenen Eid unverbrüchlich halte. —

Hiergegen ist zu sagen, dass ein Mensch, der nicht selbst einmal verliebt war, die Liebe schwerlich so schildern kann, wie Basil es thut, ganz abgesehen davon, dass ein solcher sich nicht bewogen fühlen dürfte, die Liebe in einer alchemistischen Abhandlung zu bringen, und obendrein bei einer solchen nüchternen Gelegenheit, wie die Relation der Tincturae metallorum zu den Metallen ist, vorzuführen.

P. 327. Basil will nun zur Darstellung des Lapis übergehen, den Gebrauch desselben für das Ende verschiebend. Dieser Lapis von penetrativer und feuriger Natur wird durch das Feuer selbst gekocht und zur Reife geführt, nicht weniger als Alles übrige, was auf der Welt ist. Da nun dieses „Alles übrige“ verschieden geartet ist, so muss man auch verschiedene Feuer in's Auge fassen:

1) Das himmlische Feuer, von Gott in unserem Herzen angezündet. Es führt uns zur Liebe zu Gott, zu der Trinität, zu Christus.

2) Das Elementar-Feuer. Es geht von der Sonne aus und bringt im Makrokosmos alles zur Reife.

3) Das corporale Feuer. Durch dasselbe werden alle Speisen und Medicamente gekocht und präparirt. Ohne dasselbe können die Menschen die Gesundheit und die Erhaltung des Lebens nicht erzielen.

4) Jenes Feuer, welches vor dem letzten Urtheil Gottes diese sichtbare Welt zerstört.

5) Das Höllenfeuer. —

Diese 5 Feuer bezwecken nun wieder nichts anders, als uns die 5 Interpretationen der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien vorzuführen. Wir haben in diesen 5 Interpretationen fünfmal die drei Principien, das ist fünfmal den Verbrennungs-Process, fünfmal das Feuer.

P. 330. Der Lapis ignis muss gekocht und gereift werden durch das corporale Feuer im Mikrokosmos, wie die übrigen Medicinen und die Speisen präparirt werden. Wo nämlich das grosse Feuer des Makrokosmos anfährt, da muss der Mikrokosmos zu schaffen anfangen. Es ist wie beim Getreide, welches reif wird durch das Elementar-Feuer des Makrokosmos, welches aber durch das corporale Feuer des Mikrokosmos eine neue Coction erleidet und dadurch geniessbar wird.

P. 331. Das wahre Oel des Antimons, aus dem der Lapis ignis dargestellt wird, ist über die Massen süss. Es wird von seiner Erde so gereinigt und separirt, dass, wenn man es in ein Glas giebt, und in die Sonne setzt, dass es dann verschiedene und wunderbare Strahlen wirft.

Es folgt jetzt die Darstellung des Sulphur aurat. Die Beschreibung dieser Darstellung ist im Genre der Darstellung der Antimon-Präparate im 2. Theile des Buches gehalten. Wir wollen sie hierher setzen. Basilischen Kunstausdrücken gehen wir dabei so wenig als möglich aus dem Wege.

Nimm im Namen Gottes von der Minera Antimonii, welche hinter dem Sonnen-Aufgang gewachsen ist (wahrscheinlich in einem hohen Berg, um die Waldecke, wo Fuchs und Has sich gute Nacht sagen. L.) und von Sal Nitri gleiche Theile, reibe sie fein, mische sie, setze sie auf mässiges Feuer, brenne sie zugleich mit bequemer Ercheire, in der das Hauptsächliche des Werkes besteht. Es wird eine Materie zurückbleiben, die einen Stich in's Schwarze hat. Aus ihr mache ein Vitrum. Dies Vitrum reibe fein, und ziehe aus ihm jene hohe rothe Tinctur mit einem scharfen destillirten Essig, welcher aus einem eigenen Mineral gemacht ist. Ziehe den Essig aus durch Destillation im Bade. Es wird ein Pulver zurückbleiben. Dieses ziehe abermals aus mit höchst rectificirtem Weingeist, dann bleiben Faeces zurück, und du hast eine schöne, rothe, süsse Extraction, die in der Medicin von hohem Gebrauch ist. Das ist der reine Schwefel des Antimon, so gut separirt als möglich. Wenn du von dieser Extraction 2 Pfund hast, so nimm 4 Unzen Sal Antimonii, wie ich es dich darzustellen gelehrt habe. Ueber sie giesse die Extraction, circulire wenigstens einen ganzen Monat in einem gut verschlossenen Gefässe, und der Sal wird sich vereinigen mit dem extrahirten Schwefel. Wenn er die Faeces niedergelegt hat, so separire sie, und ziehe abermals einen Spiritus vini durch das Balneum Mariae aus. Das Pulver, welches dem Künstler zurückbleibt, treibe mit heftigem Feuer. Es wird, nicht ohne Bewunderung, übergehen ein vielfarbiges, süsses Oel, angenehm, durchsichtig, röthlich. Rectificire dieses Oel abermals im Balneum Mariae, so dass der vierte Theil daraus hervorgeht, und dann ist es präparirt.

Nachdem diese Operation absolvirt ist, nimm lebendiges Quecksilber des Antimons, dessen Darstellung ich dich gelehrt, und giesse hinzu röthliches Oleum Vitrioli, über Eisen gemacht und höchst rectificirt, schaffe durch Destillation im Sande das Phlegma vom Quecksilber fort. Dann erhältst du ein köstliches Präcipitat von einer Farbe, schöner als die man sich nichts denken kann. Es wird in chronischen Krankheiten und bei offenen Wunden zur Erlangung der Gesundheit mit Nutzen angewandt. Denn es trocknet stark die symptomatischen Humores aus, von denen die Morbi Martiales kommen. Hierbei hilft kräftig der Spiritus Olei, welcher beim Mercur bleibt, und sich mit ihm verbindet und einiget.

Nimm von diesem Präcipitat und vom obigen süsses Oel des Antimons gleiche Theile. Infundire zugleich in einem wohlverschlossenen Gefäss (phiala). Das Präcipitat wird sich mit der Zeit in dem Oele bei geeigneter Wärme auflösen, und sich fixiren. Auch das Phlegma wird durch das Feuer fortgenommen, und es entstehet daraus ein rothes, trocknes, fixes und flüssiges Pulver, welches auch nicht den mindesten Rauch von sich giebt.

P. 335. Basil fährt fort: Jetzt, mein Apostel und Schüler der Arcana, will ich nach Art der Propheten reden.

Wenn du deine philosophischen Studien auf die Weise, wie ich es vorgeschrieben, zu diesem Ende geführt hast, so hast du eine Medicin der Menschen und der Metalle. Sie ist angenehm und süß im Gebrauch, hat nichts gefährliches. Sie ist durchdringend, treibt keine Sedes, verbessert und treibt das Uebel aus. Benutze sie, wie es sich ziemt, und sie wird dir viele Vortheile bringen u. s. w.

Hier wird es mir, der ich ein Geistlicher bin, etwas ängstlich zu Muth. Ich weiss nämlich nicht, ob ich gut oder schlecht handele, ob ich zu viel oder zu wenig sage. —

Nun, zu viel hat Basil nicht gesagt, darum braucht ihm nicht ängstlich zu Mythe zu werden. — Dann sagt er:

P. 337. Jam satis dixi, satique scripsi, et docui tam clare, tam aperte, tam luculenter, ut scriptis id fieri possit nec manifestius, nec dilucidius, nisi perditus quis et temerarius sciens volens se ad inferos velit praecipitare, ut ibi submergatur et pereat; quia a rerum creatore severissime est interdictum, haec ulterius recludere, et comedere de arbore, quae plantata erat in medio paradiso.

„Jetzt habe ich genug gesagt und geschrieben. Ich habe so klar, so offen, so deutlich gelehrt, dass ein Autor es nicht deutlicher kann, es müsste denn sein, dass ein heillosler und verwegener Wissender sich mit Vorsatz in die Hölle stürzen wollte, um in ihr zu versinken und unterzugehen. Denn es ist vom Schöpfer aufs strengste verboten, das Geheimniss klarer darzulegen, und zu essen vom Baume, der mitten im Paradies gepflanzet worden.“

Das ist so der Glaube, den alle Alchemisten hatten; sie meinten sündhaft zu handeln, wenn sie die Geheimnisse der Alchemie offen darlegten. Daher auch ihre mysteriöse Schreibeweise, ihr verdecktes Auftreten. Arnaldus de Villanova sagt in dieser Beziehung im Rosarium philosophorum, Liber 11., Cap. 52:

Et qui habes istum librum, in sinu tuo reconde, nullique ipsum reveles, nec manibus impiorum offeras: quia secretum secretorum omnium philosophorum plenarie comprehendit. Talis siquidem et tantus margarita non est porcis et indignis largiendus, quoniam est donum Dei magnum, et Deus, cui vult, largitur ipsum et auferit. Quapropter, charissime, qui habes istum librum, digito compeasce labelam, filius existens philosophorum, ut merito merearis dici et esse de numero sapientum antiquorum. „Und du, der du jenes Buch hast, verbirg es in deinem Busen, verrathe Keinem seinen Inhalt, biete es nicht den Händen der Gottlosen dar, denn es enthält das Geheimniss der Geheimnisse aller Alchemisten vollkommen. Eine solche edle Perle ist nicht vor die Säue zu werfen und Unwürdigen zu reichen, denn sie ist ein erhabenes Geschenk Gottes, und Gott giebt es und nimmt es nach seinem Willen. Deshalb, Lieber, der du jenes Buch hast, halte reinen Mund als wahrer Sohn der Philosophen, auf dass du verdienst genannt zu werden und zu sein ein Mitglied der alten Weisen.“ (NB. Es ist ein Lapsus, wenn margarita hier nämlich gebraucht wird.)

Ferner Lullius, Practica, Cap. 80:

Et quando scies (secretum), sub anathematis poena prohibemus, ne alicui discooperias, nam a Deo maledictus est, qui discooperuit. Et ideo philosophi sic celaverunt, et Deo dante, celabant futuris temporibus. „Und wenn du das Geheimniss kennst, so verbieten wir dir, bei Strafe des Bannes, dass du es enthüllst. Denn wer es enthüllt, ist von Gott verflucht. Daher kommt's, dass die Alchemisten es so geheim gehalten haben, und mit Gottes Hilfe auch in Zukunft geheim halten werden.“

Ferner Isis an den Horus:

Ὁρκίζω σε εἰς οὐρανὸν, γῆν, ψῶς καὶ σκότος· ὀρκίζω σε εἰς πῦρ, αἴρα, ὕδωρ καὶ γῆν· ὀρκίζω σε εἰς ὕψος οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ ταρταροῦ βάθος· ὀρκίζω σε εἰς Ἐρημὴν καὶ Ἄνωθεν καὶ εἰς ὕλαγμα τοῦ περικοινοῦ θρόνου θράκοιτος καὶ κυνὸς τρικεφάλου τοῦ Κερβέρου, τοῦ φύλακος τοῦ Αἴθου· ὀρκίζω σε εἰς τὸν πορθμεῖα ἰκεῖνον καὶ Ἀχαιρόνια ναῦτιλον· ὀρκίζω σε εἰς τὰς τρεῖς ἀνάγκας καὶ μάστιγας καὶ ξίφος· τοῖσις πάνσι κε ἐφορκίσεις παραγγέλλειν ἐπεχείρησε μηδὲν μεταδόναι, εἰ μὴ μόνον τέκνω καὶ φίλῳ γνησίῳ. „Ich verpflichte dich eidlich beim Himmel, bei der Erde, beim Licht, bei der Finsterniss; ich verpflichte dich eidlich bei Feuer, Wasser, Luft und Erde; ich verpflichte dich eidlich bei der Höhe des Himmels und der Tiefe der Erde und

des Tartarus; ich verpflichte dich eidlich bei Hermes und Anubis und beim Bellen des seinen Schlangenschwanz fressenden Drachen und dreiköpfigen Hundes Cerberus, des Wächters des Hades; ich verpflichte dich eidlich bei jenem Führmann und Acherontischen Schiffer; ich verpflichte dich eidlich bei den drei Nothwendigkeiten, Geisseln, Schwert: — bei alle dem verpflichte ich dich, nichts zu verrathen, und dich bloß mitzutheilen deinem Kinde und deinem wahren Freunde.

NB. Der Cerberus wird auf der einen Seite der dreiköpfige Hund, und auf der anderen Seite der περικοινοβόρος δράκων genannt. Notorisch hat der Cerberus einen Schlangenschwanz. Dass er denselben nun aber verschlingen, fressen soll, ist nichts anderes als ein Anlehn an den Abendländischen Drachen, der seinen eigenen Schwanz frisst. (Vergl. bei den Lambsprinckschen Bildern.)

Die drei „Nothwendigkeiten“ sind wohl die drei Parzen.

Die „Geisseln“ sind wohl die Gorgonen, deren einer, der Medusa, Perseus den Kopf abhieb. Daher kommt auch das Schwert in die Sache. Zunächst ist dies Schwert dann das Schwert des Perseus, in weiterer Verfolgung der Sache aber das Quecksilber als Schwert. Da den Geisseln gegenüber, dem Schwerte zu Liebe, die Medusa in den Vordergrund tritt, so haben wir damit ein Anlehn an den Lapis in so fern, als das Schlangenhaupt der Medusa jeden, der es ansah, in Stein verwandelte. —

Aehuliche Stellen, wie die angeführten, giebt es bei den verschiedenen alchemistischen Schriftstellern, namentlich der Abendländischen Periode, in Menge.

P. 338. Anwendung des Lapis ignis am Krankenbette.

P. 341. Schluss.

Alchemisten zwischen Basilius Valentinus und Paracelsus, resp. deren Zeitgenossen.

Von ihnen erwähnen wir:

Lambsprinck. Schrift: De Lapide philosophico.

Joannes Aurelius Augurellus. Schrift: Chrysopeia. Diese alchemistische Abhandlung ist in Lateinischen Hexametern abgefasst, und mit diesen Hand in Hand gehend, durchzieht ein poetischer Schwung das Ganze. Sie ist dem Papst Leo X. gewidmet. Der hohe Herr fasste die Sache aber ziemlich prosaisch auf, wie aus folgenden Worten des Olaus Borrichius in seinem Conspectus scriptorum chemicorum celebriorum, Sectio 42., hervorgeht: Certum quoque est, Leonem X., Pontificem Romanum, librum hunc sibi delictum irrisisse, et laborem ejus inanem crumena vacua ad Augurellum remissa instituisse compensare, addito mordaci dicitio, nihil illi, qui hanc artem calleret, desse, praeter crumenam, caetera de suo posse subministrare. „Es steht auch folgendes fest. Der Römische Papst Leo X. lachte über diese ihm gewidmete Schrift. Er beschloss, die eitele Arbeit derartig zu honoriren, dass er dem Augurellus einen leeren Beutel zuschickte mit dem bissenden Scherze: Demjenigen, der eine solche Kunst (nämlich die Goldmacherkunst) versteht, fehle nichts als ein Beutel, das Uebrige könne er sich ja auf eigene Hand verschaffen.“

Joan. Fr. Mirandula (Pius Mirandolanus). Schrift: Opus aureum de auro tum aestimando, tum conficiendo, tum utendo, ad conjugem.

Joan. Lacinius. Er gab den Petrus Bonus heraus. Ausserdem ist noch einiges von ihm.

Joan. Braceschus. Er schrieb einen Commentar über Geber.

Agrippa von Nettesheim. Als sein Geburtsjahr wird 1486 angegeben, als sein Sterbejahr: 1535. Hauptschrift: De occulta philosophia.

Paracelsus.

In der Neuzeit ist es namentlich J. G. Rademacher, der die Aufmerksamkeit des ärztlichen Publicums auf diesen, von seinen Feinden so sehr verketzerten und in Folge dessen von Unkundigen so sehr verkannten Mann gelenkt hat.

Paracelsus, geboren 1493, gestorben 1541, ist ein treuer Schildknappe des Basilius, und stellt sich, wie er, auf dem

Boden der Drei-Principien - Lehre. Auch darin steht er ihm treu zur Seite, dass er gegen die der Alchemisten aufsässigen Schulärzte tapfer zu Felde zieht, wo möglich überbietet er ihn noch in dieser Beziehung. Er griff aber in ein Wespennest, und verbitterte sich dadurch sein Leben. Basil hatte gut den Fehdehandschuh hinwerfen; einerseits wusste kein Mensch, wo denn dieser Basil stak, und andererseits hielt die Mönchskutte, die er schlau über den Kopf zu ziehen wusste, das profanum vulgus von ihm ab. Paracelsus dagegen trat frei hervor, und hieb mit dem Schwerte, welches sich auch auf seinem Conterfei in seinen Händen befindet, tapfer drein, indem er sagte, hier bin ich, wer etwas will, der komme heran: — und das war eine ganz andere Sache.

In Bezug auf die derben Reden des Paracelsus fällt immerhin das mit in die Wagschale, dass der Verfasser in derb-plumpen Zeiten lebte, dass er sich der Deutschen Sprache bedient, die zu der damaligen Zeit recht derb-plump war. Das letztere tritt ganz deutlich hervor, wenn man in Bezug auf den Triumphwagen des Basil den Thölden mit dem Kerckring vergleicht. So z. B. hat Kerckring pag. 99: Quid tu vermis terrae miserabilis et esca vermium, wogegen Thölden hat: Ach du armer, elender, stinkender Maden-Sack! Du armer Erdenwurm und clende Creatur. Und ein ähnliches Verhältniss an anderen Stellen. Indessen lassen wir uns hierauf nicht zu tief ein. Nehme man den Paracelsus, wie er ist. Was seine Gegner ihm sagten und thaten, wie sie ihm Gift in's Brod buken, wie sie ihm Galle in's Getränk träufelten, davon schweigt die Geschichte: — bei ihnen, davon dagegen, dass er auf den Klotz den Keil setzte, dass er ihnen zeigte, wo die Hacke den Stiel hatte, davon machten sie ein grosses Geschrei. Man liebt es, auf folgende Stellen des Paracelsus hinzuweisen:

Wie ich aber die Vier für mich neme, also müsset jhrs auch nemen, und müsset Mir nach, Avicenna, Galenc, Rhasis, Montagnana, Mesue etc. Mir nach, und nit jch euch nach, Ihr von Pariss, jhr von Mompelier, jhr von Schwaben, jhr von Meissen, jhr von Cöln, jhr von Wien, und was an der Thonaw und Rheinstrom ligt, jhr Insulen im Meer: Du Italia, du Dalmatia, du Sarmatia, du Athenis, du Griech, du Arabs, du Israelita, Mir nach, unnd ich nicht euch nach, ewrer wirdt keiner im hindersten Winkel bleiben. an den nicht die Hunde seichen werden: Ich wirdt Monarcha, unnd mein wirdt die Monarchey sein, und ich füre die Monarchey, und gürt euch ewere länden. Wie gefelt euch Cacophrastus? diesen Dreck musst jhr essen.“ (Paragranum. Vorrede. Paracelsi Bücher und Schriften. Basel 1589. 4. 2. Theil. P. 10.)

Nun ja, fragen wir, warum denn nicht? Soll Paracelsus dem Galen, dem Avicenna nach? Das wäre in der That zu hübsch. Er soll seine Arcana aus der Hand legen und nach Galens Heil-Indicationen curiren? Und sollen die von Paris und von Montpellier und Cöln und Meissen u. s. w. ihm, dem Paracelsus, etwa nicht nach, soll er ihnen nach? Wozu? Um ihnen zu Liebe seine Arcana fortzuwerfen, und von ihnen zu lernen, wie man mit Bezoar, Hundedreck, Müsedreck, Fischgräten u. s. w. mit 100 und 1000 Kräutlein, die sich recht gut als Ziegenfutter qualificiren mögen, kranke Menschen — curirt (!!!)?

Der Hunde-Seich hätte wohl unterwegs bleiben können. Indessen wollen wir, können wir in dieser Beziehung mit dem persönlich gekränkten Verfechter der gekränkten Alchemie rechten?

Mit dem Monarchen und der Monarchie liegt die Sache gar nicht so, wie man sie missverstehend gedeutet hat. Paracelsus will nicht sagen, ich, in so fern ich der Paracelsus bin, bin der Monarch, der erste unter den Aerzten. Daran denkt er nicht. Er will blos sagen, die alchemistische Medicin ist der Schulmedicin überlegen, sie steht als Königin des Krankenbettes da. Auf die Weise hat er die Monarchie, und er, als Jünger der alchemistischen Medicin, wird nun auf Grund der betreffenden Monarchie zum Monarchen (*βασιλεύς*).

Ferner: „Ich sage euch, mein Ganchhaar im Gnick weiss mehr denn jhr unnd all ewere Scribenten: Unnd meine Schuchrinken seindt gelehrter, dann ewer Galenus unnd Avicenna: Unnd mein Bart hatt mehr erfaren, dann alle ewere Hohe Schulen. Ich wil die stundt greiffen, das euch die Sew im kaat müssen umbziehen, wie gefelt euch

der Peregrinus? Wie gefelt euch der Waldesel von Eynsidlen? Brecht herfür? Was steckt in euch?“ (Paragranum, p. 18.)

Auch hier stellt sich Paracelsus im Eifer der Gereiztheit auf den Standpunct seines Ich, wo es doch im Grunde nur auf den objectiven Standpunct abgesehen ist, das ist darauf, dass die alchemistische Medicin der Schulmedicin weit überlegen ist.

Und was dergleichen Stellen mehr sind, welche man als Blüten Paracelsischer Arroganz und blumiger Schreibweise hervorzusuchen beliebt hat. Ich will noch eine Stelle beifügen, die in ihrer Art ein non plus ultra ist. Es heisst (Paragranum, pag. 11):

„O eweres armen Galeni Seel, wer (wäre) er untödtlich bliben in der Artzney, so weren (wären) seine Manes nit in abgründt der Hellen vergraben worden, darauss er mir geschriben hatt, des Datum in der Hellen standt. (Galen hat an den Paracelsus einen Brief geschrieben, der aus der Hölle datirt ist.) Ich hett nicht vermeinet, Ich hetu nicht vermeinet, dass der Fürst der Artzaten dem Teuffel in Arss solt gefaren sein: nemlich seine Discipul faren jhm nach, oder am wenigsten seiner Mutter ins F. L. Solt das ein Fürst der Artzney sein, unnd die Artzney auf jhm stehn? so müssen die grösten Schelmen in der Artzney sein, so under der Sonnen leben, sie beweisens auch wol dass sie jhm trewlich nachfolgen.“

Man kann hiergegen blos bemerken, dass es sich um eine rohe Zeit, eine rohe Sprache, einen gekränkten Verfechter der gekränkten Alchemie handelt.

Wo die Umstände es erheischen, da verstand es Paracelsus, sehr gemessen aufzutreten und sich einer Sprache zu bedienen, die, von einem berechtigten Selbstbewusstsein getragen, jeder Demonstration aus dem Wege ging. Zum Beweis dessen führen wir einen Aufruf an die Studirenden der Medicin an, den er als Professor zu Basel erliess. Er ist in Lateinischer Sprache abgefasst und steht zu Anfange des 7. Bandes der Baseler Quartausgabe seiner Schriften (Basel 1590). Sein Wortlaut ist folgender:

Theophrastus Bombast ex Hohenheim, Eremita, utriusque medicinae Doctor ac Professor, medicae artis Studiosus S. D.

Quum sola omnium disciplinarum medicina, tanquam divinum quoddam munus, tum sacrorum tum prophanorum scriptorum suffragio, necessitatis titulo laudetur, atque paucissimi Doctorum eam feliciter hodie tractent, visum erat, illam ad pristinam suae auctoritatis laudem revocare, et quam quidam a faece barbarorum, nos ab erroribus gravissimis purgabimus. Non veterum addicti praecipis, sed iis duntaxat, quae partim indicatione rei naturae, partim nostro Marte invenimus, et longo rerum usu atque experientia comprobavimus. Quis enim nescit, plurimos Doctorum hac tempestate, vel summo aegrorum discrimine, foedissime lapsos? quum nimis anxie Hippocratis, Galeni et Avicennae aliorumque dictis adhaererint, perinde ac ex tripode Apollinis haec veluti oracula manaverint, a quibus se digitum latum discedere liceret. His enim autoribus splendidissimi quidem Doctores, si Diis placet, non autem medici nascuntur. Non titulus, non eloquentia, non linguarum peritia, nec multorum librorum lectio, etsi haec non parum exornent, in medico desideranda: sed summa rerum ac mysteriorum cognitio, quae una facile aliorum omnium vias agit. Rhetoris quidem est, diserte posse loqui ac persuadere, atque judicem in suam sententiam trahere: medici autem, affectuum genera, causas ac *συμπτώματα* novisse, et iis insuper sua sagacitate et industria pharmaca applicare, atque pro cujuslibet ingenio ac ratione vel cunctis mederi. Caeterum ut paucis modum docendi depingam: Imprimis igitur, quod ad me attinet, ego, amplo Dominorum Basiliensium stipendio invitatus, duabus quotidie horis, tum activae tum inspectivae medicinae et physices et chirurgicae libros, quorum et ipse autor, summa diligentia magnoque auditorum fructu, publice interpretor: illos tamen non aliorum more ex Hippocrate, aut Galeno, aut quibuslibet emendicatus, sed quos summa rerum doctrice experientia atque labore assequutus sum. Proinde si quid probaturus, experimenta ac ratio autorum loco mihi suffragantur. Quare, optimi lectores, si quem hujus Apollinae artis mysteria oblectant, amor desideriumque tenent, cupitque brevi admodum temporis spatio, quicquid hujus disciplinae est, perdiscere, ad nos evestigio Basileam se conferat, et longe alla atque majora, quam paucis de-

scribere possim, comperiet. Sed ut nostrum institutum claudus Studiosus innotescat, non piget exempli loco subijcere, nos in complexionum ac humorum ratione veteres nequam imitari, qui sane omnes aegritudines illis falso acceptas ferunt: unde nullis aut certe paucissimis Doctorum hodie morbos, causas ac decretorios dies exacte novisse contingit. Postremo haec veluti per transennam demonstrata sufficiant: vobisque tamen de his non, nisi audito prius Theophrasto, temere judicandum permitto. Valete et hunc nostrum instaurandi medicinam conatum boni commite.

Datæ Basileae nonis Junii, anno M. D. XXVII.

„Theophrast Bombast von Hohenheim aus Einsiedeln, Doctor der Medicin und Chirurgie, Professor, an die Studirenden der Arzneikunde.

Die Medicin zeichnet sich unter allen Disciplinen, wie ein göttliches Geschenk, nach dem Urtheile geistlicher und weltlicher Schriftsteller dadurch aus, dass sie den Stempel der Nothwendigkeit trägt. Nur sehr wenige Doctoren aber üben sie heute mit Erfolg aus, und so schien es uns passend, sie wieder in ihre alte berechnete Stellung zu bringen, und sie, die Andere vom Bodensatz der Barbarei reinigten, werden wir von gewichtigen Irrthümern reinigen. Wir sind nicht Anhänger der Lehren der Alten, wir hängen nur den Lehren an, auf welche uns die Anzeige der Natur der Sache, auf welche uns die eigene Forschung geführt, und welche wir durch lange Erfahrung bestätigt gefunden haben. Jeder weiss, dass die meisten Aerzte heute zum grossen Schaden der Kranken von grossem Irrthum befangen sind, indem sie zu ängstlich an die Aussprüche eines Hippokrates, Galen, Avicenna u. s. w. hängen, als wenn dieselben den Rang von Orakelsprüchen annähmen, die vom Dreifuss des Apollo herstammten und von denen man keinen Finger breit abweichen dürfe. Ach sein, mit Verlaub, von jenen Autoren stammen wohl graduirte Doctoren, aber keine Aerzte. Nicht Titel, nicht Beredsamkeit, nicht Sprachkunde, nicht eine umfangreiche Lectüre — obgleich das alles ganz gut und schön ist — machen den Arzt, sondern eine genaue Kenntniss der natürlichen und mystischen Dinge: — diese wiegt alles andere auf. Für den Redner ist es ganz gut, dass er treffend und überzeugend sprechen und den Richter zu seiner Meinung bringen kann; des Arztes Sache ist es aber, die Arten, die Ursachen, die Symptome der Krankheiten zu kennen, scharfsinnig und correct Mittel gegen sie anzuwenden und nach Kräften zu heilen. Meine Lehrweise ist kurz folgende: Von den edelen Baseler Herren angestellt, interpretire ich öffentlich, täglich zweistündlich, meine eigenen Schriften über praktische und theoretische Medicin, Naturkunde und Chirurgie mit grosser Sorgfalt und zu Nutz und Frommen der Zuhörer. Diese Schriften habe ich aber nicht, wie das Sitte bei Anderen ist, aus Hippokrates, Galen u. s. w. zusammengebeutelt, sondern sie sind das Product der Arbeit, der Erfahrung, welche die erste Lehrerin ist. Will ich daher etwas darthun, so stütze ich mich auf Erfahrung und Urtheil, statt auf Autoritäten. Daher, Gebrüder, wenn Jemand von Euch Sinn, Liebe, Verlangen hat zu den Mysterien dieser Arzneikunst, wenn Jemand in kurzer Zeit zu lernen wünscht, was diese Disciplin betrifft, so möge er sofort nach Basel kommen, und er wird ein Näheres und Mehreres kennen lernen. Damit aber den Studirenden unser Lehr-Plan klarer werde, so bemerken wir, dass wir beispielsweise in den Lehren von den Complexionen und Humoren den Alten nicht folgen, welche fälschlich alle Krankheiten auf jene zurückführen: — ein Grund, weshalb kein Arzt, oder denn nur sehr wenige unter ihnen, heute die Krankheiten, die Ursachen, die entscheidenden Tage exact kennt. Das sei ein allgemeiner Umriss dessen, was ich Euch biete. Ich bitte Euch aber, urtheilt nicht so leichtthin darüber, bevor Ihr den Theophrast gehört. Und nun Gott befohlen, nehmet unsere Absicht, die Medicin zu erneuern, gut auf.

Basel, den 5. Juni 1527.“

Wenn man nie etwas näheres von Alchemie und alchemistischen Aerzten gehört hat, und liest nun den Radeacher, so wird man leicht zu der Ansicht verführt, Paracelsus gehöre zu den ersten Alchemisten oder sei gar der erste Alchemist, der je gelebt habe. Daran ist nun gar leicht zu denken. An und für sich nimmt Paracelsus in der Geschichte der Alchemie eine ziemlich bescheidene

Stelle ein. Er lehnt an die 3 Principien, die vor ihm da waren, er lehnt an Magie und Mystik, die ebenfalls vor ihm da waren, und damit ist die Sache fertig. Aber darin steht der Mann gross da, dass er Viele, namentlich in seiner Stellung als Professor zu Basel, die Arcana lehrte. Offen freilich hat er sie nicht bekannt gemacht, aber, um an die Worte seines obigen Programms anzuknüpfen, quem oblectabant hujus Apollinae artis mysteria, quem tenebant amor et desiderium, qui cupiebat perdiscere, quicquid esset hujus disciplinae: — der konnte sich nach Basel begeben und dort lernen, was er erstrebte. Und Mancher, Mancher hat ihm die hohe Kunst der Anwendung der Arcana abgelernt.

Was den Standpunct des Paracelsus in der Alchemie betrifft, so fasste er, worauf wir bereits vorhin hingewiesen, hauptsächlich ein Doppeltes in's Auge, die Drei-Principien-Lehre und die Magie (Mystik). In Bezug auf die erstere lehnte er an Basilius Valentinus, nur huldigte er dessen Antimon-Lap's nicht, und hielt sich an die Quecksilber-Lapides.

Was die Magie betrifft, so reibt sie sich an das Ens universale Quecksilber. Wenn man nach der magischen Interpretation der Tab. smar. res una als Magie hat, wenn man dem gegenüber nach der Mercur-Interpretation der Tab. smar. res una als Quecksilber hat, so deckt das Quecksilber die Magie und man hat an der Hand des Quecksilbers die Magie in der Abendländischen Alchemie, ganz abgesehen davon, dass man sie bereits im Anlehnen an Merlin hat. (Vergl. alchemistische Schriftsteller und Schritten der ersten Abendländischen Periode.) Wenn daher Paracelsus der Magie Rechnung trägt, so nimmt er damit gar keinen Besonderstandpunct ein, er geht einfach den Weg, auf den er durch die Abendländische Alchemie im Allgemeinen gezogen wird. Es heisst durchaus das Wesen der Alchemie verkennen, wenn man sich an die Magie in der Abendländischen Alchemie stösst, wenn man einen Scrupel darin findet, dass Paracelsus ein Magier war. Roger Bacon in seiner Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae sagt Cap. 2; Quid vero de carminibus et characteribus et hujusmodi aliis sit tenendum, considero per hunc modum. Nam proculdubio omnia hujusmodi nunc temporis sunt falsa aut dubia, et quaedam irrationalia, quae philosophi adinvenerunt in operibus naturae et artis, ut secreta occultarent ab indignis. „Was also vom Zauber-Kram zu halten ist, darüber habe ich die dargelegte Anschauung. Ohne Zweifel ist alles derartige heut zu Tage falsch oder zweifelhaft, einiges irrational. Die Alchemisten haben es bloß erfunden in den Werken der Natur und der Kunst, um ihre Geheimnisse vor Unwürdigen zu verbergen.“ — Vom alchemistischen Standpunct ist das naiv genug gesprochen, dem Laiten gegenüber legt es aber das Verhältniss der Magie zur Alchemie im engeren Sinn so unverholen dar, dass es kaum zu begreifen ist, wie man sich denn an den Paracelsus magus stossen konnte. Und doch stiess man sich sehr an ihn. Vergl. Libavius an mehreren Stellen, z. B. in der Vorrede zu seiner Alchymia. Unserem Leser gegenüber würden wir es geradezu für lächerlich halten, wenn wir es unternehmen wollten, den Paracelsus von dem Vorwurf der Magie zu reinigen. Der Alchemist wirft sich als solcher der Speculation in die Arme, zu der ihm die Arcana den Ausgangspunct bieten. Ob sich nun diese Speculation auf die Kosmologie, das Wesen der Metalle, den Stein der Weisen, die Goldmacherkunst u. s. w. oder auf die Magie wirft, wird sich wohl gleich bleiben.

Eine allgemeine Uebersicht über den alchemistischen Standpunct des Paracelsus erhält man durch seine Abhandlung De natura rerum, geschrieben zu Villach 1527 (Baseler Quartausgabe Theil 6, pag. 255. sequ.) Dieselbe zerfällt in neun Bücher: 1) de Generationibus, 2) de Crescentibus, 3) de Conservationibus, 4) de Vita, 5) de Morte, 6) de Resuscitatione, 7) de Transmutationibus, 8) de Separationibus, 9) de Signaturis. Diese Bücher lehnen folgendermassen an die Tab. smar. In der 2. Rubrik dienen die superiora und inferiora dazu, um die Wunder der res una zu Stande zu bringen. An diese res una wird dann das unum gelehrt in dem Passus Et sicut res omnes fuerunt ab uno. Da man nun an der Hand des esse der res omnes die Erschaffung hat, so repräsentirt die 2. Rubrik vom Anfang bis meditatione unius die Generatio. Auf

Grund des sic omnes res natae fuerunt ab hac una re adoptione gehen aus der res una die res natae hervor, sie wachsen aus ihnen hervor, und so hat man an der Hand dieses Passus der 2. Rubrik das Crescens. Nachdem uns nun die 2. Rubrik das gebracht hat, was geschaffen ist, was wächst, bringt uns die 3. dessen Erhaltung, Conservatio. Ist doch in dieser Rubrik von Vater, Mutter, Amme die Rede, und die thun das ihrige, um ihr Kind, ihre Kinder zu erhalten, gross zu ziehen. Indem die Abendländische Alchemie die 4. Rubrik zu Christus in Relation setzt, ist in ihr das Gegenüberstehen von Leben, Tod, Auferstehung gegeben, und so haben wir denn in Anlehn an diese 4. Rubrik: Vita, Mors, Resuscitatio. Die Transmutatio, lehnt an den Passus Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, indem hier der Lapis philos. gebracht wird, welcher die Metalle transmutirt. Die Separatio ist in dem Passus quia vincet omnem rem subtilem omnemque solidam penetrabit gegeben, indem die omnis res subtilis und solida an das subtile und spissum der Stelle Separabis terram ab igne, subtile a spisso lehnt, und damit ist man denn auf die Separatio. Die Signatura lehnt sich an die 7. und 8. Rubrik. Dort erhalten wir nämlich an der Hand der philosophia totius mundi und der operatio Solis den Titel, die Signatur, der Tab. smar. Endlich reiht sich der Titel der ganzen Abhandlung, De natura rerum, an die 1. Rubrik der Tab. smar. Sich nämlich an den Titel der Demokritischen Schrift: De rebus naturalibus et mysticis, haltend, stellt sich Paracelsus in seiner Abhandlung die Aufgabe, in seiner Natura rerum: res naturales und res mysticae zu bringen. Die ersteren repräsentiren ein „verum“ die letzteren ein „sine mendacio.“ Res mysticae sind zwar gerade nicht wahr, man kann aber auf der anderen Seite auch nicht geradezu sagen, dass sie erlogen sind, dass sie cum mendacio sind. Sie sind ein zusammengeschwindeltes Etwas, welches in der Alchemie seine Berechtigung findet; die Folie, welche ihnen die Alchemie giebt, schützt sie vor dem Charakter der Mendacität.

Die res naturales nun, welche Paracelsus in dieser Abhandlung bringt, stehen in alchemistischer Beziehung auf dem Standpunkt der Abendländischen Alchemie in ihren verschiedenen Nüancirungen. Die res mysticae mit ihren magischen Diversionen machen es sich zur besonderen Aufgabe, uns das Quecksilber, mannigmal in mehr, mannigmal in weniger versteckter Weise vorzuführen, oder allgemein gesprochen, sie präsentiren uns das Quecksilber als *Ens universale*.

Wir wollen dem Leser einige res mysticae vorführen, weniger deshalb, weil sie, an und für sich betrachtet, vor anderen, welche die Abhandlung bringt, etwas voraus haben, als vielmehr deshalb, weil sie das Schicksal haben, von Nicht-Alchemisten in besonderer Weise berücksichtigt worden zu sein. An ihrer Hand erhält dann der Leser zugleich Fingerzeige, sich bei anderen rebus mysticis zu orientiren.

Die Naturgeschichte des Basilisken.

Wenn ein Weib ihre Menses hat, so hat sie ein verborgenes Gift in ihren Augen. Sieht sie in einen Spiegel, so bekommt der Spiegel Flecken. Sieht sie eine Wunde oder einen „Schaden“ an, so werden diese vergiftet, wohl gar unheilbar gemacht. Ebenso, wie sie durch ihren Anblick vergiftet, vergiftet, verdirbt sie auch etwas, was sie anathmet und anfasst. Wein und Essig, mit denen sie umgeht, verderben, Branntwein verliert seine Kraft, Bisam, Ambra, Zibet ihren Geruch, Gold, Korallen und viele Edelsteine ihre Farben.

Der Basilisk nun ist das Monstrum der Monstra, wenn er ansieht, der kann jählings davon sterben. Denn er ist das Gift der Gifte, und führt sein Gift in den Augen. Das hat er eben von den menstruirten Weibern. Denn er wächst und wird geboren aus den Menstruis der Weiber und aus dem „Blut Spermatis“. Dies giebt man nämlich in ein Glas oder „Kukurbit“, lässt es im Venter equinus putreficiren, und die Putrefaction ergiebt dann den Basilisken. Wer will nun aber bei der Giftigkeit des Basilisken so keck und verwegen sein, so fragt Paracelsus, denselben zu machen, aus dem Gefässe zu nehmen und wiederum zu tödten? Er rät's Niemandem, der sich nicht zuvor mit Spiegeln bekleidet hat. Auf die Weise nämlich, so fügen wir hinzu, muss der Basilisk sich selbst ansehen, und da er das, was er ansieht, vergiftet, so ist er durch

das Kunststück mit den Spiegeln in die Lage versetzt, das selbst zu vergiften. —

Das Gift der menstruirten Weiber ist die Extension der Erfahrung oder Meinung, dass Stoffe, welche in Gährung dadurch dass Menstruirte sie anfassen, sich ihnen nähern verderben. Das Menstrualblut wird alsdann mit dem Hydrarg. oxyd. rubr., dem Quecksilber als Menstrualblut in Relation gebracht, indem dies aber als Venenum gegeben wird, hat man seine Giftigkeit. In den giftigen Augen der Weiber haben wir das Quecksilber als Auge, in dem Spiegel das Quecksilber als Spiegel, in den Spiegelflecken das Quecksilber als Macula, in der Wunde das Quecksilber als Vulnus. Im Hauch der Weiber haben wir das Quecksilber als Anima, in ihrem Anfassen das Quecksilber als Tactus, gerade der Tactus ist es ja, was die *Ens universale* Quecksilber seinen Rang als Fetters giebt. Wein, Essig, Branntwein repräsentiren das Quecksilber als solches, ihr Verderben eine Fermentation, welche den falschen Weg eingeschlagen. Im Hauch in der Ambra, dem Zibet haben wir das Quecksilber als Gesichtspuncte des Geruches, im Gold eben als Gesichtspuncte in Koralle und Edelstein vom Gesichtspunct der Farbe des Edelsteines. Ihr Verderben liegt darin, dass das Quecksilber geworfen, weiss wird, und Riechstoffe des Quecksilber geworfen, an ihrer Oberfläche geruchlos werden. Dass Korallen ihre Röthe verlieren, wenn sie in Frauen während der Zeit ihrer Menstruation gegeben werden, behaupten viele Frauen, und ihnen reißen sie dann andere Schmucksteine an.

Im Basilisken haben wir das Quecksilber als Basilisk. Indem er als Gift der Gifte rangirt, wird das Quecksilber als Gift an seiner Hand besonders in den Vordergrund gedrängt. Dass der, den er ansieht, stirbt, darin haben wir wieder das Quecksilber als Auge. Der Process der Putrefaction im Glase, dem der Basilisk sein Entstehen verdankt, bietet uns die Darstellung des Hydrarg. oxyd. rubr. im Aludel. Wer ihn aus dem Gefässe nimmt, tödtet, der leitet den Exstinctio-Process des Quecksilbers. Sieht sich der Basilisk im Spiegel und stirbt davon, so extinguiert sich das Quecksilber selbst.

Die Lehre vom Homunculus (Menschlein).

Sperma virile wird in einem verschlossenen Kalkgefäss per se, mit der höchsten Putrefaction, Venter equinus putreficirt auf 40 Tage, oder so lange bis es lebendig wird und sich bewegt, was leicht zu sehen ist. Nach dieser Zeit wird es etlichermassen einem Menschen ähnlich sein, doch ist es durchsichtig ohne ein Corpus. Die Gestalt wird nun täglich mit dem Arcano sanguinis humani genährt und ernährt bis auf 40 Wochen, und in stetiger gleicher Wärme des Venter equinus erhalten. Dann wird ein lebendiges menschliches Kind daraus, mit allen Gliedern, wie ein anderes Kind, welches von einem Weibe geboren, doch ist es viel kleiner. Auf Grund dieser Kleinheit heisst denn auch Homunculus, Menschlein. Der Homunculus soll mit grossem Fleiss und grosser Sorgfalt aufgezogen werden, bis er „zu seinen Tagen“ und zu Verstand kommt. Kommen die Homunculi zum männlichen Alter, so werden Riesen, Zwerglein und andere derartige „grosse Wunderleute“ aus ihnen, die zu einem „grossen Werkzeug und Instrument“ gebraucht werden, die grossen, gewaltigen Sieg wider ihre Feinde haben, und alle heimliche und verborgene Dinge wissen, die andere Menschen nicht wissen. Denn durch Kunst bekommen sie ihr Leben, durch Kunst bekommen sie Leib, Fleisch, Bein und Blut, durch Kunst werden sie geboren, darum wird ihnen die Kunst einverleibt und angeboren; sie brauchen nicht zu lernen, man muss von ihnen lernen. Sie sind angewachsen wie eine Rose oder sonstige Blume im Garten, und werden die Kinder der Waldgötter und der Nymphen genannt, deshalb, weil sie in Bezug auf ihre Kräfte und Thaten nicht mit Menschen, sondern mit Geistern zu vergleichen sind. —

Das Sperma virile ist Quecksilber, aus welchem im Kukurbit, im Venter equinus, Hydrarg. oxyd. rubr. dargestellt wird. Nach 40 Tagen durchschnittlich wird es lebendig, weil sich dann nach der Lehre der Alchemisten das Caput corvi zeigt. Dies Caput corvi zeigt, dass an der Sache doch etwas wird, dass der erste Weg angebahnt ist, auf dass aus dem Quecksilber das Hydrarg. oxyd. rubr. wird. Mehr haben wir aber auch noch nicht, darum ist das Quecksilber, der Homunculus, noch durch-

stig und ohne ein Corpus. Die Gestalt wird nun sich mit dem Arcano sanguinis humani gespeiset und ehrt, das ist, die Bildung des Hydrarg. oxyd. rubr. nun ihren weiteren Weg. In 40 Wochen ist der Homunculus da, denn das ist die Zeit der Schwangerschaft. Kleiner ist das Kind als andere Kinder, weil die Sache auf einen Vergleich des Lapis philos. mit dem Kinde hinauskommt. Darum muss das Kind als in den Vordergrund gedrängt werden, und wir ermahnen auf die Weise oben ein Kind, welches recht eigentlich ein Kind ist, das ist, kleiner als andere Kinder. Das soll mit grossem Fleiss und grosser Sorgfalt aufgezogen werden; das ist, pflege dein Hydrarg. oxyd. rubr., halte es hoch in Ehren. Das Hydrarg. oxyd. rubr., Lapis philos., dieses Kindlein wächst nun zu einem Kinde heran, die Rolle des Quecksilber-Kindes wird verwandelt zu der eines Quecksilber-Riesen. Im Riesen sehen wir aber blos die materielle Körperkraft, nicht die Geisteskraft, denn wie die Sage erzählt, sollen Riesen oft dumme sein. Darum wird dem Quecksilber-Riesen der Quecksilber-Zwerg zur Seite gestellt. Die Zwerge sind nämlich recht kluge, schlaue Männlein, und was der Riese dem Körper bezwingt, das bezwingt das Zwerglein dem Geiste. An die Schlaueit der Zwerge reihen sich daher auch die grossen Wunderleute an, die kleinen und gewaltigen Sieg wider ihre Feinde haben, alle verborgene Dinge wissen. Bei dem Sprunge des Kindes zum Riesen, zum Zwerg, zum Wundermann ist übrigens auch auf den Alchemisten abgesehen, der Wissen und Können der Riesen, der Hellschende am Krankenbett ist und mehr weiss und kann, als Andere. In der Stelle „durch Kunst bekommen sie ihr Leben u. s. w.“ ist auf das Quecksilber als Mercur. vivus, als Körper, Fleisch, Bein, Blut abgesehen. Beim Aufwachen ist eine Rose oder sonstige Blume ist es auf das Quecksilber als Blume abgesehen, bei den Kindern der Walden und Nymphen auf das Quecksilber als Spiritus, Wasser.

Wenn der Homunculus zwar auch von Paracelsus herkommt, so reicht die Quintessenz der Sache doch bereits die erste Abendländische Periode hinein. Das liegt auch so, da sie der Fermentations-Interpretation der Tab. smar. so nahe liegt. Halten wir uns nämlich an diese, haben wir dort in der 4. Rubrik folgendes: Sperma masculinum und femina werden zusammengbracht, es tritt ein Gährungsprozess ein, der Leib des Weibes geht in die Höhe, sinkt wieder: — et recipit vim superiorum et inferiorum, und das Sperma wird zum Lapis philos. als Ferment, so haben wir dort interpretirt. Man kann aber nicht sagen, gerade das descendere des Leibes ist das, was sich das recipere vim superiorum et inferiorum heißt. Da nun auf Grund des descendere die Geburt des Kindes vor sich geht, so erhält das Sperma die vis superiorum, indem es die vis superiorum et inferiorum erhält. Ueberträgt man das nun auf das Quecksilber, so man Sperma und Ovum als Quecksilber, die Putrefaction geht vor sich, und das Product ist: Hydrargyr. oxyd. rubr. oder Quecksilber überhaupt als Kind. Zunächst liegt es alsdann nahe, das Gefäss, in welchem die Putrefaction, die Gährung, vor sich geht, als Uterus zu nennen. Derartige Calculationen liegen um so näher, als man ja in anderer Auffassung der Stelle: Pater omnis hominum totius mundi est hic, virtus ejus integra est, si terra fuerit in terram, von vorn herein das Kind hat, wenn die vis eines Vaters wird eine integra, wenn sie, die Mutter, oder er, der Vater einen Sohn erhält. Bei dem pater omnis telesmi haben wir also das Quecksilber als Vater, und bei der terra in quam vertitur, das Kind Quecksilber. Wie sehr die Abendländer der ersten Periode bereits das Quecksilber als Kind, und in specie als Kind im Mutterleibe in den Vordergrund schoben, dafür dient die Turba philosophorum als Beleg. Dort heisst es, Sermo 6. (Socrates): Accendite ergo super ipsum, quousque fiat lapis mundus et nummosus et albisimus, terite ergo ipsum ore et sole, et aqua maris et pluviae XXI diebus, X dies salsa, X vero diebus dulci aqua, et invenietis ipsum nummoso lapidi simile. „Behandelt es also (Plumbum, das Blei) mit Feuer, bis es ein reiner, Nummus-artiger Quecksilber als Nummus, sehr weisser Lapis wird, reibt diesen dann mit Thau und Sonnenlicht, Meer- und Re-

gen-Wasser: 21 Tage, mit Salzwasser: 10 Tage, mit süßem Wasser: 10 Tage, und ihr werdet es dem Lapis nummosus ähnlich finden.“ — Die Addition der 21, 10 und 10 Tage ergibt hier die Tageszahl 41. Bei der 41 ist aber nicht 41, sondern 40 gemeint. Vielleicht handelt es sich nämlich bei der 21, die eigentlich eine 20 sein sollte, blos einfach um einen Druckfehler; wenn das aber nicht ist, so soll durch die 41 statt der 40 die Sache etwas versteckter gebracht werden. Die 40 Tage nun repräsentiren nicht 40 Tage, sondern 40 Wochen. Diese aber zielen auf die 40 Wochen der Schwangerschaft, und damit haben wir denn das Quecksilber als Kind und in specie als Kind im Mutterleibe.

Die 40 Tage, nach denen sich, nach der Lehre der Abendländischen Alchemisten das Caput corvi zeigt, zielen auch auf die 40 Wochen der Schwangerschaft und damit auf das Quecksilber als Kind und in specie als Kind im Mutterleibe. Sie reihen sich an die vorhin citirte Stelle aus der Turba philosophorum, und sind ebenfalls lange vor Paracelsus da.

Wir sehen also, dass der Paracelsische Homunculus längst vorbereitet ist.

Die Lehre von der Palingenesie,

das ist die Lehre von dem Auferstehen der Vegetabilien aus ihrer Asche.

In Bezug auf sie sagt Paracelsus ff. Die Resuscitation und Restauration des Holzes ist schwer, aber nicht unmöglich. Man kann sie derartig bewerkstelligen, dass man die Asche von verbranntem Holze in ein Kukurbit giebt, und mit Resina, Liqueur, Oelität desselben Baumes oder Holzes versetzt. Das giebt eine mucilaginischo Materie, und in ihr hat man die 3 Principien: Sal, Sulphur, Mercur. Hat man nun so die 3 Principien bei einander, so setzt man sie in einen Venter equinus und lässt sie putreficiren. Dann vergräbt man die Masse oder schlüttet sie in die Erde, und wird sehen, wie ein junger Baum oder ein junges Holz daraus hervorwächst, welches viel kräftiger und odorer ist in aller seiner Substanz, als das erste Holz. —

Nun das reiht sich einfach mit einigen Modificationen an die Pflanzen-Interpretation der Tab. smar. in der 4. Rubrik. Der pater telesmi, die Pflanze, vertitur in terram, wird in Asche verwandelt. Das Separabis terram ab igne, subtile a spisso wird an die Putrefaction gelehnt. Weil aber Asche an für sich nicht putreficirt, so werden Zusätze gemacht. Nun hat ein ascendere und descendere statt, und das Product derselben ist, dass die Asche recipit vim superiorum et inferiorum, zum Herrn der Schöpfung auf dem ihr zukommenden Terrain wird, das ist, zu einer edleren Pflanze wird, als sie es vor ihrer Einäscherung gewesen. Die Kraft dazu hat sie auf Grund des ascendere und descendere erhalten, indem der Geist der verbrannten Pflanze sich zum Himmel aufgeschwungen, dort sich neue Kraft geholt hat, und nun in die Asche belebend zurückgekehrt ist.

Dass Schlauköpfe auf Grund der Paracelsischen res mysticae experimentirten, Basilisken und Homunculi fabricirten, Pflanzen aus Asche hervorkommen liessen, und andere derartige Künste trieben, die diesen an der Hand der Mystificationen, wie Paracelsus sie aufzählt, ganz oberbärtig sind — das geht die Narren an, die sich damit dämpfen liessen.

Wie die Schulärzte gegen die Arcana zu Felde zogen.

Die Schulärzte waren nie Freunde der alchemistischen Aerzte. Wir haben bereits bei den Indern derartiges kennen lernen, wir haben bei den Alexandrinern gesehen, wie der Autor der ersten Redaction der Tab. smar. die Schulärzte in nicht sehr schmeichelhafter Weise in den 19. Psalm bringt („Bewahre auch deinen Knecht vor dem Stolzen, dass sie nicht über mich herrschen, so werde ich ohne Wandel sein, und unschuldig bleiben grosser Missethat“). Das hätte der Mann nicht gethan, wenn nicht triftige Gründe ihn dazu getrieben hätten. Die Lorbeerden der alchemistischen Aerzte am Krankenbette liessen die neidischen Schulärzte nicht schlafen, der Neid verzehrte sie, dass sie das nicht konnten, was die Alchemisten wohl konnten. Namentlich stieg bei den Abendländern Hass,

Neid, Verfolgungssucht der Schulärzte gegen die Alchemisten zu einer traurigen Höhe, und wahrlich nicht ohne die triftigsten Gründe geräth der sonst harmlose Basilius Valentinus da, wo er auf dieses Thema kommt, in bissigen Eifer, vom aufbrausenden Paracelsus gar nicht zu reden.

Wir haben bereits beim Basilius Valentinus darauf hingewiesen, dass die Schulärzte sich in ihrem Neid gegen die Alchemisten dahin verstiegen, dass sie die Arcana als Gift-Mittel verschrieen, dass sie also dem Publicum gegenüber sagten, hütet euch vor diesen alchemistischen Aerzten, statt am Krankenbette auf euere Heilung bedacht zu sein, gehen sie damit um, euch zu vergiften. Auf die Weise heuteten sie die Lehre der Alchemisten aus, dass der Lapis philos. als Venenum aufgefasst wurde. Am schlimmsten mussten diese Abscheulichkeit die armen Juden ausbaden. Die Juden haben sich stets mit Vorliebe auf die Medicin gelegt, und indem sie es thaten, dahin gestrebt, dass sie es zu einer Tüchtigkeit in ihrem Berufe brächten. Es ist daher leicht zu erklären, dass gerade die Jüdischen Mediciner sich während der Blüthe der Maurisch-Spanischen Universitäten nach Spanien begaben, und dort ihre Studien absolvirten. Da sie nun bei der Gelegenheit die Alchemie kennen lernten, so stellte sich bald zwischen Jüdischen und Christlichen Aerzten die Sachlage derartig, dass verhältnissmässig auf Seiten der ersteren die alchemistische Richtung mehr vertreten war, als auf Seiten der letzteren. Auf die Weise war denn der Anhaltspunct gegeben, dass der Hass gegen die Alchemie zu einem Hass gegen die Juden transformirt wurde. Indem die Alchemisten Giftmischer waren, waren die Juden Giftmischer. Sie erhielten das Gift von diesem oder jenem ihrer Glaubensgenossen, welcher ein alchemistischer Arzt war. So trat denn die schreckliche Anklage hervor, die Juden vergifteten die Brunnen, und wo nun eine verheerende Epidemie auftrat, wie das bei den aller Medicinal-Polizei hohnsprechenden Einrichtungen des Mittelalters — enge schmutzige Strassen, finstere Wohnungen, mangelhafte Kloaken, Begraben der Leichen in den Kirchen u. s. w. — nur zu häufig statt hatte, da hatten die Juden die Brunnen vergiftet.

In seiner Abhandlung: Der schwarze Tod der Jahre 1348—1350 spricht K. Sprengel (Beiträge zur Geschichte der Medicin. Erster Band, erstes Stück. Halle 1794.) folgendermassen:

P. 101. „Eine sehr schreckliche Wirkung der Volksvorurtheile bei Gelegenheit dieser Seuche möchte ich lieber der Nacht der Vergessenheit übergeben, als sie zur Schande der Menschheit an's Tageslicht bringen, wenn es nicht die Treue des Geschichtschreibers nothwendig machte, auch diese traurige Wirkung der finstersten Barbarei zu entwickeln. Ich rede von der allgemeinen Verfolgung der Juden in den Jahren 1349 und 1350, wozu das gemeine Volk durch den Verdacht genöthigt wurde, dass die Ursache der Pest in der Vergiftung der Brunnen liege, welche die Juden auf Befehl ihrer Rabbinen vorgenommen hätten. Durch einen grossen Theil von Europa, wenigstens in Deutschland und Frankreich, war es allgemein als eine gewisse Wahrheit verbreitet worden, dass alle Juden ohne Ausnahme Theil an diesem Verbrechen genommen hätten. Das einzige Litthauen blieb ihr sicherer Zufluchtsort, den ihnen eine Jüdin Esther, in die sich Casimir der Grosse verliebt hatte, verschaffte. Sonst wurden sie in den meisten übrigen Ländern gemartert, lebendig verbrannt, alle ihre Güter eingezogen, und ihre Häuser zerstört. Man verfuhr hierbei mit einer Unmenschlichkeit, wovon die Geschichte wirklich arm an Beispielen ist: und die Furcht vor der Vergiftung des Brunnenwassers war so allgemein, dass man an vielen Orten blos Regen- und Flusswasser trank.“ U. s. w.

P. 106. heisst's: „Eine alte Chronik sagt, man wollte sich ihrer Reichthümer bemächtigen, und ihre Häuser sich zueignen, und wenn dies nicht die Fürsten thaten, so that es der Pöbel. Die Juden wussten dies, und geriethen dadurch in solche Verzweiflung, dass sie sich zu Hunderten, mit Weib und Kindern und allen Habseligkeiten, in ihre Häuser und Synagogen einsperrten, und sie sich über den Köpfen anzündeten.

In Basel war eine Empörung des Volks gegen den Magistrat die Folge von der Weigerung des letzteren, die

Juden zu misshandeln und zu verbrennen. Das Volk zwang seine Obrigkeit, wider ihren Willen (?) unmenschlich zu sein. Es wurde ein eigenes hölzernes Haus am Rhein gebaut, worin die Juden am Freitag nach Hilarii 1349 zusammengetrieben und zu Asche verbrannt wurden. Ebenso ging es ihnen in Ulm, Augsburg, Bamberg und unzähligen andern Orten.“

P. 108. wird erzählt, dass in Strassburg 2000 Juden verbrannt wurden. P. 110, dass zu Kyburg 430 Juden verbrannt wurden. Auf derselben Seite heisst's: „In Mainz hatten sich die Juden zur Wehr gesetzt, und es waren bei 200 Christen in einem Gefecht geblieben. Daher war hier ihre Strafe desto schrecklicher. Zwölf Tausend Juden wurden verbrannt, und von der Hitze des nahen erschrecklichen Feuers schmolz das Blei an den Fensterscheiben der Stiftskirche.“

Sprengel scheint auch nicht den Schatten einer Idee davon zu haben, wo denn der verruchte, verrückte Glaube herkam, die Juden vergifteten die Brunnen, wo die verruchte, verrückte Idee herkam, Juden und Gift in eine Relation zu bringen. Dankt's den Schulärzten, ihr armen Juden!

Ein Schandfleck der Menschheit, der sich an den vorigen reiht, ist die verruchte Mittelalterliche Anklage gegen die Juden, sie schlachteten Christenkinder, um deren Blut zu erhalten, mit dem sie Osterkuchen bäken, oder was sie sonst damit thun sollten. Auf Grund solcher verrückten, verruchten Anklage wurden nicht weniger, vielleicht noch mehr Juden verbrannt und abgeschlachtet, als auf Grund der Anklage der Brunnenvergiftung. In einem romantischen Bruchstück von H. Heine „Der Rabbi von Bacharach“ sitzt eine Jüdische Familie bei der Osterfeier, und es treten zwei fremde Männer herein. Sie setzen sich, und im Laufe der Feier practiciren sie die Leiche eines Kindes unter den Tisch, welche sie unter dem Mantel versteckt gehabt. Der Rabbi merkt, was geschehen, durchschaut, dass es sich hier um nichts anders handelt, als einen Thatbestand für die Tödtung eines Christenkindes zu schaffen, und damit die Einleitung zu einem Mord- und Metzger-Zug gegen die Juden zu treffen, und macht sich unbemerkt mit seiner Frau aus dem Staube. Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um eine wahre Begebenheit, deren Geschichte sich in einer Jüdischen Familie fortgepflanzt hat, und von der sie Heine erfahren. Wenn wir nicht irren, hat sich noch im vorigen Jahrhundert Mendelssohn gemüsst gesehen, eine Abhandlung zu schreiben, in der er das Wahwitzige der Annahme, die Juden schlachteten Christenkinder, darlegt. Nun, ihr armen Juden, dankt das auch den Schulärzten. Bei der Brunnenvergiftung musste der Lapis philos. als Venenum erhalten, bei dem Blute Christlicher Kinder der Lapis als Infans (späterer Homunculus des Paracelsus) und der Lapis als Sanguis. Es war den Schulärzten zu kleinlich, über einen einzelnen „Collegen“ herzufallen, lieber stachelten sie gleich das ganze Volk gegen die gesammte Jüdische Nation auf, das in's Auge fassend, dass dieses geneigt ist, das, was den einzelnen Juden angeht, auf die Gesammtheit der Juden zu übertragen.

Und nun, ihr Herren, habt ihr Angesichts solcher Dinge noch den Muth, gegen die beiden Eiferer Basilius Valentinus und Theophrastus Paracelsus zu Felde zu ziehen?

Nachdem Paracelsus seine Thätigkeit als Lehrer sehr energisch entfaltet, war das Geheimniss der Alchemie ein ziemlich offenkundiges geworden. In der zweiten Hälfte des 16. und zu Anfange des 17. Jahrhunderts kannten viele Aerzte die Arcana. Diese Wissenden waren den gelehrten Herren von Paris ein Dorn im Auge, Mord- und Metzger-Züge gegen die Christenheit auf Grund von Brunnenvergiftung und Kinderschlächtereien liessen sich nicht wohl in Scene setzen, und so wurde denn ein anderes Manoeuvre ausgeheckt. Das Parlament von Paris verbot 1566 den Gebrauch des Antimons und seiner Präparate. Mit dem Antimon war es auf den P. solaris abgesehen. Dass nicht dieser, sondern das Antimon dem Banne unterlag, liegt einfach darin, dass die gelehrten Herren wohl wissen mochten (?), dass der P. solaris Quecksilber enthalte, nicht aber wussten, um welches Quecksilberpräparat es sich eigentlich handele. Vielleicht wussten sie auch nur ganz im Allgemeinen, dass die Pp. solares Antimon enthielten, nicht aber, dass es sich in specie um Sulphur aurat. und Sti-

igramm handelte, daher auch das generelle Verbot timons überhaupt. Mit dem Verbot des Antimonis über statt des vollständigen P. solaris erreichten sie ihren Zweck. Denn, war einmal das Antimon n, so war damit auch der P. solaris verboten, fiel tere, so musste der letztere mit fallen. Dass die nun aber gerade den P. solaris verboten, und irgend ein anderes Arcanum, das zeigt uns, dass zu eit Krankheiten häufig waren, die den Gebrauch solaris erheischten. Die Artung der um 1566 vorden Krankheiten bewirkte, dass den Herren ger P. solaris ein Dorn im Auge war. Wo sie am nbette stecken blieben, und nun ein herankommenhemist das leicht curirte, woran sie sich vergebens ht hatten, da ergab es sich beim Nachsehen durchich, dass das Nichtkennen gerade jener „elenden“ die Ursache ihrer Blamage gewesen. Darum einkurzer Process: Verboten jener Pulver! Zugleich nun jene gelehrten Herren, die Krankheiten bleimer dieselben. Klappern, dachten sie, gehört einm Handwerk, und so wird es auch bei diesen Alen sein. Sprechen die da von einer Reihe von e, die sie besitzen wollen, das ist eitel Geklapper. nze Kunst dreht sich um den P. solaris. Schneier ihnen den P. solaris ab, so hat's mit den Arcanis de. Die konnten sich nicht vorstellen, dass es anders sein könnte, als heute. Die konnten sich enken, dass die Krankheiten sich anders gestalten i, und wenn sie sich anders gestalteten, dass sie urch irgend ein anderes Arcanum gerade so auf's o gesetzt werden würden, wie zur Zeit durch den ris. Und indem sie es sich nicht denken konnten, sie sich in den Wollust - Traum, mit dem Verbot timons die ganze Alchemie in Grund und Boden : zu haben. Und es ereignete sich, wie das unauh war, dass die Krankheiten eine andere Gestalt en, es ereignete sich, dass die Krankheiten, welche r Heilung den P. solaris erforderten, in den Hind traten, und an ihre Stelle sich solche Krankhei ngten, welche zu ihrer Heilung eines oder mehrerer Arcana bedurften. Nun, da hatten die gelehrten die Beschernung! Sie waren mit ihrem Antimon auf dem Trocknen. Und was thaten sie nun? ichten kurzen Process, und verboten alle Arcana! dlangender Büttel bei diesem Thun hat sich Rio- ca monumentum aere perennius gesetzt. Diesem is, der sich nicht entblödete, die Arcana zu einem des Teufels zu stempeln, hat Libavius nicht übel leuchtet in seinem: Prooemium commentarii Alchymiaeque artis apologeticum, in quo examinatur a scholae Parisiensis per Joannem Riolanum de da, annis 1603, 1604 edita. O, ihr traurigen Zeiten vir aus, in denen die Sudelreien eines Riolanus noch Viderlegung bedurften!

nun, lieber Leser, erinnere dich der Worte des aus: Mir nach, und nicht ich euch nach, ihr von ihr von Montpellier, ihr von Schwaben, ihr von u. s. w. Scht, der setzte Paris voran in seinem der kannte seine Pappenheimer. Dass die von llier der Pariser Fahne, auf welche mit Scheiter-Flammenschrift Riolanus geschrieben war, nach i, versteht sich von selbst in erster Reihe. In Reihe aber versteht es sich von selbst, dass, der sischen Mode folgend, die von Schwaben, die von i, die von Cöln, die von Wien, und was an der und dem Rheinstrom liegt u. s. w. nachgehinkt

Da wurde freilich die Sache nicht mit Pariser n Scene gesetzt, da wurden die Arcana im Stillen urkt“. Den alchemistischen Arzt Turquet de rne erklärte die medicinische Facultät von Paris würdig, die Heilkunst auszuüben. Dies Factum mit hervorragenden Lottern in der Geschichte der ie. Welche raffinierte Quälereien aber anderorts im aufgewandt sein mügen, einem alchemistischen der einem „hervorragenden“ Schulärzte im Wege sein Dasein zu verleiden — davon schweigt die hte.

abgefeimt dem Laian gegenüber die Arcana verwurden, darüber möge uns eine Stelle bei Shakes-

peare belehren. Es heisst King Henry IV., Part I., Act I., Scene III:

— for he made me mad,
To see him shine so brisk, and smell so sweet,
And talk so like a waiting-gentlewoman
Of guns, and drums, and wounds, (God save the mark!)
And telling me, the sovereign'st thing on earth
Was parmaceti, for an inward bruise;
And that it was great pity, so it was,
That villainous saltpetre should be digg'd
Out of the bowels of the harmless earth,
Which many a good tall fellow had destroy'd
So cowardly.

„— mich macht' es toll,
Dass er so blank aussah und roch so süsse,
Und wie ein Kammerfräulein von Kanonen,
Von Trommeln schwatzt und Wunden (Gottesbarms!)
Und sagte mir, für inn're Schäden komme
Nichts auf der Welt dem Spermaceti bei;
Und grosser Jammer sei es, ja fitr wahr,
Dass man den bitbischen Salpeter grabe
Aus der harmlosen Erde Eingeweiden,
Der manchen wackern, schlanken Kerl so feige
Gefällt.“

(Schlegel).

„Salpêtre“ ist Natron nitricum. Der tödtet die jungen Burschen nicht direct als „Gift“, sondern cowardly, feig. Das ist so zu verstehen, dass er die Burschen feige macht, und durch ihre Feigheit unterliegen sie dann im Kampfe. Dieser Sinn stellt sich heraus durch die Parallele des salpêtre mit dem parmaceti, dem Spermacet. Der letztere ist nämlich nicht nur gut for an inward bruise, sondern die Hauptsache bei ihm ist, dass er den Geschlechts-trieb stimulirt (vergl. des Mich. Ettmüller Abhandlung über den Spermacet). Ganz das Gegentheil haben wir beim Salpeter. Der ist ein Antiphlogisticum, ein Mittel gegen die Hitze, und damit gegen die Geilheit, und da der, der geil ist, muthig ist, ein Gegenmittel gegen den Muth, ein feigmachendes Mittel. So liegt der Gegensatz zwischen Spermacet und Salpeter. Dass der Thatbestand, auf den der hier redende Hotspur fusst, dass die Abzüge, die er an ihm kulpft, rein weg erschwandelt sind, bedarf wohl kaum der Erwähnung. Er plappert Worte im Sinne der Schulärzte, durch deren Verketzerungs-Manoeuvres gegen das Natron nitricum Shakespeare sich hat düpiiren lassen.

Und nun genug von diesem unerquicklichen Thema!

Alchemisten zwischen Paracelsus und Libavius, resp. deren Zeitgenossen.

Von ihnen erwähnen wir:

Dionysius Zacharias (Denis Zachaire). Schrift: Opusculum philosophiae naturalis metallorum; kurz genannt: Opusculum chemicum.

Joh. Chrysippus Fanianus. Schrift: De jure artis Alchemiae, hoc est variorum autorum et praesertim jurisconsultorum judicia et responsa ad quaestionem: an Alchemia sit ars legitima?

Johann Dee. Seine Schriften sind zumcist magischen und astrologischen Inhaltes.

Justus a Balbian (Balbianus Flander). Der Herausgeber des Alanus. (1598).

Carolus a petra alba (Witestein). Schrift: Disceptatio philosophica de quinta chymicorum essentia.

Gerardus Dorneus (Gerhard Dorn). Schriften: Hermetis trismegisti Tabula smaragdina cum expositionibus. — Clavis totius philosophiae chemicae. — De artificio supernaturali. — Liber de naturae luce physica ex Genesi desumpta, in quo continetur: Physica Genesis, Physica Hermetis trismegisti, Physica Trithemii, Philosophia meditativa, Philosophia chemica. — Congeries Paracelsicae Chemicae de transmutationibus metallorum; u. a.

W. Chr. Kriegsmann. Schrift: Commentar zur Tabula smaragdina. (1657.)

ruHierauf müssen wir etwas näher eingehen.

In seiner Schrift: De metallorum transmutatione ad vi-rum nobilissimum et amplissimum Joëlem Langelottum epistola, sagt Daniel Georg Morhof, Sect. 10.: Kriegsmannus illam (Tabulam smaragdinam) lingua Phoenicia

publicavit, sed unde illam habeat, si recte memini, non indicavit. „Kriegsmann hat sie (die Tab. smar.) in Phöniciſcher Sprache veröffentlicht, ſagt aber nicht, wenn ich mich recht erinnere, woher er dieſe hat.“ Das lautet ſo, als wenn Kriegsmann eine Phöniciſche Tab. smar. herausgegeben hätte, und an Morhof anlehnend, haben das auch Manche gemeint. Ach nein, an ſo etwas iſt nicht zu denken, vielmehr liegt die Sache ff. Da die Tab. smar. von einem Alexandrinischen Juden herrührt, ſo liegt die Idee nahe, neben dem Griechiſchen Urtexto habe auch ein Hebräiſcher exiſtirt. Das legt es denn nahe, daß man ſich die Tab. smar., wie wir ſie in Lateiniſcher Sprache beſitzen, einerſeits in's Griechiſche zurücküberſetzt, anderſeits in's Hebräiſche überträgt. Die letzteren Idee hat Kriegsmann. Das heißt denn, Kriegsmann verſucht's, die Tab. smar. in's Hebräiſche zu übertragen, und wird mit dem einen fertig, mit dem anderen nicht. In dem Commentar, den er zur Tab. smar. giebt, beſpricht er ſeine Uebersetzungsverſuche: — das iſt der nackte Thatbeſtand der Sache. Nun aber ſchwindelt Kriegsmann uns vor, die Tab. smar. ſei urſprünglich Phöniciſch geſchrieben geweſen, die Lateiniſche Uebersetzung, die wir beſitzen, ſei demnach eine Uebersetzung aus dem Phöniciſchen. Die Lateiniſche und Phöniciſche Sprache lägen aber zu fern auseinander; man könne Lateiniſch wohl die Phöniciſchen Worte wiedergeben, nicht aber den Phöniciſchen Sinn. Folge hiervon ſei, daß wir in der Tab. smar., wie wir ſie beſitzen, mehr eine Zuſammenſtellung von Worten hätten, als den eigentlichen Sinn, welchen der Autor der Tab. smar. ſeinem Schriftstücke untergelegt hätte. Dieſer Sinn käme erſt heraus, wenn man ſich die Sache vom Phöniciſchen Standpunct dächte. Nun ſeien ferner die Hebräiſche und Phöniciſche Sprache innig verwandt. Würde man daher, wie ſich die Tab. smar. Hebräiſch geſtalte, ſo wiſſe man auch, wie ſie ſich Phöniciſch geſtalte. Kriegsmann nimmt nun an der Hand ſeiner Uebersetzungsverſuche an, er wiſſe, wie ſich die Tab. smar. Hebräiſch geſtalte, und damit habe er denn das Räthſel gelöſt, wie ſie ſich Phöniciſch geſtalte, welches ihr wahrer Sinn ſei. Dieſer wahre Sinn ſei in folgendem Wortlaut gegeben:

Verum est et ab omni mendaciorum involucro remotum. Quocumque inferius est, simile est ejus quod est superius. Per hoc acquiruntur et perficiuntur mirabilia operis unius rei.

Quemadmodum etiam omnia ex uno fiunt per considerationem unius: ita omnia ex uno hoc facta sunt per conjunctionem.

Pater ejus est Sol, mater Luna, ventus in utero gestavit, nutrix ejus est terra.

Mater omnis perfectionis.

Potentia ejus perfecta est, si mutatur in terram.

Terram ab igne separato, subtile et tenue a grosso et crasso, et quidem prudenter cum modestia ac sapientia.

In hoc a terra ascendit, in coelum hoc a terra, et a coelo rursum in terram descendit, et potentiam ac efficaciam superiorum et inferiorum recipit, hoc modo acquirit gloriam totius mundi, propulsabis igitur tenebras omnes et coecitatem.

Haec enim fortitudo omni aliae fortitudini ac potentiae palmam praeripiens: omnia namque subtilia et crassa duraque penetrare ac subigere potest.

Hoc mundus hic conditus est.

Et hinc conjunctiones ejus mirabiles, et effectus mirandi; cum haec via sit, per quam haec mira efficiantur.

Et propter hoc Hermetis trismegisti nomine me appellarunt: cum habeam partes tres sapientiae et philosophiae universi mundi.

Consummatum est verbum meum, quod dixi de opere solari.

Das iſt nun das, was uns Kriegsmann bringt, indem er, wie Morhof ſagt, Tabulam smaragdynam lingua Phoenicia publicavit. Und nachdem er es gebracht hat, giebt er ſich noch nicht zufrieden, ſondern bringt uns noch eine: Verſio Latina Tabulae Hermeticae, Phoenicia contextus proprietatem conservans, eine Lateiniſche Uebersetzung der Tab. smar., welche die Eigenthümlichkeit des Phöniciſchen Textes beibehält, welche, indem ſie eine Lateiniſche Uebersetzung iſt, dennoch ein Phöniciſches Gepräge trägt. Nun, wir denken, der Leſer verliert nicht viel, wenn wir dieſe

Verſio Latina nicht hierher ſetzen. Es iſt das Schriftstück von vorhin ein biſchen anders gedreht und gewendet. Ubrigens iſt die Idee Kriegsmanns, uns noch ausser dem obigen Schriftstücke, das er die Vulgata Tabulae smaragdinae paraphrasis nennt, eine Verſio Latina zu bringen, durchaus logiſch. Er geht ja von der Prämisse aus, die Lateiniſche gewöhnliche Tab. smar., welche wir beſitzen, ſei nicht zutreffend, nun da liegt es nahe, daß er uns eine Lateiniſche Uebersetzung bringt, die zutreffender iſt, und das iſt ſeine Vulgata paraphrasis. Dieſe Vulgata paraphrasis ſoll nun aber ein Schriftstück ſein, welches nicht in Lateiniſchem, ſondern vielmehr in Phöniciſchem Sinne geſchrieben iſt; es ſteht eben auf dem Standpunct der Paraphrase, und nicht der Lateiniſchen Verſion. Nun da iſt eine eigentliche Verſion in's Lateiniſche, gegenüber der gewöhnlichen Verſion wohl angebracht. So hat auch der Schwindel ſeine Logik.

Die Diversion, welche Kriegsmann dorthin macht, daß er von Hebräiſchen Uebersetzungs-Verſuchen auf's Phöniciſche ſpringt, hängt damit zuſammen, daß Plato und Jamblichus (Kritias, Vita Pythagorica) Juden und Phöniciſch confundiren. Der Phöniciſche Urtext - Schwindel iſt das alchemiſtiſche Gewand, mit dem er das, was er bringt, umhüllt.

Vierte Abendländische Periode. — Libavius.

Andreas Libavius (Liebau), mit dem die vierte Abendländische Periode beginnt, wurde zu Halle in Sachſen geboren. Er ſtarb als Director des Gymnaſium zu Coburg. Als ſein Sterbejahr wird 1616 angegeben. Aus einer Menge Schriften, die er herausgab, iſt diejenige, welche unſer Hauptaugenmerk auf ſich zieht, ſeine „Alchymia“ (Erſte Ausgabe 1595).

Zu Anfange dieſer Schrift giebt der Autor ff. Definition von Alchemie: Alchymia est ars perficiendi magisteria, et essentias puras e mixtis, separato corpore, extrahendi. „Die Alchemie iſt die Kunst, die Magisterien zu machen, und nach getrenntem Körper reine Eſſenzen aus gemiſchten auszuziehen.“

Daran anknüpfend ſagt er: Alchymiae partes sunt duae: Encheria et Chymia. „Die Alchemie hat zwei Theile: die Encheirese und die Chemie.“

Encheria est prima pars Alchymiae, de operationum modis. „Die Encheirese iſt der erſte Theil der Alchemie: über die Arten der Arbeiten.“

Chymia est pars secunda Alchymiae, de speciebus chymicis conficiendis. „Die Chemie iſt der zweite Theil der Alchemie: Anfertigung der chemiſchen Präparate.“

Demgemäß zerfällt die ganze Schrift in zwei Theile Encheria und Chymia.

Der erſte Theil, der alſo die Uebersicht Encheria führt, zerfällt in:

1) Ergalia. Ergalia est instrumentorum alchymicorum explicatio. „Ergalia iſt die Erklärung der alchemiſtiſchen Gerätheſchaften.“

Unter dieſem Rubrum werden alſodann die Capitel gebracht; De lutandis et obstruendis Vasis; De Ampullis; De Ollis et Catinis; De Fornacum dispositione; De Athanore (eine Art Ofen); De Furno reverberii ejusque speciebus; De Furnis catinorum cum subjecto foco; De Fornace anemia; De Fornacibus athenariis; De Fornacibus conjunctis; De Supellectili tumultuaria.

2) Pyronomia. P. est caloris ad suas operas adhibendi, ignisque regendi scientia. „Die Pyronomie iſt die Kenntniſs, die Wärme zu den betreffenden Arbeiten anzuwenden, und das Feuer zu regieren.“

3) Die Regimina. Wir bekommen deren eine Unmaſſe präſentirt: Operationes preparaceuticae et alias quovis modo encheiresi servientes; Fusio; Deliquium in aëre; Deliquium embapticum; Separatio, et nominatim ea, quae fit per ablationem; Separatio per subductionem: ubi Filtratio; Clepsydra; Separatio per abscessum; Putrefactio; Resolutio per medicinam; Separatio per abscessum in dilutione; Calcinatio reverberii; Calcinatio specialis; Cinfactio; Laevigatio; Granulatio; Corrosio; Amalgamatio; Fumigatio; Corrosio per aquas fortes; Corrosio per pastam; Corrosio per pulveres; Extractio et quidem primum: Expressio; Prolectatio et Sublimatio; Sublimatio per dis-

tantiam; Sublimatio per superficiem; Destillatio; Destillatio ascensoria per alembicum; Destillatio per inclinationem; Destillatio per descensum, ubi: Descensio; Transsudatio; Secunda Transsudatio destillatoria, quae fit inhumando; Tertia Transsudatio per sartagineum; Descensoria Destillatio per lignum; Coadunatio, ubi primum: Incineratio; Incorporatio; Colliquatio; Confusio quae est Synchysis; Conglutinatio; Coagulatio per separationem; Coagulatio per comprehensionem; Exaltatio, ejusque prima species: Maturatio; Digestio; Circulatio; Fermentatio; Projectio; Gradatio; Cementatio; Fulminatio; Coloritium; Restinctio.

Der zweite Theil, der also die Ueberschrift Chymia führt, zerfällt in drei Abschnitte:

1) De Magisteriis, 2) De Extractis, 3) De Speciebus chymicis compositis.

Magisterium est species chymica ex toto citra extractionem, impuritatibus duntaxat externis ablatis, elaborata exaltataque. „Magisterium ist ein chemisches Präparat, zu welches man sich im Ganzen nicht mittelst der Extraction macht, nur derartig ist es bearbeitet und exaltirt, dass ihm die äusseren Unreinigkeiten genommen sind.“

Extractum est, quod e corpora concreta, relicta crassitie elementari, extrahitur. „Extract ist das, was aus der körperlichen Masse derartig ausgezogen wird, dass die elementare rohe Derbheit unterwegs bleibt.“

Species composita est, quae ex simplicibus sigillatim uno processu elaboratis componitur. „Species composita ist das Präparat, welches zusammengesetzt wird aus einzelnen Stoffen, welche jegliche für sich dargestellt werden.“

In diesem zweiten Theile tummelt uns Libavius durch das hindurch, was wir in der sogleich folgenden Interpretation der Tab. smar. in der siebenten Rubrik als Apparatus medicamentorum aufführen, benutzt aber jede Gelegenheit, um zu alchemistischen Speculationen über Quecksilber, Edelsteine, Materia prima u. s. w. u. s. w. überzugehen.

Zugleich benutzt er diesen zweiten Theil des Buches, um uns (Ende des Abschnittes über die Magisterien) die Elemente und die Principien vorzuführen.

Der Alchymia des Libavius liegt eine Besonder-Interpretation der Tab. smar. zu Grunde. Dieselbe ist folgende.

Es werden acht Rubriken angenommen. Es sind die sieben der astrologischen Interpretation mit angehängtem Oepletum est.

Zweite Rubrik.

Quod est inferius bis adoptione.

Im Anlehen an die Metall-Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien werden die superiora und inferiora als die 4 Elemente und 3 Principien verwerthet.

Was die res una betrifft, so haben wir bereits bei der arcanologischen Interpretation der Tab. smar. an der Hand der 3 Principien darauf aufmerksam gemacht, dass man die res una, die Materia prima, als Materia ultima nehmen kann, dass man sagen kann, darin besteht gerade das miraculum, dass die Materia prima an der Hand des Verbrennungs-Processes zur Materia ultima wird. Materia ultima aber im Griechischen Sinne = Arcana. Dann haben wir

Quod est inferius etc.: die 4 Elemente und die 3 Principien dienen dazu, die Wunder der Arcana zu Stande zu bringen.

Es liegt die Idee nahe, dass man sagt, wir haben im grossen Ganzen den Apparatus medicamentorum. Von diesem bilden die Arcana einen Theil, und zwar den hervorragenden Theil. Diese Idee liegt an und für sich so nahe, dass es weiter nicht nöthig ist, ihr aus den Antecedentien der Alchemie eine Folie zu geben. Will man das aber thun, so kann man sich an Paracelsus halten, welcher Arcana und Schulmittel mannigfach untereinanderwürfelt. Hält man sich nun an diese Idee, so liegt es im Anlehen an die Antecedentien der Abendländischen Alchemie nahe, die res natae als den Apparatus medicamentorum aufzufassen. Denn die Abendländer beziehen ja die res natae auf das animale, vegetabile und Mineral-Reich, nun, der Apparatus medicamentorum umfasst Stoffe aus diesen drei Naturreichen. Bei solcher Auffassung hat man dann

omnes res natae fuerunt ab una re: Die Arcana stellen sich an die Spitze des Apparatus medicamentorum. Also

Et sicut res omnes etc.: Wie die res omnes von Gott stammen, wie Gott der Vater der Welt ist, so stammt der Apparatus medicamentorum von den Arcanis, so sind die Arcana der Vater des Apparatus medicamentorum. Das aber ist, wie wir so eben bereits gesagt, die Arcana stellen sich an die Spitze des Apparatus medicamentorum. Die adoptio des Nachsatzes restringirt die absolute Parallele zwischen Gott als Vater der Welt, und den Arcanis als Vater des Apparatus medicamentorum.

Dritte Rubrik.

Pater ejus est Sol bis in terram.

Der Passus von Pater ejus est Sol bis terra est bringt die Oefen. (S. bei den Arabern.) In den Oefen hat man ein technisches Mittel, um zum Apparatus medicamentorum zu gelangen, sie bilden chemische Geräthschaften. Aber ausser ihnen giebt es noch andere chemische Geräthschaften, und daher

Pater omnis telesmi etc. In den Oefen hast du zwar wichtige chemische Geräthschaften, so wichtig, dass sie an der Spitze der chemischen Geräthschaften stehen, dass sie in dieser Beziehung den pater telesmi bilden. Indessen ihre virtus ist keine integra, sie wird erst zur integra, wenn sie vertitur in terram, wenn zu ihnen die terra tritt, das sind alle die materiellen Dinge, um welche es sich bei den chemischen Geräthschaften handelt.

Also es bringt die vorliegende Rubrik die chemischen Geräthschaften.

Vierte Rubrik.

Separabis bis inferiorum.

Diese Rubrik wird für die Regimina ausgebeutet. (Vergl. bei den Arabern.)

Fünfte Rubrik.

Sic habebis bis penetrabit.

In der gloria hat man das, was die vorliegende Interpretation der Tab. smar. bringt, ohne den Apparatus medicamentorum und die Arcana, welche an seiner Spitze stehen. Das, was die gloria in dieser Beziehung umfasst, zersplittert sich die omnis res subtilis et solida. Die fortitudo umfasst den Apparatus medicamentorum. Sie zählt in Bezug auf das animale, vegetabile, Mineral-Reich nach der Drei, und vincit et penetrat das, worin sich die gloria zersplittert. Dass bei einer solchen Ausbeutung der fortitudo die Arcana, indem sie mit dem Apparatus medicamentorum zusammengewürfelt werden, in den Hintergrund gedrängt werden, kann man nicht sagen. Denn die auf diese Weise ausgebeutete fortitudo führt auf die res natae. Von denen steht es aber nach der zweiten Rubrik ein für allemal fest, dass sie fuerunt ab una re, dass die Arcana an ihrer Spitze stehen.

Sechste Rubrik.

Sic mundus creatus bis hic.

Die creatio mundi bezieht sich auf die zweite Rubrik, in welcher davon die Rede ist, dass die res omnes fuerunt ab uno.

Hinc erunt adaptationes bezieht sich auf die dritte und vierte Rubrik. An die res una werden die chemischen Geräthschaften und die Regimina adaptirt.

Quarum modus est hic bezieht sich auf die fünfte Rubrik, in der dem, was die fortitudo umfasst, ein Uebergewicht gegeben wird über das, was die gloria umfasst.

Siebente Rubrik.

Itaque vocatus sum bis mundi.

Libavius zählt sich die Drei, welche dem Hermes trimegistus zu Grunde liegt, heraus als 1) Apparatus medicamentorum, 2) Chemische Geräthschaften, 3) Regimina. Er nimmt dabei an, dass, wenn er den Apparatus medicamentorum hat, dass er dann die Arcana implicite hat, und nimmt ferner an, dass, wenn er die Arcana hat, dass er dann in Bezug auf 4 Arcana: die 4 Elemente, in Bezug auf 3 Arcana: die 3 Principien hat. Wohl bemerkt, er constatirt sich also streng genommen seinen Hermes trimegistus auf Kosten der Arcana, der Elemente, der Principien.

Der Hermes hat die tres partes der philosophia totius mundi, der Tab. smar., welche der Index bringt.

Achte Rubrik.

Completem est etc.

Operatio Solis wird genommen als χρυσοποιία und diese als Alchemie. Also: Wenn du das hast, was wir vorhin abgehandelt, so hast du den Inbegriff der Alchemie.

Untergang der Alchemie.

Libavius war ein sehr eifriger Alchemist. Ausser seiner Alchymia hat er noch weitläufige Commentarien zu dieser, und ausser diesen noch eine Reihe anderer alchemistischer Abhandlungen geschrieben. Seine Gesamtwerke umfassen zwei ganz respectable Folianten. Aber denken wir uns diesem eifrigen Alchemisten gegenüber die Alchemie als Personalität, so kann diese Personalität Alchemie in Bezug auf Libavius sagen: Gott behüte mich vor meinen Freunden, meiner Feinde werde ich mich selbst schon erwehren! Wir wollen gerade nicht sagen, dass die Wucht der Faust, die Finesse der Diplomatie, welche gegen die Alchemie spielten und von denen wir in einem Besonderabschnitte gesprochen, nicht von Einfluss auf sie waren, es liegt auf der Hand, dass dies elende Treiben der Alchemie Abbruch that. Indessen diesem elenden Treiben an und für sich ist die Alchemie nicht erlegen, sie erst erlegen dem hinzukommenden guten Willen eines Libavius. Libavius hat der Alchemie ihr Grablied gesungen!

Die Sache liegt ff. Libavius bringt in seiner Interpretation der Tab. smar. einen Abriss dessen, was er als Inbegriff der Alchemie aufgefasst haben will. Dabei bringt er eine Reihe von Dingen, welche dahin gehören, wie er fertig ist, biegt er dem Hermes trismegistus zu Liebe ab, und constatirt nur 3 Dinge, welche den Inbegriff der Alchemie bilden.

Sehen wir der Libavischen Interpretation der Tab. smar. in's Auge, so kann man das, was sie bringt, enger und weiter fassen. Z. B. man kann den Apparatus medicamentorum enger gefasst nehmen als Eins, man kann ihn weiter gefasst in Bezug auf das animale, vegetabile, Mineral-Reich nehmen als Drei. U. s. w. Unternehmen wir es nun, das was die Libavische Interpretation bringt, auf die engsten Gränzen zu bringen, so haben wir die ff. Calculation.

Dass im Quod est inferius etc. Elemente und Principien zusammen gebracht werden, qualificirt diese dazu, nicht auseinander gerissen zu werden. Sie können also aus dem Eingesichtspunct aufgefasst werden. Dann haben wir pro primo: Elemente und Principien. — Res una und res natae mit einander zu verschmelzen, geht schwer an. Das würde der hohen Stellung, welche die Arcana im Apparatus medicamentorum einnehmen, gar zu nahe treten heissen. Also liegt es gar zu nahe, dass wir sagen, wir haben pro secundo: die Arcana, pro tertio: den Apparatus medicamentorum im Allgemeinen. Mit diesem Apparatus medicamentorum im Allgemeinen können wir uns aber pro tertio begnügen. Wir brauchen also nicht den Apparatus medicamentorum specialisirend in Bezug auf animales, vegetabiles, Mineral-Reich auseinander zu reissen. — Pro quarto haben wir alsdann: die chemischen Geräthschaften. — Endlich pro quinto haben wir: die Regimina.

Also das was die Libavische Interpretation als Theile der Alchemie bringt, ergibt, wenn wir es auf die engsten Gränzen bringen, eine Fünf, welche umfasst:

Elemente und Principien,
die Arcana,
den Apparatus medicamentorum,
die chemischen Geräthschaften,
die Regimina.

Diese Fünf lässt sich nicht weiter restringiren. Libavius aber restringirt sie dem Hermes trismegistus zu Liebe zur Drei. Und indem er das thut, mag er wohl dem Hermes trismegistus als solchem gerecht werden, der Sache selbst thut er Zwang an. Eben dadurch aber, dass er ihr Zwang anthut, singt er der Alchemie ihr Grablied, er sprengt sie in die Luft.

Des Libavius Nachfolger nämlich sagen, die Libavische

Interpretation der Tab. smar. ist absolut gerechtfertigt. Der Hermes trismegistus aber bringt einen Riss in die Sache. Denn wo es sich bei der engsten Restriction um eine Fünf handelt, da kann die Drei nicht in den Vordergrund geschoben werden. Nun kann aber die Lage der Sache dem Hermes trismegistus nicht weichen, also muss der Hermes trismegistus der Lage der Sache weichen. Und so nahm man denn den Hermes trismegistus einfach als Hermes, der den Titel trismegistus führt, ohne dass dieser Titel irgendwie von Einfluss auf die Theile der Alchemie ist, welche sich um ihn als Schutzpatron der Alchemie gruppiren. Libavius, sagt man, constatirt an der Hand seiner Interpretation der Tab. smar. eine bestimmte Anzahl von Theilen der Alchemie. Das ist ein Allgemeinthun seinerseits, dem Beifall zu zollen ist. Diese Summe von Theilen restringirt er auf die Drei: Apparatus medicamentorum, chemische Geräthschaften, Regimina. Das ist ein Besonder-Thun seinerseits, dem man Beifall zollen kann, wenn man will, dem man aber keinen Beifall zu zollen braucht. Die Autorität des Libavius tritt wohl dafür ein, dass man, indem man die Theile der Alchemie vor sich hat, eine Restriction eintreten lassen kann, sie tritt aber nicht dafür ein, dass diese Restriction nun gerade die zu sein braucht, die ihm von seinem individuellen Standpuncte beliebt. In dieser Beziehung kann jeder sich auf seinen eigenen Standpunct stellen. Wer gar nicht restringiren will, nun der lasse es bleiben. Wer aber restringiren will, der restringire, wie es ihm richtig dünkt; wie weit er in seiner Restriction gehen will, welche Punkte er hervorheben, welche er fallen lassen will, das ist seine Sache, wenn er nur bei den Theilen bleibt, welche die Libavische Interpretation der Tab. smar. im Allgemeinen bringt. Auf die Weise kann Jemand aus der Libavischen Interpretation irgend einen Theil hervorheben, und ihn auf sein Panier schreiben — er ist ein Alchemist. Also um uns an die Fünf zu halten, welche die Restriction der Theile ergibt: Der ist ein Alchemist, welcher sich die Arcana hervorhebt, sich ohne jegliche alchemistische Speculation an diese hält. Der ist ein Alchemist, welcher sich Elemente und Principien hervorhebt, mag er nun derartig für sie eintreten, dass er naturphilosophische oder naturhistorische Calculationen über sie anstellt, oder derartig, dass er an sie den Lapis philos. knüpft und damit in den Bereich der gewöhnlichen alchemistischen Speculationen tritt, und diese in der althergebrachten Weise weiter ausbeutet, oder derartig, dass er mit dem Lapis philos. auf die Schwindel-Goldmacherkunst lossteuert. Der ist ein Alchemist, welcher sich den Apparatus medicamentorum hervorhebt, und eine Pharmakopöe, eine Pharmakologie, eine Materia medica schreibt, namentlich wenn er der Sache irgend eine mysteriöse Folie giebt, die dem alchemistischen Standpunct wohl ansteht, z. B. wenn er Mittel aus dem Mineralreich, Chemikalien in den Vordergrund schiebt, wenn er in Bezug auf die Pflanzen der Constellation Rechnung trägt, unter welcher sie zu sammeln sind, u. s. w. Der ist ein Alchemist, der sich mit den chemischen Geräthschaften beschäftigt. Der ist ein Alchemist, der sich mit den Regimina beschäftigt, und weiter ist der ein Alchemist, der sich aus diesen fünf Einzeldingen mehrere hervorhebt, und einer Vereinigung von Arcana und Apparatus medicamentorum Rechnung trägt, wer der Vereinigung von Apparatus medicamentorum, chemischen Geräthschaften und Regimina Rechnung trägt, u. s. w. Dabei ist et nun natürlich nicht nöthig, dass man sich gerade an die Restrictions-Fünf hält, denn von der steht in der Libavischen Interpretation der Tab. smar. nichts geschrieben. Man kann also weiter greifen, sich die Eins Element-Principien in die Zwei Element und Princip zersplittern, sich die Eins des Apparatus medicamentorum, anlehnend an den ursprünglichen Begriff der res natae, in die Stoffe zerspalten, welche medicamentös und nicht medicamentös sind, welche dem animalen, dem vegetabilen, dem Mineralreich zufallen, und so das Manoeuvre von vorhin einfach und complicirt wiederholen: — man ist ein Alchemist.

Die meisten dieser Richtungen finden sich in der vierten Abendländischen Periode durch Schriftsteller vertreten, alle diese Schriftsteller sind „Alchemisten“, ihre Jünger sind Alchemisten. Da nun aber überall, allüberall Alchemisten sind, so haben die eigentlichen Alchemisten keinen Platz mehr, sie gehen unter. Wo überall, allüberall die poma

stant, da wird das wahre pomum, die Arcana, so verdeckt, dass es ganz verschwindet. Das sind die Früchte des Libavismus.

In den ersten Zeiten der vierten Abendländischen Periode ist Alchemie auf Grund des vorher Exponirten ein Collectiv-Ausdruck für die verschiedensten Dinge. Allmählig lichtet sich aber das Terrain, und zwar in ff. Weise. Die Arcana gehen successiv unter, die machen also Keinem mehr Kopfzerbrechen. Der Apparatus medicamentorum als solcher wird den Schulärzten zugeschoben; in Bezug auf seine Darstellung, das ist also in Connex mit chemischen Geräthschaften und Regimina, wird er den Apothekern zugeschoben. Elemente und Principien in Bezug auf ihre Ausbeutung zum Lapis philosophi, und von diesem zur Schwindel-Goldmacherkunst werden den Goldschwindlern zugeschoben. Die wahre alchemistische Speculation im alten Sinne wird successiv zu einem in der Luft schwebenden Dinge, denn indem die Kenntniss der Arcana mehr und mehr schwindet, wird ihre praktische Grundlage mehr und mehr untergraben. Es bleiben damit für die Alchemie die Ausbeutung der Elemente und Principien in naturphilosophischem oder naturhistorischem Sinne einerseits, und andererseits chemische Geräthschaften, Regimina, Stoffe des Apparatus medicamentorum, welche zum Heilen bloss eine entferntere Relation haben oder in entfernterer Relation gedacht werden, resp. die Zusammenfügung dieser einzelnen Dinge. Und die in diesem Sinne ausgebeutete Alchemie gestaltet sich successiv zu dem, was wir heute Chemie nennen.

Es ist so die allgemeine Rede, Libavius sei der, der die neue Alchemie angebahnt habe. Das ist richtig und nicht richtig, wie man's gerade nimmt. Die Alchemie wird zersplittert, ihre Theile zersprengt. Die Theile sammeln sich nun wieder mit Ausnahme der Arcana hier und da, und einige von ihnen sammeln sich unter der Gestalt dessen, was die Grundlage zur heutigen Chemie abgiebt. Will man das nun ein Anbahnen der neuen Chemie nennen, so hat Libavius allerdings diese angebahnt, denn er ist es, von dessen Interpretation der Tab. smar. die Sache ausgeht. Verbindet man indessen mit dem Urtheile, Libavius habe die neue Alchemie angebahnt, den Sinn, die Alchymia des Libavius mit ihren Commentarien sei das erste Handbuch über Chemie, wenigstens denn der erste Anlauf zu einem solchen, so ist das nicht richtig. Es trifft zwar zu, dass nach der Schablone der Libavischen Alchymia die ersten Handbücher über Chemie zugeschnitten sind, das sind aber zufällige Berührungspunkte auf beiden Seiten. Wenn irgend Jemand ein Alchemist von altem Schrot und Korn ist, so ist es Libavius, und dieser sein Standpunkt incorporirt sich auch in jeder Zeile seiner Alchymia und ihrer Commentarien.

Ueber den Alcahest.

Die vierte Abendländische Periode ist auf dem Terrain der eigentlichen alchemistischen Speculation sehr mager. Sie hält sich an das Alte, ohne Neues zu produciren. Zwar wird über die 3 Principien mannigfach speculirt, indessen es wird dabei der eigentliche Boden der 5 Sal-Sulphur-Mercur-Interpretationen der Tab. smar. im Allgemeinen und in specie der Boden der Pflanzen-Interpretation an der Hand der 3 Principien nicht verlassen, selbst vor Lavoisier von denen nicht, welche sich, wie z. B. Stahl mit seiner Phlogiston-Theorie, den Anschein gaben, die Sache exact chemisch anzugreifen. Nur ein neues alchemistisches Problem taucht auf, das ist das Problem vom Alcahest. Mit ihm hat es ff. Bewandnisse.

Das Wort Alcahest ist eines von jenen abenteuerlichen Worten, die sich Paracelsus das Vergnügen macht, uns zu präsentiren. Es findet sich in der Abhandlung De viribus membrorum Lib 2., Cap. 6. (Baseler Quartausgabe, 1589, dritter Theil, S. 8). Dort heisst es: „Es ist auch der Liquor Alcahest grosser krafft in der Leber“ und ferner: „Darumb euch allen die in der Medicin zuerfarcu ist, das jhr wissen, Alcahest zu prepariren“ (quare vobis omnibus, qui colitis medicinam, opus, ut noscatis praeparare Alcahest). Hier ist es auf den P. solaris oder auf das Quecksilber abgesehen.

Croll sagt in seiner Schrift Basilica chymica: Aqua sapientiae philosophorum una est, quae omnia metalla et lapides ab impuro Puneti quaternarii coagulationis vinculo

philosophice et naturaliter liberat: nec est sub coelo modus alius dissolvendi physice Corpus Solis, quam per universale menstruum Mercuriale philosophorum, totius naturae secretissimum. „Es giebt ein Weisheits-Wasser der Philosophen, welches alle Metalle und Steine von den unreinen Banden der Coagulation des Punctum quaternarium philosophisch und natürlich befreit, und es giebt unter dem Himmel keine andere Art, das Corpus Solis physich aufzulösen, als durch das Universal-Quecksilber-Menstruum der Philosophen, welches das grösste Geimniss in der Natur ist.“ — Hierbei ist es nun auf das Ens universale Quecksilber abgesehen. Dass das Quecksilber Alles in der Welt zu sich hinüberzieht, fasst Croll derartig auf, als wenn alle Stoffe sich in ihm auflösten — eine bildliche Anschauung, welche nahe liegt.

Helmont (geboren 1577, gestorben 1644) hat nun die citirte Stelle Crolls vor Augen, und giebt dem Quecksilber, insofern es als Ens universale ein allgemeines Lösungsmittel ist, den Paracelsischen Namen Alcahest.

Von Unkundigen wurde das dann so verstanden, als gäbe es ein Etwas, Alcahest genannt, welches factisch alle Stoffe auflösen könne, und die Alchemisten thaten einer solchen Auffassungsweise Vorschub. Ueber den Alcahest ist in seiner Weise gerade so tolles Zeug gefabelt worden, als über die Goldmacherkunst, den Homunculus u. s. w. in ihrer Weise. So ziemlich wurden den Schwärmern die Augen aufgerissen durch folgende Worte des Kunkel, Laboratorium chymicum, 3. Theil, Cap. 38: „Ich schliesse demnach also: Ich lege einen Kieselstein, will der andern Edelgesteine geschweigen, in ein Glass, und giesse den Alcahest drüber; welches sollte er am ersten angreifen, das Glass, so aus Kieselsteinen gemacht ist, oder den Kieselstein, der härter ist? Nun saget er (Helmont) ja klar, er könne durch die Handarbeit das Glass, Thon und Kalck, auch Schwefel zu Saltze machen, das eben so schwer, als sein Körper selbst seyn soll. Dieses Gefäss aber zu der Solution müste das Geheimniss seyn, so weit über den Alcahest gienge, weil es aus diesem allen nicht bestehen könnte, und wäre meinem Bedüncken nach, so geheim und so gewiss als der Alcahest. Wann ich die Prahlerey, welche so viele von diesem Worte machen, betrachte, indem es einer heisst: Alkali est, der andere nennet es: All geist, der dritte: Allest est, etc., so muss ich seinen eigentlichen Nahmen (weil doth ein solches Menstruum nicht seyn kann, was Helmont von ihm schreibt,) nennen, und ist eigentlich dieser: Alles Lügen heisst, oder alles Lügen est.“ — Kunkel meint also, das Universal-Lösungsmittel Alcahest könne doch nicht wie die Wolken in der Luft hängen, wenn man sich dasselbe als Realität dächte, so müsse man sich doch denken, man habe es in einem Gefässe vor sich stehen. Woher aber dies Gefäss nehmen? Wie kann von einem Gefässe für ein Ding die Rede sein, welches, indem es mit diesem Gefässe zusammenkommt, dasselbe auflöst? Wie kann also von der Realität des Alcahestes die Rede sein, wo jegliches Substrat fehlt, an der Hand dessen er sich als Realität präsentiren kann?

Schroederi Thesaurus pharmacologicus.

Wir wissen, dass man sich an der Hand dessen, was die Libavische Interpretation der Tab. smar. bringt, das Recht nimmt, diejenigen Theile der Alchemie, welche sich an jene Interpretation knüpfen, entweder einzeln für sich, oder mehrere im Verein herauszuheben, und an sie dann den Begriff Alchemie zu knüpfen. Dieses Manoeuvre führt nun zu einem Thun, welches zu den genialsten gehört, welche die Alchemie aufzuweisen hat, und welches den Glanzpunkt der vierten Abendländischen Periode bildet. Es ist nämlich das Thun, sich aus den Libavischen Theilen der Alchemie die Arcana und den Apparatus medicamentorum herauszuheben, und beide zu einem verschmolzen dem ärztlichen Publicum unter der Gestalt einer Pharmakologie, einer Materia medica oder wie man es sonst nennen will, zu bieten. Auf die Weise erhalten dann die Aerzte die Arcana zwar nicht direct — auf ein directes Bringen der Arcana kann es bei der Aegide des Geheimhaltens, unter der die Alchemisten kämpften, ja gar nicht abgesehen sein — sie erhalten sie zwar nur dunkel gezeichnet und unter einem Wuste von Mitteln vergraben, aus dem sie sich schwer herausfinden lassen, indessen sie erhalten sie doch. Und das ist bei dem Dunkel, mit

dem die Arcana bis dahin umgeben waren, sehr viel, sehr viel für den, der Sinn für die Sache hat, denn er erhält ein wichtiges Substrat für seine Forschungen, ein Substrat, welches ihn weit eher auf die Kenntniss der Arcana führen kann, als das Studium von Schriften, welche im alten Sinne nur ganz allgemein alchemistische Speculationen bringen.

Den genannten Weg, Arcana und Apparatus medicamentorum zu Einem verschmolzen dem ärztlichen Publicum darzubieten, schlagen mehrere Autoren ein. Wir erwähnen Croll mit seiner Baellica Chymica (1608) und Mynsicht mit seinem Thesaurus medico-chymicus (1631). Den Glanzpunkt bildet aber der Frankfurter Arzt Johann Schroeder.

Der ausführliche Titel des Schroederschen Werkes ist: Pharmacopoeia medico-chymica, sive Thesaurus pharmacologicus, quo composita quaeque celebriora, hinc mineralia, vegetabilia et animalia chymico medico describuntur, atque insuper principia physicae Hermetico-Hippocraticae candide exhibentur. Opus non minus utile physicis quam medicis.

Dasselbe erschien zuerst 1641 und erlebte mannigfache Ausgaben. Wir haben die 6. Ausgabe vom Jahre 1669 vor uns.

Diesem Buche gegenüber bedauern wir eine tief und innig, das ist das, dass wir dasselbe erst kennen gelernt haben, nachdem wir die Arcana längst, längst kannten. Wir können uns dem Gedanken nicht verschliessen, dass das Studium dieses Buches uns die Arbeit, die Arcana wieder aufzufinden, bedeutend erleichtert hätte. Nun, vielleicht irren wir auch, vielleicht hätte uns die Schrift des gedruckten Buches von der Erkenntniss der Schrift des Buches der Natur abgeleitet. Hinterdrein lässt sich so etwas schwer feststellen. Einerlei — die Hauptsache ist da, die Arcana sind da, wozu sollen wir uns da weiter darüber den Kopf zerbrechen, ob sie sich uns so oder so einfaohrer präsentirt hätten!

Es dünkt uns, dass es für ein Werk wie das vorliegende, dessen Hauptzweck es ist, die Arcana vorzuführen, wohl passend ist, entgegen diesen göttlichen Mitteln, deren Zahl eine so bescheiden restringirte ist, dem Leser auch einmal die Unmasse von Mitteln vor Augen zu rücken, welche in den Büchern der Schulärzte so pomphaft zu Markte gebracht werden, und deren Heilwirkung in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle gleich Null ist. Wir wollen dies an der Hand Schroeders thun. Wir wollen ein Verzeichniss des Inhaltes seines Thesaurus bringen. Dann gehen wir auf der einen Seite dem aus dem Wege, dass wir an einem in der That hervorragenden Buche zu flüchtig vorbeiziehen, und erzielen damit auf der anderen Seite das, dass dem Leser vorgeführt wird, wie die Apotheke sonst war, und — jetzt zum guten Theil noch ist.

Hier das Verzeichniss des Inhaltes des Thesaurus Schroederi.

Liber primus: De Isagoge (Einleitung).

Cap. 1. De definitione ac distributione Pharmacologiae. Cap. 2. De rebus medicamentibus nativis. Cap. 3. De rebus medicamentibus praeparatis. Cap. 4. De speciebus productionum nativarum. Cap. 5. De principiis essentialibus rerum nativarum. Cap. 6. De causa efficiente interna. Cap. 7. De qualitibus primis seu elementalibus. Cap. 8. De salinis facultatibus. Cap. 9. De influentiis stellarum. Cap. 10. De proprietatibus particularibus. Cap. 11. De materia nativorum. Cap. 12. De tempore productionum nativarum. Cap. 13. De loco productionum nativarum, et in primis de terra et aqua. Cap. 14. De praeparationibus medicamentorum. Cap. 15. De principiis chymicis. Cap. 16. De causa efficiente seu praeparatione interna. Cap. 17. De qualitibus elementalibus et praecipue de calore. Cap. 18. De facultatibus fortioribus sive salinis. Cap. 19. De instrumentis pharmacopoeicis. Cap. 20. De fornacibus. Cap. 21. De materia praeparatorum. Cap. 22. De tempore et loco. Cap. 23. De collectione nativorum, ac primum de tempore secundum aetatem et turgescientiam rerum. Cap. 24. De colligendi tempore secundum constitutionem. Cap. 25. De colligendi tempore secundum influentias particulares (hier werden uns astrologische Constellationstabellen geboten). Cap. 26. De modo colligendi. Cap. 27. De asservatione (Aufbewahrung) ac primum de tempore seu duratione asservationis. Cap. 28. De loco asservationis. Cap. 29. De modo adaptandi ad asservationem. Cap. 30. De usurpatione (medicamenti administratio). Cap. 31. De modo utendi.

Cap. 32. De formulis medicamentorum practiceis. Cap. 33. De doei medicamentorum. Cap. 34. De signatione in genere, ac primum de qualitibus sensibilibus et figura (signatio est. quae docet modum medicamenta cognoscendi et dignoscendi). Cap. 35. De aetate seu duratione et sexu. Cap. 36. De antecedentibus. Cap. 37. De consequentibus. Cap. 38. De similitudine. Cap. 39. De cognitione qualitatum manifestiorum. Cap. 40. De investigatione qualitatum occultarum.

Liber secundus: De Officina.

(Officina est pars Pharmacologiae, quae seriem rerum medicamentarium secundum classes officinales describit).

Cap. 1. De definitione et distributione Officinae. Cap. 2. De Terris. Cap. 3. De Aquis. Cap. 4. De Lapidibus. Cap. 5. De Metallis et quae iis affinia sunt. Cap. 6. De Salibus. Cap. 7. De Sulphureis. Cap. 8. De Aromatibus. Cap. 9. De Corticibus. Cap. 10. De Floribus. Cap. 11. De Foliis seu Herbis. Cap. 12. De Fructibus. Cap. 13. De Fungis. Cap. 14. De Lignis et Viscis. Cap. 15. De Radicibus. Cap. 16. De Seminibus. Cap. 17. De Succis. Cap. 18. De Oleis et Balsamis. Cap. 19. De Resinis. Cap. 20. De Gummi resinis. Cap. 21. De Gummatibus. Cap. 22. De Animalibus officinalibus integris. Cap. 23. De Partibus carnosae et usitatoribus. Cap. 24. De Partibus membranosis. Cap. 25. De Cornibus. Cap. 26. De Ossibus. Cap. 27. De Crustaceis seu Testaceis. Cap. 28. De Lapillis. Cap. 29. De Lacte et Sero lactis. Cap. 30. De Felle. Cap. 31. De Medullis. Cap. 32. De Pinguedibus seu Axungis vel Adipibus. Cap. 33. De Sanguine. Cap. 34. De Sevis. Cap. 35. De Stercore et Urina. Cap. 36. De Unguibus et Ungulis officinalibus et de Coagulis. Cap. 37. De Acetis. Cap. 38. De Aquis destillatis (eius ungeheuerer Masse). Cap. 39. De Aquis reliquis. Cap. 40. De Balsamis odoriferis. Cap. 41. De Balsamis destillatis. Cap. 42. De Bolis. Cap. 43. De Calcibus seu Calcematibus. Cap. 44. De Cataplasmatibus. Cap. 45. De Clysteribus. Cap. 46. De Conditis. Cap. 47. De Confectionibus saccharatis. Cap. 48. De Conservis. Cap. 49. De Decoctis. Cap. 50. De Eclogmatis, Lohoch, Linctibus. Cap. 51. De Electuariis et Mixturis. Cap. 52. De Elixiriis. Cap. 53. De Emplastis, Ceratis et Dropacibus (Emplastris a pice). Cap. 54. De Emulsionibus. Cap. 55. De Errhinis. Cap. 56. De Epithematibus. Cap. 57. De Extractis, ac 1) de Menstris. Cap. 58. De Farinis. Cap. 59. De Feculis (Feculae ex radicibus nonnullis iisque viridibus eliciuntur, rarissime ex foliis). Cap. 60. De Floribus. Cap. 61. De Gargarismis, Diaelysmatibus (= collutiones oris) et Dentifriciis. Cap. 62. De Gelatinis. Cap. 63. De Infusionibus. Cap. 64. De Julebis et Moretis (Moretus est potiois genus ex aromatibus aliisve confortantibus commixtum, addito ad gratum saepe saccharo vel syrupo). Cap. 65. De Lapidibus. Cap. 66. De Lipuoribus. Cap. 67. De Magisteriis. Cap. 68. De Masticatoriis. Cap. 69. De Morsellis et Rotulis. Cap. 70. De Oleis stillatitiis. Cap. 71. De Oleis expressis. Cap. 72. De Oleis per infusionem et coctionem etc. Cap. 73. De Pilulis. Cap. 74. De Potionibus. Cap. 75. De Pomis Ambracae. Cap. 76. De Praeparatis (= simplicia nonnulla duricula in tenuissimum pulverem, accedente aqua aliqua cordiali, redacta). Cap. 77. De Pulveribus et Speciebus. Cap. 78. De Saccis (fomentariis). Cap. 79. De Salibus praeparatis. Cap. 80. De Saponibus odoratis. Cap. 81. De Spiritibus. Cap. 82. De Succis. Cap. 83. De Suppositoriis et Pessariis. Cap. 84. De Syrupis, Mellibus et Robis syrupsatis. Cap. 85. De Tincturis. Cap. 86. De Trochiscis. Cap. 87. De Balsamis inunctoriis, Linimentis, Unguentis.

Liber tertius: De Macrocosmologia seu Mineralogia (Mittel aus dem Mineralreich).

Cap. 1. De Mineralogia in genere. Cap. 2. De Terris. Cap. 3. De Aquis. Cap. 4. De Lapidibus in genere. Cap. 5. De Gemmis. Cap. 6. De Corallia. Cap. 7. De Margaritis. Cap. 8. De Lapidibus minus pretiosis. Cap. 9. De Metallis et primum de Auro. Cap. 10. De Argento. Cap. 11. De Ferro. Cap. 12. De Cupro. Cap. 13. De Plumbo. Cap. 14. De Stanno. Cap. 15. De Mercurio. Cap. 16. De Cinnabari. Cap. 17. De Antimonio. Cap. 18. De Recrementis metallicis naturalibus (Recrementa naturalia voco, quae naturae operatrice, dum in gremio terrae metalla generantur, ex materia ad generationem eorum idonea existerunt. Talia sunt: Cobaltum, Chalcitis, Misy, Sory, Bismuthum). Cap. 19. De Recrementis metallorum artificialibus (Recrementa

um artificialia voco, quae separantur e metallis, fornace funduntur et purgantur. Sunt: Cadmia, Di-Lithargyrium, Plumbago, Tutia, Spodium). Cap. Salibus in genere. Cap. 21. De Sale communi. De Sale fossili seu Sale Gemmae et Indo. De Sale Nitri. Cap. 24. De Alumine. Cap. 25. Ammoniaci. Cap. 26. De Vitriolo. Cap. 27. De . Cap. 28. De Sulphure. Cap. 29. De Bitumine ra grisea. Cap. 30. De Succino. Cap. 31. De e Ceti. Cap. 32. De Asphalto, Naphta, Petroleo terrae. Cap. 33. De Carbone petrae et Gagata. quartus seu Phytologia (Mittel aus dem Pflan-

is I: De Alterantibus primariis, quae sunt Plan-
inque membra, i. e. Radices, Folia, Semina, Cor-

ies. 2) Abrotanum. 3) Absinthium. 4) Absinthium
a. 5) Acacia vera. 6) Acacia Germanica. 7) Ace-
Acetosella. 9) Acorus. 10) Acorus adulterinus. 11)
n. 12) Adiantum aureum. 13) Agallochum (Aloe-
Ageratum (Eupatorium Mesuae). 15) Agnus ca-
Agrimonia. 17) Alchimilla. 18) Alkekengi. 19)
20) Alsine. 21) Althaea. 22) Amaranthus. 23) Am-
a. 24) Amomum. 25) Amygdalae. 26) Anacardium.
gallia. 28) Anagallis aquatica. 29) Anethum. 30)
31) Anisum. 52) Anserina. 53) Anthora. 34)
um. 35) Apium. 36) Aquilegia. 37) Aristolochia.
oracia. 39) Arnica. 40) Artemisia. 41) Arum. 42)
is. 43) Atriplex. 44) Avena. 45) Malus Aurantiae.
icula muris (Pilosella). 47) Balanus myrpepsica.
amum. 49) Bardana. 50) Bardana minor. 51) Ba-
52) Behen album, Behen rubrum. 53) Bellis (Pri-
ria). 54) Berberis. 55) Beta. 56) Beticina. 57)
58) Historta. 59) Bombax (Baumwollenbaum). 60)
61) Ursina. 62) Brassica. 63) Buglossa. 64) Bursa
65) Buxus. 66) Calamus aromaticus Indus. 67)
ha. 68) Calcitrippa (Delphinium). 69) Caltha
la). 70) Cannabis. 71) Capparis (Kapern). 72)
um. 73) Cardamomum et grana Paradisi. 74) Car-
elissa silvestris. 75) Carduus benedictus. 76) Car-
riacae. 77) Carlina. 78) Carum. 79) Cariophyllus
. 80) Cariophylli aromatici. 81) Caryophyllata.
anea. 83) Centaureum minus. 84) Cepa. 85) Ce-
(Je länger je lieber). 87) Chamaedrys. 88) Cha-
Chichoreum. 97) Cicuta. 98) Cinnamomum. 99)
00) Citrullus (Species Cucumeris). 101) Cochlearia.
nam Colubrinum (Clematidis Indica). 103) Contra-
04) Consolida. 105) Corallina. 106) Coriandrum.
raus. 108) Corylus. 109) Costus. 110) Crocus.
bebae. 112) Cucumis. 113) Cucurbita. 114) Cumi-
lō) Cupressus arbor. 116) Cupressus herba. 117)
. 118) Cuscuta. 119) Cyanus. 120) Cyclamen.
noglossum. 122) Cynosbates (Wilde Rose). 123)
(wilder Galgant). 124) Cotonea malus (Cydouia).
icus. 126) Dictamnus Creticus. 127) Dipsacus. 128)
m. 129) Ebenus. 130) Ebulus. 131) Endivia. 132)
nobilis. 133) Epatica stellata (Waldmeister). 134)
m. 135) Eruca. 136) Eryngium. 137) Erysimon
h). 138) Eupatorium. 139) Euphrasia (Augentrost).
ba. 141) Fabaria (Crassula). 142) Ficus. 143)
ula (Saxifraga rubra). 144) Filix. 145) Foeniculum.
enum Graecum. 147) Fragaria. 148) Fraxinus.
axinella (Dictamnus albus). 150) Fumaria. 151)
bulbosa (Aristolochia rotunda). 152) Galanga.
lega (Ruta capraria). 154) Gallium. 155) Genista.
nitiana. 157) Geranium. 158) Glyzorrhiza. 159)
160) Granata. 161) Guajacum. 162) Hedera ter-
63) Hedera arborea. 164) Helenium. 165) Herni-
lygonum minus). 166) Hispidula (Katzenfuss).
rdeum. 168) Horminum. 169) Hyoscyamus. 170)
um. 171) Hyssopus. 172) Jacea. 173) Jasminum.
peratoria. 175) Iris nostras. 176) Iris Illyrica ac
n. 177) Juglans. 178) Jujubae. 179) Juniperus
ctuca. 181) Lagopus (Hasenkleee). 182) Lapathus.
ix. 184) Laurus. 185) Lens palustris. 186) Len-
187) Levisticum. 188) Lichen. 189) Ligustrum.
ium. 191) Lillium convallium. 192) Limonia mala.

193) Linaria. 194) Linum. 195) Lotus. 196) Lupulus.
197) Majorana. 198) Malabatum. 199) Malva. 200) Malva
arborea. 201) Mandragora. 202) Marrubium. 203) Marum.
204) Matricaria. 205) Matrisylva (Epatica stellata oder
Caprifolium oder Horminum). 206) Melilotus. 207) Melissa.
208) Melo. 209) Mentha. 210) Mentha Saracenic. 211)
Mercurialis. 212) Mespilus. 213) Meum (wilder Dill). 214)
Miliun. 215) Miliun solis (Meerhirse). 216) Millefolium.
217) Momordica. 218) Morus. 219) Moschata. 220) Mu-
scus (Moos). 221) Muscus terrestris (Bärlapp). 222) Myr-
tillus (Heidelbeere). 223) Myrtus. 224) Napus (Steckrübe).
225) Naeturium aquaticum. 226) Naeturium hortense.
227) Nepeta (Katzenkraut). 228) Lignum nephriticum (affer-
tur ex nova Hispania). 229) Nicotiana. 230) Nigella. 231)
Nummularia. 232) Nymphaea. 233) Olea. 234) Ononis.
235) Origanum. 236) Palma (Dattel). 237) Papaver sativ-
um. 238) Papaver erraticum. 239) Parietaria. 240) Herba
Paris (Einbeere). 241) Pastinaca domestica. 242) Pasti-
naca sylvestris. 243) Perfoliata. 244) Malus Persica (Pfir-
sich). 245) Persicaria (Wasserpfeffer). 246) Petasites. 247)
Petroselinum. 248) Petroselinum montanum. 249) Petro-
selinum Macedonicum. 250) Peucedanum. 251) Pimpinella.
252) Pinaster seu Pinus sylvestris. 253) Pinus et Pinea.
254) Piper. 255) Pistacia. 256) Plantago. 257) Paconia.
258) Polygonum. 259) Polygonatum (Weisswurz). 260)
Pomus. 261) Populus. 262) Porrum (Schnittlauch). 263)
Portulaca. 264) Primula veris. 265) Prunella (Symphytum
petracum). 266) Prunus. 267) Ptarmica. 268) Pulegium.
269) Pulmonaria. 270) Pyrethrum. 271) Pyrola (Winter-
grün). 272) Pyrus. 273) Quercus. 274) Quinquefolium.
275) Raphanus. 276) Raphanus marinus s. rusticanus. 277)
Rapum et Kapa. 278) Rhodia radix (Rosenwurz). 279)
Rhodium lignum. 280) Rhaponticum vulgare. 281) Rha-
ponticum verum. 282) Rhus (Sumach). 283) Ribes. 284)
Rosa. 285) Ros solis (Rorella). 286) Rosmarinus. 287)
Rubia. 288) Rubus. 289) Rubus Idaeus. 290) Ruscus.
291) Ruta. 292) Ruta muraria. 293) Sabina. 294) Salix.
295) Salvia. 296) Sambucus. 297) Sanguisorba. 298) Sani-
cula. 299) Lignum Santalum. 300) Santonicum. 301) Sapo-
naria. 302) Sarsa parilla. 303) Sassafra. 304) Satureja.
305) Satyrium seu Orchis. 306) Saxifraga. 307) Scabiosa.
308) Schoenanthum (Juncus odoratus). 309) Scolopendrium
verum. 310) Scolopendria vulgaris. 311) Scordium. 312)
Scorzonera. 313) Scrophularia. 314) Scilla. 315) Sebesten
(Myxaria). 316) Secale. 317) Sedum. 318) Senecio. 319)
Serpillum. 320) Sesamum. 321) Seseli officinarum (Siler
montanum, Ligusticum). 322) Seseli Massilioticum. 323)
Seseli Creticum. 324) Sideritis. 325) Siliqua. 326) Sinapi.
327) Sisarum (Rapunzelus hortensis). 328a) Solanum.
328b) Sorbus. 329) Spica (Lavandula). 330) Spica Celtica.
331) Spica Indica. 332) Spinachia (Lapathum hortense,
Spinat). 333) Staphis agria. 334) Stoechas. 335) Stoechas
citrina. 336) Succisa (Morsus diaboli). 337) Symphytum.
338) Tamariscus. 339) Tanacetum. 340) Taraxacum. 341)
Thlaspi. 342) Teucrium. 343) Thymus. 344) Thymiana.
345) Tilia. 346) Tormentilla. 347) Trichomanes (Adiantum
rubrum). 348) Trifolium. 349) Triticum. 350) Tusillago.
351) Valeriana. 352) Verbascum. 353) Verbena. 354) Ver-
micularis (Sempervivum minimum). 355) Veronica. 356)
Victoralis. 357) Vinca. 358) Vincetoxicum. 359) Viola
purpurea. 360) Vitis. 361) Virga aurea. 362) Virga aurea
alias Consolida Saracenic. 363) Ulmaria. 364) Urtica.
365) Urtica mortua seu Gallopsis. 366) Zedoaria. 367)
Zingiber.

Classis II: De Alterantibus secundariis, quae sunt
Succi, Olea, Lachrymae, Resinae, Gummi Resinae, Gum-
mata.

368) Acetum. 369) Gummi Ammonicum. 370) Gummi
s. Resina Animae. 371) Gummi Arabicum. 372) Asa fo-
tida. 373) Balsamum verum. 374) Balsamum Tolutanum.
375) Balsamum Indicum. 376) Bdellium. 377) Benzoin.
378) Camphora. 379) Cancamum (arbor Myrrhae quodam-
modo similis). 380) Caranna (resina Tacamahacae similis).
381) Colophonia. 382) Resina Copal. 383) Elemi. 384)
Fuligo. 385) Galbanum. 386) Hypocistia (germen seu plan-
tula est, e radice Cisti fruticosi, ceu viscum e quersu
prosilientis). 387) Lacca. 388) Ladanum (liquor e Cisti
foliis exsudans). 389) Liquidambra. 390) Lycium (verschie-
den aufgefasst). 391) Mastiche. 392) Myrrha. 393) Ompha-
cium (est succus ex uvis immaturis expressus). 394) Opium.

395) Oppopanax. 396) Pissasphaltos (Erdwachs). 397) Pix. 398) Resina Terebinthi seu Terebinthina Cyprica. 399) Resina Larleis seu Terebinthina vulgaris. 400) Saccharum. 401) Sagapenum. 402) Sanguis Draconis. 403) Sarcocolla (lachryma gummea ex arbore quadam exotica). 404) Succolata (Chokolade). 405) Styrax seu Storax calamita. 406) Styrax liquidus. 407) Tacamahaca. 408) Tartarus (denotat viscosam ac lentam mucilaginem quae nondum in duritiem lapidis conversa est). 409) Thus. 410) Tragacantha. 411) Tubera Cervina (Hirschbrunst). 412) Vinum.

Classis III: De Purgantibus primariis.

413a) Agaricum. 413b) Asarum. 414) Bryonia. 415) Carthamus. 416) Cassia (Cassia fistula). 417) Cataputia minor (Springkörner). 418) Colocynthis. 419) Ebulus. 420) Elleborus niger. 421) Elleborus albus. 422) Epithymum. 423) Esula. 424) Frangula. 425) Gratiola. 426) Hermodactylus (Iris tuberosa, Colchicum). 427) Jalapa. 428) Mechoacanna (Weisser Rhabarber). 429) Mezereum. 430) Myrobalani (sunt fructus ex numero prunorum exoticorum). 431) Polypodium. 432) Psyllium. 433) Rhabarbarum. 434) Ricinus. 435) Ricinus Americus. 436) Senna. 437) Soldanella (Brassica marina). 438) Spina infectoria (Rhamnus catarcticus, Kreuzbeere). 439) Staphis agria. 440) Turpethum (verschiedenes). 441) Tamarindi.

Classis IV: De Purgantibus secundariis.

442) Aloë. 443) Elaterium. 444) Euphorbium. 445) Ghitia (Gummi Guttae). 446) Manna. 447) Opopanax. 448) Scammonium.

Liber quintus: De Zoologia (Mittel aus dem Thierreich).

Classis I: De Animalibus terrestribus perfectioribus.

1) Agnus. 2) Alces. 3) Aper. 4) Asinus. 5) Bos. 6) Bubalus (Büffel). 7) Bufo. 8) Canis. 9) Caper, Capra. 10) Capra Alpina seu Rupicapra. 11) Capri Cervae orientalis, e qua lapis Bezoar orientalis. 12) Capri Cervae occidentalis. 13) Capreolus, Capra. 14) Castor. 15) Catus domesticus. 16) Catus Zibethinus. 17) Cervus. 18) Cochlea. 19) Cuniculus. 20) Elephas. 21) Equus. 22) Erinaceus. 23) Homo. 24) Lepus. 25) Lupus. 26) Lynx. 27) Moschus s. Moschi Capreolus. 28) Mulus, Mula. 29) Mus. 30) Orix. 31) Ranunculus viridis (Laubfrosch). 32) Rhinoceros. 33) Serpens. 34) Sus. 35) Talpa. 36) Taxus (Dachs). 37) Vipera. 38) Vitulus. 39) Unicornu. 40) Ursus. 41) Vulpes.

Classis II: De Avibus.

42) Accipiter. 43) Alauda. 44) Alcedo (Eisvogel). 45) Anas. 46) Anser. 47) Ardea. 48) Ciconia. 49) Columba. 50) Cornix. 51) Corvus. 52) Coturnix. 53) Cuculus. 54) Ficedula. 55) Gallus, Gallina. 56) Grus. 57) Hirundo. 58) Milvus. 59) Motacilla (Bachstelze). 60) Noctua. 61) Olor (Cygnus). 62) Palumbus. 63) Parus (Meise). 64) Passer. 65) Pavo. 66) Perdix. 67) Pica. 68) Struthio. 69) Turtur. 70) Upupa. 71) Vultur.

Classis III: De Piscibus.

72) Anguilla. 73) Barbo (Barbe). 74) Blatta Byzantia. 75) Cancer. 76) Carpio. 77) Cetus et Manati (Seekuh). 78) Concha. 79) Dentalium et Entalium (Kleine Muscheln). 80) Halec. 81) Huso. 82) Lucius (Hecht). 83) Mater perlarum. 84) Mustela (Quappe). 85) Ostrea. 86) Perca (Barsch). 87) Rana aquatica. 88) Sepia. 89) Sturio. 90) Testudo. 91) Thymallus (Asche, φάγγος), 92) Tinca. 93) Truta (Forelle).

Classis IV: De Insectis.

94) Apes. 95) Araneus. 96) Aselli. 97) Bombyx. 98) Cantharides. 99) Cicada. 100) Cicindela (Johanniswürmchen). 101) Cimex (Wanze). 102) Eruca (Raupe). 103) Formica. 104) Gryllus. 105) Hirudo. 106) Lacertus. 107) Locusta. 108) Lumbrici terreni. 109) Lumbrici intestinorum. 110) Musca. 111) Pediculus. 112) Ricinus (Holzbock). 113) Salamandra. 114) Scarabaeus (Schröter, Rosskäfer, Maikäfer u. s. w. 115) Scincus (Eidechsenart). 116) Scorpio. 117) Terebo (Holzwurm).

Im dritten Buche werden uns ausser den Arcanis mannigfache Präparate der betreffenden einzelnen Stoffe vorgeführt, woraus wir denn ersehen, dass man damals schon viele chemische Präparate kannte. Manche Präparate indes, die uns vorgeführt werden, sind nicht darstellbar und figuriren blos deshalb, um in Bezug auf die Arcana auf die falsche Spur zu leiten.

In Bezug auf das vierte und fünfte Buch würde es zu weit geführt haben, wenn wir die Theile, welche von den aufgeführten Pflanzen und Thieren zur Benutzung auf-

geführt werden, speciell hätten vorführen wollen — ein ähnliches Verhältnis, wie es in Bezug auf die Präparate des dritten Buches statt hat. Durch eine solche Concentrirung des Stoffes wurden wir verhindert, dem Leser namentlich in Bezug auf das fünfte Buch manches „Interessante“ vorzuführen. Um ihn hierfür doch wenigstens einigermaßen zu entschädigen, wollen wir ihm speciell den Menschen ausführlich vorführen. Es werden zur Benutzung aufgeführt:

I) Capilli. Präparat: Destillat. II) Ungues. Präparat: Rasura vel Resegmenta pulv., Vinum: macera, donec in mucilaginem abierint III) Saliva. IV) Aurium sordes V) Sudor. VI) Lac. Präpp.: Aqua Lactis vitriolata. — Butyrum, VII) Sanguis menstruus. VIII) Secundina. IX) Urina. Präpp.: Spiritus volatilis. — Sal volatile. — Spiritus per putrefactionem. — Spiritus Urinae antiepilepticus. — Magisterium Urinae. — Oleum Ludi. X) Stercus. Präpp.: Aqua stillatitia. — Oleum. — Zibetta Occidentalis. XI) Sperma. XII) Sanguis. Präpp.: Aqua destillata. — Oleum destillatum. — Oleum rectificatum. — Balsamus antipodagricus. — Spiritus antiepilepticus. — Mumia vitae alexiteria. — Arcanum Sanguinis humani. XIII) Calculus. Präpp.: Sal crystallinum. — Oleum s. Liquor. — Essentia s. Elixir. XIV) Membrana, quae caput nonullorum foetuum cingit. Das sind Dinge, die vom lebendigen Menschen genommen werden, nun kommt der todte Mensch an die Reihe. I) Cadaver integrum seu Mumia. Sunt Mumiae genera: Mumia Arabum; Mumia Aegyptorum; Pissasphaltum factitium i. e. mixtum pici bitumen, quod pro Mumia venditatur; Cadaver sub arena solis aestu torrefactum; Mumia recentiorum. Präpp.: Pulvis ad casum, Athanasia magna, Balsamum Petri de Ebano, Unguentum sympatheticum, Emplastrum Apostol. nigrum, Cerat. pro herniosis, Laudanum opiat. etc. Ausserdem: Tinctura s. Extractum Mumiae Quercetani. — Tinctur. s. Extr. Mumiae Crollii. — Tinctur alcoholisata, s. Elixir Mumiae. — Alia Tinctura s. Arcanum Carnis humanae. — Oleum Olivar. Mumat. — Ol. exaltatum. — Aqua divina. II) Cutis. III) Pinguedo. Präp.: Linimentum. IV) Ossa humana. Präpp.: Pulvis s. Cinis. — Ossa praeparata. — Magisterium. — Oleum. V) Medulla Ossium. VI) Cranium. Präpp.: Cranium calcinatum. — Cranium praeparatum. — Magisterium Cranii. — Magisterium compositum. — Oleum. — Sal comm. volatile. — Extractum s. Tinctura Cranii. — Extractum s. Galreda Theophrasti. VII) Usnea Cranii (i. e. muscus nascens in cranio interempti, aëri exposito. VIII) Cerebrum. Präpp.: Spiritus Cerebri humani, Aqua aurea dicta. — Oleum Cerebri. — Aqua antiepileptica. IX) Fel. X) Cor. — Manches hiervon ist ernst gemeint, manches ist mystificationsweis für die Arcana genommen.

Michael Ettmüller, Professor zu Leipzig (Opera omnia, Francofurti 1688) hat den Schroeder weitläufig commentirt. Aber — von den Arcanis hat er keine Ahnung. Damit bildet der gelehrte Herr ein Seitenstück zu jenen gelehrten Herren, welche den Timaeus, den Kritias, das erste Buch der Oraula Sibyllina u. s. w. commentiren, ohne eine Ahnung von der Alchemie zu haben.

Die Rolfinschen Non entia chemica.

Jeder, der das sein will, was er nicht ist, trägt den Stempel des Komischen. Indem daher in Folge der Libavischen Interpretation der Tab. smar. die Alchemie zerplittert wird und ihre Theile versprengt werden, indem so aller Ecken „Alchemisten“ erstehen, kann es nicht ausbleiben, dass wir in diesen „Alchemisten“ schon an und für sich komische Personalitäten geboten bekommen. Das ist die Allgemein-Situation. Im Besonderen aber hat es statt, dass unter diesen Personalitäten hier und da die Komik ganz besonders vertreten ist. Zu diesen Personalitäten gehört

Werner Rolfink, weiland Professor zu Jena (als solcher starb er 1673), der Autor der Schrift: Chimia in artis formam redacta.

In dieser Schrift bringt Rolfink im ersten Buche Allgemeinen, was sich um das dreht, was er Chemie nennt, im zweiten Buche die chemischen Geräthschaften und die Regimina, im dritten, vierten und fünften Buche den Apparat medicamentorum — ein kunterbuntes Mischmasch — im sechsten Buche endlich wird behandelt: De effectis seu operibus imaginariis et Non entibus chemicis. Diese Non entia chemica wollen wir speciell in's Auge fassen.

In den Einleitungsworten sagt Rolfink, es gäbe über die *Non entia* ein Buch eines Ungenannten, der sich *Utia*, *ούτις*, Niemand, nenne. (*Utia*, *ούτις*, ist bekanntlich der negative Name, mit dem sich Ulysses dem Polyphem gegenüber nennt.) Dieser *Utia* ist nun kein Mensch anders als Rolfink selbst. Er ist der anonyme Verfasser jener Schrift, in welcher über die *Non entia* gehandelt wird.

Als erstes *Non ens* figurirt die *Quinta essentia*. Paracelsus sagt über die *Quinta essentia*, *Archidoxa*, Lib. 4. (Baseler Quartausgabe 1590, Thl. 6, S. 24.): *Quinta essentia* ist ein Material, die da Corporalischen wird ausgezogen aus allen Gewächsen, und aus allem dem in dem das Leben ist, geschieden von aller unreinigkeit und tödtlichkeit, gesubtilt auff das aller reinigste, gesondert von allem Elementen u. s. w. — Es ist mit der *Quinta essentia* im Sinne der Abendländischen Alchemie auf das Quecksilber abgesehen. Vergl. *Carol. a Petra alba: Disceptatio philosophica de Quinta Chymicorum essentia*.

Als zweites *Non ens* figurirt die Auferstehung der Pflanze aus Asche oder Salz. Vergl. bei Paracelsus.

Als drittes *Non ens* figurirt die Darstellbarkeit des Quecksilbers aus Vegetabilien. Dies Problem der Darstellbarkeit des Quecksilbers aus Pflanzen schmiegt sich einfach an die Auffassung des *Ens universale* Quecksilber als Pflanze.

Als viertes *Non ens* figurirt das Ausziehen des Quecksilbers aus Blut. Analog wie vorher schmiegt sich dies Problem an die Auffassung des *Ens universale* Quecksilber als Blut.

Als fünftes *Non ens* figurirt der Paracelsische Homunculus.

Als sechstes *Non ens* figurirt die Annahme, im menschlichen Körper könne sich Gold bilden, und die Annahme einer „*Gallina aurea*.“ In Bezug auf das erstere wird eine Anekdote erzählt von einem Bauernjungen, der beim Zahnwechsel einen goldnen Zahn bekam. Das Ganze kommt natürlich darauf hinaus, dass nicht nur die Metalle, sondern auch das animalische Reich in den Bereich der *χρυσουσις* gezogen wird.

Als siebentes *Non ens* figurirt der *Mercurius metallorum*. Es handelt sich hier um das erste der drei Principien.

Als achttes *Non ens* figurirt der *Mercurius Antimonii*. Die Sache bezieht sich auf den Antimon-Lapis des Basilus Valentinus. Den Basil nennt Rolfink übrigens nicht, und sagt bloß, es seien Methoden vorgeschlagen worden, aus dem Antimon Quecksilber darzustellen, von Libavius, Schroeder, Joh. Rhenanus.

Als neuntes *Non ens* figurirt der *Sal metallorum*. Es handelt sich um das zweite der drei Principien.

Als zehntes *Non ens* figurirt das *Sulphur metallorum*. Es handelt sich um das dritte der drei Principien.

Als elftes *Non ens* figurirt eine Universalmedicin. Diese Universalmedicin ist natürlich vom späteren alchemistischen Standpunct der *Lapis philosophicus*.

Als zwölftes *Non ens* figurirt die Verwandlung unedeler Metalle in Gold oder Silber.

Als dreizehntes *Non ens* figurirt die Verwandlung eines unedelen Metalles in ein anderes, wie des Eisens in Kupfer.

Aber nicht als *Non entia* figuriren die *Arcana*, denn was man nicht weiss, das macht einen nicht heiss.

Die Lächerlichkeit der Rolfinkschen *Non entia* liegt auf der Hand. Die Alchemisten umgaben ihre *Arcana* mit all den bunten Speculationen, die wir nach verschiedenen Seiten hin haben kennen lernen. Der Eine brachte dies aufs Tapet, der Andere jenes. Der Eine bildete auch wohl Opposition gegen das, was der Andere gebracht hatte, so z. B. bildet ja der Autor der metaphysischen Interpretation der *Tab. smar.* Opposition gegen die alten *quaxia*, und um ein näher liegendes Beispiel zu nehmen, Libavius macht Opposition gegen die Paracelsische *Magia*. Indessen das sind Dinge, die innerhalb der Alchemie vor sich gingen. Sie sind mit dem ihnen zukommenden Massstabe zu bemessen, sie sind vom Standpuncte der Alchemie, um so zu sagen aus der Alchemie heraus zu beurtheilen, wie denn jedes Ding aus sich selbst heraus beurtheilt werden muss. Wie kann denn nun aber Jemand über ein Ding urtheilen, welches er gar nicht kennt? Wie kann sich Jemand ein Urtheil über die Alchemie anmassen, ohne sie zu kennen? Aber selbst in dieser Beziehung wollen wir leise aufstehen. Bei der Alchemie liegen die

Dinge etwas eigenthümlich. Den Negirenden steht wenigstens ein Recht zur Seite, das ist das Fuchs-Recht. Der Fuchs sagt, die Trauben, die er nicht erlangen kann, sind sauer, und jene Herren Alchemie-Negirer sagen, die Alchemie überhaupt ist dummes Zeug, und die *Arcana* in specie sind niederträchtige Gifte. Derartige Käuze hat es von jeher gegeben, und der gegen Paracelsus anstürmende Baseler Professor Erastus (starb als solcher 1583) mag sich mit seinen collegialischen Nachschreibern verträsten, dass sie eine Komödie in Scene gesetzt haben, die vor ihnen schon oft da war. Aber Rolfink? Der will Alchemist sein, ohne etwas von der Alchemie zu verstehen, setzt sich in seiner Machtvollkommenheit aufs hohe Pferd, pickt sich einige alchemistische Probleme heraus, die ihm gerade in den Weg gelaufen kommen, in Bezug auf die er es einmal hat läuten hören, ohne zu wissen, wo die Glocke hängt, und stempelt sie zu *Non entibus*. Wenn das nicht lächerlich ist, so wissen wir nicht, was lächerlich ist.

Der Jesuit Athanasius Kircher (geb. 1602, gest. 1680) war ein grundgelehrter Mann. Er versuchte, auch in die Geheimnisse der Alchemie einzudringen, brachte es aber nicht weiter, als zur sublimen vulgären Idee, die Alchemie sei die Kunst, Gold zu machen. Strebsam wie er war, versuchte er sich nun in dem grossen Werke, und brachte nichts zu Stande. Nun spie er Feuer und Flammen gegen die Alchemisten. (Vergl. Athan. Kircher: *Mundus subterraneus*). Folgende Anekdote theilt er uns selbst mit.

Ein in der chemischen Kunst sehr erfahrener Mann hat von den Kircherschen Experimenten gehört, besucht ihn, den Kircher, und erzählt ihm (im Auszuge) ff. „Ich beschäftigte mich schon seit langer Zeit, den Stein der Weisen zu finden. Kommt da ein fremder Mann zu mir, sagt, ich sehe schon, was du treibst, aber was du suchest, wirst du nicht finden, ich will's dich lehren, setze dich und schreibe. Ich thue es und schreibe 12 Punkte, die er mir dictirt, auf. Nun steht's auf dem Papier, sagt der Mann, jetzt wollen wir auch gerade so das Experiment machen, wie es da steht. Wir thun's, und ich nehme aus dem chemischen Gefässe eine Materie, die wie ein Oel leuchtet, giesse Wasser darüber, die Materie gerinnt. Sie wird pulverisirt und über 300 Pfd. Quecksilber geworfen — das Quecksilber wird in feines Gold verwandelt, besser als gewöhnliches Gold. Ich war ausser mir vor Freude, glaubte ich doch ein zweiter Croesus geworden zu sein, und überhäufte den Fremden mit Worten des Dankes. Ich fragte ihn nun, woher er wäre, und wo er sein göttliches Geheimniss erlernt hätte? Er antwortete, er durchwandere die Welt, habe Keinen nöthig, und wo er einen Freund fände, der sich bei der hohen Kunst verbegens abmühe, da theile er freigiebig von seiner Kunst etwas mit. Der Mann geht. Die Nacht konnte ich vor Freude nicht schlafen. Den anderen Tag bin ich in aller Frühe auf den Beinen, und beuge mich in's Wirthshaus. Aber der Gast ist nicht da. Der Wirth sagt, er habe diese Nacht keinen Gast gehabt. Ich mache nun die Runde zu allen Wirthshäusern der Stadt, aber nirgendwo hat mein Mann übernachtet. Ich gehe zu allen hervorragenden Häusern, wo er wahrscheinlich hätte übernachtet können, aber vergebens: — evenerat, abierat, evaserat, der Vogel war fort. Ich gehe nach Hause. Ich nehme mein Dictat vor, und arbeite nach ihm auf's neue. Aber — kein Erfolg! Ich meine nun, ich habe nicht alles genau nach Vorschrift gethan, ich wiederhole den Versuch abermals und abermals, aber — vergebens! Ich trieb die Sache so lange, bis die Kosten meiner Versuche das Gold, welches ich bei der ersten Projection gewonnen, absorbirt hatten. Ich hörte aber noch nicht auf, und da bei meinen Versuchen die Ausgaben sich häuften, so gerieth ich fast in Verzweiflung. In meiner Noth ging ich nun zu einem Geistlichen, und schüttete ihm mein Herz aus. Der aber sagte sofort: Siehst du denn nicht ein, dass das der Teufel war, der dir unter menschlicher Gestalt erschienen ist? Der hat's fein angegriffen. Um dich zum Verfolg der Arbeit anzureizen, giebt er dir zuerst Gold. Das soll dich dann immer weiter in die Noth hineinarbeiten, bis du ihm endlich deine Seele verschreibst. Oder auch soll es dich dahin bringen, dass du all dein Hab und Gut verlierst, und dadurch der Verzweiflung anheimfällst, und dann hat er dich. Ich schauerte ob der Predigt, und ersah aus den Reden des Frem-

den, dass es gar kein anderer, als der Teufel gewesen sein könne. Ich ging als reuiger Sünder in mich, kehrte nach Hause zurück, schlug die Oefen entzwei, zertrümmerte die leidigen chemischen Gefässe, steckte die chemischen Bücher in's Feuer, und von Tag an gab ich mich nützlicheren Studien hin. Gott aber sei in Ewigkeit gelobt, dass er mich kraft seiner unendlichen Gnade aus solcher Gefahr befreit hat!" — So erzählt der Fremde dem Kircher. Nun aber sagt Kircher selbst zu uns: Diese wahre Geschichte wollte ich hier mittheilen, damit sie einen Beweis liefere, wie der Teufel geldgierige Leute hinter's Licht zu führen sucht, und auf wie viele und wie geartete Weisen er geschäftig ist, sie durch Blendwerk und tausende Ränke in sein Netz zu ziehen.

Und Rolfink? Nun der liebäugelt in seinen alchemistischen Studien mit einem Manne, der solche Ansichten von der Alchemie hat. Er dedicirt dem A. Kircher eine besondere Non ens-Schrift: Non ens chemicum, Mercurius metallorum et mineralium (Jena 1670), und unterstellt sie seinem Urtheile (Censorem te praesta heisst's in der Dedication).

Und was uns noch am besten bei diesem Rolfink gefällt, ist folgendes. Er sagt, Chimia in artis formam redacta, Lib. 1., Cap. 4: Nemo obligatus est tamen, arcana sua omnia propalare in vulgus: nec illi, qui quaedam secreta sibi servat, avaritiae, ambitionis, gloriae captationis, invidiaeve crimen jure titulo imputari debet. Multo minus magistratus publicationis necessitatem imponere illi jure potest. Vetus est dictum, medicamentum prostitutione vilescere. „Niemand ist indessen verpflichtet, alle seine Arcana den Leuten offen darzulegen, und man kann billiger Weise nicht dem Habsucht, Ehrgeiz, Ruhmsucht, Neid vorwerfen, der etliche Geheimnisse für sich behält. Noch viel weniger darf die Behörde einen solchen Mann mit Recht zur Publication zwingen! Es ist ein alter Spruch: Durch Preisgeben verliert ein Heilmittel.“ — Merkt du, lieber Leser, woher der Wind bläst? Dieser Rolfink will mit manchen seiner Mittel noch geheim thun. Er will's den Alchemisten nachthun, die ihre Arcana geheim halten! Nicht zu glauben, ohne es gelesen zu haben!

Alchemistische Schriftsteller der vierten Abendländischen Periode.

Indem nach Libavius der Bereich der Alchemie ein sehr grosser wird, handelt es sich in der vierten Abendländischen Periode um eine grosse Reihe „alchemistischer Schriften.“ Wir tragen nur denen von ihnen Rechnung, welche sich mit der Alchemie im engeren Sinne, im alten Sinne, befassen, oder ihr näher stehen. Damit hängt es denn auch zusammen, dass wir auf die Chemiker im neueren Sinne von Boorhave an nicht weiter reflectiren. Zugleich fassen wir auch einzelne solcher Schriftsteller in's Auge, welche, ohne gerade Alchemisten zu sein, eine indirecte hervorsteckende Relation zur Alchemie haben.

Wir heben folgende hervor:

- *Schriftsteller des 1. Viertels des 17. Jahrhunderts.*
- Libavius. S. früher.
- Theobald van Hoghelande. Hauptschrift: De artis alchymicae difficultatibus, deque ratione imposturarum devitandarum.
- David Lagneus (Lagneau). Schrift: Harmonia seu consensus philosophorum chemicorum.
- Lazarus Zetzner. Er veranstaltete eine Sammlung alchemistischer Abhandlungen unter dem Titel: Theatrum chemicum
- Oswald Croll. Schrift: Basilica chymica.
- Johann Beguin. Schrift: Tyrocinium chymicum.
- *Schriftsteller des 2. Viertels des 17. Jahrhunderts.*
- Peter Johann Fabre. Schrift: Manuscriptum ad Holsatine ducem, res Alchymicorum obscuras extraordinaria perspicuitate explanans; und anderes.
- Johann Baptist van Helmont. Siehe dessen Opera omnia.
- Johann Schroeder. Schrift: Thesaurus pharmacol. Philaletha (Pseudonym). Schriften: Introitus apertus ad oclum regis palatium. — Tractatus de metallorum metamorphosi; und andere.

• *Schriftsteller des 3. Viertels des 17. Jahrhunderts.*
Johann Rudolph Glauber. Schriften: Pharma-

copoea spagyrica. — Opus minerale. — De tribus principis metallorum. — Furni philosophici. — De tribus Lapidibus ignium secretorum; und andere.

Ludovicus de Comitibus (Conti). Schriften: Tractatus de liquore Alcahest et Lapide philosophorum, item de Sale volatili Tartari etc. — Metallorum ac metallicorum naturae operum ex orthophysicis elementis recens elucidatio.

Johann Joachim Becher. Schriften: Oedipus chymicus. — Physica subterranea; und andere.

Olaus Borrichius. Schriften: De ortu et progressu Chemiae dissertatio. — Hermetis, Aegyptiorum et Chemicorum sapientia, ab Herm. Conringii animadversionibus vindicata. — Conspectus scriptorum Chemicorum celeberrimorum. Das letztere Werk erschien erst nach seinem Tode.

Claudius Germain. Schrift: Icon philosophiae occultae sive vera methodus componendi magnum philosophorum antiquorum Lapidem.

Daniel Georg Mörhof. Schrift: De metallorum transmutatione ad virum nobilissimum Joëlem Langelottum epistola.

Robert Boyle. Schrift: Chymista scepticus, vel dubia et paradoxa chymico-physica circa Spagyricorum principia, vulgo dicta hypostatica, prout proponi et propagari solent a turba Alchymistarum; und anderes.

• *Schriftsteller des 4. Viertels des 17. Jahrhunderts.*

Nicolas Lemery. Schrift: Cours de Chymie.

Johann Kunkel. Schriften: Nützliche Observationes u. s. w. — Chymische Anmerkungen u. s. w.; und andere. Sein Collegium physico-chymicum experimentale oder Laboratorium chymicum u. s. w. erschien erst nach seinem Tode.

Pantaleon (Gassmann). Schriften: Bifolium metallicum etc. — Tumulus Hermetis etc. — Examen alchemisticum etc. — Disceptatio de Lapide philosophico etc. (wahrscheinlich von ihm.)

Edmund Dickinson. Schrift: Schreiben an Herrn Theodor Mundan von der Goldkunst oder Quintessenz der Philosophen (so ist der Titel der Deutschen Uebersetzung von Schröder).

Theodor Mundan. Schrift: Antwort auf vorhergehendes (des Dickinson) Schreiben (so ist der Titel der Deutschen Uebersetzung von Schröder).

• *Schriftsteller des 1. Viertels des 18. Jahrhunderts.*

Georg Ernst Stahl. Schriften: Observationes chymico-medico-physicae. — Von seinen Zuhörern wurden herausgegeben: Fundamenta chymico-pharmaceutica; Fundamenta Chymiae dogmaticae et rationalis; Chymia rationalis et experimentalis, u. s. w.

Jo. Jacobus Mangetus (Manget) gab unter dem Titel: Bibliotheca chemica curiosa etc. eine Sammlung alchemistischer Abhandlungen heraus.

Friedrich Roth-Scholz gab ein Deutsches Theatrum chemicum und eine Bibliotheca chemica heraus.

• *Schriftsteller des 2. Viertels des 18. Jahrhunderts.*

Hermann Boerhave. Hauptschrift: Elementa Chemiae, quae anniversario labore docuit in publicis privatisque scholis.

Jean Mauguin de Richebourg gab eine Bibliothèque des philosophes chimiques heraus. (Kennen wir nicht.)

Nicolas Lenglet du Fresnoy. Schrift: Histoire de la philosophie hermétique. (Kennen wir nicht.)

• *Schriftsteller des 3. Viertels des 18. Jahrhunderts.*

Friedr. Joseph Wilhelm Schröder. Schrift: Neue alchymistische Bibliothek und: Neue Sammlung der Bibliothek.

• *Schriftsteller des 2. Viertels des 19. Jahrhunderts.*

Carl Christoph Schmieder. Er gab eine Geschichte der Alchemie heraus, in der er Alchemie als Goldmacherkunst nimmt.

Rademacher.

Joh. Gottfried Rademacher, Arzt zu Goch im Herzogthum Cleve, trat im Jahre 1841 mit einem Buche hervor, welches den Titel führt: Rechtfertigung der von den Gelehrten misakantten, verstandesrechten Erfahrungsheillehre der alten scheidekünstigen Geheimärzte, und treue Mit-

theilung des Ergebnisses einer 25jährigen Erprobung dieser Lehre am Krankenbette. In diesem Buche bringt er uns eine Heillehre, ein Heilsystem, dessen Grundsätze auf ff. beruhen. Man soll sich auf der einen Seite die Krankheiten eintheilen in Allgemein-Krankheiten des Körpers und Organ-Krankheiten, und auf der anderen Seite soll man sich die Heilmittel eintheilen in solche, welche auf den Körper im Allgemeinen, und solche, welche auf die Organe des Körpers wirken. Handelt es sich nun um eine Allgemein-Krankheit des Körpers, so soll man ein Allgemein-Heilmittel anwenden, handelt es sich um eine Organ-Krankheit, so soll man ein Organ-Heilmittel anwenden. Dieses System nennt er die verstandesrechte Erfahrungsheillehre, und nimmt an, es handle sich bei den Alchemisten oder den alten scheidekünstigen Geheimsätzen, wie er sie nennt, nicht darum, dass sie die Arcana am Krankenbette anwandten, sondern darum, dass sie der „verstandesrechten Erfahrungsheillehre“ huldigten. Wie er zu dieser Aufstellung kommt, dafür bleibt er uns die Darlegung schuldig, doch ist es für den, der au courrant der Alchemie ist, nicht schwer, ff. zwischen den Zeilen zu lesen.

Wie er uns im 1. Abschnitt des 4. Capitels seines Buches mittheilt, findet Rademacher sich bewogen (zuerst 1614), das Natron nitricum, welches sich damals nicht in der Apotheke befand, anzuwenden. Er ist erstaunt über die hohe Wirkungskraft des Mittels, und kommt auf die Idee, er habe ein Arcanum der Alchemisten entdeckt. Diese Idee war gewiss eine richtige. Nun fasste er den Plan, auch den übrigen Arcanis nachzuforschen. Der Plan war gut, seine Ausführung aber gelang Rademacher nicht. Er liess sich durch die 3 Principien: Sal, Sulphur, Mercur dämpfen. An ihrer Hand nahm er an, es gäbe 3 Arcana. Im Natron nitricum, dachte er, hast du den Sal, bliebe dir also nichts anders übrig, als dem Sulphur und Mercur nachzuforschen. Nun lehnte er daran, dass der Lapis philos.—Sulphur und Mercur, und machte sich den Abzug, wenn du den Lapis philos. hast, so hast du die beiden dir fehlenden Arcana. Der Lapis philos. führte ihn auf das Akrostichon: Visitabis Interiora Terrae, Rectificando Invenies Optatum Lapidem, Veram Medicinam, welches wir in dem Abschnitte „Das Quecksilber als Ens universale“ haben kennen lernen. Anlehnend an dies Akrostichon dachte er nun, der Lapis philos. ist Vitriol, der Vitriol giebt dir also die beiden Arcana, welche dir fehlen, an die Hand. Den Vitriol zersplitterte er sich dann weiter in Eisenvitriol und Kupfervitriol, kam so zum Ferrum und Cuprum, und constituirte sich die Arcanen-Drei: Natron nitricum, Ferrum, Cuprum. Mit dem Ferrum hatte er einen richtigen Treffer gezogen — denn

wie wir wissen, ist ja Eisen in der That ein Arcanum — mit dem Cuprum nicht. Nun fange aber einer mit 3 Arcanis, von denen das eine noch obendrein falsch ist, am Krankenbette etwas an! Das Wunderwerk wird Keiner zu Stande bringen, und so blieb auch Rademacher stecken. Um sich hier nun herauszuarbeiten, warf er sich der oben erwähnten Lehre von Allgemein- und Organ-Heilmitteln in die Arme. Zu den Universal-Heilmitteln kam er auf die Weise, dass die Arcana auch Remedia universalis heissen. Ein Remedium universale, sagte er sich nun, ist ein Mittel, welches auf die Universalität des Körpers wirkt, also Arcanum ist ein Mittel, welches auf die Universalität des Körpers wirkt. Indem er aber mit diesen Mitteln nicht auskam, calculirte er weiter, wenn es Remedia universalis giebt, so muss es auch Remedia specialia geben, und diese Remedia specialia fasste er dann als Organ-Heilmittel. Den Körper alsdann dem Medicament gegenüberstellend, theilte er sich die Krankheiten in Morbi universales und Morbi speciales s. organorum corporis — und so ist das System da.

Rademacher bringt zu Anfange seines Werkes einen Panegyricus auf Paracelsus, was damit zusammenhängt, dass er dachte, wenn er sich dem Studium der Schriften dieses Autors hingäbe, so sei er auf dem besten Wege, hinter die Arcana zu kommen. Als ihm das aber nicht gelang, redete er sich in allem Ernste ein, Paracelsus habe seinem, des Rademacher, System, das ist der „verstandesrechten Erfahrungsheillehre“ gehuldigt.

Mich für meine Person hat Rademacher sehr in die Irre geleitet. Nämlich die ersten der grossen Mittel, welche ich entdeckte, waren Natron nitricum und Ferrum. Weil diese nun zwei der Rademacherschen Allgemein-Mittel deckten, so glaubte ich einerseits, in dem dritten Rademacherschen Allgemein-Mittel, dem Kupfer, ein drittes jener grossen Mittel annehmen zu dürfen, glaubte andererseits annehmen zu dürfen, es gäbe überhaupt nur drei Arcana. Es war das natürlich ein grosser Irrthum, und es bedurfte einer nicht kurzen Zeit, mich aus diesem fatalen Missgriff herauszuarbeiten. Das waren die Rosen, welche auf den Anfang meiner Bahn, die Arcana wieder zu entdecken, gestreut waren! Ich bin indessen weit davon entfernt, Rademacher in Bezug auf meinen Missgriff zu graviren. In solchen Fällen, so denke ich, trifft nicht den der Tadel, der irre führt, sondern den, der sich irre führen lässt. Ja noch mehr, ich gestehe es offen, dass Rademacher ein Mann ist, den ich hochachte. Zu Rademachers Zeit dachte kein Mensch mehr daran, dass es Arcana in der Welt gäbe, und er ist es, der doch einmal wieder die Idee der Existenz jener grossartigen Mittel, jener Remedia divina erfasste. Und selbst diese Idee ist eine grosse!

Druck von F. Krüger in Bonn.

6

